



QUADERNS

de Filosofia

X : I

QUADERNS

de Filosofia

VOL. X : I
VALÈNCIA, 2023

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
<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 alguns dels índexs i bases de dades de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, són CIRC, Dialnet, DOAJ, Dulcinea, ERIH PLUS, ÍNDICES-CSIC, Latindex, MIAR, Philosopher's Index, REBIUN, REBID i Scopus, 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

Articles d'investigació

- “Una revisión de la Teoría Triple de Parfit”
Manuel BARES PARTAL (Universitat d'Alacant) 11

Brúixola filosòfica

- “Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea”
César ORTEGA ESQUEMBRE (Universitat de València) 33

Obituari

- “Boro Feliu y el ‘problema’ de la filosofía española”
Alberto FERRER GARCÍA (Universitat Oberta de Catalunya) 63

Nota de discussió

- “Cuando la disputa va en pro y el discurso representa la contra: conceptos histórico-filosóficos y su transferencia epocal”
José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ
(Universidad de Castilla-La Mancha)..... 69

Ressenyes

- Salvador RUS RUFINO y Francisco ARENAS-DOLZ,
El descubrimiento de la política: Solón de Atenas, 2022.
Per Alba MARÍN (Universitat de València)..... 85
- Francisco MARTORELL CAMPOS, *Contra la distopía, 2021.*
Per Anna BUGAJSKA (Universidad Jesuita Ignatianum, Cracovia)... 91
- César ORTEGA ESQUEMBRE, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa, 2021.*
Per Enrique HERRERAS MALDONADO (Universitat de València) 99
- Vladimer LUARSABISHVILI (ed.), *Rethinking Society: Individuals, Culture and Migration. Vol. 1: Individuals and Society, 2021.*
Per Lucía HELLÍN NISTAL (Universidad Autónoma de Madrid) 105

Articles

MANUEL BARES PARTAL
Universitat d'Alacant

Una revisión de la Teoría Triple de Parfit

Revisiting Parfit's 'Triple Theory'

Recibido: 5/1/23. Aceptado: 15/5/23

Resumen: En *On What Matters*, Derek Parfit trata, según nos dice él mismo, de solucionar lo que Sidgwick denominó “el dualismo de la razón práctica”. Según Sidgwick, el intuicionismo y el consecuencialismo son fácilmente compatibles dentro de un utilitarismo sensato, si bien no se pueden hacer compatibles con el egoísmo ético. Parfit, quien considera a Kant y al propio Sidgwick como sus dos influencias más importantes, cree que es posible encontrar una solución a través de lo que denomina *The Triple Theory*. Una vez rechazado el egoísmo ético, el intuicionismo objetivista puede hacerse compatible con el universalismo kantiano a través del consecuencialismo de Thomas Scanlon. La articulación y defensa de esta propuesta conforman los tres gruesos volúmenes de *On What Matters*. En este trabajo trataré de argumentar que, además de tener que enfrentar importantes problemas teóricos ya clásicos, el proyecto de unificación de las diferentes propuestas éticas puede dejar sin contestar importantes cuestiones prácticas que eran tratadas por las distintas teorías por separado.

Abstract: The main topic in *On What Matters* is, in Parfit's own words, trying to solve what Henry Sidgwick called “the practical reason's dualism”. Following Sidgwick, intuitionism and consequentialism are easily compatible related to a reasonable utilitarianism, but both became strongly incompatible with ethic egoism. Parfit, who considers Kant and Sidgwick as his most important influence, believes that it is possible to find a solution through what he calls “The Triple Theory”. Once rejected ethical egoism in his several forms, he thinks that objectivist intuitionism can be compatible with Kantian universalism through Thomas Scanlon consequentialism in his work *What We Owe Each Other*. The structure and defense of this thesis will

make up most of the three volumes of *On What Matters*. In this essay I will try to argue that, in addition to having to face several classical criticisms, the aim of unifying different ethical theories can leave unanswered important practical questions that were dealt with by the different theories separately.

Palabras clave: razón práctica, intuicionismo, consecuencialismo, imperativo categórico, utilitarismo.

Keywords: practical reason, intuitionism, consequentialism, categorical imperative, utilitarianism.

I. INTRODUCCIÓN

A DIFERENCIA DE OTRAS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS, la filosofía práctica concentra sus esfuerzos en la acción humana. Tradicionalmente, si bien el acento epistemológico recae sobre los hechos, ocurridos en el pasado y permanentes en el presente, el acento práctico recae sobre el agente responsable de la acción. Desde la perspectiva de éste, el presente, a diferencia del tratamiento de los hechos, es solo una estación de paso. El sujeto recoge la información de sus experiencias pasadas y las catapulta a través de sus intenciones hacia un futuro deseable. El estudio y el tratamiento de los motivos, razones y deseos que determinan la intención del sujeto agente constituyen el núcleo problemático de lo que llamamos “filosofía práctica”.

Si nos centramos en el tipo de razones que determinan la intención para tratar de explicarla, nos encontramos con dos tipos de teorías. Aquellas que defienden que las razones que explican y justifican nuestras acciones son externas, y que por lo tanto hay que buscar en las consecuencias la justificación de una acción determinada, o aquellas que opinan que éstas han de ser internas, lo que nos lleva a la búsqueda de un criterio formal o de un procedimiento en la búsqueda de dicha justificación (WILLIAMS 1993, 131). El utilitarismo (o, mejor dicho, los múltiples utilitarismos) son un ejemplo del primer tipo de teorías, mientras que el tratamiento de la moral kantiana, o procedimentalismos como los de Rawls, Scanlon o Habermas contarían como ejemplos del segundo.

En principio parece que ambos tipos de teorías han de ser, por fuerza, excluyentes. Si las razones que justifican una acción son externas, ninguna justificación formal será válida frente a consecuencias indeseables para la mayoría. Por el contrario, son de sobra bien conocidos los ejemplos y argumentos de Kant acerca de la filantropía, así como los argumentos contractualistas en favor de una justicia distributiva más cercana al óptimo de Pareto.

De todas formas, ambos tipos de teorías, conscientes de sus grandes diferencias, admiten en común lo que parece el punto de partida de toda filosofía práctica. El papel fundamental de un sujeto agente como iniciador de la misma, y su responsabilidad para consigo mismo y sus acciones (o las consecuencias de las mismas) en el futuro. Esto último parece ser “lo que importa”.

Derek Parfit, no obstante, nos deja como legado en su última y monumental obra *On Whats Matters* una interesante forma de tratar esta cuestión. Según Parfit (1984), dado que el sujeto es no determinado, y no es lo que importa, lo que importa es la relación R de nuestras experiencias con cualquier causa, el papel de agente del sujeto se diluye, haciendo posible una lectura de la filosofía moral kantiana y del contractualismo de Scanlon compatibles sorprendentemente con un utilitarismo de la regla, que incluye un realismo moral no naturalista, en lo que denominaré “La Teoría Triple” (*The Triple Theory*, TTT).

En lo que sigue, voy a tratar de explicar, en la medida de lo posible, algunos de los múltiples temas tratados en los dos primeros volúmenes de *On What Matters*, tratando de señalar su conexión con los otros textos relevantes de Parfit al respecto, como “Later Selves and Moral Principles” y *Reasons and Persons*. Tras ello trataré de exponer algunos planteamientos críticos. En primer lugar, intentaré demostrar que su planteamiento no deja atrás las críticas más clásicas contra el intuicionismo ético. Señalaré también la importancia de los problemas que el propio Scanlon argumenta en el segundo volumen junto con algunas críticas sobre el tratamiento de la moral kantiana realizada por sus críticos en el mismo volumen. Finalmente, trataré de argumentar que, sean o no legítimas las transformaciones que Parfit opera sobre las filosofías de Kant y Scanlon, el problema es si realmente la Teoría Triple es posible sin un sujeto agente que de sentido a las razones que justifican la intención de la que nos habla Parfit, más allá de su crítica al concepto de deseo como razón o como determinante de la intención.

2. ANTECEDENTES Y PLANTEAMIENTO GENERAL DE *ON WHAT MATTERS*

En *Reasons and Persons* Parfit se hacía eco de lo que ya Sidgwick en sus *Methods of Ethics* llamó “el dualismo de la razón práctica”. Según dicha tesis, existe cierta incompatibilidad entre el bien común y el egoísmo ético. Parfit centra sus críticas en las que llama “éticas del interés propio”, incluyendo a menudo bajo esa denominación cualquier ética no consecuencialista. Ya en su artículo “Later Selves and Moral Principles”, toma al procedimentalismo de Rawls como centro de sus críticas (PARFIT 1973, 149)¹. Las críticas al principio

¹ Rawls critica la presunta imparcialidad del utilitarismo. Parfit le acusa de situarse en *The Simple View*.

de justicia distributiva son retomadas y ampliadas a otras teorías tanto formales como procedimentales en *Reasons and Persons*².

Su tesis más significativa, no obstante, es aquella dirigida a la identidad personal y sus implicaciones respecto a lo que importa en ética. Tras un exhaustivo tratamiento de buena parte de los problemas en torno al sujeto de la tradición analítica, Parfit defenderá un enfoque neolockeano de la identidad³, pero dándole una vuelta más. Como en Locke, Parfit buscará un núcleo forense al que responsabilizar de sus actos y convertirlo en el blanco de las cargas y/o beneficios de las acciones. Sin embargo, el concepto de sujeto con el que se enfrenta Parfit es bastante particular. Tras el análisis minucioso de buena parte de la bibliografía más o menos actual acerca del tema, la conclusión de Parfit es que el sujeto no está determinado y no es “lo que importa”. Lo que importa son, pues, las experiencias mismas (PARFIT 1984, 245).

La conclusión de Parfit es sorprendente, aunque no del todo nueva. Hume, en su propio laberinto de la identidad personal reconoce la importancia de los estados de memoria en el descubrimiento y constitución de la identidad, pero dicha identidad es en realidad una ficción tramada por la imaginación a través de los principios de semejanza y causalidad. En su Relación R⁴, Parfit destaca dos relaciones fundamentales en lo que importa: la continuidad y la conectividad. Como en Hume, estas no son suficientes para determinar la identidad, tan solo para crear una ficción de la misma a la que llama “hecho suplementario”. Parfit tiene una forma muy particular de argumentar esto.

Es de sobra conocido su relato del teletransporte a Marte (PARFIT 1984, 178). En un futuro no muy lejano podría viajar a Marte gracias a una tecnología que creara un mapa atómico del cuerpo y lo enviara a Marte al tiempo que lo desintegra en la tierra. De forma inmediata, el cuerpo es atómicamente integrado en Marte siguiendo las directrices del escaneo. Como todo ocurre al mismo tiempo y, al conservarse las estructuras de base de los estados de conciencia en el cerebro, se mantienen también todos esos estados (pensamientos, recuerdos, etc.) ¿Qué ocurriría si la máquina fallara en la tierra y no desintegrara al sujeto original? En ese caso tendríamos un caso de bifurcación, esto

² De hecho, dedica un apéndice a la teoría de Rawls en la página 490 de *Reasons and Persons*.

³ La postura de Parfit es neolockeana en el sentido de vincular la identidad a los estados de conciencia relacionados de forma correcta para crear la sensación de identidad. También es humeana en el sentido de hacer depender la sensación de identidad a través del papel de la imaginación.

⁴ Parfit define la Relación R como aquella que se consigue a través de la conectividad y la continuidad psicológicas. Dos estados mentales están conectados cuando existe entre el primero en un tiempo dado y el segundo en un tiempo posterior algún tipo de relación causal del tipo adecuado. Si hay muchas conexiones de este tipo, los estados están fuertemente conectados. Cuando existen cadenas superpuestas de conectividad fuerte, se da además lo que Parfit llama continuidad.

es, dos individuos que comparten un tramo de su vida y, por lo tanto, un conjunto de estados de conciencia y recuerdos. En este punto, la persona de la tierra es informada de que el fallo no resultó inocuo. Al parecer el escaneo no lo destruyó, pero dañó terriblemente su corazón, razón por la cual se espera su muerte inminente. Según Parfit, esta muerte no será tan mala como cualquier otra muerte pues lo que importa (la relación R), se mantiene en el individuo de Marte pues el sujeto no está determinado. El propio Parfit resume su posición en torno al sujeto en cuatro puntos fundamentales (PARFIT 1984, 216):

1. No somos entidades que existan separadamente, con independencia de nuestros cuerpos y cerebros, y de una serie de hechos interrelacionados de carácter tanto físico como psicológico. Nuestra existencia se reduce a la existencia de nuestros cuerpos y cerebros, de nuestras acciones y pensamientos y de otros sucesos físicos y mentales. Nuestra identidad solamente supone, en primer lugar, la relación R (es decir, la continuidad y/o conectividad psicológica, ya sea con la causa normal, o con cualquier otra causa) y, finalmente, que no haya una persona diferente que mantenga la relación R con nosotros tal y como éramos antes.

2. No es verdad que nuestra identidad siempre esté determinada. Hay casos en los que la pregunta “¿voy a morir?” no tiene una respuesta que sea “Sí” o “No”. Es decir, hay casos en los que sería una cuestión vacía.

3. Hay dos unidades que requieren ser explicadas: la unidad de la conciencia en cada momento y la continuidad a lo largo de toda una vida. Estas dos unidades no pueden explicarse mediante la afirmación de que las diferentes experiencias son tenidas por la misma persona, sino que deben ser explicadas mediante la descripción de las relaciones que esas experiencias guardan entre sí, y de su relación con el cerebro de esa persona. Y podemos referirnos a esas experiencias, y describir en su totalidad las relaciones entre ellas, sin afirmar que esas experiencias son tenidas por una persona.

4. La identidad no es lo que importa. Lo que fundamentalmente importa es la relación R, con cualquier causa. Es esta relación lo que importa cuando, como en el caso donde una persona guarda la relación R con dos personas, la relación R no proporciona la identidad personal. Y hay otras dos relaciones que podrían tener también alguna ligera importancia: la continuidad física y la similitud física.

Muchas son las críticas que ha recibido al respecto el autor británico, pero estas no son el centro de este trabajo. Lo que nos interesa es que, al situar al sujeto como no determinado, la atención deja de recaer sobre la relación única de identidad, para hacerlo en las experiencias mismas que guardan la relación R, es decir, a través de la conectividad y/o conectividad entre ellas. Ya en sus trabajos anteriores Parfit aludía a una identidad no determinada en

detrimento de un sustancialismo cartesiano al que insiste en llamar “teoría del hecho suplementario”. La conectividad, contrariamente a la continuidad, es una relación que admite grados, lo que permite que el conjunto de estados que guardan la relación R que *importa* ahora esté más o menos relacionado con el conjunto de estados que guardan la relación R que *importará* en un futuro. Es posible incluso que la conectividad en ciertos casos lejanos sea prácticamente nula, por lo que aludir a las cargas y/o beneficios sobre una persona determinada pierde su sentido.

Respecto a la filosofía práctica, las implicaciones de esta concepción de “lo que importa” ocupan el resto de *Reasons and Persons*. Si el acento no puede ponerse en un sujeto determinado, éste debe recaer sobre las experiencias mismas, lo que se traduce en que sólo un enfoque consecuencialista es posible. Una voluntad libre kantiana, o un sujeto de consenso precisarían un sujeto único y perdurable. Ahora bien, si el sujeto no es lo que importa, tampoco pueden ser subjetivos los criterios que permiten los juicios morales. Parfit acabará defendiendo, pues, un objetivismo moral al tiempo que un utilitarismo puramente consecuencialista. Sobre esa base se construirán algunos de los temas fundamentales de *On What Matters*.

3. RAZONES, PRINCIPIOS Y TEORÍAS

En sus últimos años, Derk Parfit estuvo enfrascado en la redacción de lo que pretendía fuera su gran obra. Aunque sigue siendo especialmente conocido en nuestras latitudes por *Reasons and Persons*, lo cierto es que *On What Matters* es una obra en muchos sentidos más ambiciosa y completa. Durante unos años, Parfit hizo circular entre un grupo reducido, pero muy exclusivo de filósofos morales distintas versiones de distintas partes de una obra a la que entonces titulaba “Climbing the Mountain”, pues trataba de demostrar que era posible compatibilizar distintas teorías éticas entendiéndolas como tratando de escalar la misma montaña, aunque desde distintas laderas. Al final, presumía, todas se encuentran inevitablemente en la misma cima. Eso le permitió contar con un grupo de críticas cuyas respuestas fueron poco a poco componiendo un volumen más de la obra, hasta completar los tres volúmenes de los que finalmente se compone. El mismo Parfit se muestra agradecido con sus críticos hasta el punto de reconocerles buena parte de responsabilidad de la obra. En este trabajo vamos a centrarnos principalmente en el primer volumen, y en algunas de las críticas del segundo.

El primer volumen de *On What Matters* está dividido en tres partes, la primera está dedicada al estudio del tipo de razones implicadas en los juicios

éticos. A través de ellas Parfit armará toda una batería de argumentos contra el egoísmo ético o, dicho de otro modo, contra la idea de que los deseos sean capaces de sostener razones que justifiquen una u otra manera de actuar. Parfit mantendrá, al mismo tiempo, una sólida defensa del objetivismo. Sólo los hechos pueden proporcionar razones lo bastante sólidas para actuar.

La segunda (si bien ocupa también buena parte de la tercera), a la que denomina “Principios”, es un estudio crítico acerca de las formas del imperativo categórico kantiano. Parfit problematizará distintas versiones del mismo hasta dar con una definición de fondo contractualista y compatible, según él, con cierto consecuencialismo. Este análisis nos conducirá a la tercera parte, “Teorías”, donde Parfit defenderá que todas ellas pueden encontrar su sitio en la Teoría Triple (TTT). Parfit escogerá como intermediario la obra de Thomas Scanlon *What we Owe Each Other* cuyo contractualismo cree, a pesar de las críticas del propio Scanlon en el segundo volumen de *On What Matters*, que es compatible con su particular visión del principio kantiano así como con un consecuencialismo de la regla coherente con ambos. Una tarea monumental.

En la última parte, Parfit examinará la cuestión de la naturaleza de los valores. En ella optará por un objetivismo axiológico, si bien estos valores no serían explicables ni reductibles a otros conceptos. No obstante, esos valores tienen para nuestro autor alcance semántico, es decir, son susceptibles de verdad o falsedad. Esto le obliga a considerar los valores como primitivos y “*sui generis*”, basando su capacidad semántica en cierto formalismo similar al de las matemáticas y la lógica, pero vinculado a la acción. Con todo ello ira montando una estructura que tiene mucho en común con el intuicionismo clásico de Moore. Demasiados temas, demasiado grandes y demasiado complejos como para tratarlos todos. Trataré de explicar con un poco más de detalle sólo aquellas cuestiones que intentaré abordar críticamente en este trabajo.

En “Later Selves and Moral Principles”, Parfit (1971, 145) nos habla de un joven revolucionario ruso que hace prometer a su amante que si en el futuro cambia de opinión no le permita revertir las decisiones que ha tomado siendo joven. Con el tiempo, el joven revolucionario cambia su forma de pensar por otra evidentemente más pragmática. La conectividad con el joven que fue se ha debilitado mucho durante la larga y difícil vida del personaje, por lo que la otrora joven amante no sabe a quién debe lealtad, si al joven a quien hizo la promesa o a esta otra persona que le pide ahora olvidar la misma. Tratar de entender el vínculo entre *Reasons and Persons* y *On What Matters* es una labor tremendamente compleja que nos sitúa en una posición similar a la de la mujer de la historia. Como sugiere Carlos Peña (2012, 190), la ferocidad de *Reasons and Persons*, sugiere que cualquier teoría que no parta de un debilitamiento del sujeto y que apoye un consecuencialismo vinculado a la acción, es una

teoría del hecho suplementario, o simplemente falsa. En *On What Matters*, no obstante, al menos en su mayor parte, Parfit parte de un enfoque completamente distinto, que trata de ser incluso conciliador. Es un tono más maduro, casi pragmático, menos sorprendente, pero de una profundidad aparentemente mucho mayor, si bien no llega a ser aburrido, como él mismo reprocha a Sidgwick y su *Methods of Ethics* (PARFIT 2011, prefacio). La conclusión final, lejos de eliminar otras teorías es que todas, en el fondo, pueden ser compatibles con un consecuencialismo, esta vez y como apreciación kantiana, de la regla. Todas en el fondo trataban de subir la misma montaña, aunque desde laderas diferentes y a menudo escarpadas.

La obra de Sidgwick es, junto a la de Kant, el punto de partida del pensamiento ético de Parfit según él mismo confiesa. En *Methods of Ethics*, Sidgwick trata de reconducir todo pensamiento ético hacia un consecuencialismo utilitarista, si bien no lo consigue, pues la obra culmina con lo que denomina “el dualismo de la razón práctica”. No es posible compatibilizar una opción impersonal en la distribución de los bienes con un punto de vista egoísta, aunque racional y aceptable (PARFIT 2011, 20). Ya en *Reasons and Persons* Parfit arremete contra el teórico del interés propio en favor de un consecuencialismo de la acción acabando el libro con una defensa de algún tipo de objetivismo ético.

La obra de Parfit se centra en el tratamiento de cuestiones metaéticas. Esto es, trata de reflexionar sobre aquellos aspectos epistemológicos y ontológicos que subyacen a todo juicio moral.

Al comienzo del libro, Parfit analiza los distintos tipos de razones que tenemos para actuar.

Somos animales que podemos, al mismo tiempo, entender y responder a razones. Los hechos nos otorgan razones cuando cuentan en favor de nuestra capacidad de tener una creencia o un deseo, o de actuar de una forma u otra (PARFIT 2011, 1)⁵

Su planteamiento le llevará a exponer distintos argumentos críticos contra cualquier forma de subjetivismo ético. Las acciones se fundamentan en razones, y estas obtienen su justificación en los hechos. Parfit distinguirá dos tipos de teorías acerca de la relación de los hechos con las razones morales. Aquellas que entienden que los hechos que satisfacen nuestras motivaciones y deseos son determinantes a la hora de otorgar razones para actuar (*desires based*

⁵ La traducción es mía. El texto original dice: “We are the animals that can both understand and respond to reasons. Facts give us reasons when they count in favor of our having some belief or desire or acting in some way.”

Theories), y aquellas que defienden que los hechos otorgan razones para tener motivos o deseos de actuar de cierto modo (*facts based theories*).

El primer tipo de teorías suele relacionarse con una posición internista, mientras que la segunda se relaciona con el objetivismo y externismo de las razones éticas. Parfit optará por el externismo de las razones. Como se adelantaba en *Reasons and Persons*, el sujeto no es lo que importa, este puede tener buenas razones para actuar y ni tan siquiera saberlo. Parfit repasa toda una batería de argumentos contra el subjetivismo ético, aunque quizás el argumento más relevante sea el denominado “argumento de la agonía” (PARFIT 2011, 73).

Según Parfit, tenemos siempre buenas razones para evitar una situación de agonía futura, y sin embargo podemos no tener el menor deseo o motivación para evitarla. La verdad es que es una situación difícil de imaginar, aunque quizás posible. Al argumento de que es imposible o irracional no desear evitar la agonía Parfit responde que lo que este argumento afirma es que es razonable pensar que en el futuro, cuando ésta aparezca, el sujeto no podrá evitar desear evitarla, pero no es eso lo que él afirma, el habla de no desear evitarla en el futuro *ahora*. Sólo desde su concepción particular del sujeto este argumento adquiere pleno sentido. La relación R con el yo futuro estaría debilitada, y desde el punto de vista subjetivo la persona podría no sentir el menor deseo de suprimir el dolor a ese yo futuro, aunque desde el punto de vista objetivo es obvio que existen buenas razones para desear evitarlas.

Este planteamiento nos conduce a afirmar, pues, un objetivismo ético. Los hechos objetivos son determinantes frente a las razones para actuar. Los deseos no pueden ser normativos, pues pueden ser caprichosos. Esta postura es habitualmente compatible con una posición naturalista, es decir, los enunciados normativos son compatibles con una descripción no normativa de los mismos. Desde su punto de vista los hechos que sugieren razones normativas no son reductibles a hechos naturales, sino que son primitivos y sui géneris. Para ello esgrimirá dos argumentos clásicos del intuicionismo ético: el de la circularidad o trivialidad, y el de la pregunta abierta, que ya utilizara Moore en sus *Principia Ethica*⁶.

⁶ En la sección 13 de *Principia Ethica* Moore presenta el argumento de la pregunta abierta. El concepto de pregunta abierta viene de las matemáticas y la filosofía del lenguaje. Son preguntas que no presentan una solución final que cierre la cuestión (pregunta cerrada). En el caso de los *Principia Ethica*, Moore las definirá como preguntas cuya respuesta pueda siempre ser cuestionada por un orador conceptualmente competente. “¿El agua es H₂O?” es una pregunta cerrada, pues lo es o no lo es, y en este caso sólo puede tener una respuesta afirmativa. Sin embargo, “¿el bien es el placer?” es una pregunta abierta, pues un orador conceptualmente competente puede cuestionar si el placer es bueno frente a otro que lo afirme sin contradicción. Este argumento ha recibido diversas críticas. John Mackie, por ejemplo, argumenta que incluso en igualdad de criterios, siguiendo un principio de simplicidad, la explicación reduccionista sigue siendo más racional que la defensa de entidades morales no naturales.

En efecto, podemos hablar de reducción naturalista cuando podemos traducir un término cualitativo o normativo a términos cuantitativos o descriptivos de hechos. Así, por poner un ejemplo sencillo, el calor que es un término cualitativo, puede ser explicado en términos de la energía cinética de las moléculas. Sin embargo, los enunciados morales no son reductibles de ese modo, pues tarde o temprano, según Parfit, hemos de acudir a conceptos normativos si queremos que esos enunciados sean informativos y no meramente triviales. Dicho de otra forma, si afirmo sin más que un acto debe ser realizado y es bueno si optimiza la felicidad, y defino bondad como optimización de la felicidad, al final estoy afirmando que optimizar la felicidad optimiza la felicidad, lo que es una tautología trivial.

En cuanto al conocido argumento intuicionista de la pregunta abierta, no puedo definir “bueno” como aquello que optimiza la felicidad, en tanto en cuanto siempre puedo preguntarme si la felicidad es, en sí misma, buena a su vez.

Así pues, los hechos que otorgan razones normativas son irreductibles. Parfit sugiere una analogía con las verdades matemáticas. No podemos reducir la verdad matemática a la descripción psicológica del agente cuando está calculando. De la misma manera, los enunciados normativos no son reductibles a descripción alguna, pues responden a ese tipo de verdades necesarias. Hay mucho que hablar de esto, aunque desbordaría las pretensiones de este trabajo.

Sin embargo, defender una posición no naturalista no significa defender que los enunciados normativos no sean cognitivos (esto es, no tengan valor semántico), antes bien al contrario. El recurso intuicionista aleja a Parfit de Hume, con quien se le relaciona continuamente debido a su concepción del sujeto en *Reasons and Persons*. Cualquier emotivismo, prescriptivismo, expresivismo, etc. estaría dentro de lo que Parfit llama “*desires based theories*”. En resumen, Parfit está defendiendo en la primera y sexta parte de *On What Matters* una posición objetivista, cognitivista y no naturalista de las razones morales. Sorprendentemente esta postura le acerca a Kant si bien, como dice Korsgaard (1989, 121), si mantenemos la concepción del sujeto anterior de Parfit, la adscripción de razones morales a “agentes” tendría que ser meramente gramatical. Una cuestión más a discutir en otro momento.

Como ya hemos mencionado más arriba, la obra de Sidgwick conducirá a Parfit a tener siempre presente lo que el primero llama “el dualismo de razón práctica”. No es posible decidir entre una teoría universalista y otra del interés propio pues este último es legítimo. Parfit afirma haber resuelto esta última cuestión abierta en *The Method of Ethics*. Para ello examina el camino de los hechos morales *sui generis* a los principios.

La segunda parte del primer volumen de *On What Matters* se ocupa de los principios y parte, precisamente de la superación de ese dualismo. Parfit se

pregunta, desde una posición consecuencialista, por las razones que justifican las acciones que buscan el bien personal frente a aquellas que justifican el bien impersonal (es decir, como fin o *telos*). Una vez más, la sombra de su concepción del sujeto vuelve a aparecer. Parfit no sólo dirá que existen buenas razones, a corto plazo, para desear nuestro bien, sino que tenemos las mismas buenas razones para desear el bien de aquellas personas más “conectadas” o cercanamente relacionadas con nosotros. Parfit despliega la teoría de juegos. Imaginemos que alguien debe decidir entre salvar a diez personas que desconoce o a una a la que le unen fuertes lazos. Parece que no hay manera de dirimir qué es correcto hacer, pues existen razones para ambas acciones. Sin embargo, sólo el bien impersonal responde a lo que Parfit llama “razones fuertes”. Parfit acude entonces a Kant y sus formulaciones del imperativo categórico. En primer lugar, se ocupa del principio según el cual ha de tratarse al otro como un fin en sí mismo. Parfit insiste en que existe una diferencia entre no tratar al otro como medio y no tratarlo como “mero” medio. Recordemos que Parfit necesita un tratamiento de Kant que le sea compatible con el consecuencialismo.

En este sentido analiza el principio de consentimiento (PARFIT 2011, 179). Dicho principio ha de enunciarse de manera que incluya razones: nadie debe ser tratado de forma que no pueda ser aceptada racionalmente. Dichas razones no podrían ser subjetivas, pues no pueden depender de deseos, por lo que han de ser impersonales y basadas en hechos. Parfit se adelanta a la posible objeción de irrelevancia del consentimiento si las razones que lo permiten son impersonales, pues al universalizar éste, las consideraciones personales concretas quedarían fuera del mismo.

Desde esta perspectiva, Parfit reformula la fórmula del imperativo categórico que le parece más idónea. Parfit no pretende, en realidad, respetar la literalidad de la filosofía moral kantiana sino, como él mismo dice, aprovecharse de las intuiciones del que junto a Sidwick considera su mayor influencia. Así pues, no tiene reparos en rescatar la máxima que él denomina “más contractualista” (PARFIT 2011, 355), la de aceptación universal. Dicha máxima advierte, como es sabido, que actuamos erróneamente si nuestra acción no puede ser aceptada como ley universal. Expuesta de esa forma, no obstante, Parfit encuentra varios problemas. En primer lugar, es posible que haya actuaciones correctas y concretas que no puedan universalizarse de ese modo. Además, según él, dicha fórmula no siempre tiene éxito en rechazar actos erróneos. En este punto Parfit echará mano del contractualismo de Thomas Scanlon (PARFIT 2011, 360), quien acude a las razones en su formulación. Desde estos presupuestos, la máxima kantiana es reformulada desde su particular visión de las razones vinculadas al objetivismo ético como “debemos seguir principios para cuya aceptación universal todo el mundo tiene razones (no deontológicas) para

aceptar”. Dicho de otro modo: “obramos erróneamente si hacemos algo que cualquiera no podría racionalmente hacer en circunstancias similares”.

En este sentido, da por sentado que aquellos principios que todo el mundo tiene razones para aceptar son aquellos que conducen al principio de optimización, esto es, aquel que conduce a las mejores consecuencias. El principio, pues, quedaría como:

La Teoría Triple (TTT): “Un acto es malo sólo cuando no está permitido por algún principio que es optimizador, universalizable y que no puede ser racionalmente rechazable” (PARFIT 2011, 25)

Por separado, las propuestas de Parfit son perfectamente coherentes con la historia reciente de la ética en el panorama anglosajón. Su análisis de las razones comparte muchos matices con el intuicionismo ético de Moore en *Principia Ethica*, por ejemplo, y buena parte de sus argumentos buscan, de una forma o de otra, responder a las críticas más clásicas que suelen esgrimirse contra éste. Sin embargo, sí resulta sorprendente su búsqueda de un principio universal y que utilice una fórmula contractualista compatible con su consecuencialismo (desde su punto de vista compatible con Scanlon), para enunciar ese principio. La Teoría Triple no es, según Parfit, una tentativa más de explicación del hecho moral, sino el lugar común donde finalmente se encuentran las distintas teorías. Todas ellas subían la misma montaña, sólo que desde laderas distintas.

4. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE *ON WHAT MATTERS*

El planteamiento de Parfit en *On What Matters* no es sencillo, pero sí brillante y muy ambicioso. No es de extrañar que haya requerido un segundo volumen, más largo incluso que el primero, donde distintos especialistas han mostrado su visión crítica de múltiples aspectos de la obra, y con pocas coincidencias. Y más tarde un tercero, tan amplio como los anteriores, donde Parfit responde a muchas de esas críticas. Él mismo cree que, al igual que Rawls, buena parte de su obra está escrita por sus críticos. Decíamos más arriba que el tono de *On What Matters* era más conciliador que el de *Reasons and Persons* pero, respecto a lo ambicioso y provocador, esta obra lo es si cabe más aún.

Es casi imposible trazar un esquema crítico con la obra entera pues es monumental (alguien ha dicho que es la única obra moral del hombre que podría verse desde el espacio). Sin embargo, sí que existen distintos puntos de su argumentación que me despiertan ciertas perplejidades. En lo que sigue,

trataré de ir exponiendo algunas de mis dudas sobre algunos planteamientos de *On What Matters*.

En primer lugar, Parfit hace una sólida defensa del objetivismo ético. Existe una serie de hechos morales que son los que determinan las razones que impelen los motivos para actuar. Desde este punto de vista los enunciados morales son cognitivos, pues refieren hechos que suponen objetos morales. Sin embargo, esos hechos no son reducibles a hechos naturales, son *sui generis*. Esta tesis no es nueva, y tiene sus detractores.

Ya Alasdair MacIntyre, en su *Tras la virtud* trata de explicar que el error del emotivismo fue presentarse como una teoría del significado cuando en realidad es más una teoría que da cuenta del uso. En su justificación del error el autor presenta al emotivismo como una respuesta inevitable al claramente falso (según él) intuicionismo de Moore (MACINTYRE 1981, 36 ss).

El argumento clásico contra el intuicionismo, que encontramos de forma destacada en la obra de Rawls, aunque la encontramos también diseminada en otros autores, es la cuestión del desacuerdo (RAWLS 1971, 167). Dicha cuestión, sin embargo, es cuidadosamente tratada por Parfit en la segunda parte de su obra a través de sus comentarios al principio del consentimiento y su particular forma de exponer la máxima kantiana del universalismo en lo que se ha denominado “el Kant más contractualista”. Sin embargo, dicho tratamiento no está exento de problemas.

¿Qué tipo de hechos son los hechos morales y cuál es su estatus epistémico? Parfit aquí solo aclara que son hechos *sui generis* y que se comportan epistémicamente como las verdades matemáticas⁷. Una primera cuestión es: ¿cómo se comportan las verdades matemáticas? Parfit parece sugerir que son captadas por algún tipo de intuición y que son autoevidentes, es decir, no son reducibles a otras verdades de tipo fáctico. Por mucho que puedan coincidir, la verdad de una operación matemática no se identifica con los estados neuronales ni psicológicos de la persona que está calculando.

Algunos intuicionistas clásicos parecen sugerir una especie de platonismo de los valores, captables a través de algún tipo de *noesis* valorativa. Pero ¿es esto lo que pretende Parfit cuando afirma que estos hechos nos dan razones para actuar? Dworkin, por ejemplo, en su *Justice for Hedgehogs* argumenta que las intuiciones morales deben en última instancia remitir a cualidades o rasgos propios que de forma escéptica llama “moorons” y cuya principal característica es ser mooreanos (por Moore). Para Dworkin, el principal problema de estos moorons es que, al ser *sui generis* y no reducibles, quedan fuera de una epistemología integrada, y poco se podría esgrimir, desde la epistemología propia de los hechos naturales, acerca de las razones que puedan dar para actuar (DWORKIN 2011, 100).

⁷ Mackie (1977) llega a tachar este tipo de axiología intuicionista de extraña o rara (*queer*).

KIN 2011, 70). No es una respuesta que Parfit esté dispuesto a dar. Algunos hechos, a pesar de todo, son normativos y otros descriptivos por alguna razón que el autor no está dispuesto a explicar.

No obstante, Parfit no admite que estas críticas contra el intuicionismo clásico le afecten. En realidad, Parfit no cree que haya nada parecido a un mundo platónico ni espacio temporal donde habiten las propiedades morales, ni en ningún momento se compromete con una facultad que capte los hechos morales de forma análoga a como la percepción capta los hechos fácticos. Más bien parece decirnos que, de la misma manera que en matemáticas o en lógica reconocer la verdad de p y de *Si p entonces q* nos da razones para creer que q , existen verdades acerca de hechos sui generis que nos proporcionan razones para actuar de una manera en detrimento de otras.

El problema con esta defensa es que lo que ocurre con las matemáticas e igualmente con la lógica es que este tipo de verdades suelen ser verdades formales o estructurales y vacías de contenido. Es más, cuando entran en juego los hechos, si éstos no son matemático platónicos, son fácticos, por lo tanto interpretables y no universalizables.

Además, ¿qué quiere decir entonces Parfit con que los hechos nos dan razones morales para actuar en función de sus consecuencias fácticas? ¿Cómo explicar la relación entre hecho y valor una vez Parfit los separa radicalmente? Algunos autores intuicionistas acuden al concepto de superveniencia. Los valores no forman parte de los hechos fácticos ni se reducen a ellos, pero supervienen en ellos. Sin embargo, Parfit tampoco parece apostar por este camino, aunque, una vez más, sin aclarar suficientemente por cuál se decide.

Parfit sugiere que, dado que los hechos morales no se reducen a hechos naturales, estos se mantienen completamente ajenos. No obstante, son las acciones convertidas en hechos las que juzgamos como buenas o malas, y son las posibles consecuencias fácticas las que finalmente aparecen como normativas y hacen posible el consecuencialismo racional y universalmente aceptable de su TTT.

Hilary Putnam, desde hace tiempo y partiendo de la misma premisa (los hechos de valor no se reducen a hechos fácticos), llega a una conclusión completamente distinta. Putnam se hace eco en su obra del holismo resultante de la crítica de Quine a la analiticidad en “Dos dogmas del empirismo”. Desde esta perspectiva, no es posible reducir un valor a hechos ni viceversa, pues ambos se presuponen. Por usar la expresión del propio Putnam, ambos están “imbrincados”, esto es, conectados de tal manera que no es posible explicar hechos sin que medien valores, ni valores sin que aparezcan conectados con hechos. Putnam acudirá al pragmatismo de William James y al concepto wittgensteniano de “forma de vida” para tratar de explicar cómo hecho y valor se entretejen (PUTNAM 1995, 45).

El compromiso de Parfit con el intuicionismo ético no está exento, pues, de los problemas y suspicacias que éste suscita en general. Parfit se emplea a fondo en toda la primera y tercera partes de *On What Matters* en su defensa del mismo, pero no acaba, a mi parecer de cerrar la cuestión. Su defensa no consigue del todo neutralizar las críticas más fuertes contra el intuicionismo, al tiempo que su percepción de los hechos morales no parece ser superior a otras hipótesis más abiertas.

Parfit realiza afirmaciones muy potentes pero que requerirían, a mi modo de ver, de una mayor justificación. Así, su afirmación de que toda posición no objetivista es en última instancia necesariamente nihilista es excesiva. En primer lugar, como hemos dicho anteriormente, Parfit no aclara qué tipo de hechos objetivos son los hechos morales. Tan sólo que captamos de alguna forma su estructura formal y ello parece ser suficiente para emitir juicios normativos sobre esos hechos. Sus argumentos, si bien conforman una auténtica batería contra un cierto subjetivismo ético, parecen algo oscuros tanto respecto a la naturaleza de los hechos morales como respecto a la manera en que se convierten en normativos, esto es, cómo se articulan para darnos razones para actuar. Parte de su justificación recae entonces en la presunción de que la alternativa sería entonces el temido *nihilismo subjetivista*.

Por otra parte, su ataque al subjetivismo no acaba, a mi modo de ver, de ser tampoco determinante. Parece afirmar que el emotivismo sugiere que las razones morales son reducidas a meros deseos que en algunos ejemplos no pasan de ser incluso meros caprichos. Si no hay razones morales, entonces no hay moral en absoluto más allá de mis deseos meramente subjetivos, lo que sugiere una posición nihilista. Según este nihilismo no hay criterios objetivos ni racionales que justifiquen la moral y le otorgue carácter normativo a sus juicios.

El argumento central contra el subjetivismo es el citado argumento de la agonía. Existen siempre buenas razones objetivas para actuar evitando una agonía futura, aunque no se tengan deseos de hacerlo. Sin duda este argumento es determinante contra cierto subjetivismo ético, pero uno muy particular que estuviera dispuesto a aceptar demasiadas concesiones. En este argumento me falta contexto. ¿Quién podría no desear evitar su agonía futura? No se me ocurre más que un loco, un inconsciente o un héroe cuya agonía podría salvar de ésta a otras personas, por ejemplo. En los dos primeros casos no podemos hablar de verdaderas razones, y en el último hay un deseo subyacente (evitar una agonía a otras personas) que le da sentido y razones suficientes para lo que Parfit entiende como inconcebible e irracional. Como en otras ocasiones se le ha criticado⁸, Parfit realiza sus experimentos mentales en un contexto tan

⁸ En *Sí Mismo como Otro*, por ejemplo, Paul Ricœur critica los argumentos de teletransporte de Parfit aduciendo que, al situarse en la ficción científica como escenario narrativo, hace que la atención recaiga casi exclusivamente en la mismidad, obviando la ipseidad o cuidado de sí.

restringido que es difícil aceptar sus conclusiones sin tener la sensación de estar concediendo demasiado.

En este caso Parfit afirma que no desear evitar la agonía no evita tener buenas razones para hacerlo sin tomar en cuenta si hay otros deseos o creencias relacionados con la mencionada actitud. Presenta sólo una perspectiva parcial de una situación que no deja muchas alternativas, pero faltan muchos detalles. El sujeto podría tener lo que Parfit llama *razones fuertes* para no desear evitar dicha agonía. Imaginemos que el sujeto tiene razones suficientes para creer que su agonía futura evitará un sufrimiento mayor (concediendo incluso a Parfit un enfoque utilitarista). Por otra parte, la ausencia de deseo de evitar la agonía podría ser una mala decisión frente al deseo más general de tener una vida feliz y placentera. Pensemos en un fumador que desea el placer inmediato de fumar despreciando el sufrimiento de las posibles consecuencias futuras de su hábito. Su deseo no le otorga razones para su inacción porque simplemente está basado en creencias erróneas. Ello no implica que ese error se le haga explícito por razones externas; su irracionalidad puede simplemente ser incoherente con otras razones internas que no considera.

A pesar de todo, el enfoque de Parfit ofrece un atractivo extra muy potente. Es comúnmente aceptado que existen dos concepciones de la ética que hasta ahora se han mostrado irreconciliables. Por una parte, el consecuencialismo, que nos refiere a una razón prudencial y a un sujeto de *phronesis*, frente a un sujeto moral autónomo y formal. Parfit, sin embargo, afirma haber superado esta dualidad fundamental al ofrecer un principio universal en forma, pero consecuencialista en contenidos. La tradicional inconmensurabilidad entre éticas materiales y formales es cuestionada por Parfit como dos caminos que al final han de encontrarse en la cima de la montaña.

Lo que en *Reasons and Persons* era un objetivismo utilitarista sin más, ahora toma la forma de un utilitarismo de la regla fundamentada en un principio racional universal bajo una estructura contractualista. Buena parte de las críticas a *One What Matters* tienen que ver, y de forma justificada, con la lectura que Parfit hace de Kant. Para muchos el gran logro de la filosofía moral kantiana es, precisamente, el concepto de un sujeto autónomo. Es lo que diferencia el logro ilustrado de las éticas materiales anteriores. Como afirma Christine Korsgaard, en la medida en que Parfit mantiene su concepción de sujeto anterior, las adscripciones de agencia a sujetos débiles y no determinados se reduce a una cuestión meramente gramatical.

Por otra parte, el propio Scanlon pone en duda la compatibilidad del pensamiento práctico de Kant con su filosofía (PARFIT 2011, vol. 2, “How I Am not a Kantian”; sobre Scanlon, 116 ss). El pensamiento de Scanlon consiste en trasladar los aspectos procedimentalistas de la teoría de la justicia de

Rawls a la ética. El punto de partida es, pues, encontrar un procedimiento que cualquier persona racional, independientemente de cualquier justificación metafísica sobre los principios éticos, pueda aceptar. Parfit exige compromisos muy fuertes a lo que nos debemos unos a otros, con lo que la idoneidad de este tipo de planteamientos se diluye, efectivamente, en un mero utilitarismo que utiliza un concepto de racionalidad objetiva para sustituir al sujeto de voluntad por un principio impersonal de optimización. No es, desde luego, lo que Scanlon parece querer decir.

Parfit afirma que aquello que todo sujeto puede racionalmente aceptar es necesariamente reducible al principio de optimización. Dicha premisa es central para unificar al Kant contractualista con el consecuencialismo de la regla y la teoría de Scanlon.

La cuestión es qué entendemos por lo óptimo. Al parecer lo óptimo es aquella situación que nadie podría racionalmente rechazar. Lo que no acabo de entender es la relación entre el acuerdo racional y lo óptimo. Por utilizar un recurso muy parfitiano, éste parece acudir a la optimización como definición del acuerdo racional, al tiempo que define lo óptimo como aquello que nadie puede racionalmente rechazar. ¿Cómo escapa Parfit de su propio argumento de trivialidad? En principio se puede argumentar que TTT no es una definición, sino una teoría que enuncia un principio o regla moral. Sin embargo, se trata de una regla que, a mi modo de ver, o no consigue desvincularse del problema del acuerdo, o es tan general que está vacía.

En un sentido similar, tanto Susan Wolf, como Barbara Herman y Allen Wood (en PARFIT 2011, vol. 2, 33 ss, 58 ss y 83 ss, respectivamente) reprochan a Parfit crear una teoría híbrida a costa de debilitar tanto la filosofía moral kantiana como el consecuencialismo y el contractualismo de Scanlon. Es cierto que en su forma original estas teorías parecían irreconciliables, pero también es cierto que cada una de ellas suponía una perspectiva distinta de las cuestiones morales. Es posible que estas teorías mantuvieran siempre una fuerte tensión, pero también es posible que esa tensión sea un reflejo de las tensiones que tenemos en nuestra racionalidad práctica misma. Al ceder todas (especialmente, para Wolf y para Herman, la filosofía de Kant) parte de su enfoque para encajar en la TTT, es posible que aspectos fundamentales de nuestra racionalidad práctica queden sin respuesta.

Ya hemos mencionado el diagnóstico que al principio de *Tras la virtud* MacIntyre realiza del debate moral contemporáneo. Para éste, los argumentos en el debate actual aparecen mezclados y desubicados. Son descontextualizados de tal manera que muestran sin pudor posibles desacuerdos entre Platón, Hobbes, Sidgwick o Rawls como si de contemporáneos se tratara (MACINTYRE 1981, 16 ss). El interés de la ética puede no estar en unificar en una única

teoría que justifique una pretendida normatividad para toda la praxis humana. Quizás dicho interés radique más en comprender los distintos *motivos* de una racionalidad práctica compleja y dependiente de otros factores como los contextos (históricos y sociales) en los que se encuentre un sujeto que es en última instancia agente de esas acciones que debe realizar.

Los hechos son el material con el que éste se forma creencias que avivan deseos que mueven a la acción. Pero la verdadera razón por la que al final se actúa de forma moral o no es que alguien *decide* actuar de esa manera. Lo que define un acto como moral o inmoral, y no como una acción fortuita que puede tener consecuencias aleatorias de cualquier tipo en el futuro para un conjunto de experiencias relacionadas de cierta manera, es que hay un sujeto que decide realizarla. La acción moral es un acto de la voluntad. Y lo que Parfit sugiere es una ética sin sujeto, sin voluntad.

En efecto, muchas de las críticas que Parfit ha recibido tienen que ver con la manera que éste tiene de tratar la racionalidad práctica, como supeditada a las razones supuestamente objetivas. Para la filosofía moral, el papel de la voluntad en cuestiones prácticas es un logro kantiano del que no debemos deshacernos tan fácilmente. El planteamiento de Parfit es poco claro en este sentido, pues pretende alcanzar un consenso racional donde lo que importa no son los sujetos del consenso, sino el principio de optimización, que es algo externo. Por mucho que defina lo óptimo como aquello que nadie puede racionalmente rechazar, al priorizar las razones, y estas provenir de hechos, el papel del sujeto es irrelevante. Lo que queda de Kant en este esquema parece más cosmético que real, pues la apariencia de ley universal queda disuelta en un sujeto sin voluntad.

5. CONCLUSIONES

El plan de Parfit en *On What Matters* era, en efecto y como ya anunciaba en *Reasons and Persons*, emular a Sidwick y su proyecto de reducción en *Methods of Ethics*. Tras tratar de superar el dualismo de la razón práctica al vaciar de sentido al egoísmo ético con un sujeto que no es determinado, “lo que importa” ahora sería completar aquel proyecto de unificar las distintas corrientes éticas y hacerlas encontrarse en la cima de la misma montaña que estaban escalando desde distintas laderas. El procedimentalismo de Scanlon y la ética formal kantiana pueden ser compatibles o converger bajo un utilitarismo de la regla entendida como un acuerdo racional regido por el principio de optimización. Con un sujeto debilitado, dicha optimización recae sobre un concepto universal, pero externo, de hechos morales no reductibles cuya racionalidad genera razones objetivas para actuar.

En este trabajo he tratado de mostrar que el proyecto de Parfit, quizás como el del propio Sidwick, puede ser víctima de la ambición de su propio planteamiento. Como decía MacIntyre en *Tras la Virtud*, encontramos que no podemos aislar de sus contextos las distintas formas de entender la racionalidad práctica. Son estos los que facilitan la comprensión de las diversas maneras de entender la normatividad y sus formas. Tratar de unificar teorías tan diferentes es un esfuerzo metaético que puede vaciar de significación el contenido de cada una de ellas. Dicho empeño, además, exige compromisos que no son fáciles de contraer. Hemos argumentado que el intuicionismo ético necesario para mantener una posición objetivista no naturalista es una tesis que tiene sus problemas y que no parece que obtenga ventaja frente a la racionalidad de ciertos enfoques subjetivistas que no tienen por qué comprometerse con el nihilismo ni con hecho suplementario alguno. Hemos hecho referencia también a algunas de las críticas que distintas posturas neokantianas en el ámbito de la filosofía moral anglosajona actual han realizado a las transformaciones que sobre la fórmula de la ley universal del imperativo categórico kantiano fuerza Parfit. El propio Scanlon rechaza la enorme carga metafísica con la que Parfit hace soportar a lo que nos debemos los unos a los otros de camino a la cima.

A mi modo de ver el proyecto de Parfit exige demasiados sacrificios y concesiones a la unidad de la racionalidad práctica, empezando quizás por el sujeto mismo a quien le importa *lo que importa*.

BIBLIOGRAFÍA

- DWORKIN, R. 2013, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge: The Belknap Press.
- KORSGAARD, C. 1989, "Personal Identity and the Unity of Agency. A Kantian Response to Parfit", *Philosophy and Public Affairs*, 18 (2): 101-32.
- MACINTYRE, A. 1981, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- MACKIE, J. L. 1977, *Inventing Right and Wrong*, Londres: Penguin Books.
- MOORE, G. E. 1984, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press (publicación original de 1903).
- PARFIT, D. 1971, "Personal Identity", *The philosophical Review*, 80 (1): 3-27.
- PARFIT, D. 1973, "Later Selves and Moral Principles", en A. MONTEFIORI (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- PARFIT, D. 1984, *Reasons and Persons*, Londres: Clarendon Press.
- PARFIT, D. 2011, *On What Matters*, Nueva York: Oxford University Press.
- PEÑA, C. 2012, "Escalando la montaña: Derek Parfit", *Revista de Filosofía*, 68: 189-99
- PUTNAM, H. 1995, *Pragmatism*, Cambridge: Basil Blackwell.
- RICŒUR, P. 1996, *Si Mismo como Otro*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- SIDGWICK, H. 1884, *The Methods of Ethics*, Londres: MacMillan and Company.
- SCANLON, T. 1998, *What We Owe Each Other*, Cambridge: Harvard University Press.
- WILLIAMS, B. 1993, "Razones internas y Externas", en *La fortuna moral*, México: UNAM.
- WITTGENSTEIN, L. 1958, *The blue and brown books*, Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. 1953, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

Brúixola filosòfica

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE
Universitat de València

Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea¹

Social pathologies. A debate in contemporary critical theory

Recibido: 13/1/23. Aceptado: 12/4/23

Resumen: El objetivo del presente trabajo es exponer los rasgos fundamentales del debate contemporáneo en torno a las llamadas patologías sociales, así como los principales diagnósticos sobre patologías sociales formulados por la teoría crítica contemporánea. Para ello analizaré en primer lugar el trabajo tradicionalmente considerado canónico para comprender el debate actual sobre las patologías sociales, a saber, un artículo de Axel Honneth publicado en 1994 bajo el título de "Patologías de lo social". En segundo lugar, expondré algunos diagnósticos sobre patologías sociales concretas formulados por los principales representantes contemporáneos de la teoría crítica. Sobre la base de una visión panorámica de estos diagnósticos, procederé en tercer y último lugar a ofrecer una propuesta de definición provisional del concepto de patología social que tenga en cuenta las diversas posturas mantenidas en el debate filosófico actual.

Abstract: the aim of this paper is to present the key features of the contemporary debate around the so-called social pathologies, as well as the main diagnoses on social pathologies formulated by contemporary critical theory. To do this, I first analyse the founding paper of the current debate on social pathologies: Axel Honneth's work "Pathologies of the social". Secondly, I present some diagnoses on concrete social pathologies formulated by the main contemporary representatives of critical theory. Based on an overview of these diagnoses, I offer a proposal for a

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo "Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial" PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033.

provisional definition of the concept of social pathology that takes into account the different positions maintained in the current philosophical debate.

Palabras clave: patologías sociales, teoría crítica, normatividad, modernidad.

Keywords: social pathologies, critical theory, normativity, modernity.

INTRODUCCIÓN

LA PROLIFERACIÓN DE LITERATURA ESPECIALIZADA en las diversas ramas del saber científico, así como las facilidades cada vez mayores con que contamos los investigadores a la hora de acceder a esta literatura, es algo naturalmente digno de admiración. Pero es también algo que complica enormemente la tarea a aquellos que, siguiendo por ejemplo la propuesta de sección que la revista *Quaderns de Filosofia* ha dado en llamar, de forma muy elocuente, “brújula filosófica”, se deciden a exponer el así llamado estado de la cuestión de un determinado debate. Yo quisiera escudarme en esta constatación para demandar la indulgencia de los virtuales *especialistas* que tal vez tengan la amabilidad de leer estas páginas, pues probablemente no encontrarán en ellas el nivel de detalle y exhaustividad bibliográfica que acaso esperan. No son ellos, como es natural, los destinatarios que uno tiene en mente cuando se propone divulgar, y espero que no *vulgarizar*, los contornos de una discusión científica. El debate que he escogido para su presentación resulta por lo demás complejo, ambivalente y, en ocasiones, también oscuro. Pero resulta también una de las discusiones más fascinantes de la filosofía social contemporánea. Trataré en lo que sigue de exponer los rasgos centrales del debate actual en torno a las llamadas patologías sociales².

La noción de patología social resulta intuitiva, y uno puede observar con facilidad el enorme potencial explicativo que semejante extrapolación del lenguaje médico puede aportar al estudio filosófico de las sociedades. Esta noción

² En los últimos años se han multiplicado las publicaciones y eventos académicos centrados en la noción de patología social. En el año 2014, por ejemplo, el grupo de Teoría Crítica dirigido por Rahel Jaeggi en la Humboldt-Universität de Berlín organizó el workshop titulado “Soziale Pathologien”. También desde el año 2014 el Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dirigido por Gianfranco Casuso, organiza anualmente las jornadas sobre Teoría Crítica, orientadas parcialmente al análisis del concepto de patología social. Entre nosotros, desde el grupo de Teoría Crítica de la Universidad de Valencia, que dirige Benno Herzog, venimos organizando desde el año 2019 el Simposio Iberoamericano sobre Teoría Crítica, cuya última edición estuvo dedicada al estudio de las relaciones sociales patológicas. En este mismo marco institucional, en el año 2021 organizamos un ciclo de conferencias sobre patologías sociales a cargo de uno de los principales actores del debate contemporáneo: Frederick Neuhouser.

apunta a la elaboración de un diagnóstico sobre trastornos o “desviaciones” de la sociedad moderna que ocasionan alguna forma de sufrimiento entre sus miembros. El conocimiento de la etiología de dicho trastorno, es decir, de sus causas sociales, permitiría a su vez la propuesta de una terapéutica, normalmente entendida al modo de una lucha social. Tal vez un pequeño ejemplo ayude a clarificar esta idea. Podemos decir que la compulsión al consumo de productos rápidamente perecederos —por ejemplo, ropa de bajo coste— y cuya producción resulta altamente contaminante es una patología de la sociedad contemporánea. Buscaríamos entonces la etiología social de dicha compulsión, y tal vez recurriríamos para ello a elementos como las dinámicas de revalorización del capital que orientan el modo de producción capitalista como modo de producción de mercancías, si nos fijamos en la parte de la oferta; o a la incapacidad que padecemos los consumidores a la hora de discernir críticamente entre necesidades reales y necesidades creadas por el propio aparato productivo, si nos fijamos en la parte de la demanda. Dicho esto, buscaríamos una forma de combatir esta patología, y recurriríamos para ello, por ejemplo, a propuestas como la economía circular o la ética del consumo.

Esta forma de proceder se compromete, ya sea de manera sistemática o meramente metafórica, con una extrapolación de conceptos de naturaleza médica al ámbito de la teoría social. De igual forma que, antes de formular un diagnóstico sobre un órgano o sistema enfermo, la medicina necesita ofrecer una definición del cuerpo humano sano, por ejemplo, mediante los estudios anatómicos, la filosofía social tiene que poder ofrecer un modelo de “salud social” a cuya contraluz normativa estas desviaciones aparezcan como tales desviaciones (HONNETH 2011A). Los diagnósticos sobre patologías sociales deben reposar en una idea más o menos explícita sobre la forma que tendría la sociedad no patológica, y a esta idea le damos el nombre de “criterio normativo”³.

Todos los diagnósticos sobre patologías sociales formulados en el lenguaje de la filosofía cuya madurez ha merecido el estudio de las generaciones posteriores comparten este elemento central, del que en realidad no pueden desprenderse más que al precio de quedar reducidos a meras descripciones. Todos ellos se asientan en un determinado ideal de organización social, a cuya contraluz el momento histórico en cuestión se presenta como patológico. Este gesto puede observarse desde las tempranas protestas de Rousseau contra la perversión de formas naturales de existencia (ROUSSEAU 2012) hasta las denuncias de la teoría crítica contemporánea (HABERMAS 2010; HONNETH 2007A; ROSA 2016A; JAEggi 2005; HERZOG 2020; FORST 2009); desde las oposiciones contrarrevolu-

³ Esta interpretación no es, ni mucho menos, compartida universalmente. Dentro de la teoría crítica de la sociedad existe hoy una tendencia a desechar los llamados “programas de fundamentación”. Véase, por ejemplo, Freyenhagen (2017).

cionarias y tradicionalistas a la modernidad político-económica (BURKE 2016; DE BONALD 1988; DE MAISTRE 2015) hasta las tesis de los revolucionarios de derecha de la primera mitad del siglo XX (SPENGLER 2011; MOELLER VAN DEN BRUCK 2015; JÜNGER 1990); desde la crítica hegeliana a la *bürgerliche Gesellschaft* (HEGEL 2017) y su radicalización materialista en el pensamiento de Marx (2013) hasta los diagnósticos formulados por los padres de la sociología en términos de pérdida de sentido y anomia (WEBER 2012; DURKHEIM 2020)⁴.

Sea como fuere, y aunque todos los diagnósticos arriba mencionados han hecho uso del instrumental conceptual que ofrece la noción de patología social, sin duda ha sido la llamada teoría crítica de la sociedad la tradición de pensamiento que ha sistematizado y estilizado este instrumental de manera más admirable. Desde sus inicios en el pensamiento de Marx, la teoría crítica ha operado mediante una metodología muy particular, que podemos denominar “crítica inmanente de las patologías sociales” (ROMERO-CUEVAS y ZAMORA 2020; HONNETH 2009A). En este sentido, quisiera presentar a continuación el significado y las diversas posiciones del debate en torno a las patologías sociales tal y como se da en la teoría crítica contemporánea. Para ello procederé en tres pasos. En primer lugar, analizaré el lugar tradicionalmente considerado seminal de este debate, a saber, un artículo de Axel Honneth publicado en 1994 bajo el título de “Patologías de lo social”. En segundo lugar, expondré algunos diagnósticos sobre patologías sociales concretas formulados por los principales representantes contemporáneos de la teoría crítica. Sobre la base de una visión panorámica de estos diagnósticos, procederé en tercer y último lugar a presentar el debate teórico sobre el estatuto de esta noción y ofreceré una propuesta de definición provisional del concepto que logre articular las diversas posturas mantenidas en la discusión actual.

I. PRIMERA TEMATIZACIÓN EXPLÍCITA DE LA TEORÍA DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES

Como hemos señalado más arriba y como veremos con más detalle en la siguiente sección a través de algunos ejemplos, la teoría crítica siempre ha

⁴ Como habrá podido observar el lector, la formulación de diagnósticos sobre patologías sociales no pertenece exclusivamente, tal vez al contrario de lo que suele pensarse, al llamado pensamiento progresista. Antes bien, esta formulación es propiedad al menos en igual medida del pensamiento conservador. También el conservadurismo, en sus muy diversas modulaciones y fases históricas, ha ofrecido diagnósticos críticos con la organización social resultante de la modernidad, por mucho que el objeto de su crítica no fuera tanto el mercado capitalista y sus consecuencias alienantes para la clase trabajadora —o al menos no lo fuera a partir de 1840, cuando el conservadurismo se hermanó con la burguesía en contra del radicalismo democrático y del socialismo—, cuanto los procesos de racionalización cultural.

hecho uso del potencial explicativo que ofrece la noción de patologías sociales. En su intento por hacerse cargo críticamente de la realidad social de cada momento, esta forma de crítica social ha procedido a ofrecer diagnósticos sobre las patologías derivadas de alguno de los elementos de la sociedad moderna. No obstante, fue solamente a partir de la publicación, en 1994, del texto de Axel Honneth “Patologías de lo social” cuando la teoría crítica hizo de la noción misma de patología social un objeto prioritario de su propia investigación.

Desde un punto de vista histórico-filosófico, Honneth cree que la filosofía social, como disciplina encargada de formular diagnósticos sobre patologías sociales, encuentra su origen en la crítica de la civilización emprendida por Rousseau en el famoso *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*, publicado en 1755. A diferencia de lo que ocurría en la filosofía política inmediatamente anterior, representada en las figuras de John Locke y Thomas Hobbes, Rousseau ya no indaga las condiciones de una organización social justa, sino que “explora las limitaciones que la nueva forma de vida [moderna] impone a la autorrealización del ser humano” (HONNETH 2011A, 78). A la base de esta crítica de la civilización se encuentra el ideal normativo de una supuesta esencia humana original “no alienada”, que Rousseau busca en un estado de naturaleza hasta el momento nunca correctamente comprendido (NEUHOUSER 2012; 2014A).

Según Honneth, esta forma de proceder es proseguida, desde luego en un espíritu diferente, por el Hegel de la *Filosofía del derecho*. A diferencia de Rousseau, Hegel experimenta como patológico en la vida social moderna “el efecto destructivo que parte del proceso de aumento desmesurado del particularismo individual” (HONNETH 2011A, 85). Pero, pese a esta diferencia, Hegel comparte con Rousseau la idea de que los procesos de modernización pueden amenazar las condiciones de una vida buena. Si el modelo de “salud social” en el que Rousseau hacía reposar su crítica de la civilización apuntaba a un estado de naturaleza no alienado, en el caso de Hegel este criterio apunta a la idea de “libertad social” (HONNETH 2014; NEUHOUSER 2000), que únicamente puede ser realizada en las instituciones de la *Sittlichkeit* como estadio final de la filosofía de la historia.

Como es sabido, fue Marx quien prosiguió el proyecto de la filosofía dialéctica de la historia, aunque esta vez desde parámetros materialistas. Él constituye, en este sentido, el tercer eslabón en el surgimiento de la filosofía social como crítica de las patologías sociales. También Marx, como Rousseau y Hegel, observa las patologías sociales como “desarrollos sociales contrarios al destino de una autorrealización humana” (HONNETH 2011A), aunque en este caso el concepto de ser humano y autorrealización en el que se basa refiere fundamentalmente al concepto de trabajo. Si bien ya Rousseau y Hegel habían

dirigido su crítica a los problemas derivados del capitalismo, sólo en Marx encontramos un análisis exhaustivo de los procesos patológicos insertos en la propia economía. La postulada armonía de la sociedad burguesa resulta ser, bajo la perspectiva de la crítica de la economía política, un concepto ideológico que legitima el fenómeno oculto tras el modo de producción capitalista, a saber, que la fuente de riqueza del capitalista no puede proceder sino de la apropiación privada de la plusvalía generada por el trabajador.

El cuarto y último eslabón de este surgimiento de la filosofía social lo encuentra Honneth en Nietzsche. También Nietzsche percibió la vida social de la época como “fundamentalmente perturbada”, y también él usó el léxico de las patologías sociales de forma explícita (NEUHOUSER 2014B). Nietzsche protesta contra *todos* los elementos que definen la modernidad política y cultural: desde la moral y el derecho universalistas hasta la comprensión objetivista de la ciencia, pasando por la igualdad jurídica y la democracia. Por lo demás, el estándar normativo de la crítica nietzscheana de la cultura apela a una “existencia que refuerza la acción de un horizonte de valores optimistas ante la vida” (HONNETH 2011A). A la sociedad patológica se le opone ahora una forma de organización socio-cultural en que se ha producido la *transvaloración de los valores*. Esta transvaloración ha de sustituir los valores de la compasión, el ascetismo, la negación de los instintos o el igualitarismo, valores que no hacen sino reforzar el tipo *débil* de ser humano, por una afirmación de la vida como voluntad de poder: el “*máximo poderío y esplendor*, en principio posible, del tipo hombre” (NIETZSCHE 2016, 458).

Estos cuatro eslabones constituyen, así pues, lo que en otro lugar he denominado “la prehistoria filosófica de la teoría crítica” (ORTEGA-ESQUEMBRE 2022). Es común a todos ellos la convicción de que el proceso de modernización genera formas de patología social que no tienen que ver exclusivamente o en absoluto con una distribución injusta de recursos, sino más bien con un impedimento para la autorrealización del individuo. También todos ellos se esfuerzan por ofrecer un contraste normativo sobre el cual hacer resaltar las respectivas patologías, ya sea mediante alguna forma de filosofía de la historia o mediante alguna forma de antropología normativa. Semejante estrategia puede encontrarse también en los diagnósticos sociológicos de principios del siglo xx, como se ve en los casos de Simmel, Durkheimer o Weber, así como en el tipo de crítica del autoritarismo practicada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt durante los años treinta, cuarenta y cincuenta (ADORNO 1983; HORKHEIMER 1963; MARCUSE 1968). Aunque la filosofía social contemporánea, es decir, la que arranca hacia los años cincuenta del pasado siglo y llega hasta la actualidad, no se agota ni mucho menos en la teoría crítica de la sociedad, sino que incluye importantes aportaciones de tradiciones como la republicana (ARENDETT 2006), la comunitarista (TAYLOR 1994) o la postestructuralista

(FOUCAULT 2022), lo cierto es que el lenguaje de las patologías sociales, y sobre todo la reflexión sobre la noción misma de patología social, ha sido adoptado muy especialmente por la teoría crítica de la sociedad contemporánea.

En las últimas décadas hemos asistido, en este sentido, a un curioso giro autorreflexivo de esta tradición de pensamiento, un giro que acaso viene a recuperar las preocupaciones metodológicas y epistemológicas puestas sobre la mesa por Max Horkheimer en su texto programático de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica” (HORKHEIMER 2008), preocupaciones recuperadas por lo demás por el joven Habermas en los años sesenta (HABERMAS 1989A). La teoría crítica contemporánea procede, en este sentido, a una fecunda tematización de sí misma destinada a ubicar correctamente lo que Romero-Cuevas llama “el lugar de la crítica” (2016). Sin abandonar su ámbito tradicional de estudio, es decir, las instituciones y prácticas sociales y sus desarrollos patológicos, la teoría crítica se vuelve por así decirlo hacia sí misma, operando un tránsito desde la teoría crítica de la sociedad hasta la teoría social de la crítica (BOLTANSKI y HONNETH 2009; CELIKATES 2006).

La tesis de partida del influyente artículo de Honneth es que el diagnóstico de patologías sociales constituye el núcleo mismo de la disciplina que denominamos “filosofía social”. Desde un punto de vista filosófico, el elemento más interesante de la teoría de las patologías sociales tiene que ver con el tipo de criterio normativo a que cada diagnóstico apela a fin de procurarse su propia fundamentación. Tal y como lo expresa Honneth, “sólo se puede hablar de una ‘patología’ de la vida social cuando existen ciertas suposiciones sobre cómo tendrían que ser constituidas las condiciones de la autorrealización humana”, de suerte que el discurso sobre las patologías sociales exige “una idea de normalidad que se refiere a la vida social en su totalidad” (HONNETH 2011A, 115). Esta idea de normalidad puede ser buscada o bien mediante una investigación antropológica sobre un estado de naturaleza no perturbado, o bien mediante la anticipación de un estado emancipado en términos de filosofía de la historia. Sea como fuere, en ambos casos la idea de patología social se orienta de acuerdo al criterio *ético* de una autorrealización humana, y no de acuerdo al criterio *moral*, propio de la filosofía política liberal, de una justicia entendida como equidad. Asimismo, Honneth entiende, en un artículo posterior dedicado a la forma concreta en que la teoría crítica emplea la noción de patología social, que tales patologías se dan allí donde una sociedad no logra realizar el nivel de racionalidad objetivamente disponible, lo cual se debe fundamentalmente a la forma en que se organiza la economía, es decir, al capitalismo (HONNETH 2009C). A fin de ilustrar estas reflexiones con contenidos concretos, voy a dedicar la siguiente sección a exponer algunos ejemplos sobre patologías sociales procedentes de la teoría crítica contemporánea.

2. ALGUNOS DIAGNÓSTICOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE PATOLOGÍAS SOCIALES

A la hora de exponer un sucinto mapeo de los diagnósticos contemporáneos sobre patologías sociales practicados por la teoría crítica, creo que ha de ser Jürgen Habermas y su teoría de la acción comunicativa quien ocupe el primer lugar (ORTEGA-ESQUEMBRE 2021). Con su teoría de la acción comunicativa, Habermas recupera el proyecto de la primera Escuela de Frankfurt para ofrecer, sobre la base normativa de un concepto de racionalidad fundamentado en términos de pragmática universal (HABERMAS 1994; APEL 1976), un diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad tardía. Este diagnóstico opera al modo de una relectura de la teoría weberiana de la racionalización social capaz de apropiarse el aguijón crítico del marxismo, pero sin caer en las aporías en que a su juicio incurrió la primera Escuela de Frankfurt durante los años cuarenta (HABERMAS 1989B).

Habermas emprende en primer lugar una definición del concepto de “racionalidad”. Para ello diferencia entre la acción y racionalidad cognitivo-instrumental, que consiste en el “empleo no comunicativo de un saber proposicional en acciones teleológicas”, y que persigue la modificación con éxito de algo en el mundo, y la acción y racionalidad comunicativa, que consiste en el “empleo comunicativo de un saber proposicional en actos de habla”, y que tiene por objeto un entendimiento entre al menos dos agentes (HABERMAS 2010, 34). La racionalidad inmanente a la acción comunicativa cotidiana remite a la *posibilidad* de sustraerse a las interpretaciones acostumbradas por tradición y proseguir la acción comunicativa por medios discursivos, tan pronto como se produce un desacuerdo no absorbible por el mundo de la vida. El mundo de la vida refiere al conjunto de certezas aporimatizadas desde el que los agentes parten para interpretar una situación problemática. Se trata de una suerte de marco común sobre el que se tematizan y problematizan pretensiones de validez y se procede a ofrecer interpretaciones nuevas de la situación. Cuando un fragmento de ese “depósito de autoevidencias” culturales queda tematizado por uno de los participantes, pierde su ingenua e incuestionada solidez para devenir un hecho, una norma o una vivencia cuya validez, que ha sido puesta temporalmente entre paréntesis, sólo puede serle devuelta mediante la obtención de un nuevo acuerdo. El entendimiento aparece entonces como la forma típica de coordinación de la acción dentro del mundo de la vida moderno.

La teoría habermasiana de la sociedad no se agota, sin embargo, en el análisis de las estructuras y formas de racionalización del mundo de la vida. Antes bien, el mundo de la vida constituye tan sólo uno de sus dos elementos estructurales. Habermas se sirve aquí de los réditos teóricos que aporta la

teoría funcionalista de sistemas. En el marco de esta teoría, el “sistema” queda definido como un “conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone”. Apoyándose en el modelo biológico del organismo y su medio, el funcionalismo sostiene que los sistemas mantienen sus propios límites y organización interna reduciendo la complejidad de su entorno a través de imperativos funcionales. En la conceptualización de Habermas, el sistema se divide en dos subsistemas: el económico o mercado, la acción de cuyos miembros es coordinada a través del medio de regulación que llamamos “dinero”, y el político o Estado, cuyas acciones quedan coordinadas por el medio de regulación “poder”.

En la teoría de la evolución social que Habermas dibuja analizando las diversas formas de relación entre los elementos “mundo de la vida” y “sistema” se dejan ver ya las conexiones con los diagnósticos sobre patologías sociales propios de la filosofía social anterior, desde Rousseau hasta Adorno pasando por Marx y Weber: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos” (HABERMAS 2010, 639). El resultado de este proceso es a juicio de Habermas una “violencia estructural que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento”. La violencia estructural se ejerce al modo de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos, colonización que conduce a una sustitución del entendimiento por el dinero y el poder como formas de coordinación de la acción *dentro* del mundo de la vida. En la última de las etapas socioevolutivas, cuando ya se ha dado la escisión completa entre sistema y mundo de la vida, la violencia con que los imperativos sistémicos sacuden el mundo de la vida ya no puede ser ideológicamente ocultada apelando a cosmovisiones metafísicas. Sólo ahora, en la sociedad tardocapitalista del Estado del bienestar, se hace evidente la que a juicio de Habermas constituye la fuente principal de todas las patologías sociales: la colonización del mundo de la vida. Sobre la base de este diagnóstico, que queda empíricamente descrito en términos sociológicos apelando a las nociones de una “juridificación” y una “mercantilización” de las relaciones sociales, Habermas puede detectar formas concretas de patología social propias de la sociedad tardomoderna, tales como las crisis de legitimación, la anomia o las crisis psicopatológicas.

Independientemente del enorme poder explicativo de esta tesis, el esquema “sistema / mundo de la vida” ha ocasionado importantes problemas a Habermas. Estos problemas han sido utilizados por el siguiente gran teórico crítico contemporáneo, Axel Honneth, para formular un nuevo modelo de

teoría crítica de la sociedad destinado a localizar formas diferentes de patología social. En la interpretación crítica de Honneth, con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, que la teoría de la acción comunicativa presenta como esferas sociales reales en las que sólo operaría una forma de racionalidad, Habermas incurre en dos ficciones. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político no puede existir coordinación comunicativa de las acciones. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de dominación y estrategia (HONNETH 2009). La primera de estas ficciones parece tener consecuencias poco deseables para una teoría crítica de la sociedad, pues excluir por principio la coordinación comunicativa de las acciones dentro de los subsistemas económico y político puede conducir precisamente a una depotenciación de la crítica social, es decir, a un “blindaje” del sistema frente a los intentos de transformación emancipadora (ROMERO-CUEVAS 2011). No obstante, es desde la crítica a la segunda ficción desde donde parte Honneth para formular un nuevo modelo de teoría crítica.

Como se desprende de la sucinta exposición de la teoría crítica habermasiana, Habermas se ve conducido a excluir la posibilidad de que los conflictos sociales, las luchas, las estrategias de dominación y poder y las patologías aniden en el interior mismo del mundo de la vida, pues la raíz de toda forma de patología social es remitida al proceso de colonización sistémica. Ahora bien, ¿es realmente el mundo de la vida un conjunto de “esferas de comunicación vaciadas de poder”? A juicio de Honneth, la respuesta es negativa. También en el mundo de la vida acontecen luchas de poder, formas de dominación y patologías sociales. Y la teoría crítica de Honneth, que se articula al modo de una teoría de la lucha por el reconocimiento, puede ser interpretada justamente como un intento por explicar estas formas de lucha.

Honneth se esfuerza por apresar el proceso de formación civilizatoria, el avance de la sociedad, bajo el modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento. Oponiéndose a la comprensión de la vida social en los términos contractualistas de una lucha por la autoconservación mediada por el pacto, Hegel había hecho reposar el motor del proceso civilizatorio en la pretensión de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de su identidad. La construcción de una identidad cada vez más compleja se realiza mediante la consecución de grados más elevados de reconocimiento recíproco, entendido este proceso como una sucesión de etapas de conflictos y reconciliaciones en relaciones éticas más maduras. El objetivo de Honneth, así pues, es emprender lo que denomina una “traducción postmetafísica” de este modelo. Sirviéndose para ello de la psicología social de G. H. Mead, Honneth desarrolla una “fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento”, que procede a

confirmar mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a ellas.

Honneth incluye en la primera esfera de reconocimiento —el amor— todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia o la amistad, aparecen lazos afectivos. La autorrelación práctica que consigue el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento es lo que Honneth llama *autoconfianza*. Pasando de esta forma privada de reconocimiento al ámbito de las relaciones sociales, el derecho o reconocimiento jurídico aparece como el segundo estadio en el desarrollo. De igual forma que la autoconfianza era la autorrelación práctica que ganaba el sujeto tras el reconocimiento amoroso, surge ahora el *autorrespeto* como aquella autorrelación que el sujeto adquiere tras su reconocimiento jurídico. La tercera y última forma de reconocimiento ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos, sino más bien con “una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades concretas” (HONNETH 2007A, 148). A la forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue con esta valoración social la llama Honneth *autoestima*.

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que constituyen una identidad personal individuada por socialización, Honneth tiene que analizar, en segundo lugar, aquellos tipos de ofensa bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia formas más comprehensivas. Estas ofensas o humillaciones refieren al menosprecio o denegación de cada una de las tres formas de reconocimiento, y constituyen el primer tipo de patología social detectado por Honneth. El primer esquema de menosprecio, que perturba la autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”, y a través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona. El segundo esquema, que Honneth llama “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos gracias a los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de miembros de su sociedad. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”, y con ella queda perdida la autorrelación de autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora *precisamente* a causa de sus particularidades.

La tesis de Honneth, con la que completa el último estadio de su argumentación, resulta del mayor interés a la hora de analizar su comprensión de las patologías sociales: los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio o falta de reconocimiento constituyen la base afectiva en que se funda motivacionalmente la lucha social. Honneth consigue así sacar a la luz el “eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción”, puesto que ese mismo sufrimiento “informa cognitivamente a la

persona concernida acerca de su situación social”, es decir, acerca de la injusta privación de una forma de reconocimiento que merece (HONNETH 2007A, 165). Sólo partiendo de esta tesis Honneth puede desarrollar un estudio de las luchas y patologías sociales que ya no se fundamenta ni en la idea de una explotación de la fuerza de trabajo ni en la de una colisión entre sistema y mundo de la vida, sino en la existencia de determinados “sentimientos morales de injusticia”. La lucha social, que aquí queda equiparada con los movimientos sociales, es definida como un proceso en el que las experiencias de menosprecio se convierten en resortes motivacionales para la eliminación de alguna forma de menosprecio.

Este marco conceptual ha sido rentabilizado por Honneth en las últimas dos décadas para hacer frente a diversas formas de patología social, como la invisibilización, las formas ideológicas de reconocimiento, la reificación o el menosprecio. La invisibilización, por ejemplo, es descrita como un “mirar a través” (*looking through*) por medio del cual un sujeto demuestra el desprecio que siente hacia un otro físicamente presente. Si en su sentido literal la invisibilidad es la contrapartida negativa de la perceptibilidad de un objeto, en su sentido figurado es el negativo del acto de reconocimiento, que Honneth puede caracterizar aquí como “la exteriorización de determinadas reacciones que son un signo de que [el sujeto] es tomado positivamente en consideración” (HONNETH 2011). Siguiendo el marco conceptual trazado en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth define consecuentemente la supresión de estas reacciones, es decir, el fenómeno de la invisibilidad, como una “patología social” que exige crítica y terapia. Por su parte, la teoría lukácsiana de la reificación puede también a su juicio ser reinterpretada en los términos de la teoría del reconocimiento, de suerte que la reificación aparece como un “olvido del reconocimiento” (HONNETH 2007B).

En un trabajo más reciente, publicado en el año 2011 bajo el título de *El derecho de la libertad*, Honneth ha perfilado su noción de patología social, a la que ahora prefiere denominar “anomalía social”. Aunque Honneth se enfrenta al mismo problema que, en el fondo, no ha dejado de subyacer a todas las formulaciones de la teoría crítica, es decir, al problema de ofrecer unos criterios normativos que puedan servir como trasfondo desde el cual diagnosticar críticamente patologías sociales, lo cierto es que en *El derecho de la libertad* la antigua estrategia de anticipar una sociedad en que quedarán satisfechas las exigencias morales en las tres esferas del reconocimiento es sustituida por una estrategia que Honneth denomina “reconstrucción normativa”. Honneth procede a reconstruir en las tres esferas sociales diferenciadas por la sociología y la filosofía social —relaciones personales, economía y formación democrática de la voluntad— formas ya institucionalizadas de libertad social. Bajo este programa,

las patologías o anomalías sociales pueden ser interpretadas en términos de un “desvío” de formas ya institucionalizadas de libertad social (HONNETH 2014)⁵.

Aunque los modelos de Habermas y Honneth siguen siendo los paradigmas más influyentes de la teoría crítica contemporánea, en las últimas dos décadas han surgido nuevos autores que, esforzándose por revigorizar la teoría crítica, han formulado diagnósticos sobre nuevas formas de patología social. Entre ellos, tal vez los más influyentes sean la teoría de la alienación de Rahel Jaeggi, la teoría de las relaciones de justificación de Rainer Forst y la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa. Comentaré brevemente cada uno de estos tres diagnósticos antes de centrarme, en la tercera sección, en el debate sobre el estatuto mismo de las patologías sociales.

En uno de sus primeros trabajos, Jaeggi logra revitalizar de manera sistemática un concepto ciertamente no protagonista en los modelos de Habermas y Honneth, a saber, el concepto de alienación (JAEGGI 2005). Tal y como muestra Frederick Neuhouser en la introducción a la versión inglesa de la obra, el proyecto de Jaeggi no pretende estudiar las causas sociales o materiales de la alienación, sino más bien 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 el sustento normativo de su crítica de las patologías sociales.

Jaeggi define la alienación como una “relación de la no relación” (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*). 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. En este sentido, el tipo de relación no alienada que el sujeto puede entablar en cada una de estas tres esferas, 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, como podemos observar, por ejemplo, en la crítica de la civilización de Rousseau, 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.

Prosiguiendo más bien el tipo de investigaciones filosófico-políticas emprendidas por el Habermas de los años noventa que la filosofía social practi-

⁵ Para un estudio pormenorizado de este nuevo estadio en la teoría crítica de Axel Honneth véase el extraordinario trabajo final de máster defendido por Carlos Boix en la Universidad de Valencia en el año 2022 bajo el título “Los pormenores de la libertad: una propuesta didáctica a la luz de *El derecho de la libertad* de Axel Honneth” (BOIX 2022).

cada por Honneth, Rainer Forst ha emprendido a su vez una interesante contribución a la teoría crítica contemporánea analizando una forma de patología social diferente, que él denomina “distorsión” o “bloqueo” de las relaciones de justificación (FORST 2007A). 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 raíz simple, 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 recursos materiales, 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. 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 analizados 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 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. Las patologías sociales no tienen que ver por tanto con la escasez de recursos, sino con la pérdida del estatus moral, con la invisibilización frente al resto de sujetos (HERZOG 2020). Y la crítica de las relaciones sociales patológicas, en consecuencia, toma la forma de una crítica de las formas falsas de justificación.

En el caso de Hartmut Rosa, el quinto y último de los teóricos críticos contemporáneos que quisiera traer a colación, 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 el concepto de “aceleración social”. En su estudio sobre la aceleración social, el autor 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 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.

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” (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 de la aceleración: 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. Este proceso ha sufrido a su vez un impulso de consecuencias incalculables con la revolución digital y la transmisión electrónica de información.

En segundo lugar, la aceleración del cambio social tiene que ver con el mayor ritmo de cambio en prácticas y orientaciones de acción. Este fenómeno, que Rosa denomina, siguiendo a Hermann Lübbe, “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 sólo a lo largo de varias generaciones, en la modernidad clásica estos cambios pasan a sincronizarse con la secuencia de generaciones. En la modernidad tardía o postmodernidad, en tercer lugar, nos encontramos con un ritmo de cambio intrageneracional. 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.

En tercer lugar, la aceleración del ritmo de vida es entendida como un incremento de episodios de acción por unidad de tiempo. Esta forma de aceleración 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

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 se vean transformadas de una forma que ocasiona sufrimiento. 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. 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). 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.

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”. 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). La teoría de la resonancia constituye en este sentido el intento por desarrollar una “sociología de la vida buena” encaminada a mostrar la posibilidad de unas relaciones con el mundo cualitativamente diferentes.

3. PATOLOGÍAS SOCIALES: PROBLEMATIZACIÓN DEL CONCEPTO

Hasta ahora hemos elaborado un recorrido histórico-filosófico orientado a mostrar los diversos diagnósticos sobre patologías sociales ofrecidos por la filosofía social, poniendo especial énfasis en la teoría crítica contemporánea. Estos diagnósticos constituyen, así pues, el material que dota de contenido ese amplio concepto que venimos denominando “patologías sociales”. No obstante, hasta el momento no hemos indagado, o al menos no de forma suficientemente explícita, en el debate generado en torno a la propia noción de patología social. En este debate no se trata, como hasta ahora, de ofrecer diagnósticos sobre patologías sociales particulares, sino más bien de aclarar qué significa

exactamente la noción misma de patología social. Se transita, por usar la expresión utilizada más arriba, desde una teoría crítica de la sociedad hasta una teoría social de la crítica.

A mi modo de ver, en este debate están implicadas, al menos, dos cuestiones centrales. En primer lugar, la cuestión de qué son exactamente las patologías sociales (3.1). En segundo lugar, la cuestión de si es lícito en absoluto emplear semejante noción, puesto que las sociedades, como es natural, no parecen ser el tipo de cosas a las que se les pueda aplicar categorías procedentes de la medicina. El debate es aquí si el léxico de las patologías ha de ser aplicado a los individuos o a las sociedades (3.2). De forma muy sucinta, esbozaré a continuación las posiciones principales mantenidas en torno a estas dos cuestiones, antes de aventurarme a ofrecer, por último, una definición provisional del concepto (3.3).

3.1 ¿Qué son las patologías sociales?

Hemos visto que fue Honneth quien tematizó por vez primera la noción de patología social como objeto de estudio de la propia teoría crítica de la sociedad. En su texto del año 1994 “Patologías de lo social”, Honneth defendía, como ahora sabemos, que los diagnósticos sobre patologías sociales tienen en común el hecho de remitir de forma indirecta a “una idea ética de normalidad social, que está ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización” (HONNETH 2011A, 116). Esta idea constituye el criterio normativo a la luz del cual se miden las diferentes patologías sociales, entre las que Honneth destacaba las formas de reconocimiento falso, el menosprecio, la invisibilización o la reificación. En un importante trabajo publicado en el año 2011, Christopher F. Zurn ha tratado de analizar qué implica exactamente la noción de patología social puesta en juego por Honneth en este texto. Según esta interpretación, las patologías sociales son “desórdenes de segundo orden” (*second-order disorders*); es decir, una suerte de “desconexión constitutiva”, socialmente causada, entre creencias de primer orden y una comprensión reflexiva de segundo orden sobre dichas creencias (ZURN 2011). Como no es difícil de ver, esta noción de patología social se asemeja mucho a la noción de ideología clásicamente empleada por el marxismo. Las patologías sociales, entendidas como desórdenes de segundo orden, consistirían en este sentido en una suerte de distorsión cognitiva socialmente inducida en los sujetos por los poderes sociales dominantes, distorsión que impediría a dichos sujetos identificar las causas sociales que determinan alguna forma de sufrimiento. La crítica ideológica, en este sentido, vendría a quebrar la falsa conciencia contenida en los desórdenes de segundo orden, y sería el paso primero para iniciar una emancipación de aquellos

elementos estructurales que condicionan socialmente la formación de dichas falsas conciencias. A juicio de Zurn, las principales patologías sociales diagnosticadas por Honneth se ajustan de forma precisa a este modelo interpretativo.

Esta comprensión de las patologías sociales ha sido objeto de algunas críticas importantes. En un artículo publicado en el año 2015, Fabian Freyenhagen ha criticado duramente la caracterización ofrecida por Zurn, que a su juicio contribuye a una “tergiversación de las patologías sociales como estando principalmente ‘en la cabeza’” (FREYENHAGEN 2015, 136). Asimismo, Freyenhagen entiende que la forma en que Zurn caracteriza las patologías sociales en modo alguno se ajusta a los diagnósticos particulares ofrecidos por Honneth en términos de reificación, menosprecio o invisibilización, a diferencia de lo que el propio Zurn sostiene. Estas patologías se dejan interpretar más bien como una desconexión entre realidad e idealidad que como una desconexión en el nivel de las propias creencias del individuo. A mi modo de ver, Freyenhagen tiene razón cuando critica la equiparación que Zurn defiende entre patologías sociales e ideologías, es decir, entre patologías sociales y distorsiones cognitivas. Algo puede ser una patología social, por ejemplo el menosprecio, sin tener un carácter ideológico, es decir, sin que aquellos que sufren dicha patología malinterpreten las causas sociales que la ocasionan.

3.2 ¿Es conceptualmente adecuado hablar de patologías sociales?

Un debate diferente se abre en torno a la cuestión de la legitimidad del uso mismo del concepto de patología social. En este debate pueden diferenciarse, a muy grandes rasgos, dos posiciones diferentes. 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 de forma admirablemente rigurosa por Frederick Neuhouser (2022, en prensa), mientras que la segunda ha sido defendida de forma muy lúcida por Emmanuel Renault (2022).

Neuhouser entiende que el empleo del concepto de patología social es teóricamente fructífero en la medida en que “refleja una verdad importante sobre el tipo de cosa que las sociedades humanas son” (NEUHOUSER, en prensa). 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. Desde luego, Neuhouser es consciente de la existencia de razones de peso para ser escépticos respecto al uso de este concepto. La más evidente es que, lógicamente, las sociedades

no son organismos animales. Este hecho, sin embargo, no resuelve la cuestión de si ambas entidades son esencialmente diferentes en un sentido tal que nos impida utilizar categorías de un ámbito para comprender fenómenos del otro.

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. Una sociedad enferma, a diferencia de lo que defiende, por ejemplo, Richard Wilkinson (1996), no es aquella en la que se da una alta prevalencia de individuos enfermos, ni siquiera cuando esta prevalencia tenga causas sociales (por ejemplo, la alta prevalencia de trastornos psicológicos derivada de una organización social articulada de acuerdo con el principio de la competencia). Semejante comprensión de la patología social deriva la idea de enfermedad social de la idea de enfermedad fisiológica o mental, además de comprender la sociedad como una mera agregación de individuos. Frente a ello, Neuhausser reivindica una comprensión *específicamente social* de la noción de patología social. 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 componen⁶. El ejemplo utilizado por Neuhausser resulta elocuente y clarificador. La alienación de los trabajadores en el sistema capitalista, tal y como la entiende el joven Marx, es desde luego una patología social. Ahora bien, ello no significa que los trabajadores alienados estén necesariamente enfermos desde un punto de vista fisiológico o psicológico.

Operar con la idea de patologías sociales compromete entonces al teórico crítico con una extrapolación del concepto médico de “enfermedad” desde el cuerpo humano hacia las formaciones sociales. Matthias Kettner y Kerrin Jacobs han tratado de arrojar luz sobre esta fundamental operación mediante una comparación entre “juicios médicos sobre enfermedades” (*Ärztlichen Krankheitsurteilen*) y “diagnósticos sociales sobre enfermedades” (*Sozialdiagnostischen Krankheitsurteilen*). Partiendo del doble enfoque médico sobre la enfermedad y la salud, a saber, aquel que conceptualiza mediante objetivación la existencia de un trastorno, y aquel que apresa vivencialmente las consecuencias dolorosas que dicho trastorno tiene sobre el paciente, los autores renuncian al sustantivo alemán unitario “enfermedad” (*Krankheit*) para operar con los tres conceptos específicos diferenciados en inglés: *disease*, *illness* y *sickness*. La enfermedad como “*disease*” refiere al dato empírico de un determinado trastorno psico-somático, es decir, a la disfuncionalidad de un ser vivo; la enfermedad como “*illness*” refiere a la experimentación vivencial de un sufrimiento por

⁶ La disfuncionalidad es también una de las categorías empleadas por Rahel Jaeggi, siguiendo la estela de Hegel, Honneth y Neuhausser, en su segundo modelo de teoría crítica: la crítica de las formas de vida. Véase Jaeggi (2013).

parte del paciente; y la enfermedad como “sickness”, en fin, refiere al rol de “enfermo” que el paciente adquiere en el seno de una determinada comunidad de reconocimiento, es decir, a la percepción social de su enfermedad. Kettner y Jacobs tratan de decentrar estos conceptos para hallar sus equivalentes en el nivel de los diagnósticos sociales. La disfuncionalidad, asociada a la enfermedad como “disease”, adoptaría la forma de una “deficiencia”; el sufrimiento, vinculado a la enfermedad como “illness”, adoptaría la forma de “miseria social”; y la enfermedad como “sickness” adoptaría la forma de “precariedad” o “inseguridad” (KETTNER Y JACOBS 2016).

Independientemente de la exactitud de estos términos, vemos que las propuestas de Neuhouser, Kettner o Jacobs defienden un modelo de patologías sociales estrictamente vinculado a una concepción organicista de la sociedad. Algo diferente ocurre en la segunda versión, representada a mi juicio de forma especialmente clara en la teoría del sufrimiento social de Emmanuel Renault. Renault 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” pueden dar ocasión a diversos sentidos, dependiendo de si estos términos se utilizan en un sentido propio o puramente metafórico. Sobre la base de esta idea, Renault establece una interesante categorización semántica del término, que puede esquematizarse en tres acepciones. La primera categoría es bautizada como “sufrimiento *de lo social*”. En este caso se hace un uso metafórico de la noción de sufrimiento para designar “trastornos o disfunciones situados en una entidad específicamente social, pero que son considerados —solo análogamente— como sufrimiento” (RENAULT 2022, 63). Este es el uso que hacen las teorías que, en la línea defendida por Neuhouser, entienden la sociedad bajo la metáfora del cuerpo social, y que proponen una analogía entre los trastornos sociales, por un lado, y los trastornos orgánicos, por el otro. La segunda categoría es denominada “sufrimiento *en lo social*”. Aquí se emplea el término “sufrimiento” en un sentido propio, es decir, referido a trastornos psicológicos o fisiológicos de los individuos, mientras que la noción “social” se usa impropia-mente para referir a una magnitud colectiva. En esta concepción, representada por ejemplo en la versión de Wilkinson esbozada más arriba, el sufrimiento solo está vinculado a lo social exteriormente, por ejemplo mediante tasas de morbilidad o mortalidad. La tercera categoría, denominada “sufrimiento social *en sentido estricto*”, emplea ambos términos en sentido propio, designando con ella “la dimensión propiamente social de los perjuicios subjetivos [...] que pertenecen a la vida afectiva de los individuos” (RENAULT 2022, 66).

A diferencia de Neuhouser, Renault adopta la tercera acepción del término. 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. Ejemplos de ello son los tipos de estrés, depresión o insomnio asociados a las nuevas formas de trabajo o el sufrimiento derivado de las diversas formas de estigmatización o exclusión por razones de sexo, raza o posición social. Partiendo de esta precisa concepción del sufrimiento, Renault reivindica un modelo de patologías sociales que se adecúe consecuentemente a dicha concepción.

3.3 *Una propuesta de definición provisional*

Estos breves comentarios nos permiten hacernos cargo de las aristas que delimitan el debate contemporáneo sobre las patologías sociales, tanto en lo que refiere a la cuestión de *qué son* exactamente las patologías sociales, como en lo que refiere a la cuestión de *si es* este concepto teóricamente fructífero para analizar los problemas a que se enfrentan las sociedades modernas. Por mi parte, quisiera finalizar esta presentación esbozando una modesta definición provisional propia del concepto de patología social. Por de pronto, quisiera defender que la noción de “patología social” resulta demasiado estrecha para apresar el tipo de trastornos a que se enfrentan las sociedades modernas. Es propio de los diagnósticos sobre patologías sociales, desde Rousseau hasta Rosa, la convicción de que estos trastornos son la consecuencia del proceso de modernización. Ahora bien, el proceso de modernización no se agota, si yo lo entiendo correctamente, en el tipo de racionalización *social* que tiene que ver con el surgimiento de los subsistemas sociales modernos, a saber, el capitalismo industrial y el Estado de derecho. Antes bien, la modernización tiene que ver también con lo que Max Weber, y Habermas siguiendo su estela, han llamado “racionalización cultural”. Este segundo proceso ya no apunta al surgimiento de subsistemas sociales funcionalmente diferenciados, sino a fenómenos *culturales* como la secularización del derecho y la moral, la autonomización del arte moderno con respecto a sus antiguos contenidos sacros o la cientifización de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, todos ellos elementos que conducen a la pérdida de autoridad de la tradición. En este sentido, los diagnósticos sobre los trastornos a que se enfrenta la sociedad moderna no quedan suficientemente apresados bajo la categoría de “patologías sociales”, sino que requieren ser complementados con la categoría de “patologías culturales”, por mucho que no haya sido la teoría crítica, sino sobre todo la crítica conservadora de la cultura, quien haya formulado este segundo tipo de diagnóstico.

Sobre la base de esta tesis podemos avanzar ahora una definición provisional de los conceptos de patología social y patología cultural. Ambos con-

ceptos apuntan a la idea de disfunciones derivadas de determinadas tendencias en el proceso de racionalización moderna, disfunciones que ocasionan ciertas formas de sufrimiento social que se consideran evitables. El concepto de patología, ya se aplique a la sociedad o a la cultura, debe articular tres ideas procedentes de la ciencia médica: las ideas de diagnóstico, etiología o causas 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 o mediante la recomendación de un retorno a estadios premodernos considerados, en el espíritu del conservadurismo, no patológicos. Por otro lado, a la hora de hablar de patologías sociales y culturales hemos de contar, a diferencia de lo que sostienen los críticos de los “programas de fundamentación”, con algún tipo de modelo de salud social, al que de forma muy natural 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 (en este sentido, no sería una patología social la comisión de un delito o acto considerado inmoral, así como tampoco la intromisión violenta de una sociedad o individuo ajeno a la sociedad analizada y los perjuicios ocasionados en ella); 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. Por su parte, las patologías culturales, entre las que podemos incluir la pérdida de sentido derivada de la cientificación del mundo, la depotenciación de las tradiciones o la disolución de los vínculos comunitarios, poseen también el carácter autopoiético a que hace referencia el primer rasgo mencionado más arriba, si bien ahora no son los subsistemas sociales modernos —el mercado y el Estado— los que ocasionan las prácticas patológicas, sino alguna de las esferas que componen lo que llamamos “cultura” en sentido moderno. Por lo demás, las patologías culturales comparten los otros dos rasgos asociados a las patologías sociales: poseen una dinámica identificable y estable, y contribuyen a socavar las condiciones que permiten el florecimiento de vidas autodeterminadas y autodesarrolladas.

CONCLUSIONES

Una mirada retrospectiva por los orígenes e hitos fundamentales de la filosofía social nos ha permitido observar, de la mano de Axel Honneth, cómo el diagnóstico de patologías sociales constituye el núcleo de esta disciplina, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía política. Aunque, como hemos visto, el lenguaje de las patologías sociales es utilizado por un enorme y variado elenco de autores procedentes de tradiciones muy diversas, ha sido la llamada teoría crítica de la sociedad la que ha dedicado mayores esfuerzos a perfilar los contornos de este concepto, así como a formular diagnósticos concretos sobre las patologías que afectan a las sociedades contemporáneas. En este sentido, hemos dedicado la segunda y tercera sección a exponer algunos de estos diagnósticos, así como a mostrar las posiciones más importantes que se mantienen en el debate contemporáneo en torno al estatuto de las patologías sociales.

Aunque el objetivo de este trabajo no era, desde luego, ofrecer un diagnóstico o interpretación original que pudiera suponer una contribución relevante al debate contemporáneo, sino tan sólo hacer visibles de forma sencilla los rasgos generales de este debate, he considerado oportuno finalizar mi presentación con una modesta propuesta de definición provisional del concepto de patología social (y de patología cultural). Si esta pequeña propuesta ha de servir para algo, acaso sea al menos para hacer constatable que la teoría crítica de la sociedad, lejos de constituir una pieza del venerable museo de la historia de la filosofía, es una tradición de pensamiento que se encuentra en un estado de permanente necesidad de renovación. Y no podría ser de otra forma, pues ella misma no ha pretendido ser, desde las formulaciones originales de Horkheimer, Adorno o Marcuse, sino un producto de la sociedad en cada caso criticada; una sociedad, como es natural, en cada caso *diferente*.

Agradecimientos

Quiero agradecer a David Hereza la atenta lectura que realizó del manuscrito y los sugerentes comentarios que me ha formulado para mejorarlo. A fin de perfilar mi propuesta particular de definición de las patologías sociales y culturales, que aquí tan sólo me limito a esbozar de forma provisional, han sido muy importantes para mí las discusiones mantenidas con él durante los últimos meses.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. 1983, *The authoritarian personality*, WW Norton & Co.
- APEL, K. O. 1976, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en APEL, K. O. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10-103.
- ARENDT, H. 2006, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- BOIX, C. 2022, “Los pormenores de la libertad: una propuesta didáctica a la luz de *El derecho de la libertad* de Axel Honneth”, Universitat de València.
- BOLTANSKI, L. y HONNETH, A. 2009, “Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates”, en JAEGGI, R. y WESCHE, T., *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 81-114.
- BURKE, E. 2016, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid: Alianza.
- CELIKATES, R. 2006, “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”, *Constellations*, 13 (1): 21-40.
- DE BONALD, L.-A. 1988, *Teoría del poder político y religioso*, Madrid: Tecnos.
- DE MAISTRE, J. 2015, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid: Escolar y Mayo.
- DURKHEIM, E. 2020, *La división del trabajo social*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREYENHAGEN, F. 2015, “Honneth on Social Pathologies: a Critique”, *Critical Horizons*, 16/2: 131-52.
- FORST, R. 2007A, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2009, “Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen”, en JAEGGI, R. y WESCHE, T. (ed.), *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2007B, “First Things First: Redistribution, Recognition and Justification”, *European Journal of Political Theory*, 6 (3): 291-304.
- FOUCAULT, M. 2022, *Vigilar y castigar*, Madrid: Clave Intelectual.
- FREYENHAGEN, F. 2012, “What is Orthodox Critical Theory?”, *World Picture Journal*, 12: 1-11.
- FREYENHAGEN, F. 2015, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, 16 (2): 131-52.
- HABERMAS, J. 1989A, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1989B, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1994, “¿Qué significa pragmática universal?”, en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 299-368.
- HABERMAS, J. 2010, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HERZOG, B. 2020, *Invisibilization of Suffering*, Palgrave Macmillan.

- HEGEL, G. W. F. 2017, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid: Tecnos.
- HONNETH, A. 2007A, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. 2007B, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, A. 2009A, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, en HONNETH, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, 53-63.
- HONNETH, A. 2009B, *Crítica del poder*, Madrid: Antonio Machado.
- HONNETH, A. 2009C, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en HONNETH, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, 27-51.
- HONNETH, A. 2011A, “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”, en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 75-126.
- HONNETH, A. 2011B, “Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad”, en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 165-81.
- HONNETH, A. 2007, *El derecho de la libertad*, Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. 1963, *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag GbR.
- HORKHEIMER, M. 2008, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAEGGI, R. 2005, *Entfremdung*, Campus Verlag.
- JAEGGI, R. 2013, *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.
- JÜNGER, E. 1990, *El trabajador*, Barcelona: Tusquets.
- KETTNER, M. y JACOBS, K. A. 2016, “Zur Theorie „sozialer Pathologien“ bei Freud, Fromm, Habermas und Honneth”, *IMAGO. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik*, 4: 119-46.
- MARCUSE, H. 1968, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en MARCUSE, H., *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires: Sur, 15-44.
- MARX, K. 2013, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia: Pre-Textos.
- MOELLER VAN DEN BRUCK, A. 2015, *El Tercer Reich*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- NEUHOUSER, F. 2000, *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*, Cambridge: Harvard University Press.
- NEUHOUSER, F. 2012, “Rousseau und die Idee einer ‘pathologischen’ Gesellschaft”, *Politische Vierteljahresschrift*, 53 (4): 628-45.
- NEUHOUSER, F. 2014A, *Rousseau's Critique of Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEUHOUSER, F. 2014B, “Nietzsche on Spiritual Illness and Its Promise”, *Journal of Nietzsche Studies*, 45/3: 293-314.

- NEUHOUSER, F. 2016, "Introduction", en JAEGGI, R., *Alienation* Nueva York: Columbia University Press.
- NEUHOUSER, F. 2022, *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge University Press.
- NEUHOUSER, F. (en prensa), "Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?", *Debats*.
- NIETZSCHE, F. 2016, *De la genealogía de la moral*. En *Obras completas IV*, Madrid: Tecnos, 453-560.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2021, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2022, "La prehistoria filosófica de la Teoría Crítica como crítica de la racionalización sociocultural. ¿Patologías sociales o patologías culturales?", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/1: 157-68.
- RENAULT, E. 2022, *Sofriments socials*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. 2011, "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría*, 44: 139-59.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. 2016, *El lugar de la crítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. y ZAMORA, J. A. 2020, *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona: Anthropos.
- 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", en JAEGGI, R. y WESCHE, T. (ed.), *Was ist Kritik?*, 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 las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza.
- SPENGLER, O. 2011, *La decadencia de Occidente*, Madrid: Austral (2 volúmenes).
- TAYLOR, CH. 1994, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.
- WEBER, M. 2012, "La ciencia como vocación", en WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza.
- WILKINSON, R. 1996, *Unhealthy Societies: The Affliction of Inequality*, Routledge.
- ZURN, CH. 2011, "Social pathologies as second-order disorders", en PETHERBRIDGE, D. (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill.

Obituari

ALBERTO FERRER GARCÍA
Universitat Oberta de Catalunya

Salvador Feliu y el “problema” de la filosofía española

“Hasta la concepción moderna del Universo, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido *tema*, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes.

Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad”.

J. D. GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea* (1955)¹

RECORDAR A SALVADOR FELIU, a Boro (Onda, 15 de diciembre de 1946 – València, 30 de diciembre de 2022) es, sin duda, recordar su esfuerzo por rescatar a aquellos españoles del exilio injustamente olvidados. Fue él quien nos hizo cobrar conciencia —a nosotros, estudiantes *primerizos* de Filosofía— de que —al fin, en el 36— España había logrado una “normalidad” filosófica que la equiparaba con el nivel europeo, pero que, desafortunadamente, duraría muy poco. Boro lo definía como un retorno al destierro de la caverna: España volvía a ser un *país de frailes* —y añadiría: ni tan siquiera escolásticos sino ignorantes—. La filosofía española, tras la contienda, volvía a ser lo que era: nada. Boro se esforzó, como nadie, porque los exiliados que fueron —interesadamente— olvidados fueran recuperados. Recordarle hoy a él exige recordarles a ellos.

España era —y no sé si decir que todavía lo es— un país ignorante y resentido —y Boro siempre nos incidía en ello enérgicamente—. Le recuerdo comenzar, en los varios cursos de Historia de la Filosofía Española a los que pude asistir como oyente, presentándonos la entrada de Masson de Morvilliers en la *Encyclopédie méthodique* (1782) donde este afirmaba que, a la fuerza, un

¹J. D. GARCÍA BACCA 1957, *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 30.

pueblo —como el español— que necesitaba “permiso de un fraile para leer y pensar” quizá fuera “la nación más ignorante de Europa”. Y Morvilliers acababa con una pregunta demoledora de la que, a mi entender, Boro siempre intentó hacerse cargo: “¿Qué se debe a España?”.

Al menos para mí, recordar a Boro significa cuestionarse justamente esto: *¿qué se debe a España?; ¿qué se debe a la filosofía que, en su decurso, haya podido darnos esta?* La filosofía propia del pensamiento español ha sido —y probablemente sea— su propia autojustificación. Ese es su “tema” vuelto “problema”. Pareciera que ser español impediría ser filósofo y Boro se esforzó en demostrarnos todo lo contrario, partiendo no solo del impulsor clásico de la misma, Ortega —de quien siempre nos apuntó que le perdía su afán de “sistema”—, sino también todos aquellos que contribuyeron a formarnos una imagen *problemática* —pero indiscutiblemente más acabada— de la misma: Unamuno, Gaos, Zambrano o García Bacca.

Con él aprendimos también que nadie puede superar su época y que el sujeto es siempre histórico; y el nuestro partía de una escisión colectiva por el idioma: el problema de la filosofía española es también el problema de la filosofía hispanoamericana. Y lo que aquella le entregaba a esta era una concesión hacia lo político, cierta concepción estética y una noción inmanentista: una forma de expresión —casi siempre de cierta calidad— que cuida la forma y tiene una peculiar habilidad para fusionar los géneros.

Lo que más me sorprendía de Boro era la agudeza con la que conseguía desgranarnos, en un par de minutos, volúmenes que, por cuenta propia, habríamos tardado en desmenuzar —con semejante gracia, y en el mejor de los casos— horas y más horas. *Confesiones profesionales. Filosofía y poesía. Invitación a filosofar...* —y tantos otros—. Ninguno se le resistía. Y en ellos nos hacía atisbar lo esencial: que la filosofía, en general, pero *nuestra filosofía* en particular, no estaba compuesta sino a partir de acomodaciones, modificaciones y rupturas. Aquello que exige orientación debe prescindir de una fidelidad insana a Dios sabe qué.

En una ocasión le escuché una frase, de lo más sensata —como todas las que le oí; y daba igual en qué ámbito—, que, creo, deberíamos grabarnos a fuego: “El pensamiento y la filosofía son inseparables de la circunstancia, y eso, justamente, es lo que significa la filosofía española: nos es imposible pensar sin hacerlo desde la propia circunstancia”. Se entenderá entonces que a mí, al menos personalmente, me haya sido imposible pensar a Boro al margen de esta: “Pensar significa hacerlo desde mi circunstancia española —solía insistirnos—; de lo contrario mi filosofía será una *filosofía de otros*”. El hecho de pensar sin más no sirve. No le servía a él, y no debiera servirnos tampoco a nosotros. Esto es aquello de *salvar la circunstancia*, y Boro murió haciéndolo.

Siempre huyó del célebre refugio de aquellos filósofos que aparentaban serlo: la torre de marfil. Yo nunca lo vi en ella; ni con la más mínima intención de penetrarla. La filosofía que allí pudiera hacerse —y así Boro lo creía— era insulsa y perfectamente prescindible: no podía sernos de ninguna utilidad por yacer ya muerta. Y con la franqueza que le caracterizaba, nos advertía que deberíamos apedrear a Kant si, por una de aquellas, resucitara para dejar —de nuevo— lo ya dicho. Los clásicos sólo tienen sentido en la actualidad en la medida en que recurramos a ellos no para repetirlos sino para *circunstanciarlos* —y fue Boro quien nos enseñó a hacerlo—.

Recuerdo, particularmente, la luz de las clases de Boro. Y no, no estoy tratando de imprimir a mi relato ningún cariz estrictamente metafórico. Estas líneas están cargadas de literalidad. Recuerdo la incidencia del sol al comentar *Filosofía y poesía* —en las prácticas de Historia de la Filosofía Española— y decirnos que, tal vez, “el hecho de que la admiración predomine sobre la violencia —y la filosofía es eso en la medida en que desconfía, busca y sistematiza— hace que los pensadores españoles no sean tan filósofos y sí más españoles; ya que en la medida en que hay menos violencia hay menos orden, menos sistema, pero sí más anarquía, improvisación, variedad...”. No otra cosa de él aprendimos: que podía pensarse desde el desarraigo de lo violento; y por tanto, desarraigados de la autoridad, de lo absoluto, de lo unitario.

De ahí que esa necesidad de saber que tiene el hombre, en España —y en él—, se hubiera satisfecho no por la filosofía sino más bien por la literatura: la novela, la poesía y, en menor medida, el ensayo. Si supiéramos qué pretendió decir Cervantes con *El Quijote*, entonces conoceríamos el espíritu de España —nos decía Ortega por boca de Boro—. Él nos enseñó, ante todo, un saber más libre y disperso; o, al menos, así lo percibimos quienes fuimos sus alumnos.

Si Boro era un gran y ávido lector, no lo era únicamente de filosofía, sino también de novela y, especialmente, de poesía por ser estas formas literarias más fragmentarias y menos comprometidas sistemáticamente. Creo que le encantaba encontrar en ellas esa forma de pensamiento disperso que, sin embargo, versa sobre problemas esenciales de la vida humana, pero con el discreto encanto de que dichos temas, tratados poética o novelísticamente, no implican autoridad. Por recomendación de Boro, guardo en la memoria “El inmortal” de Borges, “La muerte de Sócrates” de Brines o “La avería” de Dürrenmatt —entre tantos otros—.

Pero tampoco descuidaba en advertirnos de que un pensamiento sin violencia puede tener la contrapartida de una violencia sin pensamiento. Esa había sido también, desafortunadamente, la historia de la cultura española. Boro nunca olvidó el compromiso político que debe implicar necesariamente

toda idea si no queremos que esta termine por conducirnos a la barbarie. No fue un idiota; un ἰδιώτης en el sentido clásico del término: en el de aquel que, insensatamente, se desentiende de la vida pública —de lo común—. Cuestión que le llevaría, en algún momento, a analizar las relaciones que entre “ciencia”, “verdad”, “ontología” y “política” se daban en los trabajos sobre Spinoza de Antonio Negri, redimensionando así —además— el trabajo doctoral que, en 1983, defendiera con el título “Conocimiento y verdad en la filosofía de Spinoza” —autor del que, por cierto, tanto pudieron aprender, especialmente, sus alumnos de Humanidades; incluidos los que, con aquellos “créditos de libre elección”, decidimos infiltrarnos—.

Entre los últimos textos que publicó Boro se encuentra un ensayo sobre García Bacca que le pedí, para un volumen que editaba en Ecuador sobre este, y al que decidió poner por título “A vueltas con Dios”, porque “ya era hora de hablar claro sobre el mismo”. Él siempre había tenido clarísimo que pensar la otra vida implicaba dejar de pensar esta. “El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte” —decía Spinoza y nos recordaba, casi frecuentemente, Boro—. Sin embargo, y de la misma manera que él dijera de Pepe en el último obituario que aquí quedó escrito: “como buen filósofo, no era creyente”. Pero la tendencia española siempre ha sido la de un idealismo ascético un tanto extraño que termina por configurar un perverso realismo: el conformismo. Si no violentar al mundo implica violentarse a sí mismo, difícilmente nos salvaremos. Si uno piensa esto a nivel individual es una pequeña desgracia, pero pensarlo colectivamente implica la mayor de las desgracias: dejar la violencia en manos de otro alguien.

Cuando cursé el citado curso de Filosofía en Humanidades, recuerdo que al ir a su despacho a ver qué tal había resuelto la propuesta de trabajo final —elaborar el decurso de un concepto filosófico; en mi caso creo que era “Verdad”—, vi que, al lado de mi calificación, Boro había hecho una anotación personal que no tuvo reparo en compartir conmigo: “Hace lo que le da la gana, pero lo hace muy bien”. Espero Boro que, respecto a esto —que, como tú dijiste citando a Lope de Vega, “en mi vida me he visto en tanto aprieto”— también pienses lo mismo. He hecho lo que me ha dado la gana y confío haberlo hecho, francamente, lo mejor que haya podido.

Nota de discussió

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Castilla-La Mancha

Cuando la disputa va en pro y el discurso representa la contra: conceptos histórico-filosóficos y su transferencia epocal

When the dispute goes in favor and the discourse represents the against: historical-philosophical concepts and their epochal transfer.

Recibido: 12/4/23. Aceptado: 11/5/23

Resumen: Tras los conceptos se esconden tantas verdades como realidades y para elucidarlas extraemos, como si de un fluido se tratara, su destilada verdad. Plegado a su sentido etimológico original el verbo *disputare* implica una selección extractiva de aquello que se quiere orientar orgánica y adecuadamente. Por este motivo, el presente trabajo trata sobre los conceptos y su función generadora de disputas. Aprovechando la reciente publicación del volumen colectivo editado por Maximiliano Hernández y Héctor del Estal: *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos* (DYKINSON 2022) se lleva a cabo un recorrido por las trece contribuciones que lo componen, cuya conexión es la de mostrar la pluralidad de perspectivas contenidas en un concepto, así como su transferencia histórica, política y epistemológica.

Abstract: Behind the concepts are hidden as many truths as realities and to elucidate them we extract, as if it were a fluid, their distilled truth. Folded to its original etymological sense, the verb *disputare* implies an extractive selection of what one wants to orient organically and adequately. For this reason, this paper deals with the concepts and their role as a generator of disputes. Taking advantage of the recent publication of the collective volume edited by Maximiliano Hernández and Héctor del Estal: *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos* (DYKINSON 2022), a tour of the thirteen contributions that compose it is carried out, whose connection is to show plurality of perspectives contained in a concept, as well as its historical, political and epistemological transfer.

Palabras clave: historia conceptual, disputas, ilustración-cultura (*Bildung*), conceptos histórico-filosóficos, transferencia epocal.

Keywords: conceptual history, disputations, enlightenment-culture (*Bildung*), historical-philosophical concepts, epochal transfer.

I. UN EJERCICIO DE ARQUEOLOGÍA RAZONABLE

NUNCA ES TARDE PARA DESCUBRIR que tras un concepto se esconden algunas verdades y multitud de realidades. Mucho más si tratamos sobre las disputas y su carácter orgánico, objeto principal del trabajo que en estas líneas reseñamos: *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos*. Quizá por ello, Faustino Oncina nos indique ya desde sus primeras páginas en “El carácter controvertido de los conceptos en la Historia Conceptual de Reinhardt Koselleck y la disputa de los historiadores” y con irónica firmeza que “el error es el lubricante de la verdad” (Ibid, 13). De hecho, la untura oleosa que disminuye la fricción, o, al menos la atenúa, es tópico en las trece contribuciones que se encuentran conectadas por un interés muy específico: mostrar la pluralidad de perspectivas que se contienen en un concepto y de las que derivan, a su vez, otras tantas consecuencias, tanto da que sean políticas, epistemológicas y por qué no, hasta culinarias. Término este último que comparte etimología con el de cultura y también con el de colina: “porque allí se cuida el fuego” (SERVIO 1986, III, 134). Todas estas dimensiones pertenecen al gran meta-relato que constituye nuestra cultura (*Bildung*), un concepto rector que desplaza a todos los demás, como apunta Maximiliano Hernández en “*Aufklärung* un concepto en disputa. A propósito del debate en la ‘Sociedad de los Miércoles’” (Supra, 82, nota 11) y editor de esta magnífica obra. Circunstancia que nos obliga a plantear con qué solidez cuenta tal término como para acometer semejante tarea agrícola. Y en esa linde, no perdemos de vista tampoco la etimología que vincula en idioma alemán el término *Bildung* con la construcción (*sich-bilden*) a través del vocablo británico *Building*, puesto que coincide con el origen histórico de la primera Ilustración en el siglo XVII. El edificio (*Bildung/Building*) de nuestra cultura tiene tantas plantas y entreplantas porque su plano de construcción hunde los cimientos en la Modernidad, periodo aún más heterogéneo y temporalizado que ningún otro. Por ello, resulta que la Ilustración es, conforme a F. Oncina “polifónica” (Ibid, 13) y, añadiríamos, también se encuentra multiestratificada.

Comenzamos pues nuestra andadura tratando de los conceptos en la cima de una “colina” cuyos estratos (*Schichten*), como sucede en la poligrafía precitada, se van horadando poco a poco cada vez que hojeamos alguna de

sus páginas. Por ello, lo importante, advierte María Martín en “La Escuela de Salamanca, una denominación polémica” es rastrear los cambios y las mutaciones diacrónica y sincrónicas que se producen en los términos rectores de cada época (Ibid, 64). Los conceptos tienen Historia, no lo olvidemos, y su estratigrafía concuerda con ella a partir del término compartido *Ge-schichte*, en las que ambos se contienen. Y aquí aparece en escena la metáfora geológica tan cara para Koselleck (2000, 9), aquella que exhibe los estratos polimórficos y acumulativos; los superpuestos y contrapuestos; las rizaduras y las grietas que exponen unas veces lo más inmediato del porvenir (factores) y otras trasladan el pasado más remoto (índices) al incierto, aunque irrenunciable presente. De hecho, estos estratos son policromáticos y se vinculan a la postre con nuestra cultura ilustrada (*Bildung*) a través de la imagen (*Bild*) que se proyecta en *nuestro presente*. A tal efecto, se muestra la síntesis de Georges Didi-Huberman (2007, 15): “no hay imagen sin imaginación, forma sin formación, *Bild* sin *Bildung*”. De este modo, la estratigrafía histórica es tanto vertical como horizontal, indicando con ello el tiempo y el lugar donde los conceptos sedimentaron con mayor o menor espesor y cristalizaron o quebraron, por qué no, en su respectiva época.

2. EL HILO DEL QUE PENDEN LOS INDISOLUBLES PARES ANTITÉTICOS

Disputare es un verbo latino que se remite en última instancia a la poda (*puto*) y a la selección extractiva (*dis*) de aquello que entorpece o dificulta en la planta su natural crecimiento. El punto de partida en toda disputa que se precie comporta siempre el establecimiento de pares antitéticos (su primera dimensión), figuras que van a entrar en liza dialéctica: en nuestro caso particular la Ilustración y el fanatismo, como señala M. Hernández (Supra, 86). Circunstancia que imprime carácter polisémico a los conceptos y en la que coincide explícitamente con F. Oncina (Ibid, 78, nota 5). Tanto los cambios onomasiológicos como las transformaciones semasiológicas son las que explican el decurso de nuestra experiencia pasada, a la vez que orientan nuestra expectativa de futuro. Por ello, hemos de distinguir claramente la polémica de la enemistad, al modo en que C. Schmitt lo hiciera en el *Concepto de lo político*: “Enemigo es *hostis*, no *inimicus*; en otro sentido *πολέμιος* y no *εχθρός*” (1996: 16). De este modo retornamos al trabajo de F. Oncina, una narración de los mitos que cayeron en el decurso epocal de la antigua RFA: el muro de Berlín y la posterior reunificación (*Wiedervereinigung*) que todavía se lleva a cabo. Aunque el primero de ellos, nos recuerda con fina precisión, fuera el del Holocausto que se ha convertido en el “fundacional de la República Federal” (Supra, 25)

y, por tanto, en su nuevo umbral epocal. A partir de él se han producido una serie de desplazamientos alrededor de la emancipación a la que se ha sometido, como todas, a esta compleja sociedad y cuya memoria identitaria, expresada mediante monumentos icónicos (Ibid, 27), coincide desde hace décadas con un proyecto de tipo funcional (Ibid, 21).

Abundando aún más en su investigación, Oncina se remonta a Fichte, quien ya sufrió en 1794 los embates de la exclusión (*Ausschluss*) acometida por el todopoderoso Estado prusiano (Ibid, 13) y cuyo reflejo en la actualidad lo representa la también la omnipotente cultura socialdemócrata. Un influjo al que tampoco ha escapado la sociedad hispánica en su proceso de transición democrática de los últimos cuarenta años y realidad que conecta perfectamente con otros trabajos que aparecen en este volumen recopilatorio, como los de G. Rameta, E. Müller y F. Schmieder. Empero, nuestra más reciente cultura europea tampoco elude los efluvios de la *cancel culture* (Ibid, 14), la última expresión *avant garde* norteamericana para caracterizar una censura que, en los tiempos que corren, ya no es severa (por *demodé*) sino *soft* y funcional, aunque machaconamente insidiosa. Como estrategia de elusión, aparecen oportunamente en escena mecanismos *software* como el *Chat-gpt*: una inteligencia artificial entrenada específicamente para resolver cuestiones de toda índole, en especial las educativas, siendo el sustituto perfecto de cualquier docente. Esta I.A. puede tener un efecto nocivo cuando bajo su alero se creen noticias falsas (*fake news*) encarnada por personajes artificiales (*deep fakes*): bulos que se extiendan por las redes y en los que, atendiendo también a la doble etimología de este último término, podamos quedar atrapados. Por ende, señala Oncina (Ibid, 13), las disputas que se producen en todos los tiempos van acompañadas de mucho ruido de fondo y frente a ellas, podemos añadir de nuestra cosecha, quizá sería conveniente salvaguardarnos con algo de silencio. Una respuesta que para Enrique Bocardo es plausible e incorpora a su contribución “La influencia del vocabulario budista en la filosofía occidental”. En ella se resalta la importancia del silencio (Ibid, 43) y su vertiente positiva frente a la distorsión, aunque, incluso, podríamos decir algo más: completamente aplicable a lo coetáneo, donde hay que responder a todo requerimiento porque, de lo contrario, se corre peligro de fagocitosis por las pérfidas bacterias de los *followers* y *hatters* que circulan por las redes virtuales. Muchas veces una respuesta irrita más que la propia pregunta, aunque para contrarrestar su pernicioso efecto tengamos que rogar entre estertores, como Goethe lo hiciera en su lecho de muerte: *¡merh Licht!*

Por ende, la Ilustración alemana, según analiza M. Hernández en la primera parte de su aportación es, desde su fundación constitutiva alrededor de 1760, metáfora y transferencia: un movimiento que va de lo meteorológico a lo epistemológico (Ibid, 80). Sin embargo, cuando cristalizó *circa* 1770 introdujo

un nuevo sentido al concepto de comunidad, a su capacidad de incorporar los nuevos procesos y los avances que llevan consigo (Ibid, 81). Por este motivo, la auténtica noción general de la Ilustración es gnoseológica (Ibid, 89), una forma de ver el mundo y conocerlo. Luego, el auténtico resultado de la Ilustración y su utilidad real se concretan en los recursos prácticos (Ibid, 93) bien: a) técnico-profesionales, basados en el concepto de formación (*sich bilden*) y/o educación o, también b) ético-políticos, que remiten inmediatamente al concepto de destino, algo que Luca Fionnesu ha tratado numerosas veces en sus trabajos (Ibid, 119). En definitiva, la Ilustración se plasma en una realidad estratificada que mantiene el *statu quo* social, con el objeto de alcanzar su “destino civil” (Ibid, 98). Ahora bien, la Ilustración es, como cualquier periodo histórico, una época que construye mitos y para desmontarlos, M. Hernández (Ibid, 88) apela a la actitud ambivalente de Federico II de Prusia, quien no veía factible la Ilustración y por ello formuló una pregunta negativa y capciosa que al final tuvo éxito: una salida, pero por la puerta trasera. La historia lo convirtió, sin embargo, por boca de Kant, en el gobernante más ilustrado y el adalid del progreso germánico.

En la segunda parte de su estudio, M. Hernández se dedica a la “Sociedad de los miércoles” (*Mittwochgesellschaft*), *humus hermético* de Mercurio e inductor del arcano. La citada Sociedad (Ibid, 78) se inaugura en 1783 como un intento de Ilustración moderada o limitada. Sus afamados miembros; C. G. Suarez, Ch. G. Selle y J. J. Spalding, consideran la Ilustración de un modo oscilante (Ibid, 86) y se cuestionan hasta dónde extenderla para que su aplicabilidad sea exitosa (Ibid, 94). A este respecto aparecen tres vertientes que, actualizadas, se remiten a nuestro más cercano presente: a) la que apela a la libertad de expresión absoluta, pero remitida a un foro reducido y por tanto controlable; el tan buscado elitismo, sucedáneo *velis-nolis* del darwinismo social. b) La que plantea una libertad extensible pero limitada o sujeta a tutela: una especie de censura paternalista que implica su temporalización calculada a la espera del mejor momento para abrir la mano e ilustrar. Realidad que es del todo vigente y podríamos comparar con la acometida por (casi) todos los gobiernos durante la pandemia *Covid*. Y, finalmente, c) la que se plantea la limitación absoluta de la libertad, en una especie de tiranía restrictiva de lo intelectual. A su cobijo se pretende instaurar un modelo complaciente basado en una ilustración de imágenes que asume implícita y equivocadamente la estulticia del pueblo. Hoy en día, como en ninguna otra época, esta función la llevan a cabo los *emoticonos*, ventanas (*windows*) que se abren a los abismos de la realidad virtual y del metaverso.

Antes de continuar con este breve repaso caracteriológico y en un más que relevante lugar, hemos de resaltar la excelente labor de traducción de David Hereza Modrego (que también es coautor), M.^a Caterina Marinelli, Ma-

nuel Orozco Pérez y Lorena Rivera León, quienes vierten con precisión quirúrgica hasta el mínimo de los detalles semánticos de cada término, incluyendo, cuando es necesario aclaraciones y bibliografía complementaria para orientar al lector neófito en otras lenguas.

Una vez concluida la disputa de los conceptos pasamos sin más dilación a su transferencia (segunda dimensión). Momento que contextualiza Héctor del Estal, co-editor de la obra referenciada, en su aportación “La disputa del pesimismo en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX”. Esta apela al clima de paz estable y duradera derivado del Congreso de Viena de 1815, en cuyo seno solo se llevaron a cabo meras reformas (Ibid, 161) aunque, lamentablemente, no todas ellas surjan a la cálida luz de la concordia restaurativa porque, en el fondo, supuso un movimiento elusivo frente a los nuevos aires que soplaban ya frescos desde la Modernidad. Y entonces es cuando la Ilustración más conocida da la cara, aquella que se basó en los conceptos de movimiento (*Bewegungsbegriffe*), auténticos impulsores de los grandes cambios: primero políticos y luego sociales (Ibid, 156). Con ellos la Ilustración continúa con la impronta de una Modernidad siempre contradictoria: temporalizada por encima de todo y generadora, como bien sabemos de los conceptos asimétricos (Ibid, 157) o, comúnmente denominados de “oposición”, como nos recuerda M. Hernández (Ibid, 77). Sin embargo, el origen de tales conceptos y su asimetría no es tan cercano como creemos, sino remoto, nos aclara E. Bocardo (Ibid, 52) en su propuesta, que recuperamos para vincular el escepticismo pirrónico con la filosofía budista. Y así aparece Protágoras, quien consideraba plausibles las dos partes incluso opuestas de un argumento, puesto que no encontraba en ellas contradicción alguna (Ibid, 37). Del mismo modo que Buda: una figura y un pensador de lo más actual, siendo de los primeros que opta por la no contradicción, más no por la contraposición, que acepta tácitamente como inevitable, al igual que lo hará Hegel posteriormente en su *Lógica especulativa* (Ibid, 41), donde la superación de la antinomia deja paso a una fructífera realidad. En este camino de la verdad y de la realidad nos topamos siempre con Nietzsche (Ibid, 33) y con su método genealógico, que rastrea la madeja histórica de los conceptos hasta hallar su momento germinal. Y allí se ubica el auténtico escepticismo: aquél que rehúye del compromiso y adopta el símil de una “anguila escurridiza” (Ibid, 59).

Como hemos observado, es a partir de la disolución del mito de donde surgen las más grandes disputas: por ejemplo, acerca de la racionalidad de los indígenas y su concepción como seres humanos en el marco de la *Escuela de Salamanca*, impulsor del gran cambio epocal instituido por los Derechos humanos en el siglo XVI. Periodo por el que M. Martín se decanta en su mentada contribución para acumular estratos en el concepto de la citada Escuela, como

una categoría histórica que rota alrededor de la figura de Francisco de Vitoria (Ibid, 65, nota 16). M. Martín aplica exhaustivamente el método de las correlaciones de D. Henrich (Ibid, 71) que funge la historiografía germánica con su proceso de formación. En especial, la autora se remite a la proyección de una provechosa colaboración de autores como Diego de Deza, Alonso Fernández y el afamado Domingo de Soto, eliminando definitivamente el carácter “neutral” de una denominación del todo equívoca basada en intereses políticos. Una vez desprendidos de la rémora tradicional descubrimos una nueva interpretación más coherente de la *Escuela* dentro de la estructura de la Modernidad y de su expectativa de progreso temporal y epocal (Ibid, 75). O también, cuando Giovanna Pinna muestra en “Antiguos y modernos. Reelaboraciones filosóficas de la *Querelle* entre clasicismo e idealismo en Alemania” que en el siglo xvii existía una discordancia en la que solo media el abismo representado por el progreso y todo lo que de él se deriva (Ibid, 127). Un concepto clave que provoca el afloramiento de la novedad por efracción o quiebra, como sucediera en plena Modernidad. Ruptura (Ibid, 128) que también se proyecta en el siglo xix y hace girar (*sich drehen*) la reflexión germánica hacia la *Estética* y la *Filosofía de la Historia* en F. Schiller y F. Schlegel. En definitiva, no se trata de otra cosa que “una operación de reordenamiento cultural” (Ibid, 129). Lo propio, manifiesta G. Pinna, sería recuperar la naturalidad y la simplicidad de las costumbres de la antigüedad (Ibid, 130). Y en ese punto se encuentran Schiller y Schlegel que toman la senda de la mediación y de la integración, arribando directamente a la estética y a la música en un intento por disolver las polémicas acerca de la naturaleza y del extrañamiento (*Entfremdung*) que comporta una antigüedad carente de autoconciencia. Como remedio, Pinna pone en escena a Hegel, quien contempla el pasado desde el presente de una forma integradora (*Geist*) (Ibid, 137) aunque, lamentablemente para el suave, el “fin del arte” no pueda expresar la complejidad de la sociedad tecnificada (Ibid, 138).

Si de disputas tratamos, cuando menos en el ámbito de la historiografía alemana, no podemos dejar de lado las dos más relevantes que versan *in específico* sobre el ateísmo y el panteísmo. Tras ellas se encuentra lo más granado del pensamiento idealista: Fichte y Hegel, pero también la sombra que proyecta Spinoza (un gran incomprendido) desde el mismo centro (no-dual) de la Modernidad. Ambas tareas las acometen L. Fonnesu y Gaetano Rameta, respectivamente. Por una parte, Fonnesu plantea en su trabajo “El *Pantheismusstreit*”, la polémica entre M. Mendelsohn y F. H. Jacobi tras la que se esconde en las bambalinas H. S. Reimarus (Ibid, 100) y en la que media, como no podría ser de otra manera, Kant en el contexto epocal en torno a los años 1785-1789 (Ibid, 102). Como siempre, el problema lo constituye Spinoza y su impostado radicalismo político ilustrado, tan solo un pretexto que se refleja parcialmen-

te en el *Tratado Teológico-político* (Ibid, 101). Lo radical de la propuesta de Spinoza (*Radikalaufklärung*) pasa por des-antropomorfizar a la divinidad, al convertirla en una sustancia que mantiene ontológicamente la realidad. Así, los seres humanos nos podemos hacer responsables de nuestros actos frente a sí y al resto de los que nos rodean, estableciendo *inter nos* una conexión jurídica (*ius*) particular. Por ello, la disputa consiste no solo en exponer ilustradamente los límites de la razón (Jacobi), sino en ubicar precisamente el lugar donde se pueda efectuar un juicio racional sobre estos. Allí Kant aboga por admitir a Dios (el gran convidado de piedra) como el supremo mediador, el garante de la moral y de la felicidad de los seres humanos: objetivos primordiales del proyecto ilustrado (Ibid, 107). Kant maneja como un maestro la ambigüedad del término germánico *Glauben*, que reúne creencia y fe en un mismo concepto. Kant se aviene a la *Glauben* como *fides histórica* que puede convertirse en conocimiento (Ibid, 111) y tomando como excusa la *Kritik der Urteilkraft* establece la creencia para temas de opinión, aunque al final termine siendo una *historische Glauben* (Ibid, 112).

Pero la *quaestio disputanda* no termina aquí, sino que continúa con la *Atheismusstreit*: “La polémica sobre el ateísmo” contribución de G. Rameta, girando también alrededor de 1798-1800. La polémica se centra en la relación inherente entre filosofía y política, su relevancia para la producción intelectual y la creación de la opinión pública, expresiones ambas del poder ínsito en la Modernidad (Ibid, 116). Los rasgos definitorios de esta polémica son también típicamente modernos debido a la velocidad y la aceleración con la que se producen. Como muestra, G. Rameta nos ofrece un dato: en octubre de 1798 se publica el artículo sujeto a polémica en el *Philosophisches Journal* y a finales de ese mismo año el número ya está confiscado (Ibid, 116). En definitiva, tanto el decomiso como quien lo ordena, consideran la publicación como un acto de subversión (*Umsturtz*) contrario a lo acordado en la, ya remota, *Paz de Westfalia*. Para el poder y, en especial para los poderosos, la religión ha de mantenerse en unos límites, si no de la razón, al menos del decoro: concepto este último que la convierte en una instancia ornamental. De hecho, la confiscación fue la inductora del interés por la polémica: un asunto que en la actualidad podríamos calificar de *followers* y *haters*. Aunque, el problema nunca fuera el ateísmo sino la libertad de expresión pública y su relación con el papel social de la Universidad (Ibid, 118), del que luego tratará magistralmente Ernst Müller. En efecto, Fichte fue el principal implicado por apelado y no porque tuviera algo que ver en ella. Sin embargo, Fichte creía en una autolimitación cercana al anarquismo, consistente en seguir la voz de la propia conciencia que opera en una especie de silencio libertario absolutamente intolerable para el poder. Y por este mismo motivo, guiado por su íntegra conciencia se auto-expulsó

públicamente. La *vendetta* de los poderosos fue, como siempre, mantener el *status quo* reflejado en un orden político y una jerarquía social en la que el cristianismo representa su cara más visible. El objetivo del gobierno es controlar la Universidad, porque representa el fermento de los cambios y, por tanto, el catalizador de la sociedad “ayer y hoy”.

Es precisamente E. Müller en “El conflicto de la Universidad/El conflicto de las Facultades” quien se centra en el conflicto que mantiene la Universidad con la sociedad. Su punto de partida es la fundación en 1810 de la Universidad de Berlín, la así denominada Humboldt: ¿quizá otro mito? (Ibid, 139). No obstante, en su antípoda se encuentre una fehaciente realidad: el desmantelamiento de la Universidad por el neoliberalismo “ayer y hoy” (Ibid, 140). La clave para comprender esta situación es una pregunta recíproca: ¿cómo influye la Universidad en la sociedad? Una cuestión que también se sacó a colación en la *Sociedad de los miércoles*. Por ello, nos remontamos brevemente al asentamiento del modelo universitario kantiano y al valor que otorga a la Universidad (Ibid, 142) donde la Filosofía, dado su componente incondicional y racional, es la única autorizada para ejercer la crítica libremente porque se encuentra exenta de prejuicios (Ibid, 144). En cambio, para el poder establecido, este rasgo es el que la convierte en la institución más peligrosa. De hecho, las relaciones Universidad-Estado deberían ser el germen intelectual de las transformaciones sociales como, por ejemplo, la que se gestó en los conceptos de movimiento del *15-M* al calor de las cátedras públicas madrileñas. Ahora bien, si advertimos que la Ilustración germánica del siglo XIX se encuentra preñada de utilitarismo, un programa humanista es simplemente contrario a la idea prusiana de tecnificación. Entonces, podríamos volver a preguntarnos: ¿por qué triunfa el modelo de Universidad de Humboldt? La respuesta de Müller es contundente: gracias a la debilidad del Estado Prusiano que lo pone en marcha (Ibid, 142 y 147). Humboldt consigue que la Universidad sea un fin en sí mismo y entonces, lo único susceptible de fracaso en ella (algo que aún persiste) será su “transferencia”. Para la incipiente sociedad del siglo XIX convertida paulatinamente en masa (Ibid, 148) nuestra “gran institución” representa la expectativa del modelo liberal que quiere mantener, a toda costa, la autonomía universitaria ajena a cualquier politización. Circunstancia que trasladada a la actualidad aviva el peligro de la dependencia económica universitaria de terceros (los consejos sociales) y de su calificación exitosa de cara a la obtención de beneficios económicos (Ibid, 151).

Para concluir con la temática de la transferencia encontramos en pleno siglo XIX un eco que surge desde el mismo fondo de la polémica entre progreso-regreso y optimismo-pesimismo como contrarios asimétricos, que recuperamos de la propuesta de H. del Estal ya mencionada (Ibid, 158). Ambas

posiciones representan la tensión que impulsa las transformaciones políticas y sociales en la Alemania de la segunda mitad del XIX (Ibid, 154). Una situación que genera, cuando menos, algunas incertidumbres que abonaron el pesimismo de Schopenhauer, concepto guía y bálsamo reparador para la sociedad germánica de la restauración (Ibid, 164). Momento que también indica Falko Schmieder, cuando caracteriza la sociología y la filosofía contemporáneas orientadas únicamente hacia la compensación (Ibid, 240). A este respecto, H. del Estal ubica el origen del término rector en Lichtemberg como contraposición al optimismo, a la idea de progreso y a la Filosofía de la Historia (Ibid, 155). En este sentido sería otro “ismo” típico de la *Sattelzeit*: un concepto de movimiento que impulsa cambios, puesto que desde la óptica del pesimismo también se pueden hacer muchas cosas (Ibid, 159), por ejemplo, implementar una nueva acción moral. Por este motivo, la expansión del concepto la llevó a cabo la autocomplaciente burguesía germánica (Ibid, 164) y en su disputa caben dos fases: 1) la propiamente hegeliana, representada por quienes veían en el concepto de pesimismo funestas consecuencias (L. Noack y R. Haym), sobre todo respecto del determinismo y de la anulación de la Filosofía de la Historia (Ibid, 166) y 2) una versión mediada por el pesimista E. von Hartmann, quien impulsó la relevancia del inconsciente y la negación plausible del sufrimiento (Ibid, 167). Es, por tanto, una síntesis de pesimismo eudemonológico y de optimismo evolucionista: en el fondo una *mélange*. Su punto de llegada es el darwinismo social y las problemáticas que lo acompañan: desigualdad social, guerra, colonización y competencia económica (Ibid, 169). El último momento, aunque no fuera resolutivo, lo constituyó el neokantismo “alzado en armas” de K. Fischer y E. Zeller (Ibid, 170).

De aquí en adelante nos adentramos en una tercera dimensión en la que aparecerán cuatro interesantes propuestas relativas a los “ismos” más importantes de las ciencias humanas en los siglos XIX y XX: el historicismo; el psicologismo vs. el logicismo; el neokantismo vs. la fenomenología y finalmente el positivismo. El primero de ellos lo acomete Barbara Picht en “La disputa del historicismo”, cuando se acerca a la controversia plural (Ibid, 175) que trataba de la validez de lo suprahistórico frente a lo histórico (Ibid, 176) y cuyo origen es L. Feuerbach. Una disputa que también es el pistoletazo para aquellas disciplinas individuales que reclaman para sí áreas únicas de conocimiento (Ibid, 176). Nos referimos a la incipiente biología, la química, la sociología, etc. A ellas añadimos la perspectiva teológica, por ejemplo, la del Jesús histórico frente al Cristo bíblico o de la fe espiritual (Ibid, 179). En definitiva, tratamos de la formulación que llevó a cabo O. Ranke de la hermenéutica histórica frente a la concepción del sentido de la historia de Hegel. En ella, Hegel narra el pasado como prehistoria de lo contemporáneo y anticipación, por ejemplo, en

la semilla de la bellota que será roble en la *Fenomenología* (1981, 15), pero también cuando se despliega como divinidad (*Geist*) en la historia (Supra, 179). Otros autores que aparecen retratados son Humboldt que media entre Hegel y O. Ranke, así como K. Lamprecht, fundador de una “historia de la cultura” (Ibid, 181) cercana a los procesos sociales y económicos (Ibid, 182).

En segundo lugar, Jimmy Hernández parte en “Pasado y presente de la disputa del psicologismo y el logicismo” del complejo de Hegel, un momento reflexivo que consiste en el menosprecio o rechazo de lo experimental. La problemática específica comienza con Galileo y con la creación de la *ciencia nueva* a partir de las matemáticas, a las que subyace una neutralidad que les es propia. De ello se deduce una escisión entre los actos mentales internalistas y externalistas (Ibid, 187 y 190) y, en definitiva, un abismo entre el mundo real y la conciencia que lo aprehende de forma especulativa y racional. Aprovechando los progresos metodológicos del siglo XIX, el psicologismo surge como remedo de la dicotomía internalismo-externalismo, apareciendo en escena nombres como F. E. Beneke y J. E. Erdman (Ibid, 191), quienes crean una nueva filosofía práctica, que adoptada el rótulo de “psicología pragmática”. También añadimos a la nómina a E. Husserl, W. Wundt y Th. Lipps, quienes buscan mediar entre la lógica operacional, que ya no es matemática pura, sino una herramienta conceptual orientada a comprender los procesos cognitivos para crear una nueva forma de conocimiento: la fenomenología. Y aquí alzan su vuelo F. Brentano y Husserl, quienes se guían por el modelo matemático que gira hacia la abstracción como algo (*etwas*) contenido en un concepto o, al menos, que este nos lo puede proporcionar (Ibid, 200). Ese tal “algo” es la cantidad que constituye el contenido de los actos intencionales y aquello que se da a la conciencia. En ese camino hacia la construcción simbólica de las relaciones psíquicas se crean las ontologías regionales como las de Lipps y M. Scheler que, en la actualidad, derivan en las ciencias y en el prurito de lo “neuro” que las acompaña (Ibid, 204).

Y en estrecha relación con la también incipiente disciplina fenomenológica, David Hereza acomete en “El espejismo de la reflexión” la disputa que Heidegger mantiene con “la fenomenología y con el neokantismo”. Lo primero que se constata es que Heidegger no construye su *Ser y tiempo* en una torre de marfil, sino en constante debate con su maestro E. Husserl (Ibid, 217) y con sus colegas (Ibid, 207), por ejemplo, el neokantiano P. Natorp. La recriminación de Heidegger se dirige primero a Husserl, a quien achaca el quedarse en una teoría reflexiva demasiado pura, pero también a Natorp, puesto que solo reconstruye regulativamente las vivencias (Ibid, 218). Por tanto, lo que Heidegger rechaza de la Ilustración es la reflexión porque, como apuntaba Locke: constituye una forma de recogimiento o una operación interna, un

mero reduccionismo perceptivo y no una apertura. Su recusación consiste en la búsqueda del sentido original del término (siglos XVII-XVIII) que es completamente contrario a la tendencia natural de acercarse al mundo (Ibid, 210). Luego Heidegger apuesta por la meditación (*Besinnung/Nachdenken*) frente al psicologismo y en este mismo punto es donde se abre la polémica (Ibid, 208). Tengamos en cuenta que para la fenomenología todo conocimiento trasciende el objeto e incluso lo traspasa. Por ello, el objeto-cosa (*Sache*) es algo más: una *Ding*, momento que apela también a la imagen, en su sentido estructural como *Bild*: forma, edificio, cultura y todos los significados que se acumulan en él estratificadamente. Esta forma primaria de experiencia se concreta en las cosas como una vivencia (Ibid, 204), aunque la paradoja resida en que, en la experiencia no se cancela la diferencia ontológica ínsita en toda interpretación que se hace de ella (Ibid, 219). Entonces, Heidegger reconstruye la vivencia “desde” el interior mismo de la vida y la orienta también “para” la mirada: por eso la denomina *Dasein*, porque vincula el objeto con el sujeto en una situación fáctica. Este proceso es el que implica una *Destruktion*, término emparentado con el de *Déconstruction* empleado por Derrida posteriormente.

En cuarto lugar, aparece la precisa contribución de F. Schmieider “La disputa del positivismo en la sociología alemana”. En ella se realiza un repaso a la historia intelectual reciente de la RFA (Ibid, 225), centrándola en Th. Adorno y K. Popper a la que se añaden, posteriormente, J. Habermas y H. Albert. Dicha disputa comprendió una década y seis autores (Ibid, 226) desde su punto de partida en los años 50, donde los representantes de la *Escuela de Frankfurt* se enzarzan en una polémica epocal que acomete el problema de la temporalidad en el contexto de una sociedad posbélica (Ibid, 227). Desde esta posición, tanto para Horkheimer como para Adorno y su ayudante (en esos tiempos Habermas) la *Teoría crítica* equivale siempre a una teoría social: un singular colectivo en el que caben todas las posiciones, incluso las contradictorias (Ibid, 232). Circunstancia que acentúa todavía más la incorporación del funcionalismo al proceso de intercambio social, cuya herencia es weberiana (Ibid, 234). Por el contrario, para Popper, la sociedad necesita de principios lógicos cuya verificabilidad sea también histórica. El positivismo trata de sintetizar en un continuo lógico exento de contradicciones una realidad que es en el fondo fáctica y también diacrónica (Ibid, 234). La consistencia lógica es lo que pone a prueba el intercambio social, un fenómeno del que surge la contradicción, por ejemplo, entre el binomio naturaleza-sociedad, reflejado posteriormente en los antagonistas sociales (Ibid, 236). Y, aunque ambas opciones traten de explicar la sociedad al margen del psicologismo mecanicista, frente a la temática de la neutralidad axiológica surgen entonces dos respuestas: para Popper la aplicación de la lógica situacional (Ibid, 236) es la que superará las contradicciones a

partir de la creación de nuevas teorías que comprendan mejor los hechos (Ibid, 237). Adorno, por el contrario, trata de comprender lo incomprendible: que la sociedad capitalista es irracional y dominadora, esencialmente disimétrica y basada en el lucro, algo que la convierte en un sinsentido (*Unwesen*) (Ibid, 237). Derivada de esta posición se encuentra Habermas quien media nuevamente entre la teoría y la praxis con su obra culmen: la *Teoría de la acción comunicativa*. Como corolario Schmieider muestra que Popper y Adorno se encuentran en polos opuestos y sus conceptos no son contrarios, ya que tratan de la misma realidad, sino asimétricos.

3. LOS ESTRATOS QUE SE OCULTAN EN LOS DISCURSOS

Para cerrar nuestro recorrido tan solo recordar, brevemente, que el modelo funcional típicamente socialdemócrata (y weberiano) tiene prestos a sus agentes para el contraataque. Ajenos a la dicotomía interpuesta entre destino y libertad, las disputas actuales se libran en la arena de los datos, los *shares* y el “club de la cita”. En este circo mediático los conceptos cuantitativos portan un carácter numérico y abstracto que no expresa la auténtica realidad de lo cualitativo y mucho menos cuando se somete a fructífera disputa: lo valioso se contrapone por ende a lo útil, instancia a la que supera con creces. Sin embargo, como advierte F. Oncina podríamos aprender algo de Lessing porque: “El polemista cree en el efecto purgante del debate, en el don formativo y no solo informativo de la discusión; el intrigante lo rehúye como la peste y cultiva la deformación, el enredo, la insidia” (Ibid, 12). Ejemplo, este último, de lo que se cocina casi a diario en nuestras cámaras de representantes parlamentarios: un estrato que otrora surgiera en la colina de la Modernidad como expresión de la libertad y la autodeterminación política pero que, *a fortiori*, se encuentra oculto por el polvo del interés electoral y sordo por el ruido hueco de las encuestas que lo sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

- DIDI-HUBERMAN, G. 2007, *La imagen mariposa*, Barcelona: Mudito & Co.
- HEGEL, G. W. F. 1981, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, 9, Múnich: Meiner.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M. y DEL ESTAL SÁNCHEZ, H. (ed.) 2022, *Conceptos en Disputa, disputas sobre conceptos*, Madrid: Dykinson.
- KOSELLECK, R. 2000, *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHMITT, C. 1932, “Der Begriff des Politischen”, Berlín: Duncler and Humblot, 7-65. [7. ed. 1996.]
- SERVIO 1881-1887, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, en THILO, G. y HAGEN, H., Leipzig. [=1986, Hildesheim: Olms.]

Ressenyés

RUS RUFINO, Salvador y ARENAS-DOLZ, Francisco 2022, *El descubrimiento de la política: Solón de Atenas*, Madrid: Tecnos. ISBN 978-84-309-8490-9, 379 páginas

Si nos paramos a analizar la historia de la filosofía política y de las grandes teorías políticas, nos viene casi de manera inevitable a la mente un amplio abanico de figuras y pensadores clásicos y modernos. Dichas figuras teorizaron y reflexionaron sobre cómo y de qué manera debe organizarse la convivencia de los seres humanos en el marco de una determinada comunidad o, incluso, en una comunidad de comunidades. Consideraron, paralelamente, cuál o cuáles son los regímenes políticos más adecuados, o en un sentido griego, más rectos y virtuosos (*areté*). Es, pues, precisamente en Grecia donde empieza a considerarse que hay un modo mejor y más elevado de hacer política o de ejercer la labor del político, más allá de los estándares tradicionales previos de sustentación de poder o de las formas coetáneas, incluso las democráticas. En un sentido cronológico, solemos situar los inicios del pensamiento filosófico político en autores tan centrales de la época clásica griega como Platón y Aristóteles, y a ellos tendemos a limitarnos. Sin embargo, no ocurre lo mismo cuando nos referimos al pensamiento filosófico en general: aquí se nos habla de un paso previo, *pre-filosófico* o filosófico temprano que tiene lugar en el siglo VI a. C, en el periodo arcaico, de la mano de aquel heterodoxo grupo de autores que agrupamos académicamente como “presocráticos”. Los manuales de historia de la filosofía más conocidos y consultados al respecto sitúan los albores del pensamiento filosófico en el marco de la expansión griega hacia las colonias y el contexto de crisis entre una nobleza acaudalada y un campesinado empobrecido, arruinado e incluso esclavizado en las grandes ciudades de la Hélade central cada vez más pobladas, con una destacada escasez de tierras fértiles que, además, estaban concentradas en un porcentaje bajo y privilegiado de la población. Como consecuencia, se produjo hacia las colonias un fuerte movimiento migratorio por parte de aquellos que, en su mayoría, no habían tenido la suerte de caer en la esfera de la nobleza, buscando huir de las ciudades que como Atenas se encontraban en una difícil situación de crisis, desigualdad y gobierno tiránico u oligárquico-aristocrático. Circunstancias, en definitiva, de gran dificultad para el desarrollo tanto propio como intersubjetivo de la gran parte de sus ciudadanos y que impedía la realización de una vida buena y digna. Jonia surgió como un lugar de enorme atractivo para aquellos que

buscaban algo más: figuras curiosas, abiertas al mundo, algunas de ellas políticas o con conciencia política crítica —como señala W. Nestle en su *Historia del espíritu griego*—. En la próspera ciudad de Mileto se ha marcado el origen de la filosofía o de un “pensamiento racional”, que buscaba transmitir valores, conocer la realidad del ser humano y de lo que le envuelve de un modo diverso a las tradicionales formas que encontraban en Homero y Hesíodo su base.

No obstante, en el mismo siglo y de manera coetánea a los primeros movimientos filosóficos que analizan la naturaleza (*physis*) en colonias como Mileto, sucede, en la ciudad de Atenas, un cambio político de gran importancia: la creación de las ciudades-estados o *polis*, de sus leyes y estructuras, así como un cambio radical de los principios e ideales que guiaban el modo de hacer política hasta entonces. Este hecho tiene lugar gracias a la figura de Solón, el gran legislador, político y sabio de la Atenas arcaica. El presente libro queda dedicado a su figura en el marco de una historia de las ideas y teorías políticas, donde los autores, Francisco Arenas-Dolz y Salvador Rus Rufino, presentan a Solón como el descubridor de la política o el iniciador de un nuevo modo de hacer política: reflexivo, consciente de la realidad, guiado por ideales superiores o trascendentales y llevado a la práctica con la toma y conciencia de los límites que la propia realidad factual plantea. Como se nos narra a lo largo de los diferentes capítulos de la obra, se produce un antes y un después desde el momento en el que Solón se convierte en arconte de Atenas: sus fructíferas reformas buscan solucionar la crisis antes comentada, así como la rivalidad entre las facciones más ricas y pobres de la sociedad, apelando a la igualdad, la libertad y la justicia. Los autores del presente volumen encuentran en Solón ese paso previo, esos esbozos de una teoría política —como indican en las conclusiones—, de manera paralela a como los historiadores de la filosofía han visto el germen del pensamiento filosófico-científico en los presocráticos y, concretamente, en los jonios. Solón sería, análogamente, el creador de un giro o revolución en el modo de hacer política que permitirá el posterior desarrollo de teorías políticas o reflexiones al respecto, como las realizadas por Platón o Aristóteles. Solón es, a grandes rasgos, quien va más allá de la comprensión de la política como una obtención del poder en pos de intereses propios y egoístas, para entenderla como una búsqueda del bien común. Antes de Solón, concluyen los autores, un político era alguien que mera y sencillamente tenía la capacidad para conseguir poder (principalmente un noble aristócrata) y que conducía al pueblo hacia proyectos personales que tuvieran éxito (319). Sin embargo, el político en y tras Solón es aquel que parte de una reflexión de la realidad en la que se encuentran involucrados los habitantes de la ciudad —como los presocráticos de la *physis*— y desde dicha investigación, sólo desde ella, es posible dar el paso hacia la implantación de leyes, las cuales, en este caso, ya no son impuestas,

sino necesarias, es decir, exigidas por el contexto, para la mejora de la comunidad política y de la situación de sus habitantes. Se busca, además, una perdurabilidad de la estabilidad lograda mediante dichas leyes y reformas, lo que convierte un proyecto político temporal en un planteamiento mucho más trascendental. Esta es, pues, la figura que Solón encarna, como modelo posterior de lo que es ser un legislador y político. Solón se convierte en el descubridor de una política en mayúsculas, reflexiva, basada en la *areté*, en definitiva, de cierto enfoque filosófico. Aun cuando, cabe señalar, los autores no consideran el *corpus* de poemas de Solón como un *corpus* filosófico sistemático al hilo de autores posteriores. El *corpus* soloniano que nos ha llegado consiste en un conjunto de poemas, los cuales, como ocurre con gran parte de los autores de este temprano periodo, conservamos solo de forma fragmentaria. Para los autores de la obra la poesía es en Solón un instrumento didáctico y en cierto modo publicitario, es decir, de transmisión de un modo de ver la política y la sociedad de su momento, así como de los principios sobre los que debe guiarse el gobierno de una *polis* (al igual que sus habitantes) y los extremos carentes de virtud que, por el contrario, deben evitarse (tanto a nivel de un *ethos* individual como de un proyecto colectivo). En definitiva, las elegías y tetrámetros eran su modo de promulgar poéticamente, como dictaba la tradición, una serie de principios e ideas políticas que los autores pretenden extraer y presentar en los diversos capítulos de la obra (del 1 al 6), defendiendo que tanto en los textos como en el contexto de la *praxis* política soloniana es posible encontrar ideas y elementos que en su conjunto son asimilables, en cierto modo, a las características propias de lo que entendemos como una teoría política. En el presente libro se busca realizar tal tarea de extracción y presentación de principios políticos sin entrar en la explicación meramente histórica del contexto o de las reformas concretas, así como evitando la reconstrucción y presentación de los textos desde una perspectiva filológica. Los autores, señalan, buscan ver el modo en que Solón “contribuyó a mejorar la vida política y social de Atenas durante mucho tiempo” (14), asentando un modo de hacer política que sirvió de gran referente para la posterioridad. Aun cuando desde el prefacio y la introducción dejan clara su metodología, el conocimiento del profesor Arenas-Dolz de los clásicos griegos y latinos, en tanto en cuanto licenciado en Filología Clásica, además de doctor en Filosofía, así como la visión histórica de Rus Rufino, doctor en Filosofía e Historia y catedrático de Historia del pensamiento y de los movimientos sociales y político, es palpable a lo largo de la obra donde el contexto histórico y el análisis filosófico y detallado de los textos solonianos sirven al fin último, en el que claramente coinciden los dos coautores (tanto en formación como en investigación o docencia), de una presentación y defensa de Solón como el primer teórico político. En definitiva, situando en el periodo arcaico

y en Solón de Atenas ese estadio previo y necesario de todo posible devenir futuro en el campo de la filosofía y la *praxis* política. Precisamente el último capítulo viene a recordarnos, tras haber analizado uno por uno los puntos o principios políticos que ahora brevemente comentaremos, la importancia que Solón tuvo para la posterioridad, desde Aristóteles y los comentarios a su obra de Alberto Magno o Tomás de Aquino, hasta Montaigne y la revolución francesa, pasando por los padres fundadores de la constitución de los Estados Unidos, el romanticismo alemán y finalizándolo con Foucault. Mostrando como las leyes de Solón, su figura, su reforma y su herencia han sido cruciales para el desarrollo político de toda Europa y Occidente.

Los capítulos del 1 al 6 suponen un bloque en el que se entrelaza la importancia y la explicación del contexto histórico— el del propio Solón y el de la ciudad de Atenas que vocacionalmente gobierna— con los principios políticos trascendentales sobre los que se establece y asienta tanto el análisis de la situación ateniense, como el gobierno y búsqueda de solución de los problemas de la *polis* por parte de Solón de Atenas. El político ateniense apareció como la última de las esperanzas de Atenas y de este modo cogió el timón del gobierno, pasando a ser arconte de la ciudad. Renunció a la posibilidad de ser un tirano, criticando firmemente dicha forma de gobierno, abogando por la libertad frente a la esclavitud a la que muchos atenienses se veían abocados por sus deudas. Su base fue la justicia, entendida como recta retribución, donde cada falta debía ser remendada, dando al campesinado empobrecido más tierras y otorgándole la condición de ciudadano igual al resto. Igual, por tanto, a cada uno de sus contemporáneos, incluso los más ricos de la *polis*. El gran pilar y centro de la *polis*, como un modo de solucionar la crisis de convivencia y la división en facciones, fue considerar y hacer a los ciudadanos responsables de la política (la gran base de toda democracia), adquiriendo puestos y capacidades para participar activamente y alzar su voz en búsqueda de un proyecto común que dejaba atrás los intereses contrapuestos de las diferentes facciones y los guiaba a todos hacia esa igualdad y justicia equitativa. Todo en busca de un buen orden (*eunomía*) que rebajara las tensiones de la *polis*, dando una respuesta ampliamente reflexionada y reconsiderada mediante un profundo análisis previo de la realidad social, un momento de racionalización de la política (acumulando y analizando datos y buscando soluciones adecuadas), algo que los autores señalan repetidamente como propio de toda buena teoría política. De este modo, el análisis de los principios políticos sobre los que se asienta la función que Solón adquiere como arconte de Atenas durante el periodo arcaico y que se va realizando de manera progresiva a lo largo de las páginas del volumen, nos lleva sin darnos cuenta a la reconsideración directa de Solón como primer teórico político, como el primer paso en la filosofía política que las épocas posteriores

recogerán. Esto último es la conclusión de la obra que se inicia con la siguiente pregunta: “¿Podemos afirmar que Solón trató desde su posición proponer una teoría general de la *polis* como espacio de convivencia?” (299). Esta pregunta, que puede parecer contundente cuando cobra forma de tesis en estas últimas páginas, tiene sin embargo un sentido pleno una vez se ha navegado por cada uno de los siete capítulos que componen el volumen (junto con prefacio, introducción, conclusiones y epílogo). Francisco Arenas-Dolz y Salvador Rus Rufino son claramente conscientes de la problemática que siempre supone plantear los inicios de una u otra rama, y la necesidad que tiene la filosofía de siempre volver para reconsiderar los mismos, de buscar predecesores, sobre todo en el marco de épocas donde escasean las fuentes. Ello nos permite seguir evolucionando en nuestro conocimiento del mundo griego a la vez que profundizar en el saber de nuestras propias raíces. Para los autores volver a los inicios de la teoría y filosofía política, en este caso de la mano de Solón de Atenas, supone, a la vez, un examen propio de nuestra realidad política. De este modo, conocer mejor a los griegos es conocernos mejor a nosotros mismos. Paralelamente, dejan claro desde las primeras páginas que su labor investigadora en la obra dista mucho de ser la propia de un arqueólogo, que admira con curiosidad la belleza de piezas muertas, sino que entienden su trabajo y la obra resultante como el trabajo de aquel que busca hacer revivir los grandes principios políticos del pasado y ver de qué modo pueden ayudarnos a afrontar las aporías del presente. Estudiar a Solón, leer sus poemas, analizar sus reformas y extraer sus principales principios políticos es a la vez un trabajo de reconsideración de los nuestros propios. Por ello, la investigación trasladada a la obra no es una investigación cerrada, sino abierta que insta al lector a participar de la misma y a ver en lo expuesto en los diversos capítulos una serie de principios políticos, reflexiones e ideales que tienen toda la validez para servir de guía en el modo de hacer, reflexionar y analizar la política del presente.

ALBA MARÍN
Universitat de València

MARTORELL CAMPOS, FRANCISCO 2021, *Contra la distopía. La cara B de un género de masas*, Valencia: La Caja Books. ISBN 978-84-17496-54-8, 256 páginas

El pesimismo no consiste en cansarse del mal sino del bien.
G. K. CHESTERTON, *El hombre eterno*

Los estudios distópicos —o el distopismo— no existen. Más bien, las personas que comentan sobre las distopías suelen pertenecer a uno de los grupos enfocados en sus propios intereses: los estudios dentro del ámbito de la cultura y literatura —especialmente la cultura de masas y la ciencia ficción—, así como los estudios utópicos que a veces llamamos “utopismo”. Es desde la perspectiva del pensamiento utópico o contra-utópico que se critican, por ejemplo, los totalitarismos. Algunos, como Claeys (*Dystopia: A Natural History*, Cambridge University Press, 2017), creen que la imaginación distópica desapareció después de la Segunda Guerra Mundial. Desde este punto de vista, cualquier persona que intente enfocarse en las distopías se enfrenta a numerosos problemas, como el desprecio del sujeto en el ámbito académico debido a su carácter popular, la falta de publicaciones comprensivas, la falta de una definición clara y vigente, así como la diversidad del material investigativo, que incluya, aparte de libros, también series, videojuegos, películas.

Mientras tanto, son las narraciones con un carácter distópico, más que utópico, las que gozan de popularidad dentro de la cultura globalizada, especialmente en los últimos años, y son estas las que se imparten en las aulas. Las sociedades occidentales, por lo tanto, están expuestas a las narraciones pesimistas cuya naturaleza e influjo en los modos del pensamiento son poco estudiados. Estos motivos han llevado a los investigadores contemporáneos, como Tom Moylan y Rafaela Baccollini, a formar grupos de investigación para iluminar la imaginación distópica y entender mejor este fenómeno. A esta tendencia nueva también pertenece el libro de Francisco Martorell Campos, ya conocido como “el defensor de la utopía”, que nos ofrece un ensayo corto pero que invita a una lectura intensa y enganchadora.

Como todos los investigadores de la distopía, Martorell se enfrenta a los mismos problemas a la hora de definir el fenómeno y justificar su estudio. Aunque la portada del libro anuncia un ensayo “contra la distopía,” y esto es indudablemente lo que el autor nos proporciona a continuación, pues su

reflexión empieza con una confesión íntima y más bien provocativa: “*Amo las distopías*” (11). El autor pretende sorprender al lector, y es, por lo tanto, una voz de naturaleza principalmente retórica; pero también es una parte importante del argumento. Al hablar desde el principio sobre las emociones fuertes asociadas a la recepción de los textos distópicos, Martorell nos hace pensar críticamente en nuestra propia experiencia y hace referencia oculta a los procesos y técnicas de la psicopolítica, que descansa en la gobernanza de la población a través de sus reacciones emocionales. Como señala Byung-Chul Han en su famoso libro:

Radicalmente más eficiente es la técnica de poder que cuida de que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de dominación. Quiere activar, motivar, optimizar y no obstaculizar o someter. Su particular eficiencia se debe a que no actúa a través de la prohibición y la sustracción sino de complacer y colmar. En lugar de hacer a los hombres sumisos, intenta hacerlos dependientes.

El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. Seduce en lugar de prohibir (HAN 2014, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*, Herder Editorial, 28-9)

En una entrevista para *CTXT*,¹ Martorell explicó que el libro es la continuación de *Soñar del otro modo* (La Caja Books, 2019) que defiende el pensamiento utópico. Lógicamente, el libro sobre la distopía debería condenar esas narraciones e imaginaciones que, promovidas como el fusible de la rebelión, en realidad alaban al conservadurismo y obstaculizan el cambio, presentando el sistema reinante como el único mundo que existe. Hoy en día, el fin del capitalismo es imaginable —pero solo como el fin del mundo—. No tenemos ni idea de qué y cómo actuar en el camino hacia romper el yugo del sistema. “*¿Podemos barruntar el fin del capitalismo? Desde luego, aunque solo como corolario del fin del mundo*” (40). Dicho de otro modo: “No hay alternativa” (39). En consecuencia, el libro está dividido en apartados que son un intento de hablar a fondo y argumentar a favor de la tesis principal: que las narraciones distópicas prevalentes del día de hoy sirven para perpetuar —más que denunciar— lo malo que nos hace sufrir ahora. A través del destino del

¹ PEÑAS, Esther 2021, “Padecemos un placer obscuro en sentirnos los más desgraciados de la historia”, entrevista con Francisco Martorell Campos, *CTXT*, 278, noviembre. <https://ctxt.es/es/20211101/Culturas/37900/placer-francisco-martorell-distopia-libro-entrevista-esther-penas.htm>

protagonista, a menudo trágico, nos inculcan el miedo ante la separación del grupo.

La primera parte pinta la imagen del “Distopiland”. El autor relata la popularidad de la imaginación distópica en las últimas décadas e intenta enfrentarse a las afirmaciones que nos venden a diario los medios de comunicación. Empieza por preguntarse: ¿acaso, a causa de la pandemia, ya vivimos en una distopía? El miedo vinculado a la muerte inminente, la popularidad de las teorías conspiratorias y el confinamiento les hicieron pensar hasta a los especialistas en utopismo en las similitudes entre la situación actual y la realidad distópica. La pandemia Covid-19 sirve aquí como un buque insignia para todo el conjunto de acontecimientos que nos hicieron recordar de los relatos distópicos. Sin embargo, como afirma Martorell, los eventos vinculados a la pandemia no cumplen realmente los requisitos para considerarlos distópicos: no emergen de las acciones de autoridades sino de la presencia de un virus, algo que es transitorio —y que ya despertó consecuencias positivas, a favor de la transformación político-social—.

El apartado que veo como el más llamativo en esta sección es “Ser feliz en el infierno”. A menudo, en el debate actual, debatimos sobre la manera de sobrevivir en el mundo distópico y buscamos esperanza allá donde, efectivamente, no se podrá encontrar. *Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate*. Me parece valiosa la distinción de Polak que encontramos en la última sección, entre el pesimismo existencial y el optimismo volitivo, que continúa la reflexión sobre la felicidad y esperanza en la distopía. El pesimismo existencial debería fomentar la rebelión contra el presente indeseado. No obstante, el problema empieza (algo que nota Martorell) cuando nos fijamos demasiado en el presente indeseado; hasta nos peleamos con el sistema injusto y deshumanizante, pero sin hacernos con el optimismo para el futuro, el optimismo que navega mediante la razón y voluntad de construir el mundo mejor. Sin este optimismo, es luchar en vano.

Sin embargo, incluso tendiendo la visión, a menudo puede pasar que el esfuerzo para derrumbar el sistema e instituir uno mejor parezca inútil al no ver los resultados inmediatos de la lucha, con lo cual, la esperanza en el sentido práctico puede disiparse, debilitando el optimismo volitivo. ¿Qué hacer, entonces? A mí, personalmente, las distopías me generan precisamente este tipo de reflexión. Mi primer contacto con ellas fue durante un curso de literatura en la secundaria. Fue entonces cuando leí *1984* de George Orwell, un libro que exuda pesimismo profundo frente a la posibilidad de escapar del mundo opresivo. Sin embargo, y a lo mejor por la experiencia histórica polaca, así como efecto de las lecturas de relatos históricos —de, por ejemplo, Gustaw Herling-Grudziński (*Un mundo aparte*, 1951)—, las distopías me hacen pen-

sar en la victoria moral de las víctimas del sistema distópico: aquella victoria que perpetúa la esperanza en el renacimiento, algún día, de un mundo mejor. La resistencia hasta la última, en sí, es la lección de los relatos distópicos: obviamente, demuestran que el mundo es malo y su destrucción no lleva a ningún sitio; es decir, no ofrecen nada en cambio. Pero, al mismo tiempo, aseguran que “*it is in the darkness of agony and exhaustion that the spirit of man burns most brightly*”, como dice Alistair MacLean en su célebre *Los cañones de Navarone* (*The Complete Navarone*, Harper Collins, 2013, 113). En algún sentido, nos dicen que incluso si no vemos la salida ahora, hay que confiar: que existe, que sí está en algún lado, y que vale la pena buscarla.

En este contexto, con frecuencia se invoca a Italo Calvino y sus *Ciudades invisibles*, donde el autor sugiere que “El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio” (*Las ciudades invisibles*, Minotauro, 1988, 175) He aquí el encanto de las distopías: no es la solución que ofrecen —porque, a lo mejor, esa no existe—, pero la fe que despiertan que quizá, y hasta en el mundo distópico, uno pueda conservar los valores universales. No nos enseñan cómo cambiar el sistema, sino qué hacer al llegar al momento cuando, efectivamente, ya no nos quedan más fuerzas o recursos para cambiarlo. Dicho de otra manera: nos dan las pistas de cómo preservar la humanidad en el sistema deshumanizante.

Martorell se inclina igualmente al comentario político. También es verdad que las utopías y distopías son más que un juego y mera ficción dentro de los buscamos únicamente el entretenimiento. Por eso es natural que llaman a la lectura crítica dentro de la perspectiva de lo que es su función social. Pues para promover este argumento, la segunda parte retrata el paisaje distópico, tal y como sugiere su título: “La distopía retratada”. Martorell empieza definiendo de manera clásica la distopía y las divisiones típicas que ocurren en la literatura del sujeto. Luego, desde el quinto apartado, introduce la división entre las distopías derechistas e izquierdistas; lo hace a pesar de lo imposible que es juzgar arbitrariamente la inclinación política de una u otra distopía, ya que “ni todas las utopías y distopías son izquierdistas, ni todas las antiutopías derechistas” (102). En los párrafos siguientes, el autor demuestra el uso reaccionario de la distopía; argumenta a favor de la tesis que “la distopía ha sido domesticada y mercantilizada por el sistema” (87) y, en lugar de fomentar el cambio, cumple las funciones conservadoras, igual que la antiutopía, con lo que se impone a los lectores y espectadores con el sentido de resignación.

La tercera parte recibió el título de “Distopía: la cara B”, la versión corta del título completo del libro (*Contra la distopía: la cara B del género de masas*). Es la parte más larga del ensayo, donde el autor analiza en profundidad varios aspectos de la distopía, apoyándose en amplio material de textos variados y, veamos, no solamente contemporáneos. Aquí, el comentario político-social se mezcla y dialoga con aquel sobre la recepción de los textos distópicos. Todos estos aspectos están vinculados entre sí, mientras que el argumento general en esta parte del ensayo sigue la lógica de otorgar la importancia capital a lo emocional y subjetivo en el mundo narcisista, neoliberal, el de la sociedad líquida y la psicopolítica.

En el sistema neoliberal la tensión entre la individualidad y el ser colectivo gira en la dirección de responsabilizar al ciudadano tanto por los males que le pasan a éste, como por el estado del mundo entero. “Distopiland” nos hace pensar en *Qualityland* (2017), la novela satírica de Kling Marc-Uwe, donde todo está sometido al principio de placer, así como en el maremágnum de prácticas y modas contemporáneas que nos invitan a que nos adaptemos a la realidad y no pretendamos a transformarla. Para dar un ejemplo: Ronald Purser (*McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Repeater, 2019) critica la popularidad de “mindfulness” (atención plena) y subraya los efectos indeseados de creer que el individuo posee el poder de ser feliz, y en consecuencia, de concentrarse en la experiencia subjetiva y su control, sin pensar en introducir cambio alguno en el sistema dañino. Analógicamente, Martorell también critica el individualismo: lo hace refiriéndose a “Happycracia” (48-9), que demuestra como el sistema actual culpabiliza a los individuos de no saber o no poder apreciar los beneficios del mundo en su estado actual. Sin embargo, Martorell hace una distinción importante entre dos actitudes que, aunque compartan algunos rasgos, se colocan sobre unos fundamentos diferentes. “Distopiland y Happycracia comparten la desconfianza ante el futuro y participan de la clausura de la imaginación política. Una las exterioriza produciendo miles de mañanas descorazonadores; la otra, apremiándonos a vivir el presente, a disfrutar de los pequeños placeres del aquí y ahora sin preocuparnos de lo que pase mañana, por no hablar del siglo próximo.” (49) Aunque las dos realidades paralizan al ciudadano y le impiden actuar, la base de “Happycracia” es placer, mientras que “Distopiland” se basa en el miedo. En el apartado octavo de esta parte del libro, Martorell habla de la “política del miedo”, empezando por la oposición entre el miedo y la esperanza. Para mí, sin embargo, el miedo y la esperanza no son conceptos opuestos, algo que los situaría sobre el mismo eje; los veo demasiado diferentes como para aceptar tal propuesta. Sería interesante leer más sobre cómo se podría entender la esperanza como componente de un dualismo similar para no caer en la trampa de

oposición sencilla entre la oscuridad, el miedo y la resignación por un lado y la luz, la esperanza y la felicidad por el otro.

En cuanto a la recepción de la ficción distópica, Martorell resume el experimento de Jones y Paris que supuestamente demuestra la radicalización de jóvenes por su exposición a las narraciones distópicas, como *Los juegos del hambre*. Es verdad que dentro de los estudios sobre la literatura juvenil se suele pensar en los relatos distópicos como parte de la pedagogía radical y una forma de sensibilizar a los jóvenes frente a los males del mundo existente. Sin embargo, Martorell se niega a aceptar la conclusión optimista de estos estudios. En primer lugar, según Martorell, se nota que los jóvenes no saben trasladar al mundo real lo que hayan aprendido dentro de la ficción. No es de sorprender: los personajes en las distopías para jóvenes son más atractivos y parecen más reales que los tailandeses (el ejemplo que da Martorell), los ucranianos, los sirios, o los pueblos de tantos otros países más que sufren opresión.

La actitud a la realidad no cambia; son los temas de las protestas o de las consecuencias del desarrollo tecnológico desbordado que están “frivolizadas” (128) y teatralizadas, con lo cual no solo cumplen primariamente la función lúdica, sino también nos hacen pensar en el mundo real como un teatro. En lugar de pensar en tomar acción para instituir el cambio, puede que decidamos por seguir algún u otro movimiento por tan solo su valor estético o su habilidad de despertar la fuerte emoción. En general, pensando también en los argumentos de los apartados siguientes de esta parte del libro, donde se analizan las distopías ecológicas y tecnológicas, el dualismo realidad-apariencia parece clave para entender el fenómeno de distopías de hoy y para asesorar su función político-social.

El libro termina con “Coda: Doce tesis sobre la distopia para los herejes de Distopiland”. Mediante estas, Martorell brevemente resume los puntos que aparecieron previamente. Ve la *distopofilia* como una moda peligrosa, un síntoma de una sociedad paralizada por el miedo y que no promete ningún cambio. Es más bien una pesadilla colectiva que una llamada al cambio verdadero. “La cara B” no solo significa el lado oculto del fenómeno que se suele presentar como algo positivo, sino también el lado oscuro de la sociedad donde hay muchos grupos que se entregan a la imaginación y ficción del cambio, las protestas sin sentido ni plan, la lucha sin objetivos y, efectivamente, sin fin.

Esta pesadilla colectiva lleva al autor a diagnosticar el inconsciente social y político y reclamar la necesidad de pensar en el futuro mejor e intentar de construirlo. La sociedad debería superar este “fatalismo paralizante que cancela la facultad de imaginar lo venidero en términos constructivos, capaces de originar proyectos transformadores y horizontes compartidos con los que procurar mejorar las cosas” (13). Paradójicamente, parece que uno tenga que soñar “de

otro modo” para liberalizarse de la prisión de otros sueños, en este caso: sueños nocivos.

Hemos aquí donde nacen las preguntas: ¿será del todo posible liberarnos del mundo de los sueños? ¿Cómo encontrar el equilibrio entre soñar y actuar? ¿Acaso se someten los sueños colectivos a los procesos subconscientes, propios de la narrativa del psicoanálisis? ¿Cómo evitar la trampa de psicología barata de los sueños políticos? Las paradojas y cuestiones parecidas, así como las dualidades interesantes (como la oposición entre el miedo y la esperanza) pueden servir como inspiración para el debate académico o las publicaciones siguientes, que, a su vez, pueden interesar no solamente a los especialistas en los estudios utópicos, pero a todo aquel que muestre interés por el bien público.

ANNA BUGAJSKA
Universidad Jesuita Ignatianum, Cracovia

ORTEGA ESQUEMBRE, César 2021, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Tecnos. ISBN 978-84-309-8159-5, 416 páginas

El presente libro de César Ortega Esquembre tiene una validez doble. Por un lado, la manera rigurosa, y no ajena a cierta amenidad, con que el autor expone los temas reflexionados. Por el otro, el horizonte presentado; el que formula un mar filosófico al que desembocan múltiples afluentes que son necesarios no solo para comprender a Jürgen Habermas de manera histórica, sino también lo que su estela nos sigue diciendo en la actualidad. De ese modo, el telón de este imponente escenario filosófico no lo cierra directamente Habermas, sino que el autor ha acudido a críticas inmanentes al paradigma habermasiano, ya consolidadas, como la teoría del reconocimiento de Axel Honneth o la ética de la razón cordial de Adela Cortina, una filósofa española que ya podemos considerar como parte de la corte de la tercera generación de la señora Escuela.

Esto abre el camino a un punto radicalmente novedoso del ensayo: su acercamiento, como si fuera un punto seguido, a la, digamos, *nouvelle cuisine* de la Teoría Crítica: Rahel Jaeggi, Rainer Forst y Hartmut Rosa.

Ni que decir tiene que Habermas es probablemente el filósofo y teórico de la sociedad más influyente de la segunda mitad del siglo xx. Un aspecto que queda patente en un libro que expresa, expone y debate sobre un pensamiento que tiene cuerda para rato. En efecto, el filósofo alemán sigue ofreciendo buenas y razonadas respuestas a tiempos repletos de sociedades líquidas, de polarización política, de disensos posmodernos y de declive de las democracias liberales-sociales. Es decir, ante los retos que está marcando el rumbo del siglo xxi.

De sus múltiples aportaciones, hoy tengo en mente algunas ideas que me parecen significativas. Comenzando por la teoría de la acción comunicativa, que manifiesta la esencia dialógica de los seres humanos y extrae derivaciones de ella para diseñar una esfera pública que tenga en cuenta a todas las voces. Por otro lado, y recogiendo la tradición francfortiana de la Teoría Crítica de la sociedad, ha alumbrado una teoría normativa de la democracia deliberativa. También, a bote pronto, me vienen los ecos de la propuesta de un proyecto de una Europa potente, comprometida con los derechos políticos y sociales a diferencia de China o Estados Unidos. Sin olvidar el papel de una sociedad civil

en lo que se denomina democracia de doble vía: la formación política de la voluntad institucional unida a procesos informales de la formación de la opinión.

Lo que quiero expresar con todo ello es el gozo vivido por la lectura de este libro. No solo por rememorar estas y otras cuestiones de vital importancia, sino también por el modo en que el autor ha desarrollado una estructura que nos explica de una manera académica —en el sentido de conocimiento (profundo) de causa—, pero siempre con un estilo personal y muy didáctico. El hilo conductor es mostrar, de manera amplia, rigurosa y sistemática, la siempre conflictiva relación entre crítica y normatividad.

No obstante, nombrar a Habermas produce chispas al pensar dicha normatividad para criticar la realidad; lo cual es una posición muy diferente a la de los llamados “realistas políticos” de toda la vida que tanto abundan hoy, los que solo saben hablar de lo que ven, pero no comprenden eso que ven. De ese modo, el libro se introduce en el problema de la fundamentación normativa de la crítica, que constituye, sin duda, uno de los temas de estudio más importantes de la filosofía práctica contemporánea. Un tema al que, de manera manifiesta, se introduce una de las tradiciones filosóficas más fecundas de nuestro tiempo, en palabras del autor.

El tema resulta tan importante, y sugerente, que se ha convertido en lugar de peregrinación no solo para los devotos de la teoría y ética comunicativa, sino también para quienes siguen interesados por el incierto porvenir de la razón, y de manera especial la razón práctica. También hay colas de críticos que lanzan sus dardos aduciendo, de una manera u otra, desde el racionalismo crítico al posmodernismo, que la teoría de la acción comunicativa, reinada por la comunidad ideal del habla, no pasa de ser —como sintetizó el gran Javier Muguerza— una nueva aventura del barón Münchhausen, quien trataba de desafiar a la ley de la gravedad a base de tirones del pelo. Una metáfora que sirve para expresar que dicha comunidad está en la Luna, mientras en la Tierra se decide el destino de los seres humanos. Lo cual no significa otra cosa que seguir confundiendo la utopía con un “no lugar”, en vez de un ideal regulativo.

Si bien estas críticas no se olvidan, tampoco tienen un protagonismo importante, ya que lo que se persigue es una melodía común (la señalada normatividad) con diferentes acordes. Con ello, de manera indirecta, en el libro se responden a las críticas, pero también se demuestra que el ámbito francfortiano está vivo y siempre en forma, como dijera otro Ortega (y Gasset).

Dichas estas consideraciones, este, digamos, presente continuum se expone a través de una estructura que cuenta con cuatro momentos que no solo muestran, con acierto y precisión, los pensamientos de los filósofos más relevantes, sino también el contexto histórico donde este se produce. Un esfuerzo que hay que elogiar y resaltar, porque es el marco para la realización de una im-

pecable exposición de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, donde se expone la autocrítica radical de la razón realizada por la misma. El primer paso desarrollado versa sobre la crítica de la economía política de Marx. Dicho esto, tengo que decir que, pocas veces he leído, con tanta claridad, la relación entre el marxismo y la crítica radical de la razón instrumental que realizan Horkheimer, Adorno y Marcuse a la hora de realizar diagnósticos de las patologías sociales contemporáneas.

Es en dicha tesitura en la que se reivindica una “razón plenamente humana”, como dijera Adela Cortina, que lucha contra la absolutización de la razón instrumental. El impresionante éxito tecno-científico actúa así finalmente como una especie de ideología legitimadora del orden social dado, como dice Marcuse en su conocida obra *El hombre unidimensional*. Precisamente es a través del debate entre Marcuse y Habermas donde se introduce a este último. Porque, antes de alumbrar la teoría de la acción comunicativa, queda bien patente esa transición entre la teoría de la revolución fallida (plasmada por la primera generación) y la actitud de Habermas (junto a K. O. Apel) de no conformarse con criticar razón instrumental y sus derivados, sino que trata, además, de formular un concepto más amplio de razón, la razón comunicativa, desde el que fundamentar normativamente su crítica de la sociedad. Junto a la crítica de la racionalidad técnica, y alejándose del pesimismo al que había conducido la primera generación de la Escuela de Fráncfort, ambos autores se esfuerzan por desentrañar una racionalidad de tipo práctico inserta en las propias interacciones comunicativas de la vida cotidiana.

Creo, por tanto, que es muy acertada la concreción de ese tiempo en la siguiente idea: la tensión entre el progreso práctico-científico-técnico y el retroceso civilizatorio en sentido práctico-moral. Al mismo tiempo, vemos que el núcleo de la Teoría Crítica es la reflexión sobre la “patología social”. En particular, las patologías derivadas de la modernización social.

Pero no podemos obviar el eje del libro, la manera de explicar (y comprender) el giro intersubjetivo, o el nuevo paradigma lingüístico que adopta la Teoría Crítica con Habermas, quien, como especifica el autor, soluciona el atolladero donde había naufragado la Primera Generación.

Porque, antes de seguir, hay que advertir que el objetivo conseguido del libro es comprender, y hacer comprender, cómo opera la fundamentación normativa de la crítica en cada uno de esos estadios. Y esto repercute también en la evolución manifiesta en las teorías de Axel Honneth y Adela Cortina. Ambas aportaciones están relacionadas con la renovación de los fundamentos normativos de la Teoría crítica. En el primero, a través de una teoría de la lucha por el reconocimiento, mientras que, en la segunda, se aborda la renovación ética en términos de una ética de la razón cordial.

Sobre Honneht cobra resonancia su propuesta que consiste en la identificación y discusión de aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones, es decir, como patologías sociales. La cuestión es que, aunque desde nuestra perspectiva, no tanto por la del autor, su misión no está del todo lograda (un concepto formal de eticidad), lo interesante es su búsqueda de una fundamentación normativa de la crítica social que ya no opere con el método de la anticipación contrafáctica, sino más bien con un método de tipo reconstructivo.

También es significativa la mirada de Adela Cortina, que ya no se produce desde la sociedad (como la de Honneth), sino desde el ámbito de la teoría ético-moral. Cortina descubre el déficit motivacional de la ética discursiva en su planteamiento puro. Por ello, buscará plasmar una ética más cálida, es decir, conjetura que los procedimientos legitimadores de normas supone renunciar a elementos que han venido construyendo una parte imprescindible del saber ético. Esta es la cuestión: el peligro, según Cortina, es que la ética discursiva acabe reduciendo la moral a una forma deficiente de derecho. La pregunta clave es: ¿por qué los ciudadanos van a estar interesados de hecho por entrar en los procesos de deliberación? Por ello, según Cortina, no solo será preciso diseñar una razón procedimental, sino también una razón íntegra, la razón cordial. Esto no supone, reconoce el autor, un abandono del funcionamiento normativo de la crítica, sino un modelo propio y comprensivo del anterior.

Y en esto, llegamos a un triángulo que pone la guinda al libro, por lo dicho al principio, es decir, por alentar a las nuevas voces que siguen dentro de la señalada melodía, y que, al mismo tiempo, están abriendo nuevos caminos reflexivos. A modo de información urgente, habría que decir que, en esta selección, el autor nos introduce a la crítica de las relaciones de justificación de Forst, la crítica de las formas de vida de Jaeggi, y la crítica de las relaciones temporales de Rosa.

Hilando de una manera más fina, habrá que señalar que el autor destaca de Forst su intento de realizar un equilibrio entre el liberalismo y comunitarismo, ofreciendo un modelo de teoría de la justicia articulado en torno a diversos contextos normativos. De Jaeggi se señala que, siguiendo los parámetros hegelianos de Honneth, alcanza una interesante reactualización posmetafísica del concepto de “alienación”. Por último, de Rosa se destaca la tesis de que las estructuras temporales de la política no resultan hoy ya compatibles con el ritmo de cambio de algunas esferas sociales. El sociólogo alemán, en fin, se esfuerza por analizar algunas de las consecuencias más preocupantes de estos procesos de aceleración social. Procesos 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.

En todo caso, el eje sigue siendo, en este ya adentrado siglo XXI, la tensión entre el “ser” sociológico y el “deber ser” moral, a semejanza de la dialéctica apeliiana entre comunidad real e ideal de comunicación. Un eje que se corresponde —como subraya el autor, y lo remarco yo— al hecho de que seguimos necesitados de superar antiguos autoritarismos epistemológicos, conceptos de comunicación no distorsionados por la violencia y, sobre todo, de una sociedad emancipada. Una sociedad que sepa ser capaz de actuar sobre sí misma, como diría Marx, “con voluntad y consciencia”.

ENRIQUE HERRERAS
Universitat de València

LUARSABISHVILI, Vladimer (ed.) 2021, *Rethinking Society: Individuals, Culture and Migration*. Vol. 1: *Individuals and Society*, Tbilisi: New Vision University Press. ISBN 978-9941-9692-7-0, 121 páginas

La actualidad de los debates en torno a la migración y la sociedad es indudable en nuestro tiempo, incluso aún más inmersos en una pandemia que ha provocado una reemergencia de las fronteras en toda su materialidad. En torno a esta cuestión se desarrolla la serie *Rethinking society. Individuals, Culture and Migration*, a cuyo primer volumen nos dedicaremos a continuación. Se trata de una colección editada por Vladimer Luarsabishvili, actualmente profesor en la Escuela de Política y Diplomacia de la Universidad New Vision de Tbilisi, Georgia, un teórico que conoce de primera mano la posición entre distintos espacios dada su relación con la academia española y su labor como traductor.

Tal y como explica Luarsabishvili en la introducción a este volumen, la serie de libros en la que se enmarca tiene como objetivo describir las peculiaridades estructurales y características de la sociedad moderna, inmersa en el proceso conocido como globalización, marcado por el multiculturalismo, las migraciones masivas y nuevas formas de comunicación, como señalan no pocos teóricos y críticos culturales. Cabe señalar que en esta colección el fenómeno migratorio se plantea desde una perspectiva positiva, como una realidad que “facilitates diffusion of ideas and values, reveals possibilities for adaptation in the new topos and conditions the formation of new individual and/or collective narrative”. Se trata de una reivindicación de las posibilidades que ofrece el desplazamiento que, por otra parte, no niega o no debe negar la dureza de la ruptura de la que surge, en la que a menudo son cuerpos a la deriva, o fuera de lugar (“out of place” como diría Edward Said) los que, desde un sufrimiento nacido de la injusticia, crean lo nuevo desde la ruptura y el posterior encuentro cultural que convierten en productivo.

En este contexto de globalización, señala el editor, se produce un cambio o renovación de valores, produciéndose redefiniciones de lo que entendemos por sociedad desde distintos ángulos y disciplinas: retórica, historia, literatura, psicología y filosofía, entre otras. Es este último ángulo, el filosófico, el que primará en la reflexión que contempla este volumen colectivo *Individuals and Society (Individuos y sociedad)*. El volumen, publicado en 2021 por la editorial de la Universidad de New Vision de Tbilisi, junto con un segundo volumen

dedicado a pensar la relación entre migración y sociedad desde el cine, la literatura y la traducción —al que seguirá *Culture and Society. Rhetorical Perspectives, Transferential Insights*—, inaugura esta serie repensando el papel del individuo en la sociedad moderna. A modo de declaración de intenciones un texto inicia el volumen afirmando: “the principle aim of *Individuals and Society* is to reveal the main peculiarities of an individual thinking and acting in a complex world of human communication”.

En este volumen colectivo participan distintos investigadores de universidades americanas y europeas, a menudo con biografías y carreras entre distintos espacios. Desde muy distintos ángulos, acuden al pensamiento de filósofos que desarrollaron sus propuestas durante la segunda mitad del siglo XIX o la primera mitad del siglo XX para pensar nuestro presente. Realicemos un somero recorrido por sus aportaciones.

En primer lugar, con el capítulo “Thinking with Mamardashvili: Human Responsibility, Transnationalism, and the Relevance of His Thought for the 21st Century”, la profesora del Dickinson College y especialista en filosofía rusa contemporánea Alyssa DeBlasio recoge el pensamiento de un filósofo de origen georgiano muy popular en Rusia pero poco conocido fuera de sus fronteras. Hablamos de Merab Mamardashvili (1930-1990), de origen georgiano, multilingüe e influenciado por múltiples corrientes, desde su formación en el análisis marxista hasta su preocupación por la experiencia humana que le llevan a acercarse a la filosofía europea y francesa. Pueblan el centro de sus preocupaciones temas como la responsabilidad humana, la ciudadanía, la libertad, el nacionalismo y el transnacionalismo, los cuales, como explica DeBlasio, desarrolla desde un espacio “that is simultaneously East, West, and Other, thereby making his philosophical work perhaps especially suited to the contemporary moment, where most of the world’s most pressing issues are essentially transnational in character”.

Desde esta apuesta por la actualidad del pensamiento del filósofo, la autora nos presenta alguna de sus reflexiones centrales a través de distintas preguntas: “¿qué es el ser humano?”. “¿qué es la (falta de) libertad?” y “¿qué es el (trans)nacionalismo?”. Así, conocemos la pulsión de Mamardashvili hacia la búsqueda de respuesta de lo incognoscible, la paradoja de querer conocer la conciencia y determinar la libertad, conceptos que sabe imposibles de asir, pero cuya búsqueda supone el camino que constituye la propia vida humana.

El segundo texto, “Alexandre Kojève, or the philosopher as a madman”, recupera también el pensamiento de un filósofo de la órbita rusa de la primera mitad del siglo XX (1902-1968). En él, Oriol Farrés Juste, profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona, piensa el problema de la verificación de la posesión del conocimiento desde el debate Strauss-Kojève sobre la tiranía.

El texto parte de una presentación del planteamiento central del filósofo francés nacido en Rusia en torno al conocimiento y la locura del filósofo. Según él, la verificación es el medio por el que se puede alcanzar el conocimiento del valor propio como hombre, es decir, a través de la relación con el “otro” nos libramos del peligro de la falsedad o la locura de nuestra certeza subjetiva previa. El objetivo de la filosofía sería adquirir el conocimiento absoluto y llegar a ser un hombre sabio, algo que se puede lograr integrando todos los discursos significativos en un discurso total, lo cual podría ser imposible o no alcanzable sino para Dios. La salida de este dilema sería afirmar la posibilidad de la sabiduría, que no será una revelación de una verdad trascendente al mundo, sino inmanente, de manera que puede ser revelada por el discurso, mientras se manifiesta en el tiempo y se realiza en el curso de la Historia.

A partir de aquí nos presenta el debate con Strauss, el cual plantea que sociedad y filosofía no puede reconciliarse y que el *Endstate* no puede satisfacer al filósofo, a lo que Kojève contesta, volviendo al comienzo de la exposición realizada por Farrés, que: “The Philosopher who detaches himself from the social order cannot be sure of his conclusions as a thinker. He will need to confront his views with others. That is, he will engage in dialectical conversations in order to persuade the public of his views—or at least, in order to test his insights”. En el filósofo, para Kojève, este ejercicio se enmarca en un intento de integrar los discursos (“circularidad”) que nunca se satisface, ante lo cual solo quedan dos opciones: el silencio o el balbuceo indefinido. Pero, en tanto que no calla, “Philosophy has to welcome madness into its domain”.

Los dos artículos siguientes retoman el pensamiento de Ortega y Gasset, filósofo español que desarrolló su pensamiento en las primeras décadas del siglo xx. El primero de ellos es “Ortega y Gasset and the twenty-first-century theories of civil society”, escrito por Juan Antonio Garrido Ardila, profesor en la Universidad de Malta y autor de diversas obras sobre Ortega. En este texto el autor acude a *España invertebrada* (1921) y *La rebelión de las masas* (1930) para explicar algunos fenómenos explicados por el filósofo que politólogos y sociólogos como Bernard-Henry Levy, Carolin Emcke, Francis Fukuyama, David Runciman y otros han observado en las democracias liberales del siglo xx. Así, el autor establece un paralelismo entre el pensamiento de Ortega y el de distintos pensadores y políticos conservadores de nuestro presente.

El paralelismo se explicaría, según Garrido, por el desafío a la democracia liberal que tuvo lugar en los años 20 y 30 del siglo pasado y que volvería a tener lugar en nuestro presente a raíz de la crisis del 2008 y las políticas de austeridad que habrían abierto la puerta al populismo (un populismo que el autor no delimita o diferencia como de izquierdas o de derechas, sino que unifica en un solo concepto). Así, de la sociedad rota en la que se niega la coexistencia y se pre-

para la confrontación de la que hablaba Ortega el autor nos lleva a la *broken Britain* o *broken society* de la que hablaban los políticos británicos conservadores en la década de 2010. Del *particularismo* de los años 20, del que habla Ortega, con el que algunos grupos sociales cultivaron un sentido de identidad en España que, según él, estaría marcado por el odio, buscando separarse del resto de la sociedad y desafiando la ley del país, Garrido traza un camino hasta el desafío al orden establecido que suponen algunos fenómenos políticos y electorales actuales y que diversos autores han teorizado de distintas formas —pero, en todos los ejemplos escogidos, con una visión más que negativa o censora—, como el *political decay* de Samuel Huntington, el odio social de Carolin Emcke o incluso, y para muchos sorprendentemente, las políticas identitarias según Fukuyama.

Tras estas ideas estaría el miedo que Ortega expresaba en términos de un posible gobierno de las masas, para otros deseable, pero para los autores mencionados una posibilidad que “deformaría” la democracia e impondría un sistema político alternativo que llama *hiperdemocracia*, un estado bajo el que las masas no respetarían la ley y ejercerían presión sobre otros para imponer sus aspiraciones y deseos.

En el segundo texto, “Individuality in the Philosophy of José Ortega y Gasset”, el profesor de la Universidad de Castilla–La Mancha Gerardo López Sastre recupera la actualidad de las ideas de Ortega en torno a los conceptos de individualidad, liberalismo y democracia. A partir del análisis de la dimensión social del hombre y la cuestión de la libertad, Ortega y Gasset llega a una defensa del proyecto de construir la identidad propia como un proyecto europeo. Desde ahí y llevando este análisis hacia la teoría del conocimiento, López Sastre habla de un perspectivismo que legitima la democracia liberal, que recupera para una defensa actual de dicho régimen.

Centralmente este hilo de continuidad se establece a través de la defensa entusiasta de la individualidad, como aquello que según Ortega nos hace verdaderos humanos. Para el filósofo español la cultura europea moderna estaría comprometida con la creatividad individual. Una cultura que, con sus crisis, es dinámica y abierta y se construye como un camino que nos obliga a caminar. Sin embargo, la situación social que permite este proceso individual estaría siempre en riesgo, como defiende en *La rebelión de las masas*, donde afirma que en su época existía un rechazo y una dificultad para hacer ese ejercicio de introspección y se estaba desarrollando una vocación totalitaria, un deseo de ser masa y no individuos con destinos exclusivos. López Sastre establece aquí una similitud entre los peligros de la época de Ortega y aquellos que hoy, sin tener de la misma forma, que se expresan en forma de “evil germs in our society willing to impose their majoritarian will without any respect for minorities or the freedoms of others”. La respuesta a estos peligros sería, para el autor, la misma que para el

filósofo, una defensa de la individualidad que se debe construir desde el diálogo en el parlamento como lugar de coexistencia nacional: la democracia liberal.

El siguiente texto se ocupa de Jorge/George Santayana (Madrid, 1862-Roma 1953) y está escrito a cuatro manos por Daniel Moreno y José Beltrán, ambos expertos en el filósofo. Bajo el título “Jorge/George Santayana on the United States: A prophet in spite of himself” los autores trazan un recorrido por un pensador que describen como nómada e híbrido. Su elaboración, es realizada, según los autores, desde su propia ubicación entre dos mundos: entre el pasado del siglo XIX y el futuro del XX, entre Estados Unidos y Europa, George y Jorge, entre dos lenguas, el español inglés, aquél que dice cosas no inglesas en inglés, encarnación del hibridismo que sabe combinar realidades aparentemente incompatibles desde un no-lugar habitable. Una manera de ser y pensar que podía ser sorprendente en su tiempo pero que, como indican los autores, hoy deja de ser extraña.

En este texto los autores se centran en sus elaboraciones críticas respecto al ser americano (estadounidense) en *Character and Opinion in the United States* (1920) y en su ensayo póstumo “Americanism” (1955). En ellas, desde su experiencia estadounidense, el filósofo reflexiona sobre el mundo en el que ha vivido, sirviéndose de la realidad en la Universidad de Harvard como una suerte de microcosmos representativo. Un mundo que es descrito por él como marcado por una atmósfera más rigida por la obligación que por la avidez de conocimiento y la inteligencia, inmersa en un proceso de transformación que dirigía la universidad hacia la estrategia de marketing.

Si bien Santayana expresaba su ausencia de respuestas ante las cuestiones políticas de su presente los autores plantean que sí ofrece un marco conceptual desde el que se pueden construir algunas soluciones. En “Americanism” expresa un rechazo a los negocios que surgían sobre los procesos industriales. Estados Unidos habría sucumbido a una tentación fáustica —habría vendido su alma al diablo—, afectando al resto del mundo.

Acaban los autores refiriéndose a la pandemia y, parafraseando a Santayana, plantean la posibilidad de que “the virus is forcing everyone to somehow repent, and to restore human values over short-term economic interests [...]. Perhaps we need both to earnestly rethink our model of society and to readjust its overall productive model”.

Cierra el libro el artículo de la profesora de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Sociedad Académica de Filosofía española Nuria Sánchez Madrid “‘The Good Europeans’: Nietzsche and the Belated Nation Syndrome”. En él la autora se ocupa de la crítica que el filósofo alemán realiza a las fuentes del nacionalismo en la sección octava de *Más allá del bien y del mal* (“Pueblos y patrias” en su traducción en castellano), que va relacionando con ideas desarrolladas en otros de sus escritos.

Al contrario de lo que pretenden mostrar muchas de las lecturas e interpretaciones superficiales que se han dado de la obra de Nietzsche, la autora pone de relieve el rechazo sin ambages de Nietzsche al nacionalismo alemán que entiende en términos de un fenómeno exacerbado, narcótico, infantil, una infección política que pretende pervertir el desarrollo sano de las interacciones de un individuo con su entorno y podría llevar a un colapso del metabolismo de la cultura y la civilización. El ejemplo paradigmático, para el filósofo, sería el antisemitismo, que explica en los siguientes términos. La superior fortaleza y determinación del pueblo judío sería entendida como amenaza por un alma alemana que decide transformar su posición subordinada a través de un carácter nacionalista tóxico: “the blurriness of the so-called German ‘identity’ would be replaced by a master-slave dialectic for which it became crucial to prove the strength of Germany’s roots so as to compete against the Jewish people in the sphere of history and traditional authority”, la semilla de una ideología antisemita.

La exposición de la postura de Nietzsche sobre la cuestión es completada con una reflexión de la autora sobre esa nueva Europa que propone desde la perspectiva del filósofo alemán, una Europa de intelectuales, artistas, lectores y autores relacionados con lo plural y la mezcla cultural. Si bien, nos advierte, “it is doubtful that the production of an aesthetic sensibility could overcome the channels by which evil, with all of its destructive power and immense burden of injustice, threatens to cover the world like a loathsome fungus”.

Como hemos podido comprobar, la propuesta de este primer volumen realiza un ejercicio de recuperación de distintos filósofos, en su mayoría menos conocidos fuera de sus fronteras, a pesar de ser ellos mismos transfronterizos, a excepción, por supuesto, de Friedrich Nietzsche. Los autores, desde distintas geografías, disciplinas y signo político, recogen la teorización de autores de gran relevancia para pensar nuestro presente, marcado por el cuestionamiento, la ruptura, el desplazamiento, la incertidumbre y el cambio. Nos ofrecen, así, una serie de reflexiones en torno al papel de los individuos insertos en una sociedad compleja, contradictoria e injusta, con las que buscar el modo de entender pero también de hacer frente a los retos cada vez mayores que este mundo convulso nos ofrece. La pregunta final, como plantea el poema “Cape Cod” de Santayana que Moreno y Beltrán recogen para lanzar el deseo de caminar hacia un mundo en el que el factor humano y el sentido común estén en el centro y no la economía, sería la siguiente:

And among the dark pines, and along the flat shore,
O the wind, and the wind, for evermore!
What will become of man?

LUCÍA HELLÍN NISTAL
Universidad Autónoma de Madrid