

# LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO FILOSOFÍA SOCIAL

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

[oliver.kozlarek@umich.mx](mailto:oliver.kozlarek@umich.mx)

**Resumen:** El artículo aboga a favor de una filosofía que se entiende a sí misma principalmente como filosofía social. Se trata de una filosofía que se caracteriza por un compromiso con la sociedad en dos sentidos: por un lado, se trata de un compromiso con un concepto normativo de sociedad, que representa un contrapoder frente al Estado. Por otro lado, es un concepto de sociedad que siempre es también un lugar de crisis. En este contexto, filosofía como filosofía social debe entenderse como administradora de crisis. El artículo pretende mostrar que esta comprensión se expresa sobre todo en la tradición de la Teoría Crítica, pero también que las versiones actuales de esta tradición carecen de un concepto normativamente sustantivo de la sociedad.

**Palabras clave:** Teoría Crítica; crisis; COVID; Antropoceno.

**Recibido:** julio 4, 2024. **Aceptado:** julio 5, 2024.

**DOI:** <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.976>

*DEVENIRES*. Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 13-33

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

# THE RELEVANCE OF PHILOSOPHY AS A SOCIAL PHILOSOPHY

Oliver Kozlarek  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
[oliver.kozlarek@umich.mx](mailto:oliver.kozlarek@umich.mx)

**Abstract:** The article argues for a philosophy that wants to understand itself primarily as a social philosophy. This refers to a philosophy that is characterized by a commitment to society in a double sense: On the one hand, it is a commitment to a normative concept of society, which is above all a countervailing power to the State. On the other hand, it is a concept of society that understands itself always as a place of crisis. Against this background, philosophy as social philosophy is to be understood as a crisis manager. The article aims to show that this understanding is expressed above all in the tradition of Critical Theory, but also that the current versions of this tradition lack a normatively substantive concept of society.

**Keywords:** Critical Theory; crisis; COVID; Anthropocene.

**Received:** July 4, 2024. **Accepted:** July 5, 2024.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

*DEVENIRES*. Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 13-33

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

No es ninguna novedad que la filosofía no es ese ámbito de la vida cultural que se define de una vez por todas con claridad y que se auto-reproduce y justifica de manera incuestionable y mecánica desde hace unos 2500 años. Hoy es particularmente importante reconocer la necesidad de actualizar la justificación de la filosofía. Puede pensarse que la filosofía pasa por una “crisis” que se manifiesta, no en última instancia, por las cifras menguantes de matriculaciones en las facultades de la filosofía universitaria. Sin embargo, hay que recordar que esta “crisis” de la filosofía tampoco es nueva. Al contrario: como demuestran los textos originales, la filosofía no es sólo resultado de una crisis, sino que había asumido esencialmente una conciencia de la crisis. Es más, con el telón de fondo de una visión del mundo que se derrumbaba ante sus ojos, puede pensarse que los griegos no solamente tuvieron plena conciencia de la crisis,<sup>1</sup> sino que decidieron encargarse de ella.

A pesar de todos los intereses en articular algo así como un pensamiento universal o en alcanzar una suerte de verdad superior, la filosofía no solamente ha sido, desde sus primeros textos, una práctica intelectual y cultural política y socialmente comprometida, sino *esencialmente* consciente de las crisis *políticas* y *sociales*. Es esta responsabilidad la que se expresa en la primera frase de la *República* de Platón: “Ayer bajé al Pireo”, escribe Platón, anunciando que la filosofía pretende inmiscuirse en los asuntos prácticos de los ciudadanos atenienses. Este compromiso conduce a Platón, como bien se sabe, a pensar que lo ideal sería que el fi-

---

<sup>1</sup> “Crisis” se refiere siempre a una situación que, en última instancia, plantea una cuestión de vida o muerte. El hecho de que este tipo de situaciones también fuera decisivo para el pensamiento de los filósofos de la antigua Grecia queda claro cuando recordamos que para Platón (427 a.C.-348 a.C.) no sólo fue la Guerra del Peloponeso (431 a.C.-404 a.C.) la que condujo al derrocamiento oligárquico del imperio ateniense (411 a.C.) que influyó sobre su pensamiento, sino también la condena de su maestro Sócrates, que culminó en la muerte de éste (399 a.C.).

lósofo se ocupara por completo de los asuntos de orden político y social. Con Platón, la filosofía nace irrevocablemente práctica.<sup>2</sup>

Con la audaz propuesta del rey-filósofo, Platón favorece una combinación de razón y política, que sigue siendo un reto y que marca la filosofía hasta nuestros días. La irracionalidad de la distribución obscenamente desigual del poder (tanto económico como político) y la violencia normalizada en nuestro mundo pone de manifiesto lo lejos que estamos del ideal de Platón y que la relación entre política y filosofía, entre política y razón, sigue siendo un reto después de 25 siglos.

A la actual acumulación del poder político y económico, le corresponde una pobreza teórica que se muestra incapaz de dar un lenguaje a las crisis actuales que nos aquejan. Esto afecta, no en última instancia, también a la filosofía académica, la que aparece hoy fundamentalmente como “institución”, es decir: una práctica autorreferencial y esclerótica que parece ya haber renunciado a conectar con las crisis actuales o haciéndolo, en todo caso, desde una visión “oficialmente” aprobada. Mientras alguna vez los intelectuales y entre ellos sobre todo los filósofos se dedicaban a la producción de lenguajes que trataron de entender y criticar las experiencias de la crisis, parece que hoy son los actores políticos quienes aprovechan las crisis que caracterizan a las sociedades modernas para diseñar fórmulas demasiado simplistas con el único objetivo de romper la crítica que cuestiona al poder.

Quizá podemos entender la actitud detrás de estas prácticas políticas como “cínica”. Cuando el cinismo se convierte en la regla hablamos de una “civilización cínica” que Bolívar Echeverría ha observado: “Una civilización cínica. Esto es, una *construcción* del mundo de la vida, para

---

<sup>2</sup> Wolfgang Kersting escribe: “En el principio [...] está Platón, que propone la asombrosa tesis de que sólo los fundamentos filosóficos pueden proporcionar un apoyo firme y una orientación válida atemporalmente, que sólo la filosofía puede sacar a los hombres de la crisis moral y política, que los asuntos públicos sólo pueden ser llevados a un orden justo si o bien gobierna la filosofía, o bien los gobernantes se convierten en filósofos, pues sólo a través de la filosofía puede alcanzarse el conocimiento de la justicia que la política necesita para ser una buena política, pero que también es necesario para una vida humana exitosa, pues sólo entonces la vida humana puede tener éxito si se conduce en el empeño por la justicia, por la formación de un buen carácter” (Kersting 1999: 5).

afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente” (Echeverría 1995: 40; cursivas en original). Una “civilización cínica” sería, entonces, una *construcción* destinada a la *destrucción* aplicando hasta su última consecuencia una racionalidad “utilitarista” o instrumental. En realidad es justamente a esto a lo que la filosofía se quiso oponer una y otra vez.

La “civilización cínica” funciona solamente como *totalidad* que no deja ningún lugar a alternativas. En este sentido uno de los problemas de la filosofía actual se encuentra en su consigna posmoderna. La exigencia radical de pluralidad y de la diferencia del posmodernismo no es resultado de un proceso de emancipación exitoso, sino la renuncia prematura a una tradición del pensamiento que hace visible a la totalidad, contrarrestándola de manera responsable. En este sentido se debe entender también la advertencia de Stefan Breuer: “La totalidad no es [...] una invención de intelectuales con pretensiones de dominación, sino una realidad que no puede ser abolida simplemente por decreto” (Breuer 1995: 9).

Los dos modelos para visualizar la totalidad que se encuentran a nuestra disposición provienen de la tradición hegeliana: la primera es el “sistema” filosófico del propio Hegel, la segunda es la crítica de Marx, quien entendió que la totalidad real radica en la aspiración al poder total. Una de las tareas centrales de la filosofía actual sería volver a poner de manifiesto la “totalidad realmente existente”, no para afirmarla, sino para interrogarla sobre las causas de las crisis actuales.

Sobre todo a partir de Marx llegaríamos a comprender que la búsqueda y la crítica de la totalidad están vinculadas con una aspiración utópica que se condensa en un concepto normativo de “sociedad”. La sociedad es la otra totalidad, la totalidad siempre utópica (véase: Sánchez Vázquez 2000 [1970]) pero necesaria mientras el poder se monopoliza en el Estado y en el mercado (véase Offe 2005). Como utopía real es el lugar de la resistencia en contra de la totalidad política y económica.

Para la filosofía esto significa que tendría que reencontrar su papel original que se define sobre todo a través de un compromiso innegable con las crisis políticas y sociales energizando, de esta manera, su apoyo

incondicional a la sociedad. Dicho de otra manera: la filosofía debe re-  
encontrar su papel primordial como *filosofía social*.<sup>3</sup>

La división del trabajo académico refleja la diferenciación entre política (en el sentido de *polity*, o “la política”) y “sociedad” (como “lo político”). Mientras que estas dos esferas seguían entrelazadas de forma indistinguible en la “civilización axial” griega, el proceso de modernización se caracterizó por una diferenciación funcional cada vez más evidente. “Sociedad” se convirtió –al menos en términos normativos– en una esfera autónoma que no quería verse reducida a la tarea de proporcionar los recursos de legitimación para el Estado. En la estela de la Ilustración y la Revolución Francesa, “sociedad” surgió en el sentido de una forma radical de autoorganización política y social de los ciudadanos (*citoyen*) no solo teórica sino esencialmente práctica, que quería verse a sí misma como una alternativa al poder político aglutinado en el Estado (Dipper 2024). Con Marx se agudizaba la convicción del peligro de la concentración del poder económico. Pero también Marx veía la alternativa no en un Estado cada vez más fuerte, sino en la sociedad (Sánchez Vázquez 2000 [1985]).

Otra consecuencia de esta evolución es la formación de las ciencias sociales y, especialmente, de la sociología en el siglo XIX. Por supuesto, la filosofía no fue ajena a este proceso, pero tuvo que reorientarse en un ambiente académico que se había vuelto más complejo y competitivo. Hoy, se suele suponer que existe una competencia entre filosofía y las ciencias sociales. Sin embargo, esto sólo tiene sentido en el contexto de las actuales estructuras académicas en nuestras universidades. En el contexto brevemente reconstruido aquí, una separación tajantemente marcada no tiene ningún sentido, como también argumentará Daniel Chernilo desde la perspectiva de la sociología en su texto que agregamos en este número especial.

---

<sup>3</sup> Axel Honneth ha propuesto una definición de “filosofía social” para su propio proyecto de Teoría Crítica (Honneth 1994). Sin embargo, la idea de filosofía social a la que quisiera aludir en el presente trabajo va más allá de las ideas de Honneth: entiendo filosofía social más bien siempre como una práctica intelectual y cultural que está vinculada con y que se detona a través de las respectivas crisis sociales y que se compromete con una idea normativa y enfática de sociedad.

Más bien debería quedar claro que el problema está en otra parte. La tarea actual de la filosofía no consiste en establecer su identidad a través de la comparación con sus disciplinas vecinas (en especial las ciencias sociales), sino en tomar conciencia de su tarea original en asociación con ellas. Como hemos visto, esto significa principalmente tomar conciencia de las *crisis* arraigadas en las realidades sociales y políticas.

¿Cómo puede la filosofía retomar esta tarea hoy día? En primer lugar, debe redefinir su relación con la sociedad. En este sentido quisiera insistir en lo siguiente: la filosofía debe ser sobre todo “filosofía social” que encuentra su justificación en y a través de las crisis sociales y a través de un compromiso con la sociedad. Entiendo el concepto de la “crisis social” en dos sentidos: 1. se trata de una crisis que remite a un desequilibrio de poder político y económico frente a la sociedad, 2. se trata de una situación que resulta de la amenaza de desaparición de la “sociedad” como contrapoder contrafáctico a los poderes concentrados en el Estado y en la economía. “Filosofía social” es, dicho de otra manera, la voz y el lenguaje de la sociedad y representa en este sentido hoy día no sólo la única alternativa a la concentración de los poderes político y económico, sino también a las falsas alternativas como lo son los nuevos comunitarismos de las “políticas de identidad” y de los viejos y nuevos populismos.

## Filosofía y crisis hoy

En un reciente libro, Didier Fassin y Axel Honneth identifican dos consecuencias que resultan de las experiencias de crisis: 1) Las crisis llaman la atención sobre aspectos de la sociedad respectiva que aún no han sido percibidos y problematizados. 2) Ellas invitan a reevaluar o renombrar lo que también da lugar a nuevas narrativas y estrategias políticas. Fassin y Honneth concluyen que las situaciones que se perciben como crisis son “simultáneamente socialmente producidas y socialmente productivas” (Fassin/Honneth 2021: 3). Podemos añadir que *en este sentido* la filosofía, entendida como “filosofía social”, puede todavía jugar un papel protagónico en el lidiar con estas crisis, forjando al mismo tiempo un compromiso con la sociedad.

A la vista de las crisis apiladas hoy en día y que determinarán la actitud ante la vida de muchas personas, sobre todo en los últimos años (basta recordar la pandemia, las nuevas guerras, cambios en las condiciones climáticas y sus consecuencias que difícilmente pueden pasarse por alto, el aumento de la desigualdad económica, la rápida pérdida de confianza en la democracia, etc.), el negocio de la filosofía debería estar en realidad en auge. Por qué no es así, por qué las cifras de matriculación en filosofía se estancan o incluso disminuyen, debe investigarse con más detalle. Sin embargo, pienso que es justamente esta disciplina académica la que debe tematizar y problematizar todas estas crisis entendidas esencialmente como crisis sociales en el sentido doble arriba definido: como crisis socialmente producidas y socialmente productivas. Me gustaría tratar aquí dos ejemplos que han estremecido las vidas de muchas personas en el mundo en los últimos años. La primera es la pandemia de COVID. La segunda podría resumirse bajo el término del “antropoceno”.

1) Si es correcta la observación compartida por muchos de que el mundo es hoy un lugar diferente del que era antes del 2020, la pandemia de COVID marca sin duda un momento de cambio. Especialmente llamativo fue el hecho de que la política pareció despertar de repente a un nuevo protagonismo, con la puesta en marcha de una serie de medidas que no sólo cuestionaban, sino que incluso derribaban principios que se creían seguros. En muchos países, por ejemplo, se restringieron las libertades civiles de las personas; se impusieron toques de queda y el derecho de reunión se limitó drásticamente o incluso se anuló por completo. Estas intervenciones severas se justificaron con referencia al riesgo de infección y a las consecuencias que las altas tasas de infección tendrían no sólo para la salud de las personas afectadas, sino también para los sistemas sanitarios de los países en cuestión. Así pues, la crisis sanitaria mundial estaba directamente relacionada con una profunda crisis de nuestros sistemas sociales y políticos.

Sin embargo, éstas apenas se han debatido como tales. Si, como se ha visto anteriormente, el papel de la filosofía consiste en reaccionar ante las crisis de la política y la sociedad, puede decirse en retrospectiva que la filosofía ha desempeñado un papel muy pobre en relación con la



pandemia del COVID. Más bien ha permanecido en gran medida en los seguros confines de las universidades, o ha aprovechado la oportunidad para trasladar su actividad a las posibilidades de la comunicación digital, dejando el campo de la discusión pública a políticos y periodistas. El resultado no son sólo las restricciones justificadas o injustificadas de la libertad, sino –lo que es aún más problemático para nuestro contexto– debates públicos que se han caracterizado sobre todo por una polarización de argumentos extremadamente simplistas; por un lado, los que aprobaban las medidas políticas –especialmente los políticos, parte del gran complejo industrial y los medios de comunicación oficiales– y, por otro, todos aquellos que dudaban de estas medidas pero apenas tenían un acceso justo al espacio público para sopesar sus argumentos frente a los “oficiales”.<sup>4</sup>

Por tanto, la situación rebasaba claramente los límites de una crisis sanitaria en sentido estricto. Desde el principio, fue también, o quizás incluso primordialmente, una situación que afectaba a los principios básicos de nuestro modo de vida político y social. Llamó la atención que “la política”, en el sentido de *polity*, es decir, la forma institucionalizada del poder político, interviniera en la vida social de las personas. El término “distanciamiento social”, que naturalmente exigía ser discutido desde una perspectiva socio-filosófica, fue una poderosa expresión de ello. Sin embargo, la discusión filosófica se generó sólo en una medida limitada.

Un notable ejemplo es el filósofo italiano Giorgio Agamben, quien reconoció aquí temas importantes:

Es evidente –y las propias autoridades gubernamentales no dejan de recordárnoslo– que el llamado “distanciamiento social” se convertirá en el modelo de la política que nos espera y que (como han anunciado los representantes de una llamada *task force*, cuyos miembros están en flagrante conflicto de intereses con la función que se supone que deben desempeñar) se aprovechará este distanciamiento para sustituir en todas partes las relaciones humanas en su fisicalidad, que se han convertido como tales en sospechosas de contagio (contagio político, se entiende), con los dispositivos tecnológicos digitales (Agamben 2020: 76).

---

<sup>4</sup> Me baso aquí en especial a observaciones desde algunos países europeos, específicamente desde Alemania.

En varios artículos publicados en periódicos europeos que oxigenaron la discusión a cierto grado, Agamben llama la atención sobre el hecho de que las prácticas desiguales de la libertad de expresión, los experimentos de nuevas formas de autoritarismo centrado en el Estado, que incluso constituyen un nuevo “dispositivo de gobierno” y se empezaban a manifestar como un nuevo régimen de “bioseguridad” (ibíd. 73).

Hoy, el horror de la pandemia de COVID parece olvidado en el doble sentido: en primer lugar, el riesgo sanitario causado por el virus parece más controlable. En segundo lugar, las libertades civiles parecen haberse restablecido en gran medida. Sin embargo, creo que Agamben tiene razón: la pandemia del COVID ha causado un daño duradero a nuestra autoconfianza política y social. También ha quedado claro lo frágiles que son las garantías civiles a los ciudadanos de las sociedades “liberales”.

Desde una perspectiva de “la política”, en cambio, ha sido patente que las crisis son ideales para reforzar los mecanismos de control y eliminar cualquier tipo de oposición. Los últimos meses han demostrado que no es necesario aferrarse a una crisis para lograrlo, sino que las crisis pueden intercambiarse con relativa flexibilidad. En Europa, la pandemia ha dado paso a una guerra en Ucrania que ya se reconoce como una guerra europea y ha allanado el camino a una política bélica desenfrenada que ya no se consideraba posible en Europa.

Sin embargo, estos acontecimientos recientes también dejan clara otra cosa: un contrapoder opuesto al Estado, que antes se resumía bajo la sigla de la sociedad, parece haber sido neutralizado exitosamente no sólo en la realidad política y social, sino también en las agendas socio-filosóficas. Esto también es evidente en el segundo ejemplo que quiero traer a colación enseguida.

2) En los últimos años se puede identificar un número considerable de publicaciones relacionadas con el tema del cambio climático y la destrucción del entorno natural de la humanidad que se agrupan bajo la sigla del llamado “Antropoceno”. Algunas de las críticas expresadas en la literatura sobre este tema son radicales. Muchos piden cambios igualmente radicales. Se trata nada más y nada menos de un cambio fundamental en la relación del ser humano con la naturaleza.

Lo interesante, sin embargo, es dónde se aplican exactamente los resortes de la crítica. Al declarar a la humanidad como una suerte de sujeto colectivo al que se responsabiliza de los daños climáticos y medioambientales, en realidad se frustra el pensamiento orientado a la búsqueda de soluciones sociales. El sujeto colectivo o el actor global en el sentido de “la humanidad” sencillamente no existe (Neckel 2021). Sin embargo, la apelación a tal sujeto es políticamente muy eficaz, ya que provoca un sentimiento de culpa difuso que —precisamente por la inexistencia de la humanidad como sujeto colectivo— es asumido por los individuos que, a su vez, se convierten en los objetivos de los respectivos imperativos políticos.

Por supuesto, la mayoría de la gente se da cuenta, al menos intuitivamente, de que sus acciones no tendrán ningún efecto sobre la lógica dominante del capitalismo que implica una dominación total sobre la naturaleza (¡pero también sobre los seres humanos!). Sin embargo, es precisamente este sentimiento de impotencia el que puede instrumentalizarse políticamente. Facilita la aceptación de los imperativos de acción controlados centralmente. El factor decisivo aquí es que estos imperativos de acción originados desde la política y la economía ya no se analizan y procesan colectivamente por las instancias de “la sociedad” —sobre todo en un “espacio público” crítico—, sino que se aplican directamente a individuos que no pueden resistir la presión a la que ellos solos no tienen mucho que contrarrestar. Especialmente cuando los imperativos de acción procedentes de la política son reforzados unilateralmente por los medios de comunicación y los sectores académicos, parecen literalmente “irresistibles”.

La tarea de la filosofía como filosofía social en este contexto es doble: por un lado, debe analizar críticamente los complejos discursos a través de los cuales se articulan los intereses políticos y económicos. Por otro lado, según mi tesis, la filosofía debe asumir un compromiso con la sociedad, es decir: con el contrapeso de los poderes políticos o económicos. Ella debe asumir la posición de la sociedad que debe ser siempre una posición de crítica.

Pero, ¿dónde existe este tipo de filosofía social que aquí buscamos? ¿Qué tradición filosófica nos sirve de punto de partida para una restitución de la filosofía que se entienda fundamentalmente como “filosofía social”? Encuentro una respuesta a esta pregunta en la tradición de la Teoría Crítica.

## La filosofía social como Teoría Crítica

En los contextos académicos actuales, la “Teoría Crítica” en el sentido de la Escuela de Fráncfort se entiende a menudo como una opción filosófica junto a otras. De este modo, se le puede atribuir ser marxista, europea (o quizá incluso eurocéntrica), antipositivista, una suerte de crítica cultural, etc. Sin embargo, la autoimagen filosófica de quienes lanzaron el proyecto de la Teoría Crítica era claro desde el inicio: Teoría Crítica, insistía Max Horkheimer en su artículo programático de 1937, debía sustituir a la “teoría tradicional” (Horkheimer 1988 [1937]). Por tanto, lo que se entendía por “Teoría Crítica” no era un movimiento filosófico que se coloca en el campo de la filosofía como una opción entre otras, sino una nueva comprensión de la filosofía en general. Así, “Teoría Crítica” debe entenderse sobre todo como el resultado de una reflexión sobre el papel de la filosofía en el seno de las sociedades modernas.

Sobre el trasfondo de esta comprensión, la conexión entre filosofía y sociedad no podría ser más estrecha. La filosofía, en el sentido de Teoría Crítica, surge de una determinada percepción de la realidad social y política, que ante todo quiere ser entendida como crítica. De tal manera, la “crítica” no se entiende como una constante antropológica que se ocupa de competencias intelectuales inmutables (Horkheimer/Marcuse 1937; véase también: Kozlarek 2020: 3-4), sino como una tarea social que recuerda el objetivo de una “sociedad razonable” (Horkheimer/Marcuse 1937: 630) y que, por tanto, ve su interés, en contraste con los intereses que produce la concentración del poder político y económico, empujado por un deseo emancipatorio.

En un importante ensayo titulado “Filosofía y teoría crítica” (Marcuse 2011), que a menudo se pasa por alto en relación con la historia de la Teoría Crítica, Herbert Marcuse retomó este hilo de argumentación recuperado claramente de las ideas de Max Horkheimer. Marcuse parte de la base de que las ideas expresadas en filosofía, y sobre todo el grado de razón depositado en ella, son muy superiores a la realidad social. La sociedad, podría decirse, va normativamente por detrás de la filosofía. Parte del

problema para Marcuse era que esta situación también tenía que ver con el hecho de que la filosofía “tradicional” (Horkheimer), o la filosofía de la “sociedad unidimensional” (Marcuse 2014 [1964]), no estaba dotada de las herramientas necesarias para comprender adecuadamente las condiciones sociales. Fue sólo a través de Marx y su toma de conciencia de la centralidad de las condiciones “materiales” que se encontró un camino al que la Teoría Crítica de Marcuse también quería orientarse. Marcuse pensó en los años 1930 que el análisis de las condiciones sociales que se hizo posible de este modo serviría también de orientación positiva para las propias condiciones sociales.

Sin embargo, esto también significa que la filosofía como Teoría Crítica pierde en última instancia su justificación tan pronto como las condiciones sociales cambian realmente en la dirección de una sociedad libre: “Cuando la razón –precisamente como organización razonable de la humanidad– se ha alcanzado, la filosofía se queda sin objeto, porque la filosofía, en tanto que es algo más que otro programa dentro de la división del trabajo académico dado, ha sobrevivido hasta ahora basada en el hecho de que la razón no era todavía realidad” (Marcuse 2011: 103).

Desde luego, la filosofía como Teoría Crítica sería totalmente incomprendida si se contentara con preservar la razón en una forma puramente teórica y abstracta. La búsqueda de la razón es más bien ya una práctica a favor de una sociedad más humana. Para Marcuse, esto no significa que los filósofos deban convertirse en activistas políticos, sino que deberían trabajar para transformar “el ideal filosófico, el mundo mejor y el verdadero ser [...] en los objetivos prácticos de los seres humanos” y tratar de así darle un “contenido humano” a la sociedad (ibíd. 110).

El compromiso político y preponderantemente social de Marcuse es mucho más reservado que el de Platón. Marcuse no cree en absoluto que los filósofos deban asumir el poder político. Sin embargo, en su opinión, la filosofía es política hasta la médula, aunque los filósofos no sean conscientes de ello.

## **Crítica y crisis: disputa sobre el origen de la crisis**

Toda Teoría Crítica se activa por el reconocimiento de un conflicto fundamental que provoca una crisis profunda. Pero, ¿cuál es el origen de esta crisis? Reinhard Koselleck trató de dar una respuesta a esta pregunta, analizando la relación entre crítica y crisis en su famosa disertación de 1954 (aquí: Koselleck 1989). En el espíritu del pensamiento conservador de la Alemania de posguerra, el libro debe entenderse principalmente como un rechazo a la Ilustración. En esta obra temprana, el posterior fundador de la “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*), aún confesadamente bajo la influencia de Carl Schmitt, deja claro que cualquier evaluación del presente debe basarse sobre todo en la historia de las ideas europeas desde el siglo xvii. Esto también se aplica a las crisis de la segunda mitad del siglo xx. Según Koselleck, éstas tienen sus raíces justamente en la Ilustración, que dio lugar a un utopismo a través del pensamiento histórico-filosófico crítico, cuyas “visiones del futuro” mancharan permanentemente el presente con profundas dudas, empujando hacia un cambio constante (cf. Koselleck *ibíd.* 6).

Ahora bien, su propio libro lo presenta Koselleck bajo la pretensión de una suerte de “ilustración” que provoca una inversión de los argumentos: no son las crisis políticas y sociales de las sociedades modernas y que, en última instancia, se originan en un desequilibrio de poder político y económico, las que han hecho entrar en escena a la Ilustración, sino que es a la Ilustración y en especial a su pensamiento crítico a quien hay que responsabilizar de estas crisis: “El fermento de la crítica cambia así el carácter de los acontecimientos políticos” (*ibíd.* 7). A esta afirmación le sigue un ajuste de cuentas con el humanismo ilustrado: “La autojusticia subjetiva no cuenta ya con magnitudes dadas, sino que transforma todo lo históricamente dado, y aun a la historia misma, en un proceso cuyo desenlace queda pendiente, desde luego, tanto tiempo cuanto las categorías privadas del juicio no sean capaces de dar alcance a los acontecimientos que ellas ayudaron a desencadenar” (*ibíd.* 7<sup>5</sup>).

---

<sup>5</sup> La cita es tomada de la traducción del libro al español de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela (Koselleck 2007).

Frases como ésta revelan el carácter archiconservador del pensamiento de Koselleck. Las “magnitudes dadas” (“*gegebene Größen*” en lengua alemana), contra las que se dirige el pensamiento ilustrado, son entendidas aquí como las víctimas de las crisis de la revolución burguesa provocadas por la razón y la Ilustración. Si estas ideas pueden expresarse con tanta franqueza menos de diez años después del final de la Segunda Guerra Mundial, cabe preguntarse qué significado histórico atribuiría alguien como Koselleck a los movimientos reaccionarios de principios del siglo xx, que sumieron al mundo en una furia de destrucción hasta entonces inimaginable. Sin embargo, una cosa es cierta, como escribió Wolfgang Bock en su reseña de una nueva edición del libro de Koselleck recientemente publicada: “Koselleck proporciona [...] una posición fundamental contra la Ilustración, la cual extrae desde su concepto político para aplicarla de nuevo a las fuentes históricas” (Bock 2023).

Por tanto, parece que la contrailustración ha sobrevivido indemne a sus excesos más brutales. Continúa en la forma de sus apóstoles, como Koselleck, Schmitt y otros, no sólo en Alemania. Sin embargo, el éxito actual del pensamiento reaccionario no se debe realmente a estos autores, sino a los discursos posmodernos a través de los cuales el pensamiento conservador también ha sido capaz de conquistar el pensamiento de cierta izquierda a través de las últimas cuatro décadas.

Pero sobre todo si seguimos la cuestión de cómo la contrailustración reaccionaria se propone abordar las experiencias de crisis, se hace evidente la diferencia con una filosofía en el sentido de la Teoría Crítica. Mientras que Koselleck sitúa la raíz de las crisis de la modernidad en el espacio del humanismo ilustrado, para la tradición de la Teoría Crítica está claro que son precisamente las consecuencias de tal concepción de “la política” las que, en última instancia, ponen en escena la esfera del control racional de las decisiones políticas. La reprimenda de Koselleck a la Ilustración es también un canto del cisne de la sociedad a través de una insistencia en el poder político tradicional.

Del lado de la Teoría Crítica, fue fundamentalmente Jürgen Habermas quien abordó esta diferencia en una confrontación directa con Koselleck. Habermas esboza en una reseña del libro de Koselleck de 1960 las ideas

básicas que más tarde se condensan en su tesis de habilitación de 1962 titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit*<sup>6</sup> (Habermas 1990 [1962]). La diferencia entre Koselleck y Habermas difícilmente podría ser mayor: no son las ideas humanistas de la Ilustración ni la filosofía de la historia resultante de ellas que generan las crisis modernas, sino una política autoritaria, decisionista y, sobre todo, completamente carente de conciencia humanista, que Koselleck encuentra enaltecida en la obra de su maestro Carl Schmitt y que Habermas resume en las siguientes palabras: “El ‘elemento político’ es, basándonos libremente en Carl Schmitt, la sustancia racionalmente indisoluble de una voluntad gobernante que se legitima a sí misma únicamente a través de la existencia pura de los propios gobernantes; por otra parte, la naturaleza humana, basándonos libremente en Arnold Gehlen, es tal que requiere este elemento político, a saber, la fijación de los impulsos vagabundos y comportamientos plásticos a través de instituciones autoritarias arraigadas” (Habermas 1960: 4).

Habermas ve aquí una antropología política que se blinda en contra de toda crítica racional: “Cuando la crítica toca su núcleo irracional, cuando no deja de lado el riesgo decisonal, sino que apela a la autoridad para una legitimación racional; cuando ‘siempre encuentra nuevas razones para impedir la acción soberana para la que no hay razón en el verdadero sentido de la palabra’ – entonces destruye las condiciones de la existencia humana. La expresión de esta destrucción es políticamente la anarquía de la guerra civil, antropológicamente la de los instintos” (ibíd.).

Esta cita revela la interpretación alternativa de la Teoría Crítica de Habermas: la Ilustración no debe entenderse simplemente como la moralización de la política, sino como una llamada a la racionalización que no se agota en una suerte de racionalidad del orden y del poder. Se trata más bien de una racionalidad emancipadora que Habermas no solamente encuentra en el espacio público moderno, sino que es, al mismo tiempo, constitutiva de lo que podemos llamar “sociedad”, en un sentido enfático y normativo. Esta racionalización debería convertirse en el principio rector por encima de todo de la esfera pública, a partir

---

<sup>6</sup> Traducido al español con el título muy desafortunado “Historia y crítica de la opinión pública”.



de la cual la “sociedad burguesa” debería establecerse en última instancia como contrapoder frente a la autoridad establecida en el Estado (ibíd.).

Aquí es donde el trabajo de Habermas sobre la “esfera pública” de los años 60 se une a los intentos de llegar al fondo del concepto de sociedad. Probablemente, Habermas asumió entonces la existencia de ella con más facilidad que los teóricos críticos de hoy, por lo que pudo concentrarse en las prácticas comunicativas que dan sustento a la sociedad. Todavía en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) Habermas presenta una teoría de la sociedad que distingue entre el “mundo de la vida”, comunicativamente integrado a través del habla, por una parte, y los subsistemas de la política y de la economía que se reproducen a través de una lógica sistémica, por la otra. Hoy el propio concepto de sociedad está en una profunda crisis (Touraine 2007, Dubet 2021). El brillo del concepto de la “cultura” opaca al de la sociedad. “Cultura” determina también los imaginarios políticos y sociales: la política se convierte cada vez más en “política de la identidad” y las relaciones sociales sólo se suponen mediadas simbólicamente, facilitando visiones del abandono de lo humano a través de las más recientes tecnologías cibernéticas. La filosofía y las ciencias sociales y culturales se esfuerzan ahora por preparar las bases de una condición transhumanista (véase Fuchs en este número). Pero la Teoría Crítica se queda extrañamente callada.

Lo que resulta especialmente interesante en nuestro contexto es que estos avances también fomentan la revolución conservadora contra la Ilustración y el humanismo. Al conceder a las nuevas y viejas formas de política autoritaria un derecho identitario, “natural”, por así decirlo, que se relaciona con determinados rasgos de carácter étnico, nacional o también de orientaciones sexuales, etc., se socavan los procesos de toma de decisiones y legitimación deliberativos y se ignoran los recursos de solidaridad que podrían ir más allá de los límites de las respectivas comunidades identitarias. Pero, lo que es todavía más preocupante: estas tendencias suspenden la pregunta por una sociedad más humana de una vez para siempre (Malik 2018). Esto plantearía la cuestión por el potencial alternativo que tiene aún hoy en día la Teoría Crítica. A continuación, me gustaría insistir en que ésta debería adoptar la forma de una Teoría Crítica de la *Sociedad*.

## La Teoría Crítica de la *Sociedad*

En su contribución a este número el filósofo estadounidense Michael J. Thompson presenta una crítica importante a las versiones recientes de la Teoría Crítica. Su crítica se dirige principalmente en contra del “paradigma postmetafísico” que Thompson observa desde la renovación habermasiana de la Teoría Crítica: “El cambio de paradigma postmetafísico postulaba esencialmente que las teorías de la acción social –de la comunicación, del discurso, del reconocimiento, de la intersubjetividad en general– debían privilegiarse sobre las de los mecanismos estructurales-funcionales que constituían la dinámica de las sociedades modernas” (Thompson 2024: 3<sup>7</sup>). Aquí no es el lugar para reconstruir los argumentos que han conducido a estas transformaciones. Pero es importante reconocer que éstos se nutren no solamente de las condiciones políticas y sociales en Alemania occidental después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo en los años 1960, sino también de los debates teórico-sociales en el interior de la Teoría Crítica. Lo que en este sentido habrá que recuperar es que desde la perspectiva de la Teoría Crítica se cultivaba la idea de que “las sociedades democráticamente constituidas en particular no deben malinterpretarse como entidades estáticas, sino que deben ser cualitativamente cambiantes mediante la práctica de la acción política” (véase Müller-Doohm 2001: 170 ss).

Puede decirse que esta idea y el implicado rechazo a las teorías funcionalistas provocaba que los entonces jóvenes representantes de Teoría Crítica –antes que nada, Jürgen Habermas– procuraban poner énfasis en comprender y normativamente orientar estas “prácticas de la acción política” y que éstas se entendieron, justamente, en el sentido de la “acción comunicativa” y, posteriormente con Axel Honneth, como “relaciones de reconocimiento”.

Sin embargo, este “cambio paradigmático” descuidaba las condiciones materiales de la teoría social. Esto es: se perdió de vista cada vez más las condiciones estructurales e institucionales, así como la distribución

---

<sup>7</sup> Me refiero aquí al manuscrito antes de su publicación en esta revista.

del poder político y económico de las sociedades modernas tardías.<sup>8</sup> El resultado es una Teoría Crítica a la que le faltan las herramientas para diagnosticar críticamente a la distribución institucionalizada e injusta de los poderes políticos y económicos. La respuesta de Thompson a esta situación es la siguiente: “Mi alternativa a este paradigma filosófico es una *ontología social crítica*: es decir, un fundamento para la crítica que toma en serio que las lógicas organizativas de nuestras formas sociales (a saber: nuestras prácticas sociales, relaciones, procesos y propósitos) están constituidas por formas de poder, de dominación [...]” (Thompson 2024: 3).

Creo que Thompson tiene razón. Lo que se necesita es una Teoría Crítica que se erige sobre la base de una “ontología social crítica”. Sin embargo, para construirla es necesario regresar a una “teoría de la *sociedad*” que proporcione no solamente las herramientas necesarias para una crítica realista de las sociedades actuales, sino también para extraer los recursos normativos de esta crítica.

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- BOCK, Thomas (2023). “Zurück in die Vergangenheit ... zur phantasmagorischen Veränderung der Zukunft. Reinhart Kosellecks »Kritik und Krise« von 1954 neu gelesen”. En: *Glanz & Elend. Literatur und Zeitkritik*: [https://www.glanzundelend.de/Red23/J\\_L/reinhart\\_koselleck\\_krise\\_und\\_kritik.htm](https://www.glanzundelend.de/Red23/J_L/reinhart_koselleck_krise_und_kritik.htm) (última visita: 14.06.2024).
- BREUER, Stefan (1995). *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- DIPPER, Christof (2024). *Die Entdeckung der Gesellschaft. Drei Perspektiven (1750-1850)*. Berlin: Vergangenheitsverlag.

---

<sup>8</sup> Esto se ve claramente en la evolución teórica de Jürgen Habermas. Mientras en su *Teoría de la acción comunicativa* todavía presentaba una teoría de la sociedad moderna, en trabajos posteriores prevalece la preocupación por la justificación normativa de los procedimientos de la deliberación política (véase Habermas 1992).

- DUBET, François (2021). "The Return of Society." *European Journal of Social Theory*, Vol. 24, Issue 1, pp. 3-21.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995). *Las Ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.
- FASSIN, Didier/Axel Honneth (2021). "Introduction: The Heuristic of Crises: Reclaiming Critical Voices". En: Didier Fassin/Axel Honneth (2021). *Crisis under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. New York: Columbia University Press, pp. 1-8.
- HABERMAS, Jürgen (1960). "Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie". En: *Merkur*, Nr. 147, Mai 1960: <https://www.merkur-zeitschrift.de/juergen-habermas-verrufener-fortschritt-verkanntes-jahrhundert/>. (última visita: 13.06.2024).
- HABERMAS, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1990 [1962]). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (1994). „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“. En: Axel Honneth (ed). (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 9-69.
- HORKHEIMER, Max/Herbert Marcuse (1937). „Philosophie und kritische Theorie“. En: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 6/1937, pp. 625-647.
- HORKHEIMER, Max (1988 [1937]). „Traditionelle und kritische Theorie“. En: Max Horkheimer (1988). *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941* (eds.: Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr). Frankfurt/M.: Fischer, pp. 162-225.
- KERSTING, Wolfgang (1999). *Platons ‚Staat‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOSELLECK, Reinhart (1989). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KOSELLECK, Reinhart (1989). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KOSELLECK, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- KOZLAREK, Oliver (2020). „Kritische Theorie als Mut zum Ganzen“, En: Oliver Kozlarek (ed.) (2020). *Vielfalt und Einheit der Kritischen Theorie – Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, pp. 3-13.
- MALIK, Kenan (2018). „Die kulturelle Wende“. en: Johannes Richardt (ed.). *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*. Frankfurt/M: Edition Novo, pp. 26-34.

- MARCUSE, Herbert (2011 [1937]). “Philosophie und kritische Theorie“. En: Herbert Marcuse. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 102-127.
- MARCUSE, Herbert (2014 [1964]). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Lüneburg: Zu Klampen.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2001). *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Frankfurt/M./New York: Campus Verlag.
- NECKEL, Sighard (2021). “Scholastic fallacies? Questioning the Anthropocene“. En: *Thesis Eleven*, Vol. 165(1), pp. 136-144.
- OFFE, Claus (2005). „Nach dem ‚Ende der Utopie‘ – Zivilgesellschaft als Fortschrittsidee? Metamorphosen des utopischen Denkens“. En: Jörn Rüsen/Michael Fehr/Annelie Ramsbrock (eds.) (2005). *Die Unruhe der Kultur. Potentiale des Utopischen*, Weilerswist: Velbrück, pp. 27-38.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. 2000 [1970]. “Del socialismo científico al socialismo utópico“. En: Adolfo Sánchez Vázquez. 2000. *El valor del socialismo*. Ciudad de México: Ithaca, pp. 21-64.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2000 [1985]). “Reexamen de la idea del socialismo“. En: Adolfo Sánchez Vázquez. 2000. *El valor del socialismo*. Ciudad de México: Ithaca, pp. 87-107.
- THOMPSON, Michael J. (2024). “Crisis and Reconstruction in Critical Theory” (manuscrito).
- TOURAINÉ, Alain (2007). *A New Paradigm for Understanding Today’s World*. Cambridge/Malden: Polity Press.

