

## La prehistoria filosófica de la Teoría Crítica como crítica de la racionalización socio-cultural. ¿Patologías sociales o patologías culturales?<sup>1</sup>

César Ortega-Esquembre<sup>2</sup>

Recibido: 16-11-2020 / Aceptado: 15-04-2021

**Resumen.** El objetivo de este trabajo es ofrecer una reconstrucción de la prehistoria filosófica de la Teoría Crítica de la sociedad como crítica de los procesos de racionalización socio-cultural. Para ello expondré en primer lugar una explicación filosófica e histórica de los procesos de racionalización social y cultural que dan ocasión al surgimiento de patologías socio-culturales, seguida de una definición sucinta de estos conceptos. En las secciones segunda, tercera, cuarta y quinta trataré de sacar a la luz la forma en que Rousseau, primero, y luego Hegel, Marx y Nietzsche valoran cada uno de estos procesos y sus desarrollos patológicos.

**Palabras clave:** Teoría Crítica, patologías sociales, patologías culturales, racionalización

[en] The philosophical prehistory of Critical Theory as a critique of socio-cultural rationalization. Social pathologies or cultural pathologies?

**Abstract.** The aim of this paper is to offer a reconstruction of the philosophical prehistory of Critical Theory as a critique of the processes of socio-cultural rationalization. To this end, I first expose a philosophical and historical explanation of the processes of social and cultural rationalization that give rise to the emergence of socio-cultural pathologies, as well as a brief definition of these concepts. In the following four sections I try to bring to light the way in which Rousseau, Hegel, Marx and Nietzsche evaluate each of these processes and their pathological developments. I conclude that the idea of “cultural pathology” is at least as central as the idea of “social pathology” when it comes to understanding this tradition of thought

**Key words:** Critical Theory, cultural pathologies, rationalization, social pathologies

**Sumario.** Introducción. 1. Los procesos de racionalización socio-cultural. 2. La crítica de la civilización de Jean-Jacques Rousseau. 3. Hegel y los procesos de racionalización socio-cultural. 4. La crítica de la economía política de Karl Marx. 5. La crítica de la cultura de Friedrich Nietzsche. Conclusiones. Agradecimientos. Bibliografía.

**Cómo citar:** Ortega-Esquembre, C. (2022): La prehistoria filosófica de la Teoría Crítica como crítica de la racionalización socio-cultural. ¿Patologías sociales o patologías culturales?, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 157-168.

### Introducción

Aunque resulte muy sorprendente, en los estudios especializados sobre Teoría Crítica no existe todavía un consenso sobre la extensión de este término. Algunos autores identifican las etiquetas “Teoría Crítica” y “Escuela de Frankfurt”, mientras que otros consideran que la Teoría Crítica ha de incluir a otros pensadores que desde luego no han mantenido una vinculación sustancial con el *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt. Dentro del primer grupo, existe a su vez una divergencia entre aquellos que consideran que la etiqueta “Escuela de Frankfurt” únicamente ha de incluir a lo que tradicionalmente se conoce como su “primera generación”, es

decir, a Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Theodor Adorno, pero no a los teóricos que prosiguieron esta tradición de forma más o menos crítica con sus supuestos fundamentales a partir de los años cincuenta, como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Axel Honneth o, en la actualidad, Rahel Jaeggi o Hartmut Rosa, y aquellos que defienden la tesis de las diversas generaciones de una misma escuela. En lo que sigue voy a considerar la etiqueta “Teoría Crítica” como coextensiva de la etiqueta “Escuela de Frankfurt”, y ésta, a su vez, como la tradición de pensamiento que nace a comienzos de los años treinta con los estudios programáticos de Horkheimer y sus colaboradores y es proseguida, mediante renovaciones que descartan partes sustanciales del modelo origi-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Universidad de Valencia  
Código ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0990-5837>

nal, por la línea de autores que va de Habermas a Jaeggi pasando por Honneth (Ortega-Esquembre, 2021). En este artículo me propongo estudiar lo que voy a llamar “prehistoria” de esta tradición de pensamiento<sup>3</sup>. Dentro de esta prehistoria, voy a limitarme a las influencias estrictamente filosóficas, dejando de lado el estudio del rol que juegan los padres de la sociología como ciencia empírica nacida a finales del siglo XIX (Max Weber o Emile Durkheim) en la formación de los diversos estadios de la Teoría Crítica.

A la hora de seleccionar los filósofos que mayor influencia han tenido en esta tradición, voy a tomar como punto de partida un influyente ensayo de Axel Honneth sobre patologías sociales. Honneth trata de hacer ver que en Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche se configura la idea de una “filosofía social” encargada de criticar las patologías sociales derivadas del proceso de modernización (Honneth, 2011). Ahora bien, aunque la idea de “patologías sociales” resulta de la mayor importancia a la hora de comprender los orígenes de la Teoría Crítica, mi hipótesis de partida es que es preciso complementarla con la idea de “patologías culturales”. Mientras que las primeras se derivan del proceso de racionalización social que culmina en el Estado constitucional y el capitalismo industrial, las segundas se derivan del proceso de racionalización cultural entendido, en el sentido de Weber, como un proceso de diferenciación de esferas de valor —ciencia, moral/derecho y arte—. El objetivo de este trabajo es entonces ofrecer una reconstrucción de la prehistoria filosófica de la Teoría Crítica como crítica de los procesos de racionalización socio-cultural. Para ello expondré en primer lugar una explicación filosófica e histórica de los procesos de racionalización que dan ocasión al surgimiento de patologías socio-culturales. En las secciones segunda, tercera, cuarta y quinta trataré de sacar a la luz la forma en que Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche valoran cada uno de estos procesos.

## 1. Los procesos de racionalización socio-cultural

Al contrario de lo que suele pensarse, la formulación de diagnósticos críticos con la modernidad no pertenece exclusivamente al llamado pensamiento progresista, sino que es propiedad en igual medida del pensamiento conservador. También el conservadurismo, en sus diversas modulaciones históricas, ha ofrecido diagnósticos críticos de la época, 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 se hermanó con la burguesía en contra del radicalismo democrático y el socialismo—, cuanto los procesos de racionalización cultural. Utilizando de forma provisional un criterio cuyos fines son solamente analíticos, llamaré “crítica progresista de la sociedad” a aquellos enfoques que denuncian las pa-

tologías *sociales* generadas por los procesos de racionalización *social* de la modernidad —especialmente por los imperativos derivados del capitalismo y la administración estatal—, al mismo tiempo que aceptan los procesos de racionalización *cultural*. Por su parte, llamaré “crítica conservadora de la cultura” a aquellos enfoques que, aceptando la modernización *social*, encuentran sin embargo una fuente de enfermedades en los productos derivados de la racionalización *cultural* —especialmente en la universalización del derecho y la moral, en la autonomización del arte moderno con respecto a sus antiguos contenidos sacros y en la cientifización de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, todos ellos elementos que conducen a la pérdida de autoridad de la tradición—.

Para que esta categorización tenga sentido, conviene profundizar, desde un punto de vista tanto filosófico como histórico, en el significado de las expresiones “racionalización social” y “racionalización cultural”. Comenzando con la explicación filosófica, es evidente que, en la medida en que hemos elegido la idea de racionalización para comprender los procesos de modernización, y no otros posibles elementos articuladores como la diferenciación funcional (Durkheim) o la domesticación de la naturaleza (Marx), es a Weber a quien debemos recurrir. Para Weber, el término “racionalización” refiere a un proceso de “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo, de acuerdo con el cual «se tiene la certeza de que no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión» (Weber, 2012). Aunque, a primera vista, los rasgos de este proceso, que van desde la matematización de la ciencia hasta la burocratización de la administración estatal, parecen constituir un amalgamamiento más o menos inconexo vinculado con las ideas de predecibilidad, calculabilidad, apoyo en la experiencia y eficiencia (Weber, 1998), Habermas se ha esforzado por diferenciar tres subprocesos que se presuponen mutuamente. La racionalización *social* está constituida por el surgimiento de la economía capitalista, articulada en torno a la empresa privada, y el Estado burocrático, definido como órgano que ostenta el monopolio de la violencia legítima. La racionalización de las estructuras de *personalidad* bajo el surgimiento de lo que Weber llama una “forma metódica de vida” queda representada en la “ascesis intramundana” del protestantismo. La racionalización *cultural*, por último, tiene que ver con la transformación de las cosmovisiones, y está compuesta por dos grandes “hornadas”: el tránsito desde las cosmovisiones míticas hasta las religioso-metafísicas, y el tránsito desde éstas hasta la modernidad.

Desde un punto de vista filosófico, es naturalmente este tercer proceso, que Habermas ha estudiado recientemente en términos de una progresiva constitución del pensamiento postmetafísico (Habermas, 2019), el que reviste mayor interés. Desde sus inicios, las imágenes del mundo han operado como un instrumento para resolver el problema de la desintegración social, es decir, el problema que se le presenta a las sociedades cuando no logran contener la tensión entre las pretensiones ego-céntricas de sus miembros y sus disposiciones a la aceptación de normas. De acuerdo con la tesis de la doble

<sup>3</sup> Tomo esta expresión de José Manuel Romero-Cuevas, aunque le doy un sentido diferente. Él entiende por “prehistoria de la Teoría Crítica” los primeros estadios de la Escuela de Frankfurt, que localiza en el marxismo heideggeriano de Herbert Marcuse. Véase Romero-Cuevas, 2010.

hornada de racionalización cultural, el primer impulso en la transformación de estas cosmovisiones se produce con el tránsito desde las sociedades neolíticas a las sociedades estatalmente organizadas de las primeras culturas escritas. En las narrativas míticas la interpretación del mundo queda articulada en torno a complejos sacros y un sistema institucional de parentesco, de suerte que se produce una especie de amalgamamiento entre la cultura, la naturaleza y la sociedad. La naturaleza no es aquí, desde luego, lo que los modernos llamamos “naturaleza”, es decir, lo objetivable por el espíritu científico, sino, como dice Oswald Spengler, un «conjunto viviente, inaprehensible, incalculable, agitado por enigmas y misterios», plagado de «arbitrariedades, demonios hostiles y potencias caprichosas» (Spengler, 2011: 173). Frente a ello, con el avance hacia las primeras sociedades organizadas estatalmente se produce un proceso de progresiva diferenciación. En esta primera hornada, las antiguas imágenes míticas del mundo son sustituidas por cosmovisiones religioso-metafísicas que ofrecen una base legitimadora para el poder político.

Las cosmovisiones religioso-metafísicas surgidas durante lo que Jaspers llama la “era axial” —entre el 800 a. C. y el 200 a.C.— ya no se basan en ritos y complejos sacros, sino en explicaciones cognitivas y moralmente exigentes. Por primera vez en la historia, el ser humano se hace consciente del ser en general, de suerte que puede ofrecer una explicación globalizante de fenómenos intramundanos hasta entonces sólo narrativamente ligados (Jaspers, 1965). Ahora bien, este fundamental impulso cognitivo y moral, que pone ya las bases para el universalismo moral y la objetivización (*Versachlichung*) científica del mundo, constituye tan sólo un primer estadio en el proceso de racionalización cultural, cuyo cumplimiento sólo se da con la segunda hornada. Esta segunda hornada se produce con el tránsito desde los imperios antiguos, que se prolongan a lo largo de la Edad Media, hasta las sociedades modernas, donde las imágenes religioso-metafísicas quedan a su vez sustituidas por una diferenciación de esferas culturales de valor: la independización de la ciencia de la filosofía natural clásica, la autonomización del arte con respecto a sus bases sacras y la universalización del derecho y la moral en términos de deontologismo y derecho racional.

Desde una perspectiva histórica, el proceso que reviste mayor interés es por supuesto el de la racionalización social, que apunta al surgimiento de la economía capitalista industrial y la administración estatal moderna. Este doble proceso se corresponde históricamente con lo que Eric Hobsbawm ha llamado “la doble revolución”, es decir, la revolución industrial inglesa y la Revolución Francesa (Hobsbawm, 2009). Empezando con el proceso de racionalización social-económica, aunque ciertamente el estadio que a nosotros nos interesa, es decir, el capitalismo industrial, sólo se alcanza en el último tercio del siglo XVIII, las primeras formas de economía capitalista se remontan casi cinco siglos atrás. En las ciudades del norte de Italia comienza a surgir durante los siglos XIII y XIV un subsistema económico que, organizándose en términos de derecho privado, se va diferenciando progresivamente de “lo político” (Habermas,

2019). Ahora bien, el capitalismo comercial de la baja Edad Media no es por supuesto el producto último del proceso de racionalización social-económica, sino tan sólo el inicio de un proceso que culmina con el capitalismo industrial. El inicio de la revolución industrial, que liberó de forma definitiva el poder productivo de las antiguas ataduras políticas de la sociedad feudal, lo marca el llamado *take-off* de 1780, y su final, la construcción del ferrocarril y la aparición de la industria pesada (Hobsbawm, 2009).

El hito histórico del proceso de racionalización social-política, en segundo lugar, lo marca la Revolución Francesa, si bien este acontecimiento no constituye sino la culminación de un proceso iniciado mucho tiempo antes. Aunque el surgimiento de un “subsistema político” moderno, es decir, un Estado nacional, se dio solamente con la figura del Estado absoluto del siglo XVII, que fue avanzando tras la Revolución Francesa hacia el Estado constitucional y, tras las revoluciones de 1830 y 1848, hacia el Estado democrático de derecho, lo cierto es que el proceso de constitución de una administración política jurificada se retrotrae hasta el Imperio Romano (Habermas, 2019). Durante los siglos posteriores a la caída del Imperio, la Iglesia Católica, que había ido mimetizando la estructura administrativa imperial mediante la jerarquización de obispados, ofreció una importante fuente de legitimación de la dominación política. En la tensión entre el poder espiritual de la Iglesia y el poder mundano del gobernante reside uno de los elementos fundamentales para la diferenciación moderna del subsistema político. La revolución papal de Gregorio VII, que se produce a mediados del siglo XI en el contexto de la Europa feudal, constituye un nuevo y fundamental eslabón: con la autonomización de la Iglesia como una organización jurídicamente unificada y desprendida de las ataduras del poder feudal se inicia también el proceso de una diferenciación funcional de sistemas sociales específicos, es decir, se abre el camino para el surgimiento de un Estado diferenciado de la Iglesia, por una parte, y de la economía capitalista, por la otra. La culminación de este proceso habrá de esperar, sin embargo, hasta finales del siglo XVIII. La revolución del “subsistema político”, cuyo actor universal era la burguesía, significó la aparición de una administración estatal racional vinculada a un territorio nacional, la abolición de todos los privilegios políticos, tributarios y sociales de la aristocracia y el clero, y la liberación definitiva de la economía de sus ataduras político-feudales.

Asentados en esta comprensión histórico-filosófica de los procesos de racionalización socio-cultural, ahora podemos proponer una definición provisional de las nociones de “patología social” y “patología cultural”. Aunque todas las patologías sociales, tales como la alienación, la anomia o la desigualdad social, son evidentemente catalogables como “injustas”, no todos los casos de injusticia son por sí mismos patológicos. No lo son, por ejemplo, aquellos fenómenos aislados que no responden a una dinámica claramente identificable. Aunque, ciertamente, existe un gran debate sobre el significado preciso del término “patología social”, creo que podemos hablar de ellas en sentido estricto únicamente

cuando se trata de prácticas sociales que reúnen, al menos, los siguientes rasgos: ser inducidas por el propio sistema social, y no por agentes externos o por elementos internos individuales; poseer una dinámica claramente identificable, que les ofrezca un carácter permanente en lugar de esporádico; y tener como consecuencia no solamente una distribución injusta de recursos, sino una paralización de la posibilidad de desarrollar formas de vida autorrealizadas y autodeterminadas en cooperación con el resto de miembros de la sociedad. Por su parte, las patologías culturales, entre las que podemos incluir la pérdida de sentido derivada de la cientifización del mundo, la depotenciación de las tradiciones o la disolución de los vínculos ético-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 —es decir, el mercado o el Estado— los que ocasionan las prácticas patológicas, sino algunas de las esferas que componen lo que llamamos “cultura” en sentido moderno. Por lo demás, las patologías culturales, tal y como las entenderé en este trabajo, comparten los otros dos rasgos asociados a las patologías sociales: poseen una dinámica identificable y más o menos estable, y contribuyen a socavar las condiciones que permiten el florecimiento de vidas autodeterminadas y autodesarrolladas.

Sobre la base de estas aclaraciones conceptuales, ahora podemos entender mejor nuestra diferenciación entre crítica progresista de la sociedad, que acepta los procesos de racionalización cultural al tiempo que protesta contra las patologías derivadas de la racionalización social, y crítica conservadora de la cultura, que hace justamente lo contrario. Aunque cada uno de estos enfoques se nutre de una larga tradición de pensamiento, ambos arrancan con los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII. El grupo de la crítica progresista de la sociedad ha transitado desde el temprano socialismo utópico y la posterior rectificación “científica” del materialismo histórico hasta versiones actuales como la tesis de la colonización del mundo de la vida (Habermas), pasando por la crítica de la razón instrumental (Adorno, Horkheimer). Por su parte, el grupo de la crítica conservadora de la cultura ha recorrido el camino que arranca con el conservadurismo antiburgués de comienzos del siglo XIX (Burke, De Maistre), pasando por los autores de la llamada revolución conservadora del periodo de Weimar (Jünger, Schmitt, Moeller van den Bruck), hasta llegar a las diversas versiones del neoconservadurismo (Gehlen, Schelsky, Kirk, Strauss, Bell).

Como no habrá pasado desapercibido al lector, el criterio empleado no resulta exacto en todos los casos. Es evidente, por ejemplo, que el temprano conservadurismo antirrevolucionario no acepta la racionalización social. No menos evidente resulta que algunos de los estadios de la crítica progresista de la sociedad, como la que queda representada en la Teoría Crítica durante los años cuarenta, no ven en las diversas esferas de valor de la cultura moderna otra cosa que instancias de justificación ideológica de la dominación social. Ello explica que en nuestro rastreo sobre los orígenes filosóficos de la Teoría Crítica no aparezca únicamente, como veremos, una crí-

tica contra los procesos de racionalización social, sino también una denuncia de las patologías culturales.

## 2. La crítica de la civilización de Jean-Jacques Rousseau

En su influyente artículo sobre patologías de lo social, Axel Honneth ha localizado el origen de la disciplina denominada “filosofía social” en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau (Honneth, 2011). Aunque estoy de acuerdo con Honneth en que este texto, publicado en 1755, constituye el origen de lo que podemos llamar “crítica de la racionalización social”, si no me equivoco es igualmente cierto que en Rousseau se hallan los fundamentos para una crítica, digamos conservadora, de la cultura. El origen de esta segunda crítica se encuentra en un discurso publicado en 1750 bajo el título de *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

En contra de la posición ilustrada, Rousseau adopta en el primer discurso una perspectiva crítico-cultural, según la cual las ciencias, las letras y las artes, es decir, el espectro de la cultura, que define como «guirnalda de flores sobre cadenas de hierro», no han contribuido sino a la corrupción de las costumbres de la especie humana (Rousseau, 2012, p. 42). Aunque está claro que en este punto puede hablarse de una crítica de la cultura, no es tan evidente que pueda hablarse de una crítica de la *racionalización cultural moderna*. En su crítica cultural, Rousseau no parece tener en mente los procesos de racionalización moderna que ocasionan la diferenciación de esferas de valor. Antes bien, su discurso parece encaminado a poner en duda la legitimidad del espectro mismo de la cultura *frente* a la naturaleza. No es la ciencia *moderna*, que establece la observación empírica como juez supremo de la validez, lo que critica, sino la ciencia *en general*. Tampoco lo es el arte autonomizado de sus contenidos sacros, sino el arte como elemento típico del ser humano socializado. Asimismo, no es la moral postconvencional lo que Rousseau tiene en mente, sino la moral primitiva que va más allá de las disposiciones naturales del ser humano. Una forma de interpretar este punto sería considerando que, en este caso, Rousseau no está apuntando a la segunda hornada de la racionalización cultural, sino a la primera, que constituye, en el fondo, una diferenciación entre naturaleza y cultura.

Algo diferente ocurre en el segundo discurso, donde la crítica de la cultura da paso a una crítica de las patologías derivadas de la racionalización social. La principal de estas patologías es para Rousseau la desigualdad social de los seres humanos en la sociedad moderna, cuyas fuentes se encamina a investigar en términos antropológicos. La estrategia de Rousseau resulta tan sencilla como novedosa: la crítica de la sociedad contemporánea ha de practicarse sobre el contraste normativo de un estado natural *anterior* a la socialización. En el progresivo alejamiento del ser humano de la «celeste y majestuosa sencillez» de su estado primitivo, desde luego solamente un constructo hipotético, se halla el origen de las diferencias y desigualdades existentes en la sociedad moderna.

Rousseau atribuye a la naturaleza humana primigenia, es decir, abstraída de la socialización, dos facultades: el amor de sí mismo (*amour de soi-même*), que empuja al ser humano a procurarse su propia autoconservación, y la piedad, que le inspira una “repugnancia natural” ante el sufrimiento de sus semejantes. Sobre la base de esta comprensión descriptiva, Rousseau puede mostrar en qué sentido la naturaleza humana original no ofrece por sí misma incentivo psicológico alguno para la instauración de la desigualdad social (Neuhouser, 2012). ¿Cuál es entonces la fuente de la desigualdad? En este punto Rousseau introduce su capital idea de “amor propio” (*amour-propre*) como «fuente de todas las desgracias del hombre».

La diferencia entre el “amor de sí mismo” y el “amor propio” resulta de la mayor importancia a la hora de comprender la crítica rousseauiana de la sociedad. Mientras que el amor de sí mismo es un sentimiento natural que contribuye, suavizado por la piedad, a la conservación de la especie, el amor propio «no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad» (Rousseau, 2012, p. 253). Mientras que en el estado de naturaleza el ser humano se mira a sí mismo «como el único espectador que le observa», lo cual impide el surgimiento de vicios como el odio o el sentimiento de venganza, en la sociedad civil configura su autocomprensión en las relaciones de reconocimiento de sus compañeros de interacción. Esta individuación por socialización, que más tarde utilizará Axel Honneth para hallar en la lucha por el reconocimiento una suerte de “gramática moral” del progreso (Honneth, 2007), es aquí comprendida en su significación más negativa. Es el sentimiento de amor propio, que coloca al ser humano socializado en una situación en la que «sólo del juicio ajeno saca el sentimiento de su propia existencia», el que actúa como condición necesaria para el surgimiento de la desigualdad<sup>4</sup>. Ahora bien, aunque el amor propio funciona como un detonante de la desigualdad, Rousseau entiende que ésta no puede aparecer más que como resultado de una combinación de factores diferentes. De entre estos factores, que incluyen el ocio, el lujo o la división social del trabajo, Rousseau parece otorgar un papel protagonista a la propiedad privada:

El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: “¡guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie” (Rousseau, 2012, p. 162).

<sup>4</sup> Creo que Frederick Neuhouser acierta al defender un carácter “plástico”, y por lo tanto históricamente modificable, de este sentimiento. No es el amor propio *en sí mismo* lo que pone los incentivos psicológicos necesarios para el establecimiento de desigualdades sociales, sino sus formas “inflamadas” o “corruptas”. Ciertamente, de otra forma no se entendería por qué Rousseau habría dedicado sus esfuerzos a redactar dos tratados filosóficos, *el Emilio* y *El contrato social*, destinados a ofrecer precisamente las recetas necesarias para la superación de estos males mediante la intervención humana. Para esto véase Neuhouser, 2008.

El surgimiento de la propiedad privada marca un hito fundamental en el tránsito desde el estado de naturaleza hasta la sociedad civil. A mi modo de ver, es justamente en el momento en que Rousseau se dedica a estudiar el papel de la propiedad privada en el surgimiento de la desigualdad social cuando la crítica de la racionalización social se deja ver más claramente, pues su crítica de la propiedad privada de la tierra apunta ya a una forma de economía históricamente dominante: aquella en la que un grupo de personas posee los medios productivos sobre los que trabaja otro grupo.

Aunque, según me parece, la crítica de la racionalización social es muy clara en lo que refiere al aspecto económico, en lo que refiere al aspecto político está necesitada de cierta aclaración. Rousseau reserva a las instituciones políticas modernas la tarea de institucionalizar y justificar *ideológicamente* las desigualdades y formas de dominación derivadas de la socialización. Ahora bien, a mi modo de ver esta crítica de las instituciones políticas no puede ser considerada *sensu stricto* una crítica del resultado de los procesos modernos de racionalización socio-política, y ello por la sencilla razón de que esos procesos *aún no habían sido consumados* en el momento en que escribe Rousseau. De entre todos los autores que vamos a analizar, Rousseau es el único que escribe *antes* de la Revolución Francesa. A excepción de Gran Bretaña, que ya había hecho su revolución un siglo antes, y algunas pequeñas repúblicas, las monarquías absolutas gobernaban entonces en todos los países europeos. No es, por lo tanto, el Estado democrático de derecho lo que tiene en mente Rousseau en su crítica de las instituciones políticas. Esta forma de Estado, antes bien, le sirve como ideal normativo para dicha crítica. Ciertamente, el Estado absolutista que Rousseau tiene ante la conciencia poseía ya algunos de los rasgos patológicos de la configuración moderna del Estado. Los monarcas absolutos habían creado ya para entonces un aparato estatal más o menos racional, con servidores civiles no aristocráticos y una relación instrumental entre el poder político y los individuos, que Rousseau critica con dureza. Por eso en la obra de 1762 *El contrato social*, que detalla una forma de organización política en la que el ser humano deviene ciudadano capaz de contribuir a la configuración de la voluntad general, Rousseau no *describe* la forma de organización política existente como resultado del proceso de racionalización social, sino que *anticipa* normativamente una forma de organización política diferente: un *verdadero* contrato social.

### 3. Hegel y los procesos de racionalización socio-cultural

Como en el caso de Rousseau, el estudio sobre la postura tomada por Hegel ante los procesos de racionalización social y cultural debe tener presente cuál era exactamente el estado de racionalización a que había llegado la sociedad de su época. En los Estados de la Confederación Germánica, establecida en 1815 para suceder a la napoleónica Confederación del Rin, no se habían hecho notar excesivamente los aires de la Revolución France-

sa. Después de la caída de Napoleón comenzó en Europa el período de la Restauración. Aunque este período estuvo marcado en los Estados de la Confederación por una dura restricción de libertades civiles, lo cierto es que también aquí, como en muchos Estados europeos, se iniciaron los procesos de constitucionalización. La Constitución de la Confederación Germánica, aprobada en Viena en 1815, obligaba a todos los Estados miembro a dotar al Estado de una asamblea parlamentaria en que estuviera representada la soberanía. La transformación política de Prusia, que tomaba la forma de una monarquía constitucional, es uno de los casos paradigmáticos de lo que aquí hemos llamado “racionalización social” en relación con el subsistema político.

Sobre la base de este marco histórico, es fácil ver que los *Fundamentos de la filosofía del derecho* no se proponen, a diferencia de otras teorías filosófico-políticas modernas, *inventar* una forma de Estado, de economía o de moral normativamente superior, sino más bien *captar* el mundo social moderno como encarnando ya lo racional. Semejante comprensión *inmanente* de la filosofía tiene la mayor relevancia para nuestra investigación. Si la filosofía del derecho hegeliana constituye el intento de “poner en conceptos” las instituciones ya racionales de la modernidad, entonces no parece posible hablar de una *crítica* de los procesos de racionalización socio-cultural. Ahora bien, esta interpretación está necesitada de cierta corrección. Puesto que en la filosofía de la historia hegeliana existe un estadio final que constituye lo racional en sí y para sí, a saber, el Estado bajo la forma de la monarquía constitucional, todos los momentos anteriores – derecho formal, moralidad, familia y sociedad civil burguesa– son objeto de la crítica. Esta crítica, desde luego, tiene un carácter muy especial, pues Hegel no protesta contra la *existencia* de tales momentos, sino contra su carácter *todavía incompleto* –aunque necesario– (Hegel, 2017, §30). Ciertamente, en determinados momentos Hegel no entiende la modernidad como habiendo realizado ya totalmente lo racional, sino como una formación que tiende a esta realización. Por eso en el sistema hegeliano aparecen elementos que *aún* no existen en el mundo social, y cuyo papel, por lo tanto, ha de ser necesariamente normativo. ¿Existe entonces en Hegel una crítica contra las patologías sociales y culturales derivadas del proceso de racionalización moderno? Mi tesis es que no. Sí existe, en cambio, una crítica contra la *unilateralidad* o *incompletud* de ciertos momentos del todo social.

Como es sabido, los *Fundamentos de la filosofía del derecho* se articulan en tres momentos diferentes, cada uno de los cuales va realizando la idea de libertad: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad (*Sittlichkeit*). Esta última, por su parte, contiene tres momentos: la familia, la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) y el Estado. Mientras que el derecho abstracto y la moralidad constituyen, según mi interpretación, el resultado del proceso de racionalización *cultural*, la sociedad civil –que refiere a la economía capitalista– y el Estado constituyen los resultados del proceso de racionalización *social-económica* y *social-política*, respectivamente. Dos cuestiones quedan todavía por resolver. En primer lugar, no está claro a qué proceso corresponde el prime-

ro de los momentos de la eticidad. Mi hipótesis es que la pequeña familia burguesa que Hegel tiene en mente es uno de los resultados del proceso de racionalización *cultural*, pues en ella el amor matrimonial, inspirado por los derechos de la subjetividad derivados de la moral universalista, constituye el vínculo básico. En segundo lugar, creo que el derecho no puede ser tratado, a diferencia de lo que ocurre con la moralidad, exclusivamente como un elemento de la racionalización cultural –es decir, como un *saber cultural*–. Antes bien, en la medida en que hace su aparición en la sociedad civil y en el Estado pertenece también a la racionalización social. Dicho esto, veamos las formas que adquieren las críticas a la racionalización socio-cultural en cada uno de los tres estadios del sistema.

El derecho abstracto parece ser para Hegel uno de los resultados del proceso de racionalización cultural en la medida en que constituye una esfera de valor diferenciada e independiente de las cosmovisiones religiosas, de la ciencia, de la moral y del arte. En este estadio, la persona, como un yo totalmente abstracto, constituye la figura de la voluntad libre. Hegel vincula el derecho abstracto con la idea de propiedad, en la medida en que la persona se da una esfera externa a sí misma donde queda reflejada su libertad. Por eso el derecho de apropiación constituye la esencia del derecho abstracto. En la defensa hegeliana de la propiedad privada garantizada por el Estado burgués, como uno de los resultados de la transformación moderna, vemos sin duda la afirmación de los procesos de racionalización social-económica y cultural. También vemos esta afirmación en la conocida teoría hegeliana del delito, donde la justicia punitiva muestra su racionalidad frente a la justicia vengativa.

Ahora bien, en el derecho abstracto la voluntad libre existe únicamente en algo objetivo exterior, es decir, en la propiedad. Justamente con la introducción del elemento subjetivo de la libertad, en el que la voluntad se determina a sí misma, hace aparición el punto de vista de la moralidad, que constituye el segundo estadio en el sistema hegeliano. Aunque esta nueva determinación del concepto de libertad muestra la unilateralidad del derecho abstracto, como puede verse Hegel no está criticando el propio derecho en tanto producto de la racionalización cultural o social, sino defendiéndolo como un momento necesario en el despliegue de la libertad. En la reflexión de la voluntad sobre sí misma, el individuo, antes sólo persona jurídica abstracta, aparece como subjetividad. Aunque Hegel reconoce que es en la filosofía kantiana donde se ha desarrollado de forma más completa esta idea de moralidad, en su célebre crítica al formalismo kantiano encontramos la más clara protesta contra este producto de la racionalización cultural (Hegel, 2017, §135). Esta crítica no debe confundirnos, sin embargo, sobre la consideración que a Hegel le merece el estadio de la moralidad: la conciencia moral que se somete únicamente a su propia ley, un fenómeno radicalmente *moderno*, es un producto de la racionalización cultural que Hegel, sin duda, reconoce como necesario. Esta conciencia, no obstante, es el aspecto formal de una voluntad que sólo en el siguiente estadio, en la eticidad, puede recibir su contenido.

Una vez mostrada la unilateralidad del derecho abstracto y la moralidad, la eticidad puede aparecer como la síntesis que conserva la verdad de los momentos anteriores. El contenido de la eticidad refiere a las instituciones, las leyes y las costumbres que rigen la vida de los individuos en un determinado Estado. Esta sustancia ética se encarna en tres momentos diferentes: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia que Hegel tiene en mente, la pequeña familia burguesa, representa una versión evolutivamente superior de la familia tradicional en la medida en que fomenta una auto-comprensión de sus miembros como personas destinadas a ser independientes. En la familia, los individuos aparecen por vez primera como *miembros* que se reconocen mutuamente en su carácter necesitado. A diferencia de lo que ocurría en épocas premodernas, el matrimonio moderno tiene su punto de partida en el libre consentimiento, es decir, en el *estar enamorado*. Aquí hace aparición, como se puede ver, el logro cultural de la moralidad moderna como derecho de la subjetividad. Por lo demás, Hegel ve en los hijos, como seres en sí libres, la realización objetiva de la unión matrimonial. Ahora bien, con el cuidado y la educación de los hijos se ponen también las bases para la disolución de la familia. La familia se divide así en una multiplicidad de familias, que dan lugar a la sociedad civil. En la búsqueda de satisfacción de sus fines privados, la persona entra en relación con otras personas «bajo la forma de lo general». Esta comprensión de la sociedad civil, como sistema económico típicamente moderno basado en la propiedad privada, la industria y el intercambio, es visto por Hegel como un elemento necesario en el desarrollo de la libertad. Los individuos poseen necesidades subjetivas que logran su satisfacción a través del trabajo y el intercambio de mercancías. Con la multiplicación de las necesidades aparece también el imperativo de una *división del trabajo* que propulsa la interdependencia de individuos que ya no pueden considerarse aislados unos de otros. En esta relación de dependencia, dice Hegel, «el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*» (Hegel, 2017, §199). Sin embargo, en un tránsito fundamental que anticipa la crítica marxiana al derecho burgués, Hegel encuentra insuficiente este momento de la sociedad civil, y es en este punto donde su crítica a los procesos de racionalización social-económica, esto es, a las injusticias derivadas del mercado capitalista, se vuelve más evidente:

La satisfacción de las necesidades necesarias y de las necesidades contingentes es, a su vez, contingente, pues se puede estimular ilimitadamente, pero está limitada, al mismo tiempo, porque depende de elementos externos accidentales, del libre arbitrio, así como del poder de lo general. En esta maraña de contraposiciones, la sociedad civil ofrece el espectáculo del exceso y de la miseria, y el de la corrupción física y moral común a ambos (Hegel, 2017, §185).

La *posibilidad* de ser partícipe del producto social puede ser negada como consecuencia de situaciones diversas, dando lugar a la pobreza y la desigualdad. Hegel atribuye a la policía y a las asociaciones profesionales la

tarea de corregir estas consecuencias negativas para reconducir el mercado hacia el interés general. En la sustitución de la asistencia caritativa por la asistencia administrativa, en la reivindicación de instituciones oficiales que luchen contra la pobreza y, sobre todo, en la protesta contra la «dependencia y la miseria de la clase ligada al trabajo» (Hegel, 2017, §243), vemos sin duda una crítica al producto de la racionalización social económica: el modo de producción del capitalismo industrial.

Puesto que el fin de las asociaciones profesionales y de la policía tiene su verdad en el «fin general en sí y para sí», la esfera de la sociedad civil desemboca en el último de los estadios en que queda realizada la libertad: el Estado. El Estado constitucional es para Hegel el momento culmen de la racionalización social-política. Hegel insiste una y otra vez en que el fin último del Estado es la realización de la libertad concreta de los individuos. Esta libertad consiste en que la «persona individual y sus intereses particulares puedan encontrar su *desarrollo* total y el *reconocimiento de su derecho para sí*» (Hegel, 2017, §260). El elemento más importante de este último estadio lo constituye el derecho político interno o “Constitución”, que ha de garantizar la diferenciación, aunque no la radical independencia, de los diferentes poderes del Estado: el poder del monarca, el poder legislativo y el poder ejecutivo. Por eso la monarquía constitucional constituye «la forma en la que culmina el Estado en el mundo moderno».

Una vez reconstruidos los elementos de la teoría social hegeliana, podemos retomar la cuestión planteada más arriba: ¿puede hablarse aquí de una crítica de las patologías socio-culturales? En la medida en que su objetivo no es anticipar normativamente una forma de organización social en que la libertad *podiera* quedar realizada, sino comprender en qué sentido ese valor *se encuentra ya en camino de su realización* en la sociedad de su época, la respuesta corta es clara: *no*. En lo que refiere al derecho abstracto y la moralidad, las críticas formuladas por Hegel han de ser entendidas como protestas contra su unilateralidad. Aunque algunos teóricos críticos contemporáneos de raíz hegeliana han tratado de sacar a la luz “anomalías sociales” contemporáneas derivadas del derecho abstracto y la moralidad, (Honneth, 2014; Neuhouser, 2013; Jaeggi, 2014), estas críticas no apuntan a los propios momentos, sino a una forma de absolutización o *asedio* de terrenos que le son impropios (Pereira, 2019). Sea como fuere, tales críticas no aparecen en la propia teoría hegeliana. Sí aparece, en cambio, una denuncia contra las unilateralidades de la libertad personal y moral propias de estos momentos. Estas deficiencias se manifiestan para Hegel en el hecho de que el tipo de voluntad libre propio de la personalidad jurídica y la subjetividad moral sólo puede realizarse sobre la base de ciertas condiciones que dependen de las instituciones de la eticidad (Neuhouser, 2000). Puesto que estas unilateralidades son consideradas por Hegel como efectivamente *superadas* en la eticidad, en rigor no existe ninguna crítica contra las patologías culturales. ¿Qué ocurre, en tercer lugar, en este último momento? En lo que refiere a la primera esfera de la eticidad, creo que no hay forma de hablar de una crítica contra las pa-

tologías culturales en la aproximación hegeliana de la familia. Sí cabe hablar, en cambio, de una crítica contra los problemas *sociales* derivados del subsistema económico. Éste es a mi juicio el lugar en el que la filosofía social hegeliana se aproxima más a la idea de “patología”. Ahora bien, incluso este momento es subsumido en la última de las esferas de la eticidad, que logra poner bajo control los excesos de una economía auto-regulada. Obviamente, la pregunta sobre si esta tercera esfera, el Estado constitucional, es objeto de una crítica de las patologías sociales carece de sentido, pues esta figura constituye para Hegel la realización total de la razón. La crítica contra la *unilateralidad* de los estadios anteriores no puede entenderse en términos de una crítica de patologías sociales o culturales, puesto que una filosofía de la historia empeñada en descubrir la razón ya existente en las instituciones del mundo moderno no puede hablar de patologías más que al precio de traicionar su propia idea de una reconciliación *efectivamente lograda*.

#### 4. La crítica de la economía política de Karl Marx

Aunque Rousseau y Hegel constituyen eslabones fundamentales para comprender la prehistoria de la Teoría Crítica, lo cierto es que fue Marx quien puso sus cimientos conceptuales. Que Marx supone el ejemplo paradigmático de lo que hemos llamado “crítica de la racionalización social” es algo muy evidente. La crítica de la economía política, que significa al mismo tiempo una crítica de la teoría económica burguesa y una crítica de la forma de organización económica de la sociedad burguesa, representa acaso el intento más impresionante de criticar el proceso de consolidación del capitalismo industrial. Asimismo, en la crítica del derecho formal y del Estado de derecho burgués encontramos la otra pata de la crítica de la racionalización social, es decir, la que tiene que ver con el subsistema político. Por lo demás, toda esta crítica de la sociedad queda fundamentada normativamente, tal es mi convicción, en una asunción *ilustrada* de los procesos de racionalización cultural, lo que significa, sencillamente, en una defensa de los ideales alzados con la Revolución Francesa.

Si bien ya Rousseau y Hegel habían dirigido su crítica de la racionalización social a los problemas derivados del capitalismo, lo cierto es que sólo en Marx encontramos un análisis exhaustivo de los procesos *patológicos* insertos en la propia forma de organización económica. Ciertamente, esto no es así desde el comienzo de su obra, y ello se debe, fundamentalmente, a razones históricas. Mientras que el Marx de principios de los años cuarenta afrontaba la situación de la Restauración, y en consecuencia reivindicaba todavía las posiciones de la burguesía industrial de Renania frente al conservadurismo de Federico Guillermo IV, tras 1848 el periodo revolucionario iniciado en 1789 llegó a su fin, dando paso a lo que Eric Hobsbawm ha llamado “la era del capital” (Hobsbawm, 2011). Las revoluciones acontecidas durante 1848 presentaron desde luego las características de reivindicaciones liberales encaminadas a disolver definitivamente los restos del *Ancien Régime* tras la

Restauración del *Vormärz*, si bien en ellas aparecieron ya las primeras exigencias de un movimiento obrero organizado.

Cuando hacia 1843 redactó su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx aún no había entrado en contacto con la economía política de los autores británicos. En el marco del debate con los jóvenes hegelianos, y partiendo igualmente de la crítica de la religión, Marx cuestionaba el diagnóstico hegeliano de un cumplimiento de la filosofía en un mundo ya reconciliado consigo mismo. Aunque Marx heredaba de Hegel la fuerza motriz dialéctica, denunciaba que en el sistema del idealismo absoluto la razón quedaba equiparada con el orden social dado *de manera prematura*. En su lectura materialista, el problema de la religión aparecía como resultado de una sociedad contradictoria en su materialidad, de manera que la crítica ideológica de la religión debía conducir a una crítica materialista de la sociedad, es decir, a una denuncia del mundo político y económico en cuyo seno se daba la contradicción *de la que la religión pretendía ser consuelo* (Marx, 1970, p. 10; 2013, pp. 43 y 44).

Las apelaciones a la sociedad emancipada, que aquí no incorporan todavía ningún análisis económico sobre las contradicciones del capitalismo, aparecen también en otro texto del mismo año. En *La cuestión judía*, Marx se sirve de la problemática en torno a los derechos políticos de los judíos con el fin de criticar el proceso moderno de diferenciación entre sociedad civil y Estado (Marx, 2009). En este temprano estadio encontramos ya una primera crítica de la “segunda pata” de la racionalización social, es decir, la instauración del Estado moderno. La emancipación política, encarnada en la Revolución Francesa, significaba a juicio de Marx la revolución de la *bürgerliche Gesellschaft*. Si en el contexto feudal la sociedad civil tenía un carácter público, en tanto estaba mediada políticamente por castas o gremios, y el Estado poseía un carácter privado, en el sentido de que a él sólo tenían acceso determinados sujetos, la emancipación política invirtió esta situación, haciendo del Estado una esfera pública e igualitaria y de la sociedad civil la esfera privada por antonomasia. Este proceso ponía las bases para el surgimiento de una escisión del ser humano entre *burgués* y *ciudadano*, escisión duramente criticada por Marx en términos de una crítica de la racionalización social-política. Ahora bien, la crítica de Marx no parece ir dirigida tanto contra este proceso, cuanto contra su carácter limitado. La emancipación política, que había sido paralizada con la Restauración y otra vez retomada tras las revoluciones de 1830 y 1848, constituye sin duda un eslabón histórico necesario. Pero este eslabón no es sino el primer paso de una emancipación más amplia, que ya no podía referir sólo a los derechos individuales políticos y civiles. Esta “emancipación humana”, como la llama Marx, significa el desarrollo del *ser genérico* del hombre, y sólo es posible bajo la condición de una apropiación colectiva y solidaria de la naturaleza.

Aunque la crítica de la racionalización social aparece claramente formulada ya en estos escritos tempranos, lo cierto es que no fue hasta la publicación, sólo un año después, de los *Manuscritos económico-filosóficos*



cuando el interés de Marx se dirigió de forma prioritaria al análisis de las contradicciones económicas. En un espíritu hegeliano, Marx comprende el socialismo como una superación de las partes negativas de la sociedad burguesa. Ahora bien, en semejante comprensión dialéctica del proceso emancipatorio, esta superación no puede significar una mera acción externa, sino el desarrollo interno de las contradicciones del viejo orden social. El estudio de la dinámica y lógica de la sociedad capitalista conforma el núcleo de la crítica de la economía política. Oponiéndose al servilismo propio de la sociedad feudal, el ideal de la economía política liberal era la propiedad privada de todo productor con respecto al producto de su trabajo. Pero frente a éste su concepto, el análisis de la realidad mostraba que el obrero sólo recibía del producto de su trabajo la parte más insignificante, a saber, «sólo aquella necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero» (Marx, 1984, p. 57). La postulada armonía de la sociedad burguesa resultaba ser, bajo el análisis marxiano, un concepto ideológico que alcanzaba a legitimar el fenómeno oculto tras el modo de producción capitalista, a saber, que de extrañamiento de las fuerzas esenciales del trabajador el producto del trabajo deviene propiedad del no trabajador, que el crecimiento de la riqueza sólo puede darse a costa de la explotación de un trabajador que deviene por vez primera *mercancía*. En la explicación de este tránsito hacia la forma mercancía puede verse de forma especialmente clara la crítica marxiana contra los *procesos* de racionalización social. El surgimiento de la sociedad burguesa requiere a juicio de Marx determinadas condiciones, entre las que se encuentran la liberación del obrero con respecto a las dependencias de los señores feudales, la conversión de todo producto del trabajo en mercancía, la separación entre fuerza de trabajo y medios de producción y la existencia de un marco jurídico que garantice la propiedad privada. Naturalmente, estas condiciones definen exactamente lo que nosotros hemos llamado “proceso de racionalización social”.

Si retomamos ahora el par conceptual que guía nuestra reconstrucción, resultará extraordinariamente interesante observar cómo la crítica de la economía política presupone y conduce al mismo tiempo a una crítica del derecho privado y del Estado burgués, es decir, justamente al segundo de los elementos del proceso de racionalización social. Efectivamente, para que el proceso de explotación pueda ocurrir de forma sistemática, el capitalista tiene que poder encontrar un grupo de personas dispuestas a trabajar más tiempo del que resulta necesario para reproducirse a sí mismas. La existencia de este grupo de personas, que conforma lo que llamamos *proletariado*, presupone determinadas condiciones sociales, jurídicas y políticas que lo hacen posible, y he aquí que nos encontramos con que la crítica de la economía política deviene crítica ideológica del derecho burgués. Para que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo en el mercado *al modo* de una mercancía ha de darse un marco de igualdad y libertad jurídica muy concreto: «la fuerza de trabajo, como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida en y por el hecho de que su *propio poseedor* la ofrezca y venda *como mercancía*»

(Marx, 1975, p. 204). Para que esto ocurra, el trabajador ha de poder disponer *libremente* de su propia capacidad de trabajo, es decir, ha de verse liberado de las antiguas ataduras del servilismo feudal. Al mismo tiempo, tanto el poseedor como el comprador de la fuerza de trabajo han de aparecer como personas jurídicamente iguales. Naturalmente, la diferencia entre vendedor y comprador, ambos libres y jurídicamente idénticos, es que el vendedor es además *libre* en otro sentido menos conveniente: «por una parte dispone, como hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y, por otra, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo» (Marx, 1975, p. 205). Con esta afirmación queda cerrado el círculo de una crítica de los procesos de racionalización social que en Marx apunta, como puede verse, tanto al subsistema económico como al subsistema político.

## 5. La crítica de la cultura de Friedrich Nietzsche

La crítica de la modernidad practicada por Nietzsche, que sólo con muchas matizaciones cabe incluir dentro de los orígenes filosóficos de la Teoría Crítica, es mucho más clara en lo que hace a los procesos de racionalización cultural que en lo que hace a los procesos de racionalización social. No obstante, en lo que sigue trataré de sacar a la luz las consideraciones nietzscheanas sobre ambos procesos. Con respecto a la racionalización social, defenderé que Nietzsche mantiene una posición hostil hacia los procesos de constitucionalización, democratización e igualitarismo jurídico, así como hacia el surgimiento del capitalismo industrial. Con respecto a la racionalización cultural, defenderé que en Nietzsche encontramos una crítica contra dos de los tres elementos constitutivos de la cultura moderna: una crítica genealógica contra la moralidad y el derecho universalistas y una crítica perspectivista contra la comprensión objetivista de la ciencia. Esta crítica de las patologías *culturales*, sin embargo, parece no oponerse únicamente a la “segunda hornada” de racionalización cultural, es decir, a la diferenciación moderna de esferas de valor, sino también a la “primera hornada”. Si lo entiendo correctamente, esto es así porque Nietzsche no ve en la modernidad cultural una *ruptura* con las cosmovisiones religioso-metafísicas inauguradas en la era axial, sino precisamente su continuidad histórica. Ello explica que la crítica nietzscheana de la cultura sea ante todo una crítica de la religión.

En el caso de la ciencia, la mencionada continuidad histórica se observa en el rasgo común que Nietzsche descubre entre los sistemas metafísicos de todas las épocas y la ciencia moderna, a saber, la llamada “voluntad de verdad”. Nietzsche cuestiona el *valor mismo* de esta voluntad, para lo cual pone en duda el supuesto de que existan oposiciones en general entre lo verdadero y lo falso. Tales oposiciones conceptuales, tal es su tesis, podrían muy bien no ser nada más que una “perspectiva provisional”, es decir, una *interpretación* entre muchas otras posibles. Con su postura perspectivista,

Nietzsche quiere mostrar la vinculación de toda forma de experiencia a una determinada coyuntura histórica nutrida de valoraciones, intereses y relaciones de poder (Romero-Cuevas, 2015). A su modo de ver, la ciencia moderna sigue presa de la fe en el ideal ascético, es decir, en un valor metafísico, el valor del propio valor de la verdad. Aunque Nietzsche descarta la voluntad de verdad como elemento conductor del pensamiento, se esfuerza por encontrar una forma fundamental de voluntad capaz de explicar todas las funciones orgánicas, también las cognitivas, del ser humano. Esta nueva fuerza motriz es, por supuesto, la *voluntad de poder*, que en el marco de la crítica de la ciencia apunta a un concepto perspectivista de la objetividad. La crítica nietzscheana de la ciencia conduce de esta forma, tal y como ha mostrado Jesús Conill, a una fisiología del poder con un carácter marcadamente hermenéutico (Conill, 2015).

Ahora bien, a nosotros nos interesa más el segundo de los elementos estructurales de la cultura que Nietzsche somete a crítica, es decir, la moralidad. En este caso, la continuidad entre los sistemas religioso-metafísicos y la modernidad puede comprenderse estudiando la vinculación que Nietzsche establece entre el judaísmo, el cristianismo y la moralidad humanista encarnada en el imperativo categórico. A diferencia de la crítica tradicionalista de la moral practicada por un Louis de Bonald o un Donoso Cortés, Nietzsche no reivindica, por supuesto, un retorno a fuentes religiosas de integración social, sino precisamente una superación radical de lo que llama «moral de los esclavos». He aquí el elemento más claramente patológico —o, para usar esa expresión tan típica de la crítica conservadora de la cultura, el más *de-cadente*— de la cultura occidental. Nietzsche se revuelve efectivamente contra lo que considera una moral de la renuncia de sí mismo, la moral universalista basada en el sacrificio y la compasión por los vulnerables. En el judaísmo encuentra la primera y fundamental *inversión* de los valores, que será posteriormente continuada con la moralidad universalista moderna: la equiparación del arrojo, la vitalidad, la sensualidad y la voluntad de poder con lo malvado (MBM, §195)<sup>5</sup>.

Esta crítica de la moral, presentada sobre todo en *Más allá del bien y del mal*, encuentra su punto álgido en *De la genealogía de la moral*, donde Nietzsche estudia la procedencia de la moral del rebaño previamente criticada. El estudio genealógico apunta a la historia de la aparición del fenómeno moral, y, en la medida en que localiza los rasgos patológicos de dicho fenómeno, es al mismo tiempo una *crítica* genealógica (Honneth, 2009; Saar, 2009). En tanto el objeto criticado es la *moralidad* judeocristiana, es decir, uno de los elementos estructurales de la cultura, esta crítica opera como crítica de las patologías *culturales*. El primer paso de este rastreo genealógico consiste en localizar el origen del concepto “bueno”. Nietzsche muestra cómo este concepto surgió originariamente por oposición al concepto “malo” entendido como “plebeyo” o “vulgar” (*schlecht*). Los bue-

nos son en esta fase originaria los poderosos, los nobles de carácter, los creadores de valores. Únicamente en un segundo momento histórico, estos juicios de valor “aristocráticos” son sustituidos por juicios de valor morales. Sólo aquí el concepto “bueno” pasa a comprenderse por oposición al concepto “malo” entendido como “malvado” (*böse*). He aquí el origen del instinto de rebaño, que Nietzsche define literalmente como una “enfermedad mental” (GM, I, §2), y cuyo origen vuelve a retrotraer al judaísmo. Con los judíos, y con los cristianos como herederos universales de su transvaloración, se consuma y triunfa la rebelión de los esclavos. Este *triunfo de Judea sobre Roma* encuentra su culminación a juicio de Nietzsche en la Revolución Francesa y la expansión del ideal igualitarista.

El segundo paso del rastreo genealógico apunta al concepto, también patológico, de “culpa”. Nietzsche ubica los orígenes de este sentimiento en la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*. En la apropiación religiosa de esta relación propia del derecho privado, la equivalencia no reposa en la proporcionalidad entre el daño y la ventaja, sino en el derecho que adquiere el acreedor a *castigar* al deudor. Este castigo sólo puede comprenderse como una *compensación* en la medida en que el acreedor encuentre satisfacción en su ejecución, es decir, en la medida en que disfrute viendo sufrir a otro sujeto. Por eso la compensación consiste «en un derecho y una orden que autorizan la crueldad» (GM, II, §5).

Como podemos ver, frente a las formas incondicionales e igualitaristas de moralidad, que Nietzsche ve encarnadas en el hombre de las ideas modernas, se reivindica una «moral de los señores» en la que la jerarquía vuelve a jugar un papel fundamental. Este elemento conecta la crítica nietzscheana de la cultura con la crítica contra los procesos de *racionalización social-política*, en la medida en que apunta a los pilares en que se fundamenta el, por entonces recién inaugurado, Estado constitucional democrático. Nietzsche establece una contraposición de fondo entre el Estado, vinculado al bienestar y domesticación del ser humano, y la cultura, vinculada a la “crianza” (*Züchtung*) del superhombre (García-Granero, 2017). Es aquí donde Nietzsche reivindica su idea de una “gran política” que busca el desarrollo de las potencialidades humanas (Parmiggiani, 2002, p. 169).

En su particular e innovadora filosofía política, que queda encarnada en la figura de un anticristo como *interpretador* que subvierte los valores y regenera la vida, Nietzsche parece protestar contra *todos* los elementos que definen el subsistema político moderno, desde la igualdad jurídica hasta la democracia, pasando por las reivindicaciones de justicia social del socialismo, por las tesis del liberalismo o por la defensa del Estado-nación. Tan sólo en los términos escogidos, en la reiterada apelación a los “espíritus superiores” frente al “hombre vulgar”, puede observarse sin dificultad cuál es el terreno en el que *no* se mueve Nietzsche, es decir, el mundo intelectual llevado a realidad a partir de la Revolución Francesa. Nietzsche describe la propia revolución como una «terrible bufonería» (MBM, §38), y encuentra el origen de las constituciones representativas en el inten-

<sup>5</sup> Para las citas de Nietzsche empleo las traducciones de las *Obras Completas y Fragmentos Póstumos* publicadas en Tecnos bajo la dirección de Diego Sánchez Meca.

to por reemplazar a los llamados “hombres de mando”, a los hombres de la decisión y el arrojo, «por la suma de prudentes hombres de rebaño» (MBM, §199). En la medida en que remite el derecho a relaciones de poder, ofrece una visión «desjuridificada del pensamiento y de las relaciones humanas» (Conill, 2007, p. 184). Si la validez normativa de las normas jurídicas no depende ya de un virtual asentimiento universal o de la correspondencia con un derecho natural, sino de un equilibrio de relaciones de poder, entonces el fundamento mismo de las instituciones modernas queda puesto en cuestión. Bajo esta nueva óptica, el movimiento democrático, el liberalismo y, finalmente, también el movimiento socialista, constituyen para Nietzsche tan sólo la herencia del cristianismo, es decir, una secularización de la moral del rebaño. Por otro lado, Nietzsche ataca también las reivindicaciones nacionalistas como estrechos «episodios atávicos de patrioterismo» que han de ser superados en nombre de un “buen europeísmo” (AC, §241). Nietzsche reivindica la figura de un hombre esencialmente *supranacional*: el europeo que está por venir, «la crianza de una nueva casta que gobierne sobre Europa» (AC, §251).

Para nuestros propósitos resulta especialmente interesante exponer la furibunda crítica nietzscheana contra el socialismo. En los «torpes filosofastros y entusiastas de las fraternidades», como define Nietzsche a los socialistas, no ve más que una «enemistad radical e instintiva contra toda forma de sociedad que no sea la del rebaño *autónomo*» (MBM, §202). El socialismo socava el sentimiento de satisfacción del trabajador y le infunde los sentimientos, de procedencia cristiana, de la envidia y el resentimiento hacia los mejor situados. Esta crítica nos conduce por último a la consideración nietzscheana sobre el segundo de los procesos de racionalización social, es decir, el surgimiento del capitalismo industrial. A diferencia de lo que pudiera parecer, la crítica al socialismo no justifica la presentación de Nietzsche como un apologeta de la economía capitalista industrial. En un famoso pasaje del *Aurora*, Nietzsche formula una interesante protesta contra las consecuencias *plebeyzantes* del trabajo asalariado industrial. A su juicio, los obreros industriales viven una existencia esclava, impersonal y homogeneizante como *piezas* de una máquina. Esta “clase imposible”, como la llama Nietzsche, no puede recuperar su naturaleza traicionada por mucho que mejoren sus condiciones salariales: «los trabajadores europeos deberían [...] protestar contra la máquina, el capital y la alternativa que actualmente les acucia, *tener que ser* o esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario» (A, §206).

Aunque, ciertamente, la crítica de la cultura juega en Nietzsche un papel mucho más importante que la crítica de la sociedad, lo cierto es que, como vemos, tiene sentido interpretar el tardío proyecto nietzscheano como una crítica contra los efectos patológicos derivados del doble proceso de modernización: «nosotros hemos estado enfermos de *esta* modernidad», dice Nietzsche, «de la pútrida paz, del compromiso cobarde, de la entera y virtuosa no limpieza del sí y el no modernos» (AC, §1).

## Conclusiones

Un breve rastreo de los orígenes filosóficos de la Teoría Crítica ha mostrado que esta tradición de pensamiento no se nutre únicamente de lo que hemos llamado “crítica de las patologías sociales”, sino también y al mismo tiempo de una crítica de las patologías derivadas del proceso de racionalización cultural. Aunque, como hemos visto, únicamente en los casos de Marx y, parcialmente, de Hegel puede hablarse de una crítica de la racionalización *social* que acepta los procesos de racionalización *cultural*, de manera que si seguimos el criterio esbozado en la introducción sólo ellos constituyen la auténtica prehistoria filosófica de la Teoría Crítica, lo cierto es que Rousseau y Nietzsche ofrecen elementos sin duda sustanciales para su conformación. En estos casos, la crítica de las patologías sociales está entrelazada con una crítica de las patologías culturales en cuya enunciación no es descabellado rastrear también el origen de la crítica conservadora de la cultura. Con su idea de una naturaleza humana “auténtica” traicionada en el proceso de socialización, Rousseau pone las bases para la acuñación de uno de los más importantes conceptos de la temprana Escuela de Frankfurt: el concepto de alienación. Aunque, ciertamente, ni Habermas, primero, ni más tarde Honneth han desarrollado una teoría sistemática de la alienación, la Teoría Crítica contemporánea ha recuperado este concepto en forma extremadamente fecunda (Jaeggi, 2015; Rosa, 2016). Por su parte, tampoco las aportaciones de Nietzsche han influido en la configuración de los modelos de Habermas y Honneth, a no ser por vía meramente reactiva. Ello no significa, sin embargo, que la crítica nietzscheana de la cultura, y sobre todo el concepto de una “crítica genealógica”, no constituya un elemento decisivo para la configuración de la Teoría Crítica, tanto en sus fases más tempranas (Adorno y Horkheimer, 2009), como en algunos modelos contemporáneos (Saar, 2007).

Al margen de la pregunta sobre qué filósofos ofrecen un mayor número de elementos constitutivos para la Teoría Crítica, pregunta cuya respuesta, desde luego, sólo podría responderse adecuadamente estudiando los pensamientos particulares de cada uno de los principales teóricos críticos, parece claro que la idea de una crítica de las patologías sociales no agota la especificidad de los orígenes filosóficos de esta tradición de pensamiento. Por mucho que la idea complementaria, la idea de una crítica de las patologías culturales, haya estado tradicionalmente asociada a una tradición de pensamiento cuya crítica (conservadora) de la modernidad no puede en ningún caso confundirse con la practicada por la Escuela de Frankfurt.

## Agradecimientos

Quisiera agradecer al profesor Frederick Neuhouser su minuciosa lectura y comentarios críticos de las diferentes secciones de este artículo. Nuestras discusiones en la Columbia University de Nueva York han constituido, sin ninguna duda, la fuente más valiosa para la elaboración del trabajo.

## Bibliografía

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta
- Conill, J. (2007). *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos
- Conill, J. (2015). La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 15, 13-27
- García-Granero, M. (2017). Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida. *Isegoría*, 57, 599-615
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp. Band I
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Tecnos
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la revolución: 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica
- Hobsbawm, E. (2011). *La Era del Capital, 1848-1875*. Barcelona: Crítica
- Honneth, A. (2007). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica
- Honneth, A. (2009). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. En Honneth, A. *Patologías de la razón* (pp. 53-63). Buenos Aires: Katz
- Honneth, A. (2011). *Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social*. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio* (pp.75-126). Madrid: Trotta
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung*. Campus Verlag
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp
- Jaspers, K. (1965). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach*. México: Grijalbo
- Marx, K. (1975). *El Capital*. Madrid: Siglo XXI, Libro I, volumen I
- Marx, K. (1984). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza
- Marx, K. (2009). Sobre “La cuestión judía”. En Marx, K. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos
- Marx, K. (2013). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-Textos
- Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel’s Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge (MA): Harvard University Press
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau’s Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press
- Neuhouser, F. (2012). *Rousseau’s Critique of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press
- Neuhouser, F. (2013). Hegel on Life, Freedom, and Social Pathology. En Honneth, A. y Hindrichs, G. (Eds.). *Freiheit. Klostermann*
- Nietzsche, F. (2016). Más allá del bien y del mal. En *Obras completas IV* (pp. 295-437). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2016). De la genealogía de la moral. En *Obras completas IV* (pp. 453-560). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2016). El anticristo. En *Obras completas IV* (pp. 703-772). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2014). *Aurora*. En *Obras completas III* (pp. 483-694). Madrid: Tecnos
- Ortega-Esquembre, C. (2021). *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Tecnos
- Parmiggiani, M. (2002). *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Ágora
- Pereira, G. (2019). *El asedio a la imaginación*. Granada: Comares
- Romero-Cuevas, J. M. (2010). Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación. En Romero-Cuevas, J. M. (Ed.) *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica (7-76)*. México D. F.: Plaza y Valdés
- Romero-Cuevas, J. M. (2015). *Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 141-163
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración*. Buenos Aires: Katz
- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social*. Buenos Aires: Losada
- Rousseau, J. J. (2012). *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza
- Saar, M. (2007). *Genealogie als Kritik*. Campus Verlag
- Saar, M. (2009). *Genealogische Kritik*. En Jaeggi, R. & Wesche, T. (Eds.). *Was ist Kritik* (pp. 247-265) Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente. Vol. I. Austral*
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus
- Weber, M. (2012). *La ciencia como vocación*. En Weber, M. *El político y el científico* (pp. 177-227). Madrid: Alianza