

Lea Ypi

London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido. I.I.ypi@lse.ac.uk

Textos traducidos

- 1.- Una sociedad liberal suficientemente justa es una ilusión (2019)
- 2.- Respuesta a los críticos: ¿Qué es el Ser Humano? La arquitectónica de la razón pura de Kant y sus limitaciones (2023)
- 3.- ¿Los fines de la crítica radical? Crisis, capitalismo, emancipación: una conversación (2023)
- 4.- El deber moral en la historia conjetural (2024)
- 5.- El socialismo se hace moral. Informe sobre las «Conferencias Walter Benjamin 2024» de Lea Ypi los días 18, 19 y 20 de junio de 2024 en la Casa de las Culturas del Mundo de Berlín. (2024)

Lea Leman Ypi (Tirana, 8 de septiembre de 1979) es una politóloga albanesa-británica. Es catedrática de Filosofía Política en la London School of Economics.

En la Albania socialista, la familia de Lea Ypi era considerada enemiga de clase debido a sus antepasados burgueses y feudales –su bisabuelo fue el Primer Ministro Xhafer Ypi– y fue combatida por el Partido Laborista en el poder. Sus abuelos y su padre fueron presos políticos. En Durrës, donde creció, asistió a la escuela secundaria tras la agitación, mientras su madre dirigía una organización nacional de mujeres y su padre se convertía en director del mayor puerto del país. En 1997, la familia perdió todos sus ahorros en estafas piramidales, y el levantamiento de la lotería destruyó a la familia.

Ypi estudió en la Universidad La Sapienza de Roma, donde se licenció en Filosofía en 2002 y en Literatura y Periodismo (laurea) en 2004. Después continuó su formación en el European University Institute de Fiesole (Florencia), donde obtuvo un máster de investigación en 2005 y un doctorado en 2008.

Posteriormente fue tutora de política en el Worcester College de la Universidad de Oxford e investigadora en el Nuffield College.

Desde 2011, Lea Ypi fue profesora asociada en la Australian National University de Canberra. En 2013, fue nombrada titular en la London School of Economics, donde es catedrática desde 2016. Como profesora invitada, ha impartido clases en la Universidad Libre de Berlín, la Universidad de Stanford, el Wissenschaftskolleg zu Berlin, Institut d'études politiques de Paris, la Universidad de Fráncfort y el Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung de Berlín, entre otros. En 2022 trabajó en The New Institute de Hamburgo sobre el futuro de la democracia. En 2020 fue elegida miembro de la Academia Europaea.

Ypi está casada y tiene tres hijos. Vive en Londres. En 2020 obtuvo la nacionalidad británica.

(Wikipedia, 07/2024)

1.- Una sociedad liberal suficientemente justa es una ilusión (2019)

Lea Ypi

Ypi, L. A Sufficiently Just Liberal Society is an Illusion. *Res Publica* 25, 463–474 (2019).
<https://doi.org/10.1007/s11158-019-09441-4>

Resumen

El libro de Matteo Bonotti *Partisanship and Public Reason in Diverse Societies* se basa en una teoría del partidismo que considera que las exigencias de la razón pública son internas a la propia definición de partido. Bonotti sugiere que el partidismo no sólo es *compatible con la* estabilidad y la legitimidad de una sociedad liberal bien ordenada, sino que es *esencial para ellas*. Mi artículo pretende plantear algunas cuestiones internas a la explicación liberal del partidismo con el fin de sondear los fundamentos metodológicos y la plausibilidad del marco liberal en su conjunto. Mi argumento es que la suposición de una sociedad liberal suficientemente justa en la que el libro basa su defensa del partidismo nos deja mal equipados para afrontar algunos de los retos más críticos a los que se enfrentan las sociedades liberales en el mundo en que vivimos.

Palabras clave

Liberalismo político, Razón pública, Partidismo, John Rawls

Razón Pública y Asociaciones de Intermediarios

Partisanship and Political Liberalism in Diverse Societies es una contribución distintiva y bienvenida a la creciente bibliografía sobre la relevancia normativa de los partidos políticos (y el partidismo) para la teoría y la práctica democráticas contemporáneas. Firmemente situado en el paradigma liberal, Matteo Bonotti desarrolla un nuevo análisis del partidismo visto a través de la lente de la defensa de la razón pública de John Rawls y el papel justificatorio que desempeña en la teoría de la legitimidad política de Rawls. A partir de los escasos (pero comprensivos) comentarios de Rawls sobre el papel de los partidos políticos, el libro explora un aspecto relativamente descuidado de la arquitectura institucional necesaria para garantizar el funcionamiento efectivo de la razón pública. Basándose en una teoría del partidismo que considera que las exigencias de la razón pública son internas a la propia definición de partido, Bonotti sugiere que el partidismo no sólo es compatible con la estabilidad y legitimidad de una sociedad liberal bien ordenada, sino que es esencial para ellas.

A continuación, examinaré estos aspectos sucesivamente. Mi objetivo es plantear algunas cuestiones internas al relato liberal del partidismo para sondear los fundamentos metodológicos y la plausibilidad del marco liberal en su conjunto. También se trata de ilustrar las consecuencias que un análisis del partidismo incrustado en una teoría estatista de la obligación política liberal tiene para las teorías de la desobediencia civil y la acción revolucionaria al servicio de la justicia global. El argumento central es que la suposición de una sociedad liberal suficientemente justa

en la que se basa la defensa del partidismo del libro nos deja mal equipados para responder a algunos de los retos más críticos a los que se enfrentan las sociedades liberales en el mundo contemporáneo. Según Bonotti, lo que hace especialmente interesante el caso del partidismo desde el punto de vista del liberalismo político es la relación de refuerzo mutuo entre las exigencias de la razón pública y el ideal normativo del partidismo. Recuperando una tradición política y teórica que enfatiza el partidismo en su forma ideal, Bonotti subraya que, a diferencia de otras asociaciones parciales, los partidos, en el mejor de los casos, promueven el bien de toda la comunidad política más que el de partes particulares de la misma. Los partidos se diferencian de otros agentes de la sociedad con intereses propios, como las facciones y los grupos de interés, porque los principios y objetivos con los que se comprometen se articulan públicamente de un modo que está limitado por una concepción cívica (no particularista) del bien. La no reducción de la razón pública a concepciones parciales del bien es también fundamental para el ideal de justificación que persigue el liberalismo político de Rawls y que constituye el núcleo del argumento principal de Bonotti. En palabras de Rawls, la razón pública define un ideal de justificación política a la luz del cual los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se enfrentan entre sí en la esfera pública apelando a argumentos que sólo tienen valor político y que ponen entre paréntesis concepciones particulares del bien. La justificación del uso coercitivo del poder exige que los ciudadanos (entendidos como personas libres e iguales) obedezcan sólo aquellas leyes y políticas que puedan aprobar libremente. Pero sólo pueden respaldar libremente aquellas leyes y políticas que les son accesibles sobre la base de «intereses de orden superior asociados a sus poderes morales» (p. 74) y sin presuponer el compromiso con ninguna doctrina comprensiva en particular. En opinión de Bonotti, los partidos se entienden mejor como asociaciones intermediarias cuyas demandas se sitúan entre la sociedad civil y el Estado. Como otros grupos de la sociedad civil, son voluntarios y surgen de una pluralidad de intereses y principios a los que aportan coherencia y visibilidad. Pero, al igual que otras instituciones del Estado, traducen esos intereses y principios en plataformas políticas, propuestas electorales y, en última instancia, políticas gubernamentales y leyes. Dichas leyes y políticas se imponen coercitivamente al resto de la ciudadanía y, por tanto, requieren una justificación pública en términos que todos puedan compartir. La exploración de esta íntima conexión entre partidismo y razón pública, lleva a Bonotti a rechazar una visión «extrínseca» de la razón pública según la cual esta última constriñe al partidismo hasta el punto de sufocarlo. Según algunos críticos, la razón pública pide a los partidarios que supriman doctrinas amplias en nombre de un bien político más general que se formula independientemente de la contribución de los partidarios (p. 63). Esta interpretación, subraya con razón Bonotti, de ser cierta, tendría importantes implicaciones para una serie de cuestiones centrales para el desarrollo de la razón democrática en una democracia liberal: el lugar de la justificación, las cuestiones que se someten a debate, el tipo de restricciones compatibles con tales exigencias, etcétera. Pero para entender correctamente la relación entre partidismo y liberalismo político, hay que ir más allá de la visión extrínseca, interpretar el partidismo en términos ideales y entender que existe una conexión virtuosa entre partidismo y razón pública. Para ver por qué la razón pública no restringe extrínsecamente el partidismo, sino que lo posibilita, necesitamos reflexionar sobre la naturaleza intermediaria de los partidos políticos como asociaciones basadas tanto en la sociedad civil como en el Estado. Es precisamente en virtud de su naturaleza intermediaria, argumenta Bonotti, que los partidos están en la mejor posición para articular sus demandas como demandas de la razón pública y para promover el consentimiento superpuesto que es necesario para la legitimidad y la estabilidad de una sociedad liberal. El vínculo entre el partidismo y la razón pública es, sugiere, intrínseco. De hecho, como bien dice Bonotti, cuando los ciudadanos eligen participar en la política de partidos, cuando promueven sus demandas como partidarios «ya se están comprometiendo con la razón pública y con un consenso coincidente» (p. 109). Desde este punto de vista, aunque las plataformas de muchos (quizá la mayoría) partidos políticos se basan en doctrinas generales, los procesos partidistas desempeñan un papel esencial a la hora de ilustrar

cómo se relacionan con principios políticos ampliamente compartidos. Además, los partidos tienen el deber de «presentar y justificar sus pretensiones basándose en razones que todos los ciudadanos puedan aceptar» (p. 100). ¿Está justificada esta interpretación?

El ideal y la realidad del partidismo en las sociedades liberales

El vínculo intrínseco entre partidismo y liberalismo político sólo es persuasivo si se comparten una serie de supuestos en los que se basa la interpretación que Bonotti hace de ambos. En varios momentos del libro, el autor subraya que el ideal de partidismo que defiende se limita a las sociedades liberales, que los partidos (tal y como los conocemos) pueden no estar a la altura de ese ideal de partidismo, y que la distinción entre un partido y un grupo de interés tiene sentido dada una determinada concepción normativa de lo que es un partido. Para defender esa concepción normativa, Bonotti se basa en dos argumentos: uno histórico y otro filosófico. Desde el punto de vista histórico, se basa en una tradición ampliamente liberal y en autores tan diversos como Edmund Burke, Robert von Mohl, Johan Kaspar Bluntchli y Hans Kelsen, todos los cuales defendieron que los partidos son cruciales para el surgimiento y la consolidación de la autoridad pública a partir de una pluralidad de intereses y puntos de vista. Desde un punto de vista filosófico, comparte con los tratamientos normativos recientes del partidismo una concepción idealizada de los partidos como asociaciones dinámicas que articulan principios y objetivos particulares de forma que también puedan cumplir normas exigentes de justificación política. Sin esos estándares exigentes, argumenta, la política partidista no sería legítima, equivaldría a una imposición coercitiva de leyes y normas compartidas por un subconjunto de la ciudadanía sobre otros. La interpretación idealizada del partidismo coincide exactamente con la interpretación idealizada de la razón pública rawlsiana. De hecho, como dice Rawls, la razón pública exige que cuando justifiquemos las normas estatales sólo apelemos a aquellas razones que los ciudadanos, como personas libres e iguales, podrían aceptar dados sus intereses comunes, es decir, los «intereses de orden superior asociados a sus poderes morales» (p. 105, citando a Rawls).

Pero para evaluar la plausibilidad de este argumento sería útil saber más sobre la relación entre ideales y realidad, tanto en lo que respecta al liberalismo como al partidismo. ¿Qué tipo de liberalismo está en juego? ¿Hasta qué punto el partidismo así concebido refleja la realidad de las democracias liberales parlamentarias existentes? ¿Es el liberalismo político de Rawls una versión mejorada del liberalismo histórico o un mero ideal al que este último aspira pero que nunca ha llegado a realizarse? En este punto, tanto la respuesta de Bonotti como la de Rawls son ambiguas. Las implicaciones de la ambigüedad para el proyecto liberal de reconciliación del partidismo con la razón pública son tan reveladoras en el caso de Bonotti como en el de Rawls. Si interpretamos tanto el partidismo como el liberalismo político como proyectos ideales, son por supuesto compatibles, pero como una cuestión de definición, porque especificamos cada uno de tal manera que sólo pueden ser compatibles. En otras palabras, ambos están limitados por normas morales particulares determinadas, en la formulación de Rawls anterior, por «intereses de orden superior» asociados con «los poderes morales» de «personas libres e iguales». El partidismo y la razón pública se sostienen mutuamente en virtud de su relación con (y articulación a través de) prácticas de razonamiento que especifican los estándares normativos de la legitimidad política. Consideramos que la razón pública proporciona el estándar de justificación política sobre la base del cual el ejercicio del poder político es legítimo de acuerdo con algún criterio especificado de generalidad y reciprocidad, y señalamos como apropiados para el surgimiento y la configuración de la razón pública sólo aquellos agentes que cumplen con tales estándares, es decir, los partidos políticos bajo una cierta interpretación normativa de la práctica del partidismo. En la interpretación idealizada, el partidismo y la razón pública son compatibles porque se relacionan de la misma manera con un ideal particular, democrático, de legitimidad

política. Pero hay muy poco en la relación empírica (o histórica) entre ellos que sugiera que el partidismo y la razón pública estén (o hayan estado) realmente integrados de esta manera en un tipo de régimen institucional concreto (el liberalismo). Para algunos críticos, esto será fatal. ¿Por qué debería interesarnos una teoría del partidismo tan abstracta y alejada de las circunstancias políticas contemporáneas que no tiene nada que decir sobre la preocupante naturaleza de determinados fenómenos partidistas que no sólo no promueven sino que socavan activamente la razón pública (por ejemplo, el reciente auge de la política populista de derechas)?[1].

Si tomamos en serio la interpretación idealizada, la conclusión interesante no es que la concepción normativa del partidismo y la razón pública sean compatibles: esto es una mera implicación de nuestra definición de cada una de ellas. La conclusión interesante es cómo ofrecen articulaciones diferentes pero relacionadas del estándar de legitimidad política al que debe aspirar una sociedad democrática. Esta interpretación idealizada es plausible y atractiva no porque muestre cómo el partidismo y la razón pública son compatibles, sino porque libera a ambos de las restricciones institucionales del liberalismo político (existente), al tiempo que mantiene su relación con la teoría democrática. Dicho de otro modo, el punto en el que el partidismo y la razón pública se hacen compatibles es también el punto en el que ambos nos obligan a renunciar al liberalismo político como proyecto político histórico y a pasar a una reinterpretación democrática radical de los valores que lo inspiran.

Poder, intereses y la ilusión de lo «razonablemente justo» en las sociedades liberales existentes

Huelga decir que la interpretación democrática es mi relato favorito de la relación entre partidismo y razón pública[2] Sospecho que Bonotti no estaría de acuerdo con esta lectura, y por razones obvias. Su proyecto no es ni criticar el liberalismo político ni defender una concepción del partidismo que pueda ayudar a superar sus limitaciones. Su argumento no se basa en la crítica de las sociedades liberales, sino en la suposición de que son, como él dice, «razonablemente justas» (p. 12 y en otros lugares). Es sólo debido a esta suposición que el consentimiento para unirse a un partido político y respetar sus reglas y normas internas también implica el consentimiento para las instituciones políticas dentro de las cuales opera ese partido y un reconocimiento más general de la obligación de obedecer las leyes (p. 13). Pero tengo dudas sobre si alguna sociedad liberal existente cumple realmente los exigentes estándares de justicia que Rawls propone, de modo que pueda calificarse incluso de «razonablemente justa». Parte de mis dudas provienen de una interpretación pesimista del predicamento de las sociedades liberales existentes, en las que la subordinación constitucional del poder político a los intereses económicos de las élites propietarias significa que cualquier interpretación de la razón pública conlleva un sesgo económico inevitable. Es este sesgo económico el que socava la igualdad del poder político y el que los partidos políticos existentes, así como el sistema de partidos tal y como está concebido en la actualidad, luchan por rectificar.

Hay muchos pasajes en Rawls, así como muchas interpretaciones de su proyecto, que comparten bastantes de estas preocupaciones. Uno de los ejemplos más destacados es el argumento de Rawls de que los tipos de régimen más adecuados para realizar su ideal de justicia como equidad son el socialismo liberal o la democracia de la propiedad, pero no el capitalismo del estado del bienestar[3]. [3] Aún más relevante para nuestro caso es que los argumentos de Rawls contra el estado de bienestar capitalista se basan en la importancia del valor justo de las libertades políticas que, según él, se ve socavado cuando se permite a determinados grupos de ciudadanos acumular riqueza y poder para dar forma a las políticas públicas en contra del bien común. 4] En términos de la comprensión normativa del partidismo, la implicación del argumento es que en condiciones de propiedad privada de los medios de producción, la mayoría de los

partidos políticos existentes representan facciones de facto. Son idénticos a grupos de interés que pueden solicitar al gobierno la obtención de favores privados y promover su propio bien particular a expensas del resto de la sociedad[5] Teniendo en cuenta este diagnóstico, es difícil ver qué haría que las sociedades liberales existentes fueran incluso «razonablemente justas», como subraya el libro de Bonotti. O bien descartamos por completo la estrecha relación entre *e/ Liberalismo Político y Una Teoría de la Justicia*, o bien tenemos que idear un análisis del partidismo que se desvincule de las limitaciones históricas del liberalismo y se dirija a su escrutinio crítico. Si los argumentos de Rawls contra el capitalismo del Estado del bienestar son tan sólidos como son, sencillamente no hay ejemplos de democracias liberales contemporáneas que cumplan los exigentes estándares de su teoría. De hecho, todos los fundamentos constitucionales de las democracias liberales existentes protegen una concepción particular de la propiedad que afianza las desigualdades sociales y políticas que, a su vez, socavan el justo valor de las libertades políticas. Por tanto, es plausible argumentar que el liberalismo político de Rawls se basa en una concepción particular de la razón práctica, y no puede asociarse a ningún orden político que no sirva a los intereses de orden superior vinculados a las facultades morales de las personas libres e iguales[6]. Pero tales órdenes políticos no están ya ahí fuera; hay que crearlos.

Liberalismo político y consenso superpuesto

No estoy seguro de hasta qué punto la valoración de Bonotti de la realidad de la democracia liberal es compatible con la versión idealizada y democrática de la relación entre partidismo y razón pública que acabo de esbozar. Puesto que tanto la lectura de Rawls como la de Bonotti son a menudo ambiguas en este punto, sería de agradecer una mayor claridad. El análisis de Bonotti del partidismo a menudo se lee como si la conexión entre partidismo y razón pública no fuera sólo una cuestión de aspiración democrática sino un hecho histórico; nótese su énfasis en que un análisis del partidismo como irreducible al faccionalismo «tiene profundas raíces históricas» (p. 101). De hecho, parte del reto de su libro consiste en mostrar cómo el partidismo es esencial para la legitimidad de una sociedad liberal en virtud de su contribución a la construcción de un consenso superpuesto a partir de la pluralidad de doctrinas políticas y religiosas integrales que la caracterizan. Como sostiene explícitamente Bonotti, lo que está en juego en su conciliación entre partidismo y razón pública no es una concepción «moral» sino «política» del bien común (p. 106). En otras palabras, es una concepción del bien común arraigada en lo que Rawls llama la cultura política pública de una sociedad particular, y que caracteriza valores y principios ampliamente compartidos como la libertad y la igualdad (p. 106).

Sin embargo, tal lectura de la relación entre razón pública y partidismo, en la que las normas de la razón pública se ven inevitablemente como incrustadas en el aparato constitucional de las democracias liberales existentes, colapsa la distinción entre el ideal normativo y la práctica empírica del partidismo con la que comienza el relato de Bonotti. En otras palabras, si se considera que los partidos políticos desarrollan las normas de la razón pública a partir de las cuales están a su vez limitados, es difícil ver cómo la razón pública actuaría entonces como la norma a partir de la cual es posible distinguir entre formas deseables e indeseables de partidismo, como requiere la comprensión normativa inicial de Bonotti del partidismo. Pero si, por otra parte, el estándar de la crítica viene dado por la medida en que las normas de la razón pública cumplen con una visión moralizada de la justificación y una concepción de la persona como libre e igual, ¿cómo puede descansar esta visión en la realidad de la cultura política pública de las democracias liberales particulares y hasta qué punto es una concepción meramente «política» de la razón pública?

Sería difícil para Bonotti abandonar la reivindicación de una interpretación distintivamente «política» de la razón pública de Rawls, ya que eso es precisamente lo que le permite defender un relato «intrínseco» en lugar de «extrínseco» en relación con el partidismo. El primero, recordemos, es un relato en el que las exigencias de la razón pública se desarrollan desde dentro de prácticas partidistas cuya contribución es convertir puntos de vista que se originan en las doctrinas comprensivas de grupos particulares en propuestas que todos los ciudadanos pueden compartir en principio. Un análisis de este tipo es crucial para cuestionar las interpretaciones de Rawls que sugieren cómo los estándares del consenso superpuesto son demasiado exigentes cuando se trata de miembros de grupos con puntos de vista filosóficos comprensivos. Como argumenta Bonotti, criticando el análisis de Bryan McGraw sobre los partidos políticos religiosos en la Europa del siglo XIX, si apreciamos el valor del partidismo en su relación intrínseca con el liberalismo político, veremos que el relato de McGraw adolece de una visión excesivamente restringida y empírica del partidismo, que no tiene en cuenta los fundamentos normativos y los beneficios de la práctica. Como explica Bonotti, en la transición de un *modus vivendi* desarrollado en torno al cumplimiento de los elementos esenciales constitucionales a otro en el que los partidos se comprometen entre sí formulando propuestas que se justifican de acuerdo con ciertas normas de la razón pública, los partidos muestran un compromiso con una concepción política de la justicia que demuestra su vínculo intrínseco con el liberalismo político.

También en este caso, Bonotti invoca a Rawls cuando sostiene que «una vez establecido un consenso constitucional, los partidos políticos deben entrar en el foro público de la discusión política y apelar a otros grupos que no comparten su doctrina global. Esto hace que sea racional para ellos salir del círculo más estrecho de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en términos de las cuales puedan explicar y justificar sus políticas preferidas a un público más amplio con el fin de reunir una mayoría. Al hacer esto, son conducidos a una concepción política de la justicia» (p. 108, citando a Rawls).

Obsérvese que el análisis de Rawls, aquí y en otros lugares, es puramente instrumental. A menos que los partidos sean capaces de expresar sus preocupaciones como preocupaciones que puedan ser compartidas por otros, argumenta Rawls, no podrán formar una mayoría y ganar las elecciones. De hecho, «para conseguir el apoyo suficiente para ganar las elecciones públicas», Rawls argumenta que los partidos no pueden actuar «como grupos de interés que hacen peticiones al gobierno en su nombre», los partidos deben «promover alguna concepción del bien común»[7] Bonotti reconoce las limitaciones del argumento de Rawls en este punto, pero enfatiza que el relato instrumental del partidismo podría complementarse con una teoría normativa que destaque no sólo cómo funcionan los partidos en la práctica, sino cómo deberían ser. Por supuesto, tiene razón en este punto: la concepción instrumental no sólo es normativamente ineficaz, sino también empíricamente dudosa. Hay muchos casos en los que los partidos pueden ganar elecciones recurriendo a la corrupción, la manipulación, el engaño ideológico o el apoyo de una minoría de poderosos grupos de presión o élites empresariales. La cuestión es si esto está justificado. Si estamos comprometidos con la libertad y la igualdad, debería estar claro que no.

Sin embargo, esto parece abrir una brecha entre el discurso de Rawls sobre el partidismo y el de Bonotti. El argumento de Rawls a favor del partidismo está, en el mejor de los casos, poco desarrollado y, en el peor, equivocado: el problema no es si los partidos pueden ganar elecciones y formar gobiernos sin alguna concepción del bien común, sino qué implicaciones tiene esto último para la legitimidad política y la estabilidad de una sociedad bien ordenada. El argumento de Bonotti a favor de la concepción normativa del partidismo hace mucho más que Rawls a la hora de ilustrar la conveniencia de la práctica. De hecho, si hay un fallo aquí, es que Bonotti subestima el alcance de su contribución al debate sobre la razón pública al hacerla parecer una

implicación o un desarrollo posterior de la opinión de Rawls. El proyecto es mucho más ambicioso que eso.

Si Bonotti hubiera sido más crítico con Rawls al desarrollar su propio relato del partidismo, podríamos haber obtenido una mejor comprensión de las razones por las que Rawls vaciló en su aprobación del valor normativo del partidismo. Pero tal como están las cosas, este lector se queda con la sensación de que precisamente porque el proyecto de Bonotti no es totalmente reducible a Rawls, su propia respuesta no salva realmente a Rawls de las objeciones de McGraw sobre los límites de la razón pública a la hora de hacer sitio a la contribución de grupos políticos caracterizados por su compromiso con doctrinas integrales. La crítica de McGraw a Rawls puede ser excesivamente empírica. Pero también lo es la propia opinión de Rawls sobre el partidismo. Podemos fácilmente conceder a Bonotti que ésta es insuficiente en ambos casos. Pero en lo que respecta al objetivo específico de McGraw, dado que su objetivo es explicar cómo los partidarios realmente existentes se comprometen con la razón pública realmente existente (en contraposición a cómo se comprometerían si se redefinieran tanto las categorías como las prácticas), las tensiones que destaca son genuinas y problemáticas. Si tomamos a los partidarios como son, la razón pública rawlsiana en su versión idealizada proporcionaría claramente una restricción externa a su actividad, de modo que la razón extrínseca del partidismo tiene fuerza. Si los tomamos como deberían ser, entonces la objeción se debilita y tenemos una razón intrínseca. Pero esto es sólo porque Bonotti nos da una lectura más sofisticada del partidismo, que no es la misma que la avanzada por Rawls. En cualquier caso, el argumento se beneficiaría de una mayor claridad sobre las implicaciones de las versiones más o menos idealizadas del partidismo para la estabilidad de las democracias liberales tal y como son.

Partidismo y obligaciones políticas

Además de la cuestión de la estabilidad, otro componente importante del argumento general de Bonotti en el libro es la contribución que el partidismo hace a la legitimidad del liberalismo político. El argumento se desarrolla aquí en relación con los debates sobre la obligación política. Bonotti comienza aclarando que su objetivo no es establecer qué explicación de la obligación política es plausible, ni defender la opinión de que los ciudadanos en general tienen obligaciones políticas. En cambio, sostiene que hay obligaciones políticas especiales que se aplican a los partidarios como miembros de asociaciones políticas distintivas, y que lo hacen en virtud de dos características. La primera son las obligaciones posicionales, es decir, las obligaciones posicionales que los partisanos asumen como ocupantes de determinados papeles y posiciones sociales (en este caso dentro de partidos políticos o estructuras partidistas) y que conlleva la aceptación de las responsabilidades de ese papel. El otro argumento se refiere a las obligaciones políticas que tienen los partidarios como consecuencia de los privilegios y beneficios de que disfrutaban por participar en política a distintos niveles.

Examinaré estos argumentos sucesivamente. Permítanme, sin embargo, comenzar expresando cierto escepticismo sobre la idea de que es posible defender las obligaciones políticas especiales de los partisanos mientras se es generalmente agnóstico sobre si existen obligaciones políticas de los ciudadanos en general. El argumento de Bonotti es que podemos ser agnósticos sobre esto último, ya que si los ciudadanos no tienen obligaciones políticas generales, entonces las obligaciones partidistas son las únicas obligaciones que tienen los partidistas. Si existen tales obligaciones, entonces éstas serían obligaciones políticas adicionales de obedecer la ley.

Pero, ¿qué significaría para los partidarios tener obligaciones políticas en un contexto en el que los ciudadanos en general carecen de la obligación de obedecer la ley? Tomemos algunos de los casos que Bonotti menciona como ejemplos de deberes posicionales de los partidarios: el deber de no aceptar sobornos, el deber de representar a todos los electores, el deber de respetar

las leyes y regulaciones de los partidos en torno a las elecciones, el deber de oposición leal, los deberes de respetar los procedimientos para acceder al cargo y relacionarse con los adversarios según lo prescrito por la doctrina jurídica de cada estado en particular. Sin duda, estos deberes sólo tienen sentido en un contexto en el que existe un reconocimiento general de las responsabilidades de la ciudadanía y de las principales instituciones sociales y políticas a través de las cuales se regula la vida política. De lo contrario, ¿a quién se dirigirían realmente las obligaciones del partidismo?

Para ver este punto, imaginemos una sociedad en la que los ciudadanos no reconocen su deber de obedecer la ley. En una sociedad así, los ciudadanos no reconocerían la autoridad del parlamento como el lugar donde se adoptan las decisiones y políticas legítimas que estructuran sus vidas. En un contexto como éste, carecería de sentido afirmar que los diputados tienen, no obstante, el deber de representar a los electores. Ese deber se basa en el reconocimiento por parte de los electores de que los diputados son sus representantes legítimos, lo que a su vez se basa en el reconocimiento del parlamento como el órgano institucional en el que los representantes elaboran las leyes, lo que a su vez se basa en el reconocimiento de la autoridad de las leyes. Creo que es un error decir que podemos dejar de lado la cuestión de si los ciudadanos tienen obligaciones políticas generales sugiriendo, como hace Bonotti, que «independientemente de si los ciudadanos de las democracias liberales tienen alguna obligación política, el partidismo genera obligaciones políticas específicas y sui generis» (p. 6). Lo que debería haber dicho, en cambio, es que debemos admitir que existen algunas obligaciones políticas que se aplican a todos los ciudadanos, pero podemos permanecer agnósticos sobre la fuente de estas obligaciones, o sobre la mejor teoría capaz de justificarlas, o sobre cómo de sustantivas deben ser dichas obligaciones.

Bonotti podría responder a esta objeción recurriendo al primer argumento a favor de las obligaciones de los partidarios: sus obligaciones posicionales. En una de las partes más perspicaces e innovadoras del libro, analiza la fuerza moral de las obligaciones de los partidarios en relación con su decisión voluntaria de afiliarse a un partido político. Como sugiere Bonotti, «el consentimiento «interno» a afiliarse a un partido político implica un consentimiento «externo» a las leyes del sistema político» y, por tanto, genera un deber moral basado en el consentimiento de obedecer dichas leyes (p. 13). Se considera que esta perspectiva de la obligación política es inmune a las objeciones habituales a los puntos de vista basados en el consentimiento de la obligación política en general, por ejemplo, cómo interpretar la ambigüedad en torno al consentimiento tácito o explícito o cómo explicar la naturaleza voluntaria de las asociaciones políticas. Por supuesto, sigue habiendo incertidumbres: la rigidez de la afiliación a un partido, la pluralidad de significados de la afiliación partidista en distintos países, cómo entender las distintas expresiones de lealtad partidista, etcétera. Sin embargo, lo que más me preocupa de este argumento es algo que Bonotti no aborda y que se relaciona con la cuestión más amplia que he intentado plantear en este artículo: el supuesto idealizado de sociedades liberales suficientemente justas en el que se inscribe la teoría del partidismo de Bonotti.

La cuestión puede introducirse de la siguiente manera. Si suponemos que las obligaciones partidistas justifican obligaciones políticas más generales de obedecer las leyes de una sociedad liberal, ¿qué margen hay para la desobediencia civil? ¿Y puede haber un partido revolucionario en tales circunstancias? Bonotti argumentaría aquí que, puesto que el supuesto de fondo es que la sociedad en cuestión es suficientemente justa, ni la cuestión de la desobediencia civil ni la exigencia de cambiar fundamentalmente el sistema son pertinentes. Pero lo que me preocupa aquí es que la suposición de una justicia suficiente hace mucho más trabajo del que le corresponde dada la naturaleza política de las cuestiones que plantea el libro. Al suponer una sociedad suficientemente justa, el libro nos incapacita para reflexionar sobre algunos de los retos más urgentes a los que se enfrentan las sociedades liberales cuando tratan de justificar su

configuración política básica ante el resto del mundo. Si asumimos que las sociedades liberales son básicamente justas tal y como son, ¿por qué tenemos siquiera el problema de justificar sus leyes? O los que piensan que las leyes son puramente coercitivas y no pueden justificarse democráticamente son malvados o están engañados o ideológicamente manipulados, o tienen razón. Si son ilusos o están moralmente equivocados, seguramente sus objeciones pueden descartarse como fuera del alcance de un desacuerdo razonable. Pero si tienen razón, su principal motivación para afiliarse a un partido concreto puede ser precisamente luchar por un tipo de cambio constitucional radical que es incompatible con la declaración de lealtad a las leyes de la comunidad política en la que operan. En este punto, creo que es importante separar la cuestión procedimental de cómo uno se compromete con sus adversarios políticos (es decir, respetar la idea de rivalidad regulada que está en el corazón del partidismo) de la suposición sustantiva de un umbral de justicia con respecto al cual se puede justificar una sociedad liberal.

La dificultad del argumento de Bonotti en su forma actual es que, al vincular las obligaciones del partidismo con el problema de la obligación política en general, obstruye en lugar de permitirnos responder a algunas de las cuestiones más interesantes del mundo real en torno a la ética del activismo. Se trata de casos en los que, lejos de justificar la obediencia a las leyes, el partidismo exige infringirlas. Tomemos, por ejemplo, el caso de los «15 de Stansted», el grupo de activistas que recientemente fueron condenados por delitos relacionados con el terrorismo por utilizar medios pacíficos para detener un avión fletado con inmigrantes que iban a ser deportados a Nigeria, Sierra Leona y Ghana como parte de la «política de entorno hostil» del gobierno británico[8]. Supongamos que yo soy un partidista que considera profundamente problemática la deportación de inmigrantes tal y como la practica actualmente el Ministerio del Interior británico. La práctica es totalmente legal y, lo que es más, la justificación de su legalidad se deriva del supuesto de que una sociedad liberal tiene derecho a controlar sus fronteras de forma que todos aquellos que se perciba que violan la integridad territorial puedan ser castigados y repatriados. Sin embargo, un activista igualitario cosmopolita puede tener una visión diferente de la Constitución. Pueden pensar que, a menos que el Estado se transforme en una dirección igualitaria cosmopolita, sus leyes siguen siendo profundamente problemáticas. En este caso, ser partidario no sólo invita sino que exige acciones de desobediencia civil como las de los 15 de Stansted. Requiere no obedecer la ley, sino incumplirla. Pero aquí podemos preguntarnos: ¿es el Ministerio del Interior del Reino Unido una institución de una sociedad liberal «suficientemente justa» a la luz de la teoría de Bonotti? Si la respuesta es afirmativa, la moralidad de la teoría es dudosa. Si la respuesta es negativa, su pertinencia no está clara.

El ejemplo de los 15 de Stansted es instructivo también para reflexionar sobre otro argumento que Bonotti esgrime para explicar la relación entre las obligaciones de los partisanos y las obligaciones políticas más generales: el punto de vista de los beneficios. En las democracias liberales, sostiene Bonotti, los partidarios disfrutan de beneficios particulares que pueden no estar al alcance de los ciudadanos ordinarios: tienen voz y voto en la elección de cargos públicos, en la nominación de candidatos y en el debate de políticas, y a menudo son también receptores de financiación y subvenciones estatales especiales que apoyan sus actividades partidistas. Aunque estos beneficios pueden ser más o menos sustanciales en función del nivel de participación en una asociación partidista, suelen ser elementos importantes de un esquema de cooperación social en el que el cumplimiento general de sus normas garantiza su funcionamiento. Para Bonotti, la cooperación partidista puede, por lo tanto, subsumirse en una teoría del «juego limpio» de la obligación política, en la que la aceptación voluntaria de los beneficios del partidismo saca a la luz la justificación de obligaciones distintivamente políticas para con otros partidistas, incluidos los partidistas de asociaciones políticas rivales.

Sin embargo, hay razones para ser escépticos respecto a la opinión de que las obligaciones políticas recíprocas interpartidistas se deban principalmente a su aceptación de los beneficios de

la asociación política. Aunque algunos de estos beneficios son sin duda importantes y están suficientemente relacionados con el funcionamiento de las instituciones del Estado, Bonotti no dice mucho sobre las cargas de la asociación política y el impacto que dichas cargas pueden tener en nuestro deber de comprometernos con otros partidistas, incluido su contenido y alcance. En otras palabras, me parece que el argumento del juego limpio sólo se aplica a aquellos partidarios que dan por sentado el marco constitucional de la sociedad en la que operan y que, por tanto, no pueden cuestionar radicalmente el alcance, el contenido y las direcciones de sus obligaciones políticas. Pero esto parece suponer lo que estamos intentando demostrar: que el contexto general de aplicación de determinadas obligaciones políticas confiere beneficios asociativos que los partisanos no tendrían de otro modo. Desde el punto de vista de los partisanos, que pueden considerar que el contexto político en el que operan les constriñe más que les permite, dichos beneficios también podrían considerarse cargas.

Para ver este punto, consideremos de nuevo el caso de los activistas igualitarios cosmopolitas. Si bien es cierto que el Estado les proporciona financiación y oportunidades para el ejercicio público de sus actividades, también les impide formar alianzas con otros partisanos de otras partes del mundo, presentarse a elecciones conjuntas con ellos, presentar una plataforma política compartida, etc. Esto no significa que puedan realizar todo aquello con lo que se comprometen en el Estado en el que operan, al menos no sin cambiar radicalmente el Estado. Esto no significa que puedan hacer realidad aquello a lo que se han comprometido en el Estado en el que operan, al menos no sin cambiar radicalmente el Estado. Por supuesto, tampoco significa que puedan tratar a sus adversarios como les plazca porque no hay limitaciones estatales que reconozcan como autoritarias. Puede que sigan reconociendo algunas obligaciones de reciprocidad hacia otros partidarios, como no intentar destruirlos o eliminarlos, y puede que sigan intentando relacionarse con ellos en la esfera pública de forma relativamente respetuosa. Pero las razones que subyacen a tales obligaciones pueden ser instrumentales o justificarse moralmente a la luz de sus propios compromisos de principio, y no justificarse con referencia a los beneficios generados por el contexto político en el que operan.

Para que los beneficios del partidismo cuenten como beneficios y no como cargas, nos basamos en el supuesto de la justificación del contexto político en el que operan los partidistas, en otras palabras, la posición normativa del Estado liberal y las obligaciones de ciudadanía que conlleva. Pero eso parece presuponer lo que intentamos justificar. Esto parece socavar una de las razones más importantes que uno puede tener para ser partidario en primer lugar: abogar por un cambio radical en la forma en que las instituciones del Estado liberal funcionan con respecto a sus destinatarios, justificación y alcance.

Conclusión

No estoy seguro de hasta qué punto Bonotti estaría radicalmente en desacuerdo con las observaciones que he hecho. Como he intentado mostrar a lo largo de este artículo, muchos de los celos se disiparían con una mayor claridad sobre cuánto trabajo hace en su relato el supuesto de una sociedad liberal «suficientemente justa», y sobre cómo se ha de trazar la línea divisoria entre una interpretación más o menos idealizada de la relación entre partidismo y razón pública. La defensa del partidismo por parte de Bonotti representa un esfuerzo admirable y único por vincular el análisis liberal de la razón pública a los lugares y prácticas de justificación política a través de los cuales los ciudadanos de a pie se movilizan y participan en la configuración y transformación de la vida política. Sin embargo, una interpretación liberal de la razón pública arraigada en una comprensión historicista, convencionalista o positivista de las normas jurídicas y políticas socava el alcance radical de esa transformación.

Una sociedad liberal suficientemente justa es una ilusión. El mundo en que vivimos no tiene nada que ver con ella. Cuanto antes abandonemos la ilusión, más eficaces serán nuestros intentos de cambiarla.

Notas a pie de página

[1] Véase también, para responder a este punto, Jonathan White y Lea Ypi, «In defence of political parties: a reply to critics», *Political Studies Review*, vol. 16, número 4 (2018), pp. 303-305.

[2] Para más información, véase Jonathan White y Lea Ypi, *The Meaning of Partisanship* (Oxford: Oxford University Press 2016), capítulo 3 sobre la justificación política.

[3] Véase John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. por Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press 2001), p. 139.

[4] Para dos libros recientes sobre la obra de Rawls que hacen hincapié en este punto, véase, por ejemplo, Alan Thomas, *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2017) y William Edmundson, *John Rawls: Reticent Socialist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). Véase también mi análisis en «The Politics of Reticent Socialism», *The Catalyst*, vol. I, p. 1. 2, número 3 (2018), pp. 157-176.

[5] Para un análisis de cómo se ha invocado esta preocupación por la desigualdad material (a menudo con razón) para reducir un ideal de partidismo a la realidad del faccionalismo, véase White e Ypi, *Meaning of Partisanship*, cap. 2.

[6] Para una interpretación del liberalismo político que subraya su distancia de las interpretaciones convencionalistas, historicistas y relativistas, véase Rainer Forst, «Political Liberalism: A Kantian View», *Ethics* 128, núm. 3 (2017): 123-44.

[7] Véase John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press), p. 195.

[8] <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/dec/10/activists-convicted-of-terror-ofence-for-blockingstansted-deportation-fight>.

2.- Respuesta a los críticos: ¿Qué es el ser humano?^{*1} La arquitectónica de la razón pura de Kant y sus limitaciones (2023)

Lea Ypi

Ypi L. Response to Critics: What is the Human Being? Kant's Architectonic of Pure Reason and its Limitations. Kantian Review. 2023;28(3):477-485.
[doi:10.1017/S1369415423000213](https://doi.org/10.1017/S1369415423000213)

1. Unidad sistemática y finalidad

Las reflexiones de Kant sobre la unidad sistemática en la Arquitectónica de la razón pura, parte final de la primera *Crítica*^{*2}, son famosas sobre todo como objeto de mofa. Si el objetivo de esta sección es introducir al lector en la importancia del «arte del sistema», no es exagerado afirmar que su obra ha encontrado tradicionalmente un público, en el mejor de los casos, indiferente y, en el peor, hostil. Todos los diferentes elementos a través de los cuales se despliega el análisis de Kant (desde la distinción entre un agregado y un sistema de cogniciones hasta las misteriosas referencias a un esquematismo de la razón, desde el vínculo entre ideas y fines de la razón hasta la reflexión sobre los organismos) han sido descartados sin mayor análisis.

En *La arquitectónica de la razón pura: Systematicity and Purposiveness in the Critique of Pure Reason* (Ypi 2021), me propuse hacer lo contrario. Intenté mostrar cómo su presencia en la primera gran obra crítica de Kant no se debe sólo al *Liebe für architektonische Symmetrie* [amor por la simetría arquitectónica] del filósofo, como sostuvo Arthur Schopenhauer en su apéndice a *El mundo como voluntad y representación*, su *Crítica de la filosofía kantiana* (Schopenhauer y Deussen 1924: 610-25). Tampoco es meramente interesante para aquellos que quieren ocuparse de aspectos de su «personalidad», como sugiere uno de los comentarios más autorizados sobre la primera *Crítica* (Kemp Smith 1962: 579-82). Intenté explicar cómo el interés por la unidad arquitectónica estaba en el centro de las preocupaciones de Kant desde las etapas iniciales de la redacción de la primera *Crítica* y que esta sección constituía una parte orgánicamente central, más que accidental, del desarrollo del sistema crítico. En efecto, en una carta a Markus Herz^{*3} fechada en noviembre de 1776, encontramos mencionado por primera vez

^{*1} En la *Crítica de la razón pura* (1781), Kant afirma que son tres los intereses de la razón: ¿qué puedo saber? ¿qué he de hacer? y ¿qué puedo esperar (si hago lo que debo)?. En las lecciones de Lógica, publicadas por sus discípulos, Kant afirma que estos tres intereses se resumen en la pregunta: ¿qué es el ser humano? [N. trad.]

^{*2} La primera crítica de Kant es la *Crítica de la razón pura*, es un libro con sus partes muy descompensadas. Se divide en dos partes: la doctrina trascendental de los elementos y la doctrina trascendental del método. La primera parte, se subdivide en dos: la estética trascendental y la lógica trascendental, que a su vez se divide en analítica trascendental y dialéctica trascendental, que es la parte más extensa, tanto como todo el resto. La segunda parte, la doctrina trascendental del método, solo incluye cuatro breves capítulos, prácticamente esbozos: La disciplina de la razón pura, El canon de la razón pura, La arquitectónica de la razón pura y La historia de la razón pura. [N. trad.]

^{*3} Kant mantuvo una amplia correspondencia con su amigo Markus Herz. Con ella se puede reconstruir el proceso de redacción de la *Crítica de la razón pura*. [N. trad.]

el término «arquitectónico» en relación con la indicación de Kant de las diferentes partes de la obra que debía aparecer bajo el nombre de *Crítica de la razón pura* (10: 199). También encontramos tanto el término como la preocupación por la unidad sistemática presentes en todas las demás obras críticas importantes de Kant, por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica*, con referencia a la relación entre la idea de sistema y las diferentes facultades humanas, y en la *Crítica de la facultad de juzgar*, con referencia a la necesaria sistematicidad de las ciencias y a la importancia de proceder arquitectónicamente y no simplemente técnicamente al ordenar la suma total de nuestras cogniciones.

En todas estas obras, la preocupación por la unidad en el sistema busca integrar el conocimiento humano y la acción humana, la sistematicidad y la finalidad. Más concretamente, la Arquitectónica de la razón pura aborda directamente y con un esfuerzo orgánico las tres cuestiones más importantes que animan la filosofía kantiana: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? El propósito de la Arquitectónica -así intento sugerirlo- no es simplemente resumir lo que el sistema crítico, tal como se esboza en la *Crítica de la razón pura*, tiene que decir sobre cada una de ellas tomadas por separado. El objetivo, más bien, es conectar las respuestas entre sí de un modo que hable de la pregunta general que subyace a todas ellas: ¿Qué es el ser humano?

Para responder a esta pregunta, Kant cree que debemos recuperar una noción de la filosofía como «legislación de la razón humana», una legislación que a su vez «tiene dos objetos (*Gegenstände*), la naturaleza y la libertad». Incluyen, por un lado, «la ley natural» (*Naturlgesetz*) y, por otro, «la ley moral» (*Sittengesetz*), al principio en «dos sistemas separados», pero finalmente «en un único sistema filosófico» (A840/B868).[1] Para este proyecto de reunificación es crucial la noción de finalidad, una noción que encontramos en su forma más desarrollada en la *Crítica de la facultad de juzgar* -y que creo que allana el camino a la defensa de Kant de una filosofía crítica de la historia en sus escritos políticos posteriores, en su teoría madura del derecho y en sus últimos escritos sobre la religión y la virtud. Sin embargo, en *La Arquitectónica de la Razón Pura*, sólo trato la tercera *Crítica* y las obras posteriores brevemente y principalmente para contrastar su noción de finalidad con la que encontramos en la *Crítica de la Razón Pura*. Las raíces filosóficas del concepto más desarrollado de finalidad se encuentran en la relación menos desarrollada entre las ideas y los fines de la razón en la Arquitectónica de la razón pura, y sin comprender el estado de esa relación nos perdemos algo crucial en la obra posterior de Kant.

Por lo tanto, aunque mi enfoque principal son las páginas de la Arquitectónica, el esfuerzo consiste en explicar cómo la noción de finalidad es clave para entender la unidad de la razón teórica y práctica, así como qué tipo de metafísica (dogmática o crítica) acaba fundamentando esa unidad. Esto último es particularmente importante porque la bibliografía secundaria sobre la primera *Crítica* de Kant ha tendido a menudo a asumir o bien que la primera *Crítica* prescinde por completo de la metafísica o bien que la metafísica es esencial para afirmar la primacía de la razón práctica únicamente. Si estoy en lo cierto en mi análisis de la Arquitectónica y de cómo se relaciona con otros escritos de Kant, tanto las lecturas escépticas tradicionales de la primera *Crítica* como sus homólogas no escépticas (o constructivistas) son limitadas: no son suficientemente sensibles a las diferentes interpretaciones del concepto de finalidad que encontramos en el conjunto de la obra de Kant, ni a las diferentes implicaciones que tienen para el éxito del proyecto unificador en su conjunto.

Tal como yo lo veo, en la primera *Crítica*, la clave de la unidad de la razón es una teoría teleológica de la razón que acaba centrándose en un concepto de finalidad como designio, y este concepto de finalidad como designio es el que Kant abandona más tarde en favor de un concepto de finalidad como normatividad. Mientras que el primero autoriza la asunción de una teleología

de la naturaleza y el respaldo de la teología física, el segundo la prohíbe por completo, dejando espacio en su lugar a la teología ética. Comprender este desarrollo es articular una teoría crítica de la finalidad, en la que el «fracaso instructivo» de la primera *Crítica* (como dice Huber en su contribución a este intercambio^{*4}) es crucial para comprender la unidad de la razón que Kant siempre anunció, pero que sólo encontramos realmente después de la tercera *Crítica*. No se trata, sin embargo, de reproducir el debate sobre las continuidades y discontinuidades entre la primera y la tercera *Crítica*, sino más bien de comprender cómo Kant recupera los recursos disponibles en la tradición metafísica alemana (en particular en lo que se refiere al papel de las ideas de la razón y su relación con la idea de Dios) y los modifica en el curso del desarrollo del sistema crítico a medida que intenta encontrar un lugar para un relato de la finalidad que no se apoye en el bagaje metafísico tradicional en torno a la teología física, la idea del diseño inteligente y la asunción de la naturaleza como un sistema de fines. La contribución clave de un análisis del problema de la unidad de la razón, que toma como punto de partida la sección sobre la Arquitectónica de la razón pura, es el hecho de que tal lectura nos permite movernos tanto hacia atrás como hacia delante: hacia atrás para intentar reconstruir lo que Kant toma prestado de sus predecesores filosóficos, y hacia delante en términos de esbozar los problemas que permanecen abiertos al reflexionar sobre la unidad del sistema en comparación con sus trabajos filosóficos posteriores. La clave de la innovación de Kant en la primera *Crítica* respecto a la metafísica tradicional no es tanto el abandono de aquella (como en las lecturas escépticas) o la defensa de la primacía de la razón práctica (como en las constructivistas). Es la modificación de la función de la finalidad y de su relación global con la teología trascendental lo que, sugiero, debe dar paso finalmente a una filosofía crítica de la historia.

2. El esquematismo de la razón

En su contribución a este intercambio Luigi Filieri^{*5} está de acuerdo conmigo tanto en la importancia de lo arquitectónico como en el análisis del principio de finalidad ofrecido en esta sección como la clave de la unidad del sistema de Kant. También está de acuerdo con los detalles de mi argumento: la principal limitación de la reconciliación de Kant de los usos teórico y práctico de la razón en la primera *Crítica* es que se logra a través de un análisis de la finalidad como diseño, y que esto se debe a su vez a la ausencia de un fuerte vínculo entre la razón práctica y la libertad trascendental en el Canon de la Razón Pura. Su objetivo es refinar esta interpretación ofreciendo una explicación más matizada de un elemento crucial de la Arquitectónica: la función del esquematismo de la razón para la unidad del sistema. En particular, Filieri distingue entre el esquematismo de las ideas en el Apéndice de la Dialéctica trascendental y el esquematismo de la razón pura en la Arquitectónica, argumentando que, mientras que en el Apéndice la función del esquematismo es dar unidad a la multiplicidad de cogniciones del entendimiento, en la Arquitectónica es dar cuenta de la unidad sistemática de la razón en su conjunto. Estoy de acuerdo con esta interpretación, y estoy de acuerdo con Filieri en que deberíamos distinguir más cuidadosamente entre el uso restringido del esquematismo en el Apéndice y el más amplio en la Arquitectónica. Mi intención, sin embargo, era reflexionar sobre la función más general del esquematismo como puente entre elementos heterogéneos: en particular la idea del todo y la multiplicidad de partes (en un caso las leyes particulares conformadas por el entendimiento, en el otro la suma total de las cogniciones teóricas y prácticas de la razón). También he querido destacar el papel del principio de finalidad y su relación con las ideas de la razón como el elemento mediador al que Kant necesita referirse en ambos casos para dar cuenta de la unidad

^{*4} J. Huber (2023): The Predicament of Practical Reason. *Kantian Review*. 28 (3): 459-466. <https://doi.org/10.1017/S1369415423000201> [N. trad.]

^{*5} Luigi Filieri (2023): «The Schematism of Reason from the Dialectic to the Architectonic» *Journal: Kantian Review*, 28 (3): 447-457. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1369415423000237> [N. trad.]

sistemática. Esto no significa que el tipo de unidad sistemática que Kant persigue en el Apéndice y en la Arquitectónica sean la misma cosa, ni que mi interpretación esté comprometida con la eliminación de la frontera entre la Doctrina de los Elementos y la Doctrina del Método, como sugiere Filieri. Por el contrario, el libro comienza con un recordatorio del papel distintivo de la Doctrina del Método y con un esbozo de su importancia tanto en referencia a los predecesores filosóficos de Kant como al marco general de la *Crítica*. Tampoco he querido sugerir que el esfuerzo de Kant por fundamentar la unidad entre el uso práctico y teórico de la razón sea un fracaso absoluto. Por el contrario, como intenté dejar claro, Kant tiene éxito, pero en ausencia de un *dominio* práctico de la libertad, el éxito tiene un alto coste para el sistema crítico. Y de nuevo, estoy de acuerdo con Filieri en que el impulso metodológico del Arquitectónico es anterior -y la condición- al empleo regulativo de las ideas en el Apéndice. Pero es precisamente por esa prioridad, que a su vez está enraizada en un principio de finalidad insuficientemente desvinculado de las ideas de la razón, por lo que el proyecto crítico de Kant está en peligro. Filieri reconoce que el énfasis en el esquematismo allana el camino a un marco más integrado a través del cual el uso regulativo de las ideas dentro del Apéndice descansa en la unidad sistemática entre el uso teórico y práctico de la razón en el Arquitectónico. Sin embargo, creo que minimiza las consecuencias de la ausencia de un «dominio» para el uso práctico de la razón, incluyendo las consecuencias para el argumento que él mismo quiere presentar, a saber, que en la Arquitectónica de la Razón Pura «no hay necesidad de una deducción de las ideas» ya que todo lo que necesitamos es «el empleo práctico de la razón misma». Pero ésta es exactamente mi pregunta: ¿en qué se basa el empleo práctico de la razón en la primera *Crítica*? En ausencia de libertad trascendental, su impulso arquitectónico-sistemático descansa –como intento sugerir– sobre bases poco sólidas.

3. Autonomía y legislación

En su contribución a este intercambio, Sofie Møller^{*6} reconoce la fuerza de esta cuestión y distingue útilmente entre distintos aspectos del uso práctico de la razón. Como ella argumenta, el término «legislación» puede ser ambiguo entre dos interpretaciones diferentes del papel de la razón práctica: una que enfatiza la fuente de las normas y otra su imposición como vinculantes. Comparando mi relato con otras interpretaciones constructivistas de la Arquitectónica de Kant, Møller señala acertadamente que, si bien todas estas lecturas enfatizan el papel de lo práctico para la unidad del sistema de Kant, yo soy escéptico en cuanto a que este papel pueda reivindicarse adecuadamente sin la noción de autonomía y libertad trascendental que surgen en las obras posteriores de Kant. Me explico.

En los conocidos relatos constructivistas, la unidad arquitectónica del sistema de Kant se reivindica reflexivamente. Pensamos en la razón como implicada en un trabajo de construcción, en el que tenemos un plan y una serie de cogniciones que debemos ordenar (siguiendo las sugerencias de Kant en su Doctrina del Método). Esto requiere a su vez que tengamos un plan arquitectónico y que el plan esté guiado, primero, por la disciplina en la selección de las herramientas desplegadas en el proceso de construcción, segundo, por nuestro interés práctico en mostrar que el procedimiento de construcción puede producir principios morales, y tercero, que la disciplina y el interés de la empresa se combinen en un sistema único capaz de generar normas que sean vinculantes para agentes finitos como nosotros (véase para una lectura de este tipo O'Neill 1989). La primera tarea es, por tanto, negativa: debemos descartar las razones que responden a motivaciones particularistas y no cumplen las normas de generalización adecuadas (en términos kantianos, tenemos que excluir las máximas que no podemos querer que sean

^{*6} Sofie Møller (2023): «Constructing Reason. Kantian Review», 28(3): 467-476.
<https://doi.org/10.1017/S1369415423000225> [N. trad.]

leyes). Este es el requisito de la disciplina. El segundo es positivo: nos guiamos por principios que promueven nuestra naturaleza racional, reflejada en la capacidad de establecer y perseguir fines que pueden generalizarse. Es el requisito del interés racional. Por último, las exigencias negativa y positiva conducen a una tercera, la exigencia de la integración coherente de la disciplina y los intereses de la razón en un sistema unitario autovalidante. Es la exigencia arquitectónica. Este último requisito arquitectónico se satisface cuando las normas construidas encajan en un conjunto sistemático que sigue siendo el producto de una agencia autónoma (es decir, no requiere ningún credo dogmático), al tiempo que conserva su verosimilitud (es decir, no conduce al escepticismo sobre su fuente y validez). Nótese que el tercer requisito, arquitectónico, no puede reducirse a una formulación más simple o intuitiva de los dos primeros: lo que está en juego aquí no es simplemente encontrar un concepto que nos permita poner la unidad teórica y la unidad práctica una al lado de la otra sin contradicción, sino la unidad de todo el sistema (tanto teórico como práctico), abarcando los ámbitos de la naturaleza y la libertad. Lo que quiero decir es que, en ausencia de un fuerte vínculo entre la normatividad moral y la libertad trascendental, el requisito arquitectónico sólo puede satisfacerse con referencia a la idea de Dios. Esto significa que, en esta coyuntura, no puede decirse que la unidad del sistema se reivindique reflexivamente. Por el contrario, se justifica metafísicamente, a través del vínculo entre el concepto de finalidad, la función unificadora de las ideas de la razón y el postulado de la naturaleza como sistema intencional.

4. El papel de Dios en el sistema

En su contribución, Møller distingue entre dos enfoques diferentes del papel que desempeña la idea de Dios en relación con el uso práctico de la razón: una justificación más fuerte y otra más débil. Se distinguen por las actitudes epistémicas desarrolladas en cada caso: una teísta y otra agnóstica. En la lectura teísta, el postulado de Dios se desliza hacia la metafísica dogmática en la medida en que la idea de Dios es esencial para la fundamentación de la normatividad moral en la primera *Crítica*. En la lectura agnóstica, la cuestión es de fe práctica, y la creencia en Dios es necesaria para dar fuerza vinculante a las normas morales que satisfacen las exigencias morales independientes de la razón. Por lo tanto, como sostiene Møller, la primera *Crítica* puede dar cuenta de la unidad de la razón «a través de una creencia en Dios subjetivamente necesaria pero objetivamente insuficiente». Esta creencia práctica en Dios, aclara, es esencial para que la ley moral sea vinculante para personas como nosotros, pero no debe confundirse con una afirmación metafísica dogmática sobre la existencia de Dios. Volveré sobre este punto cuando discuta el estatus epistémico del argumento físico-teológico de la existencia de Dios, y su relación con la naturaleza como sistema de fines. Por ahora, vale la pena subrayar que un punto similar también vuelve en la contribución de Jakob Huber, donde explica la diferencia entre dos actitudes proposicionales diferentes: «conocimiento», por un lado, y «fe», por otro. Esta última, argumenta, es un tipo de asentimiento fuerte que se nos permite sostener sin una «base objetiva suficiente», sino simplemente sobre la base de necesidades prácticas.

Estoy de acuerdo con Huber en que la creencia práctica es una actitud proposicional importante en Kant, que es distinta del conocimiento y que es más que una mera opinión. Y estoy de acuerdo en que, aunque en la primera *Crítica* aparece ocasionalmente un enfoque teísta de la cuestión de Dios, es la perspectiva más agnóstica desarrollada a partir del compromiso con el uso práctico de la razón en la que deberíamos centrarnos. Esa es, de hecho, una de las razones por las que, al discutir la conexión entre la fuente de la normatividad moral y el problema de las consecuencias de la acción moral, me centro no tanto en la psicología de la acción y el trasfondo motivacional que subyace a los requisitos prácticos (como Huber me insta a hacer), sino en las exigencias de la consistencia racional. Sin embargo, la cuestión que plantean tanto Huber como Møller sigue siendo válida independientemente de estos refinamientos adicionales: ¿desmerece mi

interpretación la contribución de la primera *Crítica* si podemos apelar simplemente a la fe práctica como fundamento de la unidad arquitectónica del sistema?

5. ¿Fe racional en qué?

Para responder a esta pregunta, necesitamos profundizar en los detalles del análisis de Kant sobre la finalidad en la primera *Crítica* y comprender su evolución en las obras sucesivas. Supongamos que el uso práctico de las ideas y la fe racional son suficientes para justificar la unidad del sistema. La cuestión que planteo no es epistemológica, sino metafísica: no tiene que ver con el grado de confianza con que podemos establecer ciertos supuestos sobre la unidad del sistema, sino con el problema de en qué se fundamentan esos supuestos. En ausencia de libertad trascendental, sugiero, la unidad del sistema está vinculada a un principio de finalidad como diseño, que en última instancia está arraigado en una suposición de la naturaleza como sistema con finalidad. Puede que ésta no sea una diferencia tan importante si leemos a Kant al revés, como hacen muchos constructivistas, proyectando sobre la primera *Crítica* lo que sabemos de la segunda y la tercera. De hecho, cuando Huber cuestiona mi afirmación de que «los seres humanos deben plantear sus fines morales en el mundo fenoménico asumiendo que al menos se da la *posibilidad* de una unidad armónica entre tales fines y las leyes de la naturaleza», invoca el concepto de esperanza como fundamento de nuestro compromiso con la posibilidad de realizar el Bien Supremo. Sin embargo, para motivar la «esperanza» Huber no apela a la primera *Crítica* de Kant, sino a sus escritos políticos tardíos y a su Doctrina del Derecho. En estos textos, como es bien sabido, Kant defiende la posibilidad del progreso moral en la historia argumentando a favor de una condición mucho más débil de afirmabilidad garantizada: grosso modo, la proposición que dice que la realización del Sumo Bien es posible siempre que no podamos demostrar que es imposible. Todo esto es eminentemente plausible. Pero *no* es la posición de Kant en la primera *Crítica*.

Para entender por qué, necesitamos explicar qué ha cambiado en el análisis de Kant sobre la finalidad. La «conexión modal más débil y metafísicamente menos contenciosa entre el compromiso teórico y el práctico» a la que se refiere Huber sólo está disponible para nosotros una vez que hayamos aclarado el estatus del principio de finalidad y su relación con la idea de la naturaleza como un sistema de fines. Aquí es donde entra en juego mi interpretación. Hay muchas pruebas textuales que apoyan la afirmación de que las opiniones de Kant sobre la transición del uso legítimo (crítico) del principio de finalidad a la justificación de la teología física no sólo evolucionaron, sino que cambiaron radicalmente. Pero si la posición de Kant sobre la finalidad se mantuvo constante en todo momento, si no había peligro de deslizarse hacia una metafísica dogmática, si no había implicaciones para la unidad de la razón, ¿por qué se produjo ese cambio?

Mi argumento es que esto se debe a una ambigüedad en el uso del principio de finalidad, que en la primera *Crítica* está enraizado en la teoría del diseño inteligente, y en obras posteriores no lo está. Es debido a esta conexión entre el concepto de finalidad arraigado en las ideas de la razón, y la naturaleza como un sistema de fines, que Kant cree que podemos pasar del uso práctico de la razón a la validez de la físico-teología. Es debido a esta conexión que el fin último (*Endzweck*) de la naturaleza puede esquematizarse en la Arquitectónica. Toda investigación de la naturaleza», sostiene Kant en la primera *Crítica*, «se orienta así hacia la forma de un sistema de fines, y se convierte en su máxima extensión en fisicoteología» (A816/B844).

Consideremos ahora el contraste con la *Crítica de la facultad de juzgar*. La «Fisicoteología», argumenta Kant allí, «por mucho que se la empuje, no puede revelarnos nada acerca de un fin último de la creación; pues ni siquiera llega a la pregunta acerca de tal fin» (KU, 5: 436). Si el

argumento sobre la fe práctica permanece inalterado en la primera y la tercera *Crítica*, y las implicaciones para los compromisos metafísicos más amplios de Kant son las que sugieren mis críticos, ¿por qué cambia tan drásticamente su postura sobre el fin último de la naturaleza, y por qué se esfuerza tanto en explicar sus implicaciones para la valoración de la unidad del sistema?

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, la fisicoteología, el argumento que pasa del uso de un principio de finalidad en la reflexión sobre la unidad del sistema a la asunción de la naturaleza como un sistema de finalidades, queda explícitamente descartada. Kant explica aquí que la naturaleza, como tal, nunca favorece a la humanidad frente a otros animales. Afirma que los seres humanos no están exentos de sus efectos destructivos, ya sea en forma de peste, hambre, inundaciones, frío o ataques de otros animales. Aunque se podría argumentar que, desde un punto de vista epistémico diferente, estas circunstancias también podrían considerarse al servicio de fines más elevados y promover exigencias morales, Kant adopta un enfoque diferente. Sostiene que no hay que centrarse en lo que la naturaleza hace por los humanos, sino en lo que los humanos hacen con la naturaleza para desarrollar sus fines morales.

A diferencia de la Arquitectónica de la Razón Pura, donde la idea de Dios se esquematiza y mediatiza con referencia a un principio de finalidad, en la tercera *Crítica* sólo hay una idea de razón que justifique la fe práctica: la de la libertad entendida como hecho de razón. En este contexto, los diversos tipos de conocimiento -científico, artístico, político, jurídico, religioso y social- que los seres humanos producen a lo largo de muchas generaciones son elementos constitutivos de un sistema de razón que se desarrolla históricamente, pero que se analiza filosóficamente con la ayuda de una teoría de la libertad moral. Para responder a las exigencias sistemáticas de la razón y explicar cómo pueden integrarse naturaleza y libertad en un sistema unitario, la tercera *Crítica* se centra no tanto en la idea de Dios como en la dimensión colectiva del deber de realizar el Sumo Bien en el mundo. Sin embargo, esto sólo puede lograrse una vez aclarada la conexión con la libertad trascendental, algo que Kant es incapaz de proporcionar en la primera *Crítica*. Una vez establecida la causalidad de la libertad, Kant se dirige definitivamente a la historia de la razón para comprender cómo el principio de finalidad configura nuestra orientación en ella. Sin embargo, para que este proceso de autoconocimiento pueda considerarse autorizado y acumulativamente fructífero, debe sostenerse la capacidad de autosuperación de la razón. Surge la pregunta: ¿cómo puede justificarse esto? ¿Qué tipo de fe práctica está en juego aquí?

Como se mencionó al principio, una opción es suponer que la naturaleza ayudará a la razón en esta tarea. Sin embargo, esta estrategia es errónea, ya que la razón se extralimitaría al pretender conocer las intenciones de la naturaleza y afirmar que todo en el mundo existe por el bien de los seres humanos o que éstos son el fin último de la naturaleza. Una estrategia alternativa consiste en volver la mirada a la propia historia de la razón y observar el modo en que realiza sus propósitos en el mundo exterior. Esto requiere un cambio de perspectiva, similar a la revolución copernicana, respecto al pasado, presente y futuro de la razón: la libertad trascendental es la clave para una orientación histórica teleológica, y el juicio reflexivo, y no la idea de Dios, es el ancla en la que se basa la unidad del sistema.

¿Qué implica este cambio de perspectiva? ¿Y no importa realmente si esa fe práctica se dirige a la idea de Dios o a una historia filosófica de la humanidad? Repito: no estoy discutiendo el argumento de mis críticos de que la «esperanza», la «fe práctica», la «creencia racional», etc. son actitudes proposicionales importantes. Mi pregunta es: ¿cuál es el objeto de la esperanza? Mi respuesta es que este objeto cambia durante el desarrollo de la teoría de la finalidad de Kant. Kant pasa de un relato de la naturaleza como orientada a fines a adoptar un enfoque heurístico, según el cual el proceso de autoexplicación de la razón se valida observando cómo la razón

influye en el mundo histórico y lo transforma. Kant parte de una filosofía de la naturaleza centrada en la idea arquitectónica de Dios, pero acaba adoptando una filosofía de la historia centrada en el hecho de la razón. También por eso, cuando en sus últimos escritos políticos Kant plantea la cuestión del progreso moral y se pregunta si es posible encontrar un «signo» del mismo en el mundo histórico, invoca no la naturaleza sino la historia, no los animales y las plantas sino los seres humanos y el punto de vista desde el que juzgan los acontecimientos políticos de su tiempo.

Aquí la concepción de la finalidad como designio, con la que Kant comenzó en la primera *Crítica*, se convierte definitivamente en una concepción de la finalidad como normatividad. Sólo un principio de finalidad como normatividad puede separar la finalidad de la teología física, y sólo una vez que la teología física se vuelve irrelevante para la unidad del sistema podemos entender por qué Kant insiste en que no debemos pensar en nosotros mismos como «los favoritos especiales de la naturaleza» (*KU*, 5: 430). La finalidad como normatividad nos permite integrar adecuadamente los dos ámbitos de la legislación de la razón humana, el teórico y el práctico, sin caer en la ambigüedad que el Arquitectónico no podía evitar. Sólo en este punto la respuesta a la pregunta «¿Qué es el ser humano?», que encierra las otras tres preguntas fundamentales de la filosofía (*¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?*), disuelve la cuestión de la compatibilidad de nuestros fines con los de la naturaleza en la búsqueda abierta de una filosofía de la historia. Y sólo en este punto la cuestión de la fe práctica en Dios se convierte irreversiblemente en una exigencia de fe práctica en la humanidad.

Notas a pie de página

1 Las traducciones de la primera *Crítica* son de la de Paul Guyer y Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); de la tercera, de la de Paul Guyer y Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Referencias

Kemp Smith, Norman (1962) *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Nueva York: Humanities Press.

O'Neill, O. (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schopenhauer, A. (1924) *Sämtliche Werke*. Ed. Deussen, P.. Tomo IV. Munich: R. Piper. Google Scholar

Ypi, L. (2021) *The Architectonic of Reason: Teleology and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press

3.- ¿Los fines de la crítica radical? Crisis, capitalismo, emancipación: una conversación (2023)

Amy Allen, Paul Apostolidis, Albena Azmanova y Lea Ypi

Allen, A., Apostolidis, P., Azmanova, A., & Ypi, L. (2023). The ends of radical critique? Crisis, capitalism, emancipation: a conversation. *Journal of Political Power*, 16(1), 101–124. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2023.2170654>

RESUMEN

En un debate sobre el libro de Albena Azmanova *Capitalism on Edge* (Columbia University Press, 2020), Amy Allen, Paul Apostolidis, Lea Ypi y Albena Azmanova debaten cuestiones clave a las que se enfrenta hoy la teoría social crítica. ¿Cómo deberían los teóricos críticos volver a comprometerse con la crítica del capitalismo sin quedar atrapados en viejas certezas ideológicas? Revisan los debates clásicos sobre la agencia transformadora, la dirección y los métodos del cambio, y el lugar de los ideales normativos y de la teoría moral en la crítica del capitalismo a la luz de la actual coyuntura histórica.

PALABRAS CLAVE:

Teoría crítica, capitalismo, crisis, revolución, utopía

Esta conversación comenzó como un debate en línea a principios de 2020 sobre el libro de Albena Azmanova *Capitalism on Edge: How Fighting Precarity Can Achieve Radical Change Without Crisis or Utopia*, publicado en la serie de Columbia University Press «New Directions in Critical Theory»[1]. El libro utiliza la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt para articular un diagnóstico de las contradicciones transformadoras del capitalismo contemporáneo, junto con una propuesta de refundición de la crítica radical. Desde su publicación, el libro ha recibido premios de la Asociación de Estudios Internacionales y de la Asociación Británica de Estudios Internacionales, así como el Michael Harrington Book Award 2021 de la Asociación Americana de Ciencias Políticas, que «reconoce un libro sobresaliente que demuestra cómo la erudición puede utilizarse en la lucha por un mundo mejor».

Albena Azmanova:

La teoría social crítica se concibió en las décadas de 1920 y 1930 en Fráncfort como una crítica al capitalismo «organizado», entonces emergente, gestionado por el Estado. Ese periodo sociohistórico contenía elementos propicios para la crítica radical: la quiebra del capitalismo liberal del siglo XIX había generado una nueva constelación de fuerzas, ideas y métodos de control social que aún estaban por discernir e interpretar; la crisis económica del periodo de entreguerras alimentaba el descontento social y la revolución no estaba lejos[2]; la utopía del socialismo aún tenía su encanto, incluso cuando algunos pensadores de la izquierda empezaban a recelar de la naciente autocracia soviética.

Ahora nos encontramos en una encrucijada histórica similar. La forma neoliberal del capitalismo se está desmoronando, creando el potencial para una transformación emancipadora, un terreno fructífero para que la teoría crítica vuelva a comprometerse con la crítica del capitalismo. Un proyecto de este tipo se encuentra, de nuevo, con el reto característico de la crítica al estilo de la Escuela de Frankfurt: ¿cómo puede la crítica ser transformadora e inmanente, es decir, cómo podemos seguir comprometidos con la transformación social radical y, al mismo tiempo, confiar únicamente en los recursos para la emancipación ya disponibles en la sociedad? ¿Y cómo llevar a cabo una crítica inmanente transformadora al tiempo que se abordan cuestiones que requieren un juicio moral como la injusticia, la opresión y la dominación? Forjar una crítica radical inmanente del capitalismo requiere un nuevo diagnóstico de la forma de capitalismo que ahora habitamos, así como un inventario sincero de las herramientas de crítica disponibles. Los viejos debates sobre la agencia transformadora, la dirección y los métodos del cambio, el lugar de los ideales normativos y, en general, de la teoría moral en la crítica del capitalismo vuelven a la carga, exigiendo respuestas acordes con el predicamento actual.

Desplegando algunos de los principios básicos de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y añadiendo otros nuevos, en *Capitalism on Edge*. He sugerido que las novedosas antinomias del capitalismo contemporáneo -contradicciones típicas de la «nueva economía» de fronteras abiertas, tecnología de la información e intensificación del afán de lucro- crean una oportunidad sin precedentes para superar el capitalismo sin depender de una crisis terminal del capitalismo, una ruptura revolucionaria o una utopía. También he sugerido que la crítica radical en este contexto requiere que abandonemos algunas de las viejas certezas de la política progresista, como la fórmula de conflicto de la «lucha de clases» basada en la división capital-trabajo, enraizada a su vez en la estructura de la propiedad, así como la preocupación por la injusticia distributiva (es decir, la desigualdad), y nos centremos más firmemente en lo que considero una oportunidad palpable para construir un amplio frente social contra la lógica sistémica del capitalismo: la producción competitiva de beneficios.

En mi diagnóstico, debido a cambios significativos en la economía política del capitalismo globalmente integrado, las presiones competitivas están ahora tan generalizadas en la sociedad que afectan a personas de todas las clases sociales, cualificaciones profesionales, niveles de educación e incluso independientemente de los ingresos y la riqueza. El resultado es una epidemia de precariedad, que he descrito como una condición de vulnerabilidad económica y social generada políticamente y causada por la inseguridad de los medios de subsistencia, una forma de desempoderamiento que suele experimentarse como incapacidad para hacer frente a la situación. Esta sensación de incapacidad para hacer frente a la situación tiene su origen en un desajuste entre la responsabilidad y el poder, ya que la autoridad pública descarga cada vez más responsabilidades sobre los individuos y las sociedades, responsabilidades que son incapaces de gestionar. La precariedad, así entendida, perjudica el bienestar material y psicológico de las personas -incluso el de los supuestos «ganadores»- y dificulta la capacidad de la sociedad para gestionar la adversidad y gobernarse a sí misma. En este sentido, la precariedad generalizada es la cuestión social de nuestro tiempo: es una injusticia social transversal que afecta a todas las demás formas de perjuicio social. Es por ello que, en mi opinión, podría forjarse una alianza formidable, por primera vez, contra la fuente del capitalismo: el afán de lucro, que es la causa fundamental de la precariedad. Aunque sea de forma inadvertida, una movilización de este tipo sería capaz de complementar el capitalismo con una nueva forma socioeconómica. ¿Es necesario nombrar, etiquetar, esta forma postcapitalista? No lo creo. El trabajo propio de la crítica inmanente es discernir las oportunidades disponibles para la transformación radical; la dirección del cambio hacia una sociedad más justa surgirá gradualmente de la lucha contra las raíces sistémicas del daño social.

Amy Allen:

Este libro no podría ser más clarividente. Es especialmente clarividente cuando se contempla desde la perspectiva de Estados Unidos, donde los despidos resultantes de la crisis del COVID se extienden desde el sector de los servicios y la hostelería, relativamente mal pagado, a los puestos de trabajo con mayores ingresos en los sectores del derecho, la sanidad y la administración, descorriendo el telón de la recuperación de la crisis financiera mundial de 2008 y revelando la precariedad generalizada que trasciende las divisiones de clase. En general, me pareció muy convincente y oportuno el análisis del capitalismo contemporáneo, marcado de forma abrumadora por la precariedad generalizada generada por el impulso de la competitividad global.

Y lo que es más importante, este diagnóstico vanguardista de los tiempos que corren surge de un análisis exhaustivo respaldado por una sofisticada reflexión metodológica. Este tipo de trabajo es precisamente lo que necesitamos en la teoría crítica contemporánea de la Escuela de Fráncfort: un trabajo que resucite la contribución distintiva de la economía política al proyecto de la teoría crítica de un modo que esté atento al ámbito de los regímenes políticos realmente existentes sin ser en modo alguno fiel al statu quo.

Simpatizo enormemente con el método de Albena en este libro, concretamente con su intento de identificar posibilidades de emancipación en el presente de forma negativa, analizando primero las relaciones y estructuras de dominación y considerando después cómo podrían transformarse en la práctica (en lugar de esbozar una concepción positiva de la utopía y definir la emancipación en función de ella). Sin embargo, la fórmula de crítica que ha elaborado Albena plantea algunas cuestiones en relación con las nociones de dominación, emancipación y utopía.

Aunque comparto las dudas de Albena sobre el concepto de utopía, y estoy de acuerdo con ella en que no necesitamos una visión positiva de la utopía para hacer teoría crítica, me pregunto sobre el estatus de su rechazo de la utopía. ¿La rechaza por motivos normativos y conceptuales, es decir, sostiene que el concepto en sí es peligroso porque se basa en la ficción perniciosa de una forma de vida libre de poder, o porque sanciona los peores males en su nombre, o porque no es posible vislumbrarla desde una forma de vida equivocada? ¿O renuncia a la utopía por motivos empíricos? Parece esto último -por ejemplo, cuando afirma que «la nueva geografía ideológica de Occidente... no deja espacio para la utopía» (84)-, pero luego me pregunto sobre las pruebas de esta afirmación. Desde luego, parece como si los que se agrupan en torno al polo de la «oportunidad» de la nueva configuración ideológica que Albena discierne se refirieran a algún tipo de visión utópica, representada por ideas como las fronteras abiertas, el cosmopolitismo, el avance tecnológico, la interconexión en red, la economía de la información, etcétera. Entonces, ¿es cierto que ya no hay espacio para la utopía? ¿O el lugar de la utopía ha pasado de los revolucionarios socialistas a los titanes tecnológicos de Silicon Valley?

Lea Ypi:

No estoy de acuerdo. No podemos hacer crítica radical sin utopía. Para superar el capitalismo (compromiso que comparto), deben darse tres componentes: una crisis, una revolución y una visión utópica.

Por ejemplo, la utopía: Entiendo la utopía como un ideal de relaciones humanas que es necesario para fundamentar nuestra crítica del capitalismo y de las sociedades en las que está arraigado, y que también da forma a nuestra visión de las sociedades que queremos que surjan. No creo que esto sea lo mismo que escribir «recetas para las cocinas del futuro», como Marx acusó a los socialistas utópicos de intentar, pero creo que es importante tener una explicación de qué es lo que hace que el capitalismo sea erróneo desde una perspectiva moral. Lo mismo cabe decir de

la conveniencia de la revolución y de la forma en que entendemos y evaluamos las prácticas transformadoras que pretenden llevarnos más allá del statu quo.

Siempre me ha atraído la visión que Rosa Luxemburg tiene de la revolución y la forma en que analiza su relación con la reforma social. Como bien señala Luxemburg, la diferencia entre reforma y revolución no radica en la forma en que intentamos alcanzar determinados fines, sino en el contenido de esos fines, en lo que queremos conseguir. Sugiere, de nuevo, correctamente en mi opinión, que la diferencia entre reforma y revolución no radica en si una es gradual y tiene más probabilidades de éxito, o es más o menos representativa de la voluntad general, sino en el tipo de objetivos políticos con los que nos comprometemos, en la cuestión de quién ostenta el poder y por qué razones, y en si esas relaciones de poder están arraigadas en un sistema legal o no. Una cosa que me llamó la atención en el relato de Albena y también en su conjunto de propuestas positivas sobre lo que ocurre cuando superamos el capitalismo y cómo acelerar la transición es que todas se limitan a propuestas políticas. Pero no me parecen políticas, en el sentido de que no hablan de la redistribución de las relaciones de poder en la sociedad y de la cuestión de cómo afianzarlas en la ley. Y por eso me parece que no se habla mucho de la intersección entre derecho y política, y en referencia al horizonte político en el que se inscriben esas propuestas políticas concretas. Y, sin embargo, si tratamos de convertir esas propuestas en leyes y pensamos en las transformaciones fundamentales que aportan a la sociedad, puede que necesitemos una conmoción revolucionaria del statu quo y un cambio muy radical de los sistemas jurídicos que conocemos. Así que, volviendo a la cuestión de la reforma y la revolución, el problema no es tanto la diferencia en el método –uno es violento, el otro es pacífico, uno es lento, el otro es más rápido– después de todo, la historia nos ha familiarizado con reformas que son rápidas y violentas, y con revoluciones que son lentas y pacíficas. El problema es la diferencia en el contenido de la disposición legal fundamental, el cuerpo de normas básicas, si se constitucionalizan los principios fundamentales de la cooperación social y cómo. Los caminos que discutes para superar el capitalismo, la desmercantilización [decommodification] y similares, requieren una convulsión fundamental en las estructuras legales de nuestras instituciones políticas y un conjunto diferente de relaciones de poder, en resumen, una revolución. Y esto, a su vez, requiere una visión normativa dentro de la cual seamos capaces de evaluar críticamente sus propuestas, y de reflexionar sobre las cuestiones conexas de justicia y legitimidad política.

Albena Azmanova:

Mi objeción a confiar, en la crítica del capitalismo, en la utopía, la ruptura revolucionaria y las crisis, se basa sobre todo en razones empíricas. Está arraigada en mi lectura realista crítica de la coyuntura histórica actual. Actualmente no existe una crisis terminal del capitalismo. A pesar de lo mucho que se habla de tal crisis, la dinámica económica de la creación de beneficios va bien; la revolución, que yo entiendo como una convulsión *repentina* del sistema social, incluidas sus estructuras legales, no está a la vista, y a pesar de cierta popularidad entre los jóvenes, las utopías socialistas y comunistas han perdido su atractivo para la mayoría –así que esas cosas simplemente no están ahí como factores de cambio radical. No creo que los ideales de los titanes tecnológicos de Silicon Valley equivalgan a una utopía. Todas las grandes utopías (las utopías conservadoras retrógradas o las socialistas progresistas) presentaban una visión para toda la sociedad. Los miedos de los perdedores y las ansias de los ganadores en el capitalismo digitalizado globalmente integrado de hoy en día tratan de ganancias y pérdidas personales, salpicadas por ideales como el patriotismo, el cosmopolitismo y los planes de Elon Musk de colonizar Marte, pero no equivalen a una visión global de un mundo mejor para todos. Por tanto, no creo que se vislumbre realmente una utopía capaz de mover a la sociedad en una dirección definida.

Claro, habría sido estupendo presenciar la crisis terminal del sistema, tener una utopía emocionante que nos mostrara la salida para que entregáramos las llaves al conserje y

dijéramos: «Me voy a la revolución». De hecho, yo lo he hecho (en los años ochenta, en mi Bulgaria natal), y lo volvería a hacer; de hecho, ojalá pudiéramos rehacer aquello, ya que salió todo mal. Sin embargo, también rechazo la utopía por motivos normativos y conceptuales, por las tres razones señaladas por Amy, más ésta: una utopía exige fe, alimenta en nosotros una traicionera sensación de certeza normativa. Soy un adepto de lo que Kant llamó el «escándalo de la razón» (el tema de mi libro anterior)[3]. Mientras que a Kant le frustraba «el escándalo de la contradicción ostensible de la razón consigo misma», yo lo comparto plenamente: dejemos que la razón vacile entre los extremos de la incertidumbre y el dogma. Una utopía pone fin a esa saludable vacilación de la razón. Entonces comienzan los horrores de la historia.

Estoy de acuerdo con Lea en que, empíricamente hablando, la crisis, la revolución y la utopía son muy útiles cuando nos dedicamos a la práctica de la transformación radical, pero no las veo tanto como condiciones *necesarias* para superar el capitalismo sino como factores coadyuvantes, *facilitadores*. De hecho, en nuestra situación actual, la combinación entre una utopía ausente y una inseguridad radical (precariedad) es tóxica: esta combinación alimenta instintos políticos conservadores y reaccionarios, que conducen a la inercia política o a movilizaciones de extrema derecha. Pero tampoco creo que intentar elaborar una nueva utopía, o reavivar la chispa de la vieja utopía socialista sirva de mucho en el contexto actual. Debido a la extensión de la precariedad a través de las jerarquías sociales, se está formando una multitud unida por un interés compartido (hasta ahora implícitamente) por superar el capitalismo, porque la raíz de la precariedad es la intensificación del afán de lucro. Forjar alianzas entre diferentes grupos demográficos, entre extraños compañeros de cama, requeriría bastante trabajo. Un debate sobre qué proyecto de futuro deberíamos adoptar sería contraproducente, ya que desviaría la atención de la causa común: combatir el daño de la precariedad que el capitalismo sigue produciendo.

En un contexto tan vacío de crisis, revolución y utopía como el que habitamos ahora, tenemos dos vías de acción obvias. Está la vía realista: renunciar a las ambiciones de crítica y acción radicales porque no se dan las condiciones propicias. Luego está la vía idealista: sostener el radicalismo insistiendo en que la crisis, la utopía y la revolución son fáciles de conseguir, o intentar instigarlas. Pero hay una tercera vía que he intentado articular: la de la transformación social radical sin las muletas de la crisis, la ruptura revolucionaria o la utopía: la vía del «realismo crítico».

El verdadero reto para la teoría crítica es decir: dado que faltan esos tres factores facilitadores del cambio radical, ¿cómo mantenemos las perspectivas de una transformación social que sea radical y emancipadora?

Para recorrer ese camino entre el idealismo normativo y el cinismo pragmático ayuda distinguir entre radicalismo en cuanto al contenido de la transformación y radicalismo en cuanto a los medios de transformación, como implica la definición de revolución de Rosa Luxemburg. Y me alegro de que Lea piense que mis propuestas para subvertir el capitalismo contrarrestando el afán de lucro equivalen a un levantamiento revolucionario del statu quo, es decir, un cambio radical, así es exactamente como lo entiendo. Pero yo reformularía la afirmación de Lea: los pasos que discuto para superar el capitalismo -el conjunto de cambios políticos que propongo- *no requieren* una revolución, pero *equivaldrán* a una revolución sin ruptura. El feudalismo no se transformó en capitalismo a través de un proyecto - cuando los socialistas acuñaron el término «capitalismo», el sistema ya existía desde hacía al menos un siglo. La transformación radical de la sociedad se había producido de forma turbulenta pero gradual. Así es como suele producirse la transformación social, a través de una dialéctica de perturbaciones y consolidaciones que se refuerzan mutuamente. El arte del liderazgo político consiste en orientar esta dialéctica en una dirección concreta, ya disponible de forma inmanente. Esta dirección viene indicada por los agravios de la injusticia sufrida que la crítica debe examinar, no por una teoría moral abstracta.

En cuanto a las dinámicas políticas en la intersección entre el derecho y la política, veo que actualmente se desarrollan en torno a la agenda verde (por ejemplo, el Acuerdo Verde Europeo). Recientemente, algunos países europeos, así como a nivel de la UE, han constitucionalizado la protección del medio ambiente, a pesar de la oposición tanto de los trabajadores como del capital (oposición motivada por el miedo a la pérdida de puestos de trabajo y el daño a la competitividad), lo que puede tener enormes implicaciones para el funcionamiento de nuestras sociedades. Uno de los conflictos más agudos que bloquean un alejamiento del capitalismo es el conflicto dentro de la izquierda: entre las ideas «verdes» y las «rojas», entre los defensores de la justicia medioambiental y los defensores de la justicia social, ya que este último grupo cuenta con la fórmula de crecimiento y redistribución que incurrió en el trauma ecológico. Sustituir el modo de crecimiento y redistribución de la economía política por una política contra la precariedad, como propongo, puede ayudar a resolver ese conflicto y hacernos avanzar más rápidamente hacia la superación del capitalismo que, por ejemplo, una nacionalización disruptiva de los activos productivos. Cumplir los objetivos ecológicos al tiempo que se garantizan los medios de subsistencia exigiría contrarrestar el afán de lucro (la nacionalización de los medios de producción no lo lograría, véase China), lo que equivaldría no sólo a cambiar las relaciones de poder entre el trabajo y el capital, sino a un cambio sistémico aún más profundo que nos aleja del capitalismo.

Lea Ypi:

Permítanme aclarar una cosa: está la cuestión de la utopía como herramienta de movilización política, y luego está la cuestión de las directrices normativas en la crítica. Aunque comparto parte del compromiso de Albena con una crítica inmanente, también creo que la crítica inmanente necesita un punto de vista trascendental: una concepción de la razón necesaria para fundamentar afirmaciones morales válidas. Me sorprendieron sus observaciones de que encontramos la crítica inmanente observando casos concretos de sufrimiento y opresión que sirven como puntos empíricos de entrada en la sociedad que pretendemos examinar. Pero creo que Albena también reconoce que estas afirmaciones no nos dan automáticamente una orientación normativa; no todos los agravios de la sociedad, no todas las reivindicaciones de una especie de violación, son un tema de preocupación moral. Está de acuerdo en que hay algunos agravios que son más importantes que otros y -yo añadiría- algunas reivindicaciones que están justificadas a la luz de un ideal de relaciones humanas, y otras que no lo están. Albena dice que para orientarnos sobre cuáles de estos agravios van a ser más relevantes, y para decidir qué campañas políticas son progresistas y cuáles regresivas, debemos pensar si las patologías sociales que producen son significativas. Me preocupa un poco que hablar de patologías sociales no haga más que empujar la lata por el camino, asumiendo que el daño moral es evidente sin darnos cuenta de qué es exactamente lo que es objetable en ellas.

En la medida en que obtengo una respuesta sobre una postura normativa en tu libro, Albena, parece tener algo que ver con la forma en que se ejerce el poder, es decir, cierta preocupación por la opresión y la dominación. Pero lo que me gustaría saber es: ¿qué es lo que hace que la dominación sea mala? ¿Qué es lo que nos permite distinguir entre usos arbitrarios del poder y usos autorizados o legítimos o justificados del mismo? Supongo que estamos de acuerdo en que el poder tiene algo que ver con la libertad, y con el ejercicio de la libertad. ¿Cómo distinguimos entre restricciones justificadas (sin las cuales la cooperación social sería imposible) e injerencias injustificables en la libertad? Para ello, sin duda necesitamos un tipo de teoría moral, y después una teoría (o teorías) política capaz de conectar nuestras preocupaciones morales con un análisis de las instituciones que ejercen el poder sobre nosotros.

Albena Azmanova:

Lea planteó la cuestión perenne para la teoría crítica: ¿Qué hace que la dominación sea mala, y podemos establecerlo de forma inmanente, sin recurrir a un criterio trascendental, sin la ayuda de la filosofía moral? Recordemos la posición de la primera generación de teóricos de la Escuela de Fráncfort. Ellos sostenían que el sufrimiento es causado por las relaciones de dominación (*Herrschaft*), entendidas como represión ilegítima, «excedente», u opresión. Como el ejercicio del poder legítimo siempre implica represión, de lo que se trata es de dirigir la crítica contra las formas ilegítimas de frustración. Por lo tanto, Lea tiene razón, para saber qué es ilegítimo, necesitamos un indicador normativo. Este indicador, sugiere Lea, es de naturaleza trascendental. Tal vez algún día lo acepte, pero no antes de estar plenamente convencido de que no podemos emitir ese juicio de forma inmanente, es decir, sin importar ese indicador normativo al contexto que es nuestro objeto de crítica. La solución que he propuesto requiere tres pasos.

En primer lugar, tomamos los agravios de la injusticia como puntos de entrada empíricos, ya que estos agravios podrían indicar una cuestión de opresión injustificable o «excedente». Al igual que Adorno, y más tarde Iris Marion Young, abordo las cuestiones de justicia de forma inmanente: a partir de injusticias existentes, de reclamaciones por daños experimentados o presenciados, ya que estas percepciones de injusticia contienen la teoría moral de forma inmanente. Pero entonces, como observó Lea, nos metemos en el problema de clasificar los agravios de quién importan - ergo, vuelve la necesidad de una muleta trascendental-normativa. Propongo resolver esto tomando como punto de entrada no cualquier agravio, sino lo que en gran medida se consideran patologías sociales (como el aumento de la tasa de suicidios en el lugar de trabajo, las movilizaciones de extrema derecha en medio de la riqueza, los altos niveles de xenofobia en países con baja inmigración). Estos fenómenos aparecen como patologías desde el punto de vista de la comprensión que la sociedad tiene de sí misma. Considero que estas patologías son significativas desde el punto de vista analítico, no normativo -indican lo que la sociedad considera anormal en términos generales-, sólo que en este sentido concreto estas patologías tienen valor normativo, el valor de la normatividad epistémica, la normatividad de lo que se da por sentado que forma parte del curso normal de las cosas. No porque estas patologías nos ayuden a decidir cuáles son los agravios legítimos e ilegítimos basándonos en un criterio de lo que es correcto, sino porque pueden ayudarnos a determinar inmanentemente que «algo va mal», como diría Adorno. Y esto es así porque estas patologías señalan antinomias en funcionamiento. Por eso, la sensación ampliamente compartida de que algo va mal es un poderoso motor de la práctica intelectual y política emancipadora. En las reuniones de disidentes antes de 1989, se solía criticar al régimen por «no ser normal». Nos impulsaba un sentimiento de frustración porque algo iba mal, no un proyecto de sociedad justa.

El segundo paso para distinguir la represión «normal» (necesaria para los fines de la cooperación social) de la opresión como dominación es examinar los agravios contra un indicador normativo que se deriva inmanentemente de las prácticas compartidas, incluidas las prácticas de desacuerdo moral. Yo llamo a esto «matriz de legitimación», un conjunto de reglas básicas que surgen como puntos de vista compartidos sobre (1) lo que constituye una oportunidad vital y (2) la distribución justa de las oportunidades vitales en la sociedad. Estas reglas básicas suelen estar codificadas en las constituciones. Lo que existe actualmente como conjunto de valores sustantivos compartidos en las democracias liberales modernas es (al menos) un compromiso con la autonomía individual y la igualdad de la ciudadanía dentro de la autodeterminación colectiva. Sin embargo, si la crítica se detuviera aquí sería de naturaleza profundamente conservadora, ya que las normas endógenas a las sociedades son a menudo el resultado de la dominación y codifican las visiones del mundo de los grupos dominantes.

El tercer paso consiste en rastrear estos agravios de injusticia hasta sus raíces sociopolíticas, que es la parte más complicada de la crítica: ¿cómo dirigir la crítica hacia las fuentes más

profundas de la injusticia? Para ello, identifico tres formas distintas de dominación: la dominación relacional, que consiste en la opresión de un grupo sobre otro como resultado de la distribución desigual del poder (en este caso, la desigualdad y la exclusión son las formas típicas de daño); la dominación estructural, que se ejerce a través del control que algunos grupos tienen sobre instituciones sociales clave; y la dominación sistémica, que consiste en la subyugación perjudicial de todos a la dinámica dominante de reproducción social, es decir, el afán de lucro en las sociedades capitalistas que genera los daños de la precariedad masiva y la devastación medioambiental. Aunque la crítica emancipadora debería dirigirse a las tres formas de dominación, reservo la etiqueta de «radical» sólo a la crítica de la dominación sistémica. Porque tal crítica, la crítica social y la acción política golpean la lógica constitutiva del capitalismo, subvirtiéndolo así.

Lea Ypi:

De hecho, me pareció encontrar en su libro algunas alusiones a la teoría moral cuando dice, por ejemplo, que deberíamos guiarnos por el principio de la distribución equitativa de las oportunidades vitales. Y me pregunto por qué deberíamos dar prioridad a las oportunidades en la vida, por qué son valiosas, qué hace que las oportunidades sean un importante foco de crítica. Para mí eso requiere algún tipo de teoría normativa, una base de filosofía moral.

También he detectado en su libro un compromiso con un criterio de justicia suficientista en contraposición a una teoría igualitaria de la justicia. Te refieres, por ejemplo, a las observaciones de Harry Frankfurt de que nos preocupamos demasiado por la desigualdad y que esto tiene algo que ver con la política de la envidia. Y sugieres que en lugar de preocuparnos por qué los ricos son mucho más ricos, deberíamos preocuparnos por los pobres, lo que sugiere que quieres dar prioridad a la privación absoluta frente a la privación relativa. Sin embargo, conviene tener en cuenta que algunos casos de privación absoluta se deben a la privación relativa, y que en realidad no podemos distinguir tan claramente entre ambas. Por ejemplo, hay cierto tipo de bienes, bienes posicionales, cuyo valor absoluto depende de su posesión relativa[4] La educación es así. No podemos decir qué requiere un acceso mínimo a la educación sin saber cuál es su valor relativo. No sabemos cuál es el valor de un máster sin saber cuántas personas de nuestro entorno tienen un máster o un doctorado. Hay toda una serie de cuestiones normativas que tienen que ver con la naturaleza comparativo-relacional de la justicia, y nuestra comprensión de lo relativo frente al acceso requiere un análisis más detallado de las distintas teorías. Eso conduce a una teoría de la justicia, o de la libertad, o de la dominación, como quiera llamarse, más sólida de la que usted está dispuesto a respaldar. Y sólo con la ayuda de esa teoría podemos explicar qué es la explotación, qué la hace moralmente incorrecta, qué fundamenta la alienación, qué hace que la alienación sea incorrecta, etcétera.

Albena Azmanova:

Lea señaló que, con respecto a la pobreza, no podemos distinguir entre privación absoluta y privación relativa, sugiriendo que alguna teoría moral nos ayudaría a resolver esto. No creo que esto se pueda resolver con filosofía moral, para ello necesitamos más bien teoría social y una explicación historicista de los problemas: necesitamos prestar atención a la economía política, a las condiciones sociales. Tal vez las cuestiones distributivas podrían resolverse sobre la base de una filosofía moral (Rawls lo ha intentado, por ejemplo, en su doctrina de la justicia como equidad), si se considera que la riqueza es una entidad, algo dado, que necesita ser distribuido equitativamente. Pero la riqueza primero tiene que producirse, y esto es una cuestión de procesos sociales. Por lo tanto, si la economía política está configurada de tal manera que la producción de riqueza está condicionada por los incentivos del afán de lucro, entonces cualquier política que mitigue el afán de lucro perjudicará la creación de riqueza y, con ello, empobrecerá

aún más a los pobres. La solución pasaría por diseñar una nueva forma de economía política, no una teoría de la justicia distributiva.

En cuanto al peso moral de la privación absoluta sobre la privación relativa: esto también puede resolverse de forma inmanente y empírica mediante el escrutinio de los desacuerdos públicos más feroces de nuestras sociedades. Casi nadie está dispuesto a defender que debemos imponer la igualdad económica si con ello empobrecemos a las personas más desfavorecidas. Esta preocupación por la privación absoluta es el supuesto normativo que subyace a la teoría de la justicia distributiva de Rawls: «todos los bienes sociales primarios -libertad y oportunidades, renta y riqueza, y las bases del respeto por uno mismo- deben distribuirse por igual, *a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos favorecidos*»[5] En realidad, el bloqueo del Coronavirus corroboró el sentimiento público sobre la privación absoluta frente a la relativa: la desigualdad global disminuyó como resultado del empobrecimiento relativo de los países ricos. Pero esto no ayudó a los países pobres, sino todo lo contrario, y nadie, ni siquiera los críticos más acérrimos del aumento de la desigualdad, celebró esta disminución de la desigualdad mundial como una forma de progreso, precisamente porque perjudicaba a los pobres.

Paul Apostolidis:

Estoy pensando en la observación de Lea sobre la necesidad de un indicador moral para sopesar las quejas de injusticia sufrida y el comentario de Albena sobre la derivación de ese indicador moral de las reclamaciones de injusticia sufrida. Para mí, esta conversación golpea el corazón de los problemas de la teoría crítica con la justificación normativa y la metodología de la investigación. ¿A las quejas de quién escuchamos y cómo las escuchamos? En otras palabras, ¿cuál debería ser la relación entre la teoría crítica y los discursos populares? Un aspecto clave de la reconstrucción de Albena de lo que significa practicar la teoría crítica es reafirmar la inversión de la teoría crítica en la crítica inmanente. Sostiene que, en lugar de abstraerse de las circunstancias sociales históricas y tratar de imaginar ideales de justicia, una teoría y una política de transformación deben trabajar desde dentro de las condiciones materiales concretas y esforzarse por mejorar las formas existentes de injusticia. Estoy de acuerdo, pero creo que el problema es que ha teorizado las antinomias del capitalismo contemporáneo estrictamente en el plano socioestructural.

Albena sostiene que la sociedad capitalista actual está organizada (o desorganizada, haciendo un guiño a Claus Offe) según dos antinomias fundamentales. Una es el problema de la «empleabilidad excedente», que se refiere a la contradicción entre el creciente potencial para una vida social desmercantilizada que permite la automatización y el aumento constante de las «presiones de mercantilización» intensificadas y generalizadas: todos dependemos cada vez más de tener un trabajo remunerado. En sintonía con los temas de mi propia investigación y de la bibliografía sobre el postrabajo, Albena considera que estas presiones se hacen sentir de forma palpable en los crecientes incentivos digitales actuales para trabajar sin pausa y con una compulsividad absoluta. Este síndrome afianza más que nunca el empleo remunerado como principal valor social, incluso cuando la revolución digital crea oportunidades sin precedentes para generar riqueza social con mucho menos tiempo de trabajo. Esto a su vez se relaciona con la segunda antinomia, que es la de la «dependencia laboral aguda». Según Albena, se trata de la situación en la que la economía produce cada vez menos empleos de calidad y, sin embargo, la dependencia de la gente del empleo remunerado sigue aumentando a medida que los salarios continúan estancándose y la austeridad implacable lleva las ayudas sociales a niveles cada vez más abismales. Y al igual que la primera antinomia, la segunda demuestra cómo la condición de precariedad no sólo se concentra entre los trabajadores peor pagados y más desechables de la sociedad, sino que infunde la economía laboral en su conjunto. Las políticas sociales asociadas a una «economía política de la confianza» (el plan político de Albena para luchar contra la

precariedad) son, por tanto, de alcance universalista, y el acento en la desmercantilización dirigida por el Estado y la disminución de la dependencia laboral responde directamente a las dos antinomias.

Este análisis, por lo demás perspicaz, se lleva a cabo enteramente en el plano socioestructural, pero creo que es importante prestar también atención a las formas distintivas en que diversos grupos de trabajadores parecen dar voz hoy a estas antinomias. Necesitamos incorporar la escucha más atenta de estas voces, por confusas y conflictivas que sean, dentro del proceso de teorización de las contradicciones sociales y sus remedios. Me refiero a «nosotros», como teóricos críticos que favorecen los métodos de la crítica immanente. Practicar la crítica immanente obliga a la teoría crítica a buscar entre los discursos populares no sólo la validación de nuestros modelos de pensamiento, sino también fuentes vitales de innovación conceptual. En este sentido, creo que Lois McNay tiene toda la razón en su exhortación a que nos demos cuenta del potencial insatisfecho de la teoría crítica para incorporar expresiones de «experiencia directa» a los procesos por los que generamos teoría crítica, en lugar de juzgar en última instancia dicha experiencia desde la postura del filósofo supuestamente apartado de ella[6].

Hacia el final del capítulo 6, Albena, sugieres que podemos oír voces que responden críticamente a las dos antinomias cuando Occupy declara la «indignación del 99%» ante los obscenamente ricos (164), cuando los nacionalistas de derechas se manifiestan en Virginia Occidental, cuando los activistas medioambientales protestan contra la inacción ante el cambio climático y cuando los ejecutivos de las empresas se quejan de un equilibrio entre vida laboral y familiar muy sesgado.

Como usted sabe, creo que tiene razón al afirmar que el sentimiento contrario a la precariedad puede discernirse en prácticamente todos los sectores de la sociedad. La precariedad es una tendencia general impulsada por la dominación, no sólo relacional, sino sistémica, y generalizada a través de mecanismos estructurales. Sin embargo, esto necesita ser corroborado empíricamente. Más concretamente, ¿está de acuerdo en que la cuestión no es sólo si los fanáticos de MAGA [Make America Great Again], los directivos de Google y los grupos autoconscientemente organizados de precariados expresan frustración con las antinomias que usted ha teorizado, sino también qué lenguajes están ideando y movilizandolos estos grupos populares para articular sus quejas y caracterizarlas como injusticias? Y lo que es aún más importante: ¿qué pueden aprender los teóricos críticos sobre las mejores formas de conceptualizar las contradicciones contemporáneas del capital, si tratamos esos lenguajes como teóricamente productivos en lugar de como datos sociales que objetivamos? Quiero sugerir que el paso que se da desde la teorización de las dos antinomias a la reivindicación de una economía política de la confianza debe estar mediado por la consideración de cómo los trabajadores de diversos sectores sociales entienden sus condiciones de trabajo y de vida y las vías para mejorarlas, en sus propios términos, con sus propias palabras.

Entonces surge la pregunta: si reavivar el espíritu de la crítica immanente significa, al menos en parte, buscar chispas intelectuales en las expresiones de agravio e injusticia de los trabajadores ordinarios, y en sus lenguas vernáculas de lucha, entonces ¿dónde deberíamos centrar nuestras exploraciones? ¿A qué grupos y movimientos deberíamos dar prioridad a la hora de analizar la oposición popular a la precariedad, es decir, si no nos conformamos con la respuesta fácil de que difícilmente podemos equivocarnos, hagamos lo que hagamos, porque la precariedad tiene fuentes sistémicas e implica a todos los sectores de la sociedad en su lógica?

Albena Azmanova:

Paul lo dijo muy bien: tenemos que tratar esos lenguajes como teóricamente productivos. La dificultad, como señaló Claus Offe durante nuestro debate en 2020 en la presentación del libro, es que no podemos tomar estas narrativas al pie de la letra: los desprotegidos no están en

absoluto interesados en superar el capitalismo. Sí quieren protección, pero muchos invocan un Estado que les proteja reforzando las fronteras, no exigen buenos empleos. Así que estoy de acuerdo, se necesita mucha más investigación empírica sobre quién es precario y cómo es precario - mi teorización de las dos antinomias como impulsoras de la precariedad sólo tiene una función general de modelización y predicción (dónde buscar formas de precariedad como síntoma de dominación sistémica). Paul señala que «si la precariedad da nombre a la situación especial de los seres humanos más virulentamente oprimidos del mundo, también denota un complejo casi universal de falta de libertad»[7] Todavía no sabemos hasta dónde llega la precariedad en la escala social; esto debería determinarse empíricamente. Habría que estudiar la diversidad de la precariedad. La de los ingenieros informáticos se debe a la presión innovadora del sector (sus competencias se quedan obsoletas muy rápidamente); la de los trabajadores que ensamblan piezas de automóviles se debe a las perspectivas de externalización. También podríamos hablar de estratificación de la precariedad. La precariedad de los ricos, sobre todo, está poco estudiada. Como ha observado Isabell Lorey, la precariedad crea una jerarquización de la inseguridad que acompaña a los procesos de alterización[8]. También podemos hablar de competencia dentro de la precariedad y de conflictos entre precariedades, todo lo cual requiere una investigación empírica detallada del tipo que Paul ha llevado a cabo sobre los jornaleros inmigrantes en Estados Unidos.

Y ese trabajo empírico puede enfrentarnos a cosas que desafíen nuestras expectativas y defrauden nuestras esperanzas. Por ejemplo, observas que normalmente los trabajadores se culpan a sí mismos, y no al sistema, de sus dificultades; esta autorrecriminación injustificada les hace vivir en la angustia permanente de la «responsabilidad desesperada»[9]. Esta interiorización, si no aprobación, de las presiones competitivas sin duda estabiliza el capitalismo. Muchos de los trabajadores más precarios quieren salvar «nuestro capitalismo» del «capitalismo global», exigiendo el cierre de los mercados laborales nacionales a la inmigración.

Por eso, cuando examino patologías sociales como el auge de la xenofobia en condiciones de riqueza, prefiero no privilegiar las quejas: no tengo una teoría moral que me diga qué quejas son más válidas. En su lugar, propongo escuchar *juntos el* espectro más amplio posible de quejas; es especialmente fructífero escuchar quejas contradictorias, un método de crítica inmanente que ya elaboré anteriormente, en *Scandal of Reason*, para explorar cómo los debates públicos sin restricciones pueden desvelar las raíces estructurales y sistémicas comunes de reivindicaciones de justicia aparentemente incompatibles. ¿Qué descubriríamos si analizáramos juntos las quejas de los trabajadores inmigrantes y las de sus supuestos enemigos -el típico electorado de Trump de trabajadores poco cualificados que se sienten amenazados por los trabajadores inmigrantes? Probablemente descubriremos una experiencia compartida de precariedad arraigada en unos medios de vida inseguros que se ven amenazados por las políticas que adoptan los gobiernos para seguir siendo competitivos en el mercado global. Si profundizamos aún más en esta dirección, llegaremos a las dos antinomias del capitalismo contemporáneo y a su causa fundamental: el aumento del alcance y la intensidad del afán de lucro.

Paul Apostolidis:

En cuanto al alcance de la precariedad, Albena y yo tuvimos una experiencia interesante recientemente cuando publicamos un breve artículo sobre la precariedad y la pandemia en *Jacobin*[10]. Subrayamos cómo la pandemia ha exacerbado letalmente la precariedad excepcional de ciertos grupos de trabajadores altamente vulnerables: empacadores de carne, jornaleros, trabajadores domésticos, trabajadores hospitalarios no médicos, empleados de residencias de ancianos, repartidores de Deliveroo, y la lista continúa. Sin embargo, también argumentamos que COVID-19 expone cómo la precariedad envuelve al mundo laboral en su conjunto y asalta a las personas en todos los peldaños de la jerarquía social. Tanto en este artículo como en otro similar que escribí para *Public Seminar*[11], recibimos muchas críticas de

los editores, que querían simplificar el mensaje. Querían que omitiéramos el contraintuitivo segundo punto y nos limitáramos a decir: el coronavirus está asolando a la clase trabajadora más pobre e intensificando su precariedad.

En las esferas públicas de la izquierda popular, parece haber una resistencia real a reconocer el carácter global de la precariedad, y una insistencia obstinada en enmarcar la precariedad como un problema exclusivo de los pobres, de la clase trabajadora, especialmente de los no blancos. A pesar del espantoso sufrimiento de los trabajadores inmigrantes con salarios bajos, los trabajadores de gigas y otros en los niveles más bajos de la economía laboral, puede que haya una mayor necesidad política en este momento de investigar la precariedad entre los grupos con una situación más cómoda, como los ejecutivos de nivel medio, los trabajadores tecnológicos autónomos o los trabajadores eventuales de la abogacía y el periodismo.

Albena Azmanova:

Sí, la izquierda sigue cautivada por la «lucha de clases». Pero tenemos que empezar a prestar atención a la precariedad de los ganadores. No porque tengamos ninguna obligación moral de compadecernos de los ricos, ni siquiera por un compromiso con la democracia (forman parte del demos), sino porque su precariedad en el contexto de la precariedad generalizada tiene importantes ramificaciones políticas. La inseguridad per se no es un problema, pero la búsqueda de seguridad que desencadena tiene consecuencias políticas dramáticas. Una de estas consecuencias es la erosión de las solidaridades previamente existentes entre las clases sociales, ya que ahora todo el mundo quiere salvar su propio cuello. Tradicionalmente, las clases media y media-alta han defendido a los pobres, menos activos políticamente. Esta solidaridad hizo posible el Estado del Bienestar de la posguerra. En la actualidad, los ricos abandonan a los pobres, y las clases trabajadoras se vuelven de nuevo contra los inmigrantes por miedo a perder el empleo. En general, la precariedad alimenta el miedo al riesgo, lo que explica que no se tomen medidas tras los ardientes compromisos políticos con cosas buenas como la justicia medioambiental: el fenómeno de la inercia política en tiempos de crisis. He analizado estas ramificaciones políticas de la precariedad en un artículo publicado en el número especial de la revista *Emancipations* sobre la precariedad (agosto de 2022) que Paul ha preparado como editor invitado.

Paul Apistolidis:

El reto es, por tanto, poner la investigación sobre los relativamente acomodados en diálogo con la investigación entre los trabajadores más marginados, con el fin de especificar aún más qué términos populares inmanentemente derivados ayudarían más eficazmente a politizar -y tal vez también a reconceptualizar- las antinomias del capitalismo de precariedad. Y debemos llevar a cabo esa investigación de manera que no se corra el riesgo de homogeneizar las experiencias de precariedad pasando por alto las distintas circunstancias de los grupos más claramente vulnerables. Aquí la noción de crisis es importante. No me refiero a la idea de una crisis terminal del capitalismo, que creo que Albena tiene razón en cuestionar, sino a experiencias personales reales de crisis.

Otra valiosa aportación del trabajo de Albena, que se remonta a antes del libro pero que se desarrolla de forma más sistemática en *Capitalism on Edge*, es su tesis sobre «la crisis de la crisis del capitalismo». Presta un gran servicio a la teoría crítica al insistir en la necesidad de encontrar una vía hacia la emancipación, así como en la posibilidad de hacerlo, a pesar de la infinita versatilidad del capital para convertir la ruptura en un nuevo potencial de beneficio. Esto contrasta fuertemente, por ejemplo, con David Harvey, que es brillante a la hora de trazar las tácticas del capital para diferir temporalmente y desplazar geográficamente sus disfunciones generadoras de crisis, pero menos útil a la hora de discernir los caminos políticos a seguir. Del mismo modo, creo que da en el clavo cuando analiza el cambio de paradigma en el acuerdo de

legitimación, alejándose del modelo neoliberal que imaginaba los recortes de austeridad y la privatización como algo necesario para aumentar la eficiencia en los apoyos esenciales. Albena apunta a un nuevo modo en el que la precariedad sin fin es un hecho, en el que el gasto social proporcionado por el Estado simplemente no se espera y es irrelevante para la legitimidad del Estado, aunque los gastos masivos del Estado durante lo peor de la pandemia podrían llevarnos a reconsiderar esto. En general, sin embargo, creo que argumenta convincentemente que ni la crisis de legitimación política ni la crisis de acumulación de capital, por sí solas, pueden generar energías radicales suficientes para impulsar una transformación social a gran escala.

Dicho esto, es importante no subestimar el grado en que las experiencias subjetivas de crisis impregnan nuestra estructura contemporánea y precarizada de sentimientos. Estas experiencias toman forma en el inseguro e incesante mundo laboral del que hablas, Albena. Mezclan afecto, cuerpo y tiempo. Presentan, en parte, la temporalidad de la continuidad opresiva, porque la compulsión de trabajar, prepararse para el trabajo, buscar trabajo y mantenerse físicamente seguro en el trabajo, nunca cesa. Pero también exhiben la temporalidad de la crisis: de la ruptura y la discontinuidad, ya sea debido a la arritmia de los trabajos temporales, a las alertas digitales que sacuden a los usuarios en una acción repentina como productores que gastan microunidades de tiempo de trabajo antes de volver a quedarse inactivos a la espera de la siguiente convocatoria, o a los momentos traumáticos en los que los cuerpos de los trabajadores se lesionan o se enferman. Creo que esta paradójica cotidianidad de la crisis, como Lauren Berlant ha denominado al fenómeno[12], puede politizarse de forma que apoye políticas de solidaridad social a gran escala, como han demostrado los jornaleros y los centros de trabajadores. Pero para ello es necesario encontrar formas de que los grupos populares expresen públicamente el aspecto de crisis de esta figura temporal, y de que los programas políticos respondan a la experiencia de crisis. Como dice Pablo Alvarado, director ejecutivo de la National Day Labor Organizing Network (NDLON), los organizadores –y yo añadiría, los teóricos críticos– necesitan dedicar tiempo y espacio a «dejar hablar al sufrimiento». No sé si Alvarado ha leído a Adorno, pero ciertamente se podría pensar que lo ha hecho, porque parece tener el dedo en el pulso de la crítica immanente.

Amy Allen:

Esto nos remite a nuestra conversación anterior sobre la metodología de la crítica immanente que toma los agravios como su punto de entrada diagnóstico. ¿Cómo pasamos de la experiencia del sufrimiento a la crítica y a la emancipación? Albena ha articulado una tipología diagnóstica de tres formas de dominación que deben ser objeto de crítica y acción política emancipadora. La tipología de la dominación en términos de modos relacionales, estructurales y sistémicos es extremadamente útil, y también me alegré mucho cuando volvió a esta tipología más adelante en el libro para considerar cómo se pueden abordar y transformar estas formas específicas de dominación bajo el capitalismo de precariedad. Aún así, tengo algunas preguntas sobre cómo estas diferentes formas de dominación se relacionan entre sí. La primera se refiere a la relación e interacción entre dominación/injusticia relacional y estructural (y, como cuestión relacionada, cómo se define la dominación estructural). Yo pensaría que la dominación estructural cuenta como dominación precisamente en la medida, quizá sólo en la medida, en que consiste en estructuras/instituciones sociales que crean, refuerzan o mantienen la dominación relacional, es decir, las relaciones de dominación entre grupos específicos. Así, por ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción, que es uno de los ejemplos de dominación estructural de Albena, puede que no cree pero ciertamente refuerza y mantiene la dominación de clase, oponiendo los intereses de los capitalistas (acumular beneficios) a los de los trabajadores (salarios más altos). Así es más o menos como Marx entiende la relación entre dominación estructural y relacional, aunque por supuesto no utiliza esos términos. Si esto es correcto, entonces estas dos formas de dominación deben pensarse juntas, como partes de un cuadro

más amplio que se refuerzan mutuamente. A veces es así como Albena presenta estas dos formas de dominación, pero parece que no concuerda con su definición de dominación estructural, que se refiere a «la incapacidad de los actores para controlar las instituciones a través de las cuales se representa la dinámica constitutiva del sistema social» (53), o «las estructuras a través de las cuales [los grupos poderosos] ejercen [su] poder» (54). Me parece que la dominación estructural no tiene tanto que ver con una cosa como con la otra, sino más bien con la forma en que determinadas estructuras sociales crean las condiciones para la dominación relacional, las condiciones en las que se puede ejercer la dominación relacional.

La segunda cuestión se refiere a la relación entre la dominación sistémica y las otras dos formas. Mientras que la dominación estructural y relacional se refieren en última instancia (aunque de formas diferentes) al poder de unos grupos sobre otros, la dominación sistémica se refiere a las formas en que todos están subordinados a la lógica general del capitalismo, la producción competitiva de beneficios. La distinción entre dominación sistémica y dominación estructural/relacional tiene así sus raíces en la distinción entre las críticas de Marx a la alienación y la explotación. Otro precursor intelectual que Albena no discute en el libro es la distinción de Iris Marion Young entre dominación (su término para lo que Azmanova llama dominación sistémica) y opresión, que para Young es principalmente estructural, por lo que no necesita sino que *puede* manifestarse en formas relacionales. .

Pero mientras que Marx (y Young) hacen lo que a mí me parece una distinción *cualitativa* entre estas diferentes formas de poder (alienación-explotación para Marx, dominación-opresión para Young), la distinción de Albena es un poco más confusa. A veces parece como si, para ella, la dominación sistémica no fuera más que una forma más profunda de estructura que subyace a las formas estructurales y relacionales (por ejemplo: «tenemos que centrar nuestra atención en la forma en que la propia dinámica constitutiva del sistema se manifiesta en la dominación estructural y se expresa en la dominación relacional» (175)). En relación con esto, y en consonancia con las observaciones de Claus Offe durante nuestro debate inicial, no está claro que la dominación sistémica en su sentido afecte realmente a *todo el mundo* en el capitalismo de precariedad, en lugar de simplemente estrechar el círculo de «ganadores» al 1% (o quizás al 0,1%), es decir, a aquellos que tienen suficientes ingresos de fuentes no basadas en el empleo para escapar de las filas del precariado. ¿Qué es exactamente lo que *les* perjudica de la producción competitiva de beneficios? Una respuesta podría ser, y es un subtema que recorre todo el libro, que ellos también se ven perjudicados por la degradación medioambiental generada por esta lógica sistémica. Por lo tanto, incluso si no están sujetos a la precariedad en la medida en que no dependen del mercado laboral para sus ingresos, están sujetos a la precariedad medioambiental. Pero nótese que aunque esto puede ser cierto -asumiendo, por supuesto, que los ricos no podrán escapar de muchos aspectos de la crisis medioambiental comprando acceso a agua limpia, tierras en terrenos más elevados, segundas residencias en la colonia de Marte de Elon Musk, etc.- estira el uso del término dominación de una manera sobre la que sería interesante reflexionar. En otras palabras, creo que al final, a medida que Albena desarrolla su análisis de la forma específica que adopta la dominación sistémica en el capitalismo de precariedad, queda menos claro cómo esta forma de dominación se distingue de la forma estructural.

Albena Azmanova:

Sí, he intentado estirar el uso del término dominación. La triple taxonomía de las formas de dominación relacional, estructural y sistémica tiene una función analítica específica: pretende ayudarnos a rastrear las diversas formas de injusticia hasta sus raíces y demostrar que son formas cualitativamente diferentes de daño social. Esto se sitúa dentro de una teoría social que distingue entre la *dinámica constitutiva* de un sistema social, las *instituciones estructurantes* a través de las cuales se promulga esta dinámica y los *resultados distributivos* de esta dinámica.

Aplicado al capitalismo, surge la siguiente historia: (1) La dinámica constitutiva (búsqueda de beneficios) somete a todos los participantes a la dominación sistémica de la acumulación de capital que engendra alienación, degradación medioambiental y precariedad, experimentadas por la mayoría en diversos grados. (2) Las instituciones estructurantes (control privado de los activos productivos) generan el daño de la explotación. (3) La posesión desigual de recursos materiales e ideológicos entre los actores puede conllevar asimetrías de poder (el poder que tienen los actores *entre sí*), pero no todas estas asimetrías tienen su origen en las instituciones estructurantes y la dinámica sistémica. Las asimetrías de poder pueden engendrar los perjuicios de la desigualdad y la exclusión. Por supuesto, no todas las asimetrías distributivas dan lugar a asimetrías de poder y no todas las asimetrías de poder dan lugar a opresión. Esto depende de otras características del sistema social (por ejemplo, si la riqueza material se traduce en privilegio social; esto ocurre a través de prácticas e instituciones específicas, como la financiación de campañas en EE.UU.).

Considero que esta triple distinción es necesaria para introducir cierto orden en el debate sobre el poder y el daño social, y he seguido bastante de cerca la teoría social de Marx (es decir, considerar el capitalismo como un sistema de relaciones sociales internamente estructurado) al articular la taxonomía. Lo importante para mí es el vínculo entre (a) el daño social, (b) el componente del sistema social que lo permite, (c) la forma de dominación. La teoría crítica necesita esta aclaración al menos por dos razones.

La primera razón tiene que ver con la tendencia a cosificar la estructura. Como la teoría crítica ha reavivado recientemente su interés por el capitalismo, la «estructura» está en el centro de la crítica (es el nuevo «cool» de la teoría crítica, ¿no?), sobre todo en los debates sobre la «injusticia estructural». Pero en estos trabajos la estructura suele estar cosificada porque está mal definida, figura como una entidad nebulosa dotada de poder agencial: puede hacer todo tipo de cosas y nosotros, los teóricos, estamos encantados de acusarla de todos los daños que se nos ocurren. Con el fin de des-reificar la estructura, propongo hablar de «instituciones con efecto estructurador» – de esta manera podemos señalar la entidad (generalmente instituida por ley) que es la culpable: ya sea la propiedad privada de los medios de producción, el mercado como mecanismo de intercambio de mercancías, el contrato de trabajo «libre», la iglesia, el patriarcado, el colegio electoral, etc. Estas instituciones, sobre todo, sirven como estructuras habilitadoras para que se promulgue la dinámica sistémica. Tienen un efecto estructurador en el sentido de que determinan, sistemáticamente, la posición de cada actor en el proceso de reproducción social: nos dicen a cada uno de nosotros lo que tenemos que hacer cuando participamos en la dinámica sistémica más amplia (de creación de beneficios, en el capitalismo). Doy ejemplos con el capitalismo, pero esto se aplica a cualquier sistema social. Que estas instituciones tengan cierto efecto distributivo es una cuestión aparte. La *institución* de la propiedad estatal de los medios de producción podría estar comprometida en una búsqueda capitalista de beneficios (por ejemplo, China), pero los resultados distributivos de esto podrían muy bien ser igualitarios: no se produce ninguna dominación relacional, pero las sistémicas y estructurales son bastante duras (la gente no tiene control sobre la institución del control estatal y sufre las presiones impuestas para ser competitiva en la economía global). En este caso, la dominación estructural consiste en el sometimiento de los ciudadanos a los mecanismos de control estatal de la sociedad. Este tipo de dominación es diferente de la dominación sistémica resultante de la búsqueda de beneficios en la economía global en la que el Estado involucra a sus ciudadanos. Ayudarnos a rastrear el daño hasta sus orígenes concretos es lo que pretende el dispositivo analítico de mi tipología de la dominación en tres vertientes.

Mi segunda razón para introducir la distinción entre dominación estructural y dominación sistémica es facilitar un cambio de enfoque de la preocupación por las estructuras (es decir, la estructura de clases engendrada por las instituciones de la propiedad privada de los medios de

producción) a la preocupación por la lógica sistémica (es decir, la búsqueda competitiva del beneficio). En mi opinión, la izquierda sigue peligrosamente hechizada por la vieja preocupación marxiana por la explotación que permite la institución de la propiedad privada del capital productivo. Y ese era el enfoque correcto en el contexto del siglo XIX, cuando Marx llevó a cabo su análisis. Pero la economía política del capitalismo contemporáneo es diferente. Proliferan las formas de propiedad y de tenencia profesional. Varias instituciones (como las burocracias de los Estados autocráticos) promulgan la búsqueda del beneficio. Tomemos la idea de moda de dar poder a los trabajadores dándoles un puesto en los consejos de administración de las empresas. En el contexto de una carrera mundial por los beneficios, tal inclusión sólo aumentará la inversión personal de los trabajadores en la búsqueda de beneficios, con todas las nefastas consecuencias de ello (autoexplotación, destrucción del medio ambiente). El resultado probable de esto no es la emancipación del afán de lucro, sino más bien lo contrario; como diría Marx, esto «transformará la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo», como resultado, «la sociedad se concebiría entonces como un capitalista abstracto»[13]. Mi idea es simple, en esta coyuntura histórica, es importante distinguir más claramente entre los *principios sistémicos* (por ejemplo, el afán de lucro) y las instituciones estructurantes a través de las cuales se promulgan estos principios, porque el capitalismo ya no basa su reproducción en la institución familiar de la propiedad privada.

Amy mencionó la distinción de Iris Marion Young entre dominación y opresión en sus escritos sobre la injusticia estructural. Es una distinción muy útil, y ya la he comentado en otro lugar[14]. Sin embargo, no me parece adecuada para los fines concretos de mi análisis. En primer lugar, Young no define «estructura». En segundo lugar, basa la opresión en la desigualdad, mientras que, como ya he señalado, el sufrimiento generado por la subyugación a las instituciones socioestructuradoras puede producirse independientemente de las asimetrías de poder. Y en tercer lugar, como mencionas en tu propio comentario sobre su trabajo, tiende a equiparar el poder con las nociones más limitadas de opresión y dominación[15]. Creo que esto es así porque no consigue situar su análisis de la injusticia estructural dentro de una teoría social articulada, es decir, una teoría de la sociedad.

En cuanto a la dominación sistémica, sigo aquí el vínculo directo que Marx establece entre el afán de lucro y la alienación como su resultado —especialmente una lectura de Marx que amplía la alienación a todos los que participan en la producción de mercancías. Pero permítanme dar otro ejemplo. El pensador que mejor capta la naturaleza global de la dominación sistémica tal y como yo la veo es Pierre Bourdieu en *Dominación masculina* (1998). En su relato, tanto hombres como mujeres están oprimidos por las normas de la dominación masculina en la sociedad androcéntrica de la Cabília (Argelia) de los años sesenta que Bourdieu estudió. Aunque los hombres tenían poder relacional sobre las mujeres (por utilizar mi taxonomía), estaban oprimidos por las mismas normas de masculinidad que les daban poder. He utilizado el análisis de Bourdieu para argumentar que las victorias del feminismo de la segunda ola en el empoderamiento de las mujeres mediante su inclusión en el mercado laboral han supuesto su rendición a la dominación sistémica de la acumulación de capital[16].

Tienes razón, Amy, al insistir en una distinción más clara entre dominación estructural y sistémica, y me alegra que pienses que mi noción ampliada de dominación es prometedora. La dominación estructural es difícil de precisar porque, de hecho, cumple una doble función: en efecto, como tú dices, se trata de cómo determinadas estructuras sociales (yo diría «instituciones estructurantes») crean las condiciones en las que puede ejercerse la dominación relacional. Pero también se trata de la forma en que estas instituciones ayudan a promulgar la lógica constitutiva del sistema social, incluso si no se produce una dominación relacional.

Así que, en pocas palabras, esta taxonomía particular de la dominación me ayuda a afirmar que la pobreza, la desigualdad y la exclusión (injusticia relacional), la explotación (injusticia

estructural) y la alienación, el trauma ecológico y la precariedad (formas sistémicas de injusticia) no deben ser agrupadas - tienen diferentes fuentes y debemos luchar contra esas fuentes de acuerdo con el efecto que queremos lograr. En otras palabras, no cuentes sólo con luchar contra la desigualdad y la explotación si te tomas en serio la superación del capitalismo. Luchar contra las formas estructurales y relacionales de la injusticia es encomiable, pero no considero esto crítica y acción radicales en modo alguno. Los llamamientos a arreglar el sistema reduciendo las desigualdades internas y las exclusiones sólo aumentan el valor del sistema; así es como la lucha contra la dominación relacional y estructural a menudo agrava inadvertidamente la dominación sistémica, lo que yo llamo «la paradoja de la emancipación»[17]. Así pues, debemos recordar que no todas las políticas denominadas «progresistas», políticas que alivian el sufrimiento, son radicales e incluso emancipadoras por naturaleza.

Lea Ypi:

Esto nos lleva a las soluciones que propones, a las políticas concretas que sugieres, pero también a la cuestión de la agencia. Por ejemplo, cuando hablas de medidas estructurales y dices que lo que necesitamos es una mayor fiscalidad, me pregunto hasta qué punto una mayor fiscalidad requiere superar el capitalismo. La fiscalidad no me parece que tenga que ver tanto con la superación del capitalismo como con mantenerlo bajo control, y varias otras reformas mencionadas en el libro se ofrecen también con ese espíritu. Parecen medidas que nos permitirán domesticar el capitalismo, entrar en una etapa diferente del capitalismo, tener un capitalismo con rostro humano. Pero no veo realmente cómo podríamos superar el capitalismo con estas medidas, y tampoco estoy convencido de que aborden realmente el problema del mal moral del capitalismo. Por el contrario, estas reformas corren el riesgo de afianzarlo aún más. Lo mismo puede decirse de tu debate final sobre las propuestas de política sistémica, como la refundición de la globalización o la refundición de las políticas nacionales.

Amy Allen:

Aquí surge la «paradoja de la emancipación», ¿verdad? Y esta vez acecha al propio relato de Albena sobre el cambio social emancipador. Recordemos que la paradoja de la emancipación se refiere a la forma en que los intentos de mejorar la dominación relacional y estructural pueden reforzar la dominación sistémica al fortalecer la lógica del sistema general. Se trata de una afirmación poderosa y perspicaz, hasta el punto de que el intento de Albena de disipar esta paradoja en la conclusión del libro me parece demasiado fácil. La cuestión de cómo Albena podría evitar su propia paradoja empezó a surgir para mí en el capítulo siete, cuando señala que gravar a los ricos puede ser un buen punto de partida (173). Así que me alegró verla abordar esta cuestión directamente en la conclusión (194). Aún así, no estoy segura de cómo se resuelve esta paradoja. Creo que se supone que la respuesta es que la etapa actual del capitalismo ha generado tal descontento e infelicidad generalizados que ha llegado el momento de su propia superación mediante una revolución pasiva. Pero esto supone que la dominación sistémica realmente perjudica a todo el mundo: si de hecho no perjudica al 1% que está protegido de la inseguridad y la precariedad, entonces ¿no es igual de probable que nos dirijamos hacia una oligarquía a gran escala? Dejando a un lado esta cuestión, ¿cómo ayuda esta afirmación a abordar la paradoja de la emancipación? ¿No seguirá ocurriendo que la estabilización de la producción, el empleo y los ingresos que Albena sostiene que son condiciones necesarias para la agencia política (y medios para corregir la dominación relacional y estructural) seguirán sirviendo para reforzar el capitalismo?

Albena Azmanova:

Por supuesto, no podemos luchar contra el capitalismo gravándolo con impuestos - eso sería grandioso, ¿no? Las reformas destinadas a luchar contra la dominación relacional y estructural estabilizarían el capitalismo, no hay duda. Y será absurdo proponer que no luchemos contra

estas formas de perjuicio por miedo a estabilizar el capitalismo; al menos yo no diría eso. Tales medidas son importantes no sólo porque alivian el sufrimiento (así, por razones éticas), sino también porque en la actual coyuntura crean las condiciones propicias para la agencia transformadora. La redistribución, el control obrero de las empresas, la construcción de los bienes comunes, todas estas medidas para disminuir la dominación relacional y estructural ayudan a combatir la precariedad porque empoderan a las personas (recordemos que la esencia de la precariedad es el desempoderamiento).

La cuestión de la agencia es muy delicada en el contexto contemporáneo. Por un lado, la precariedad (generada por el desbocado afán de lucro) desempodera a las personas, por lo que necesitamos empoderarlas disminuyendo la precariedad, pero esto a su vez estabiliza el sistema. Este es el verdadero enigma. La paradoja de la emancipación no puede evitarse, lo único que podemos hacer es ser conscientes de ella y recordar que no debemos estancarnos en luchar únicamente contra la injusticia estructural y relacional. No debemos perder de vista el objetivo: eliminar la búsqueda del beneficio, el *afán de lucro* (por cierto, no es lo mismo que el crecimiento). Por eso me esfuerzo en distinguir entre las medidas que potencian a los actores reduciendo la desigualdad, la exclusión, la explotación, reforzando los bienes comunes -y para ello necesitamos impuestos, necesitamos desvincular las prestaciones sociales del contrato laboral, etc.- de las medidas que luchan contra el afán de lucro. - de las medidas que luchan contra el afán de lucro. Las primeras son emancipadoras, pero no radicales. La transición desde la creación de condiciones propicias para la agencia transformadora (condiciones que al mismo tiempo estabilizan el capitalismo) a la práctica radical es una cuestión de agencia política responsable: un liderazgo intelectual y político que trabaje sobre las formas relacionales y estructurales de dominación, pero sin perder de vista la dominación sistémica.

Lea Ypi:

Esto nos devuelve a la cuestión de la relación entre política y política. También me preocupa que Albena no parezca tener en cuenta los niveles de conflicto que incluso la aplicación de una parte muy mínima de estas propuestas provocaría en las democracias liberales que conocemos. ¿Cómo debemos entender la agencia transformadora en las circunstancias actuales para poder hacer viables estas propuestas políticas? ¿Cómo podemos movilizar el tipo de voluntad política necesaria para convertir estos compromisos políticos en un arraigo sustantivo en la ley, y cómo podemos preservar los resultados conseguidos y no dejarlos vulnerables a las fluctuaciones electorales? ¿Cómo podemos pasar de los compromisos políticos aquí defendidos al tipo de cambios constitucionales que serían necesarios para preservar estos logros a largo plazo, aun suponiendo que sean viables a corto plazo?

Además, otra preocupación que tengo es que ambos conjuntos de propuestas me parecen muy centrados en Europa y en las democracias liberales avanzadas en general. Pero creo que también necesitamos una explicación de lo que ocurre con los países marginales o periféricos si queremos evaluar el tipo de actitud paternalista, neocolonial, que las democracias liberales avanzadas cultivan hacia esas sociedades. Todos ustedes están familiarizados con las reformas estructurales que la UE impone a los futuros candidatos como condición para la adhesión, o con las condiciones impuestas a la ayuda al desarrollo concedida a terceros países. También conocen las críticas de paternalismo que suelen suscitar estos planteamientos. Así pues, se presta demasiada atención a la sociedad europea occidental y a las ricas democracias liberales, y se descuida relativamente lo que ocurre en otras partes del mundo, no sólo en Brasil, China e India, sino también en los países candidatos a la adhesión a la UE, en los Estados más pequeños, etcétera. ¿Cómo debemos concebir la política en estos lugares para poder hacer frente a los altos niveles de conflicto que se exacerbarán una vez que estas propuestas políticas se tomen en serio, y cómo debemos responder a las élites gobernantes que contraatacan cuando sus intereses se ven socavados?

Albena Azmanova:

La teoría crítica posmarxiana siempre ha estado obsesionada por la cuestión de la agencia política, la constitución del sujeto revolucionario. El enigma de la agencia en nuestros tiempos es el siguiente: el afán de lucro intensificado y generalizado crea precariedad masiva; la sed de seguridad alimenta actitudes conservadoras, estabilizando así el propio sistema que genera precariedad. El reto consiste en romper este círculo vicioso, ya que no podemos desear que desaparezca llamando a la revolución: falta un sujeto revolucionario, y no porque ese sujeto esté cooptado por el capitalismo, seducido por la calma del consumo vulgar; no, ese sujeto tiene miedo, está completamente motivado por el miedo y se culpa a sí mismo de su incapacidad para hacerle frente.

Por lo tanto, antes de nombrar a un sujeto revolucionario, debemos abordar las condiciones propicias para su aparición. Analicemos el panorama en busca de tales condiciones. Una característica curiosa de la coyuntura histórica actual es la multiplicidad de ejes de conflicto y cooperación, y en el libro rastreo algunos de ellos. Por ejemplo, tanto los trabajadores como los empresarios de las industrias que se benefician de las economías de escala digitales tienen un gran interés en que se perpetúe la integración del mercado mundial. Por otro lado, entre los manifestantes de los Chalecos Amarillos había propietarios amenazados por la globalización neoliberal. Lo que quiero decir es que el sujeto revolucionario ya no puede ser preempaquetado en función de la estructura (los nítidos indicadores del estatus de la propiedad). La institución de la propiedad privada y la gestión de los medios de producción sigue ahí, pero no tiene un fuerte efecto socioestructurador, y esto es lo que importa: no si la institución existe, sino cuál es su efecto estructurador, que a su vez determina su relevancia política. La relevancia política del control privado del capital productivo ha disminuido por dos razones. Una, por la diversificación de las formas de propiedad y de tenencia profesional. Así, la estructura de la propiedad no determina el estatus social, sino que otros factores desempeñan un papel más importante (tipo de cualificación, educación, etnia). En segundo lugar, las instituciones alternativas (por ejemplo, el Estado democrático y autocrático) se dedican a la búsqueda de beneficios.

Lo que sí podemos hacer es examinar las líneas transversales de conflicto y cooperación, discernir las alianzas incipientes y pensar en cómo movilizarlas en la dirección adecuada, desde la mejor manera de politizar estos agravios (como señaló Paul) hasta las formas que debería adoptar esa movilización.

Lea tiene razón, no hablo mucho sobre el conflicto en *Capitalism on Edge* (excepto en el capítulo 3, donde trazo la aparición de una división entre oportunidad y riesgo que atraviesa el conflicto entre capital y trabajo), porque asumo que el conflicto está ahí: cualquier transformación social invita al conflicto. En realidad, creo que la cuestión más grave sobre el conflicto en nuestro tiempo es que la precariedad hace que la gente tenga aversión al conflicto, miedo al cambio, incluso cuando entienden muy bien que el cambio es necesario - esto es lo que aniquila la agencia. La precariedad disminuye los recursos para la «disrupción creativa» (las movilizaciones de extrema derecha son disruptivas pero no creativas, no constructivas). Por eso apoyo algunas políticas por su capacidad de crear *las condiciones propicias* para la agencia aunque estabilicen el sistema. Como ya he señalado, las medidas para luchar contra la dominación sistémica son harina de otro costal: son las auténticas, tienen el objetivo de subvertir el capitalismo.

Paul Apostolidis:

En lo que respecta a las formas y los medios de movilización, me pregunto si, de hecho, no necesitamos una política de clases aunque admitamos que la precariedad funciona a través de la división de clases. Me pregunto, en particular, si un concepto reformulado de «clase» podría ser útil para desarrollar este tipo de análisis. La concepción común, popular y de izquierdas, de que la precariedad está localizada y fijada en las poblaciones trabajadoras más pobres va a

veces acompañada de anuncios de que ha estallado una nueva «guerra de clases». *The Nation* utilizó esta declaración sensacionalista para enmarcar su denuncia de las amenazas desenfrenadas de COVID-19 en las plantas empacadoras de carne de EE.UU. y el uso por parte del gobierno federal de los poderes de defensa de emergencia para obligar a una mano de obra mayoritariamente inmigrante y negra a permanecer en el trabajo a pesar de los riesgos de infección. Más allá de las esferas del periodismo de izquierdas, NDLON publicó una serie de guías de educación popular sobre el COVID-19 y la salud y la seguridad en el trabajo para personas a las que la red no llamaba «trabajadores esenciales», sino «la clase trabajadora esencial».

Estoy contigo, Albena, en el argumento de que es necesario desarrollar una visión universalista de la política social cuando reconocemos que la precariedad extiende su alcance sobre la sociedad en general en lugar de atacar únicamente a los grupos más asediados de la sociedad. Pero no estoy convencido de que el avance de una política universalista de solidaridad, por sí sola, sea suficiente para ganar la cooperación de los heraldos de una nueva guerra de clases. Pasan por alto la difusión de la precariedad en toda la economía en su conjunto, pero intuyen algo crucial, y es que hoy en día existen tipos y niveles de sufrimiento social categóricamente distinguibles.

Tal vez la mejor respuesta sería adoptar una retórica de clase y teorizar sobre la clase de una nueva manera que llame la atención sobre las permutaciones diferenciadas de clase de la precariedad generalizada. ¿O sostendría usted que, para perseguir una política más universalista que se corresponda con los motores sistémicos y el alcance de la precariedad, y que ponga de nuestro lado a las clases medias precarizadas, a los profesionales y a los propietarios de fortunas, es mejor que dejemos de hacer hincapié tanto en la retórica como en la organización crítica de la clase?

Albena Azmanova:

De hecho, ahora soy escéptico sobre el potencial de movilización de la política de clases. Por mucho que la retórica de la lucha de clases sea eficaz para movilizar agitaciones a corto plazo, así como para publicar artículos de opinión en los medios de comunicación de izquierdas (es una retórica emotiva que nos da la sensación de estar en el lado correcto de la historia), me temo que no es la herramienta adecuada para activar el potencial particular de cambio que se abre ahora. Hay dos razones para ello. En primer lugar, las propias clases trabajadoras son reacias a la retórica de la lucha de clases. Para recordar una observación que Claus Offe hizo en nuestro primer debate, el reto para la política de la lucha de clases como lucha contra el afán de lucro (y ergo, contra el capitalismo), está en convencer a la clase obrera de que adopte la desmercantilización como objetivo. Emanciparse significa tener la opción real de decir no a la necesidad de vender su tiempo. Desde los años 80, varios países como Alemania y Francia apoyaron políticas de desmodificación, pero resultó que los trabajadores no las querían realmente. Porque hay dos formas de recompensar las actividades productivas. Una es el dinero y la otra es el tiempo. Y el hecho es que el dinero supera al tiempo como método de recompensar el trabajo, como señaló Claus. Muchas personas no pueden permitirse tiempo libre porque tienen que pagar facturas. Otro argumento es que no se puede ahorrar tiempo como se ahorra dinero. Y luego está el argumento de que para disfrutar del tiempo libre hace falta dinero. Esto es lo que le pareció deficiente en mi argumentación: que mi llamamiento a luchar contra la mercantilización podría no caer en terreno fértil. La cuestión clave, como Lea también ha mencionado, es la cuestión de la agencia política y la cuestión de las políticas que tienen sentido para las personas que sufren la precariedad. ¿Cuál es la forma organizativa adecuada dentro de la cual puede desarrollarse y crecer el deseo de cambio? Estoy de acuerdo en que esta es una pregunta que no puede ser respondida por la perspectiva de multitudes que forman alianzas, necesitamos una comprensión organizativa para las formas para el cambio anticapitalista.

La segunda razón por la que soy escéptico respecto a la retórica de la lucha de clases tiene que ver con el aprovechamiento de las peculiares oportunidades de este momento histórico. Durante el siglo pasado, los cambios de paradigma en la organización socioeconómica de las democracias liberales -como el paso del capitalismo liberal del siglo XIX al capitalismo «organizado» de la primera mitad del siglo XX y luego al capitalismo neoliberal de los años 80 y 90- fueron posibles gracias a una amplia coalición de fuerzas, de izquierda a derecha, que empujaron a la sociedad en la misma dirección. Nunca antes ha habido una multitud tan diversa afectada negativamente por el afán de lucro como ahora - aquí hay una verdadera oportunidad. El camino de la lucha de clases sería perjudicial para la formación de un nuevo sentido común político en torno a la necesidad de contrarrestar el afán de lucro, que es el principal motor de la precariedad generalizada.

En conjunto, cuatro ideas de nuestro debate hasta ahora, me parece, nos ofrecen pistas para el camino a seguir. Primero: la precariedad, arraigada en la inseguridad de los medios de subsistencia, atraviesa la tradicional división entre clases de capital y trabajo y sigue extendiéndose por toda la sociedad. En segundo lugar, adopta formas diferentes para los distintos grupos; en palabras de Paul, «hoy en día existen tipos y niveles de sufrimiento social categóricamente distinguibles». Tercero: la multitud precarizada carece de agencia para autoorganizarse en una batalla contra el motor de la precariedad, el afán de lucro: el desempoderamiento es la esencia de la precariedad. En cuarto lugar, las clases profesionales sobrecargadas de trabajo abrazan la desmercantilización, pero dentro de los grupos más desfavorecidos, la precariedad fomenta el deseo de más mercantilización, no de menos. Sin embargo, este es el caso sólo bajo ciertas condiciones - cuando el trabajo remunerado es una forma de medida de seguridad, una manera de reducir la precariedad. La gente valora cada vez más su tiempo no productivo, incluso más allá del famoso equilibrio «trabajo-familia», y las encuestas sociales así lo demuestran. Si a la gente se le dan opciones reales de decir no a la necesidad de vender su tiempo, lo hará.

Esto significa que, en ausencia de una gran utopía positiva, la multitud políticamente impulsada puede convertirse en un sujeto revolucionario en el curso de movilizaciones políticas para luchar contra injusticias específicas relacionadas con la inseguridad de los medios de subsistencia y las presiones relacionadas con el trabajo. Deberíamos devolver la responsabilidad a donde pertenece: a los líderes intelectuales y políticos. Ellos (y nosotros como críticos) deberíamos ofrecer objetivos y políticas que tengan sentido para las personas que sufren la precariedad. Otra responsabilidad, como sugirió Paul, es politizar el sentimiento de crisis de la gente de forma que apoye políticas de solidaridad social a gran escala, y luego poner en marcha microformas de empoderamiento colectivo, como colectivos y sindicatos. Estas prácticas de micromovimientos reducirían la competencia entre los ciudadanos y corroerían el dogma de la competitividad. Esto debería tener lugar, como señaló Lea, a través de la constitucionalización de compromisos a largo plazo (como la responsabilidad medioambiental) cuya aplicación equivaldría a la eliminación del ánimo de lucro. Pero algo de esto ya está en marcha: el cambio radical parece haber seguido su curso mientras hemos estado ocupados reflexionando sobre él.

EPÍLOGO (Albena Azmanova)

Nuestra conversación tuvo lugar durante la pandemia, pero parece estar surgiendo una nueva realidad social tras ella. Como señaló Paul, los enormes gastos estatales destinados a mitigar el número de víctimas mortales de la pandemia revelaron la fragilidad del consenso intelectual y político que mantenía unido al capitalismo neoliberal. Mientras tanto, la «gran resignación» y el «abandono silencioso» –fenómenos de principios del periodo postcovídico– muestran un apetito significativo por la desmercantilización. ¿Podrían ser signos de que la pandemia ha abierto algunos espacios de resistencia a la lógica sistémica del capitalismo?

Para calibrar el valor emancipador de estas tendencias, hay que ponerlas en contexto. El descaro con el que los Estados descartaron la lógica del mercado para salvar vidas y medios de subsistencia durante la pandemia no debería distraer del hecho de que el gasto público aumentó en gran medida a través de mayores transferencias a los hogares y las empresas, en lugar de inversiones en los bienes comunes. Esto significa que la privatización del bienestar social y el sentido común político individualista, esos rasgos emblemáticos del gobierno neoliberal (ya que la razón neoliberal niega la realidad de cualquier cosa más allá del interés propio de los individuos), permanecieron intactos. Como resultado, la precariedad de todos persistió, incluso cuando la precariedad de muchos individuos y empresas se apaciguó temporalmente mediante medidas redistributivas que evitaron un colapso total del gasto de los consumidores. Estas medidas estaban en consonancia con la desconfianza del neoliberalismo hacia la idea del mercado como orden natural, desconfianza que subyace en el trabajo activo de la autoridad pública para generar dinámicas económicas. De este modo, la gubernamentalidad neoliberal se salvó no a pesar de la decisión de luchar contra la pandemia mediante bloqueos que perjudicaron a la economía, sino a través de ella. Además, como el apoyo de los bancos centrales desencadenó una subida de los mercados bursátiles, el auge se inclinó hacia las grandes empresas de determinados sectores, sobre todo de alta tecnología y farmacéutico, mientras que muchos de la vieja economía, tanto de capital como de trabajo, siguieron en dificultades. Mientras algunos se permiten el lujo de salir del sistema abandonando personalmente la carrera de la rata, otros practican la ahora popular «amortiguación de la carrera profesional»: combinar un empleo sólido con un sólido Plan B para un trabajo alternativo antes de necesitarlo realmente, por si acaso. La «amortiguación de la carrera profesional» es una forma de mercantilización del trabajo excedente, una especie de «mercantilización de la reserva», y está alimentada por la precariedad generalizada, a su vez hija del afán de lucro intensificado y generalizado. Estas tendencias controvertidas sugieren una agudización de las antinomias del capitalismo, un entorno perfecto para la crítica y la acción radicales.

Amy Allen es Profesora Distinguida de Filosofía y Estudios de la Mujer, el Género y la Sexualidad en la Universidad Estatal de Pensilvania; edita la serie «New Directions in Critical Theory» de Columbia University Press.

Paul Apostolidis es profesor en el Departamento de Gobierno de la London School of Economics. Coedita la serie de libros «Studies in Subaltern Latina/o Politics» para Oxford University Press y es director del Radical Critical Theory Circle.

Albena Azmanova es catedrática de Ciencias Políticas y Sociales en la Escuela de Estudios Internacionales de Bruselas de la Universidad de Kent. Es cofundadora y coeditora de *Emancipations: a Journal of Critical Social Theory*, y directora del Radical Critical Theory Circle.

Lea Ypi es catedrática de Teoría Política en el Departamento de Gobierno de la London School of Economics y profesora adjunta de Filosofía en la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia.

Notas

1. Simposio sobre la obra de *Albena Azmanova Capitalism on Edge*, organizado por Azar Dakwar, 21 de mayo de 2020: <https://youtu.be/4e8YKk0UrCc>

2. El éxito de la revolución socialista de 1917 en Rusia hizo que la posibilidad de un levantamiento revolucionario formara parte del sentido común político de principios del siglo XX. Con la revolución de noviembre de 1918 en Alemania, el movimiento revolucionario marxista Liga Espartaco, dirigido por Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y Clara Zetkin, se estableció como una

organización de ámbito nacional con el objetivo de instituir una república soviética en Alemania. En el resto del mundo, el descontento con el capitalismo era agudo en las primeras décadas del siglo. A principios de la década de 1940, Joseph Schumpeter comentaba la creciente popularidad del marxismo y la omnipresente «atmósfera de hostilidad hacia el capitalismo», en la que la opinión pública «estaba tan desencantada de él que la condena del capitalismo y de todas sus obras era una conclusión inevitable [...] cualquiera que sea su preferencia política, todo escritor u orador se apresura a [...] subrayar su actitud crítica, su ausencia de «complacencia», su creencia en las insuficiencias de los logros capitalistas, su aversión al capitalismo y su simpatía por los intereses anticapitalistas.' Schumpeter J., 2003[1943]. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Londres y Nueva York: Routledge.

3. Azmanova A., 2012. *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political judgment*. Nueva York: Columbia University Press.

4. Ypi L., 2011. *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press, cap. 3.

5. Rawls J., 1971. *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press, 303. Cursiva añadida.

6. Véase McNay L., 2022. *The Gender of Critical Theory: On the Experiential Grounds of Critique*. Oxford: Oxford University press.

7. Apostolidis P., 2019. *The Fight For Time: Migrant Day Laborers and the Politics of Precarity*. Oxford: Oxford University Press, 1.

8. Puar J., 2012. «Precarity Talk: A Virtual Roundtable with Lauren Bertlant, Judith Butler, Bojana Cvejic. Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanovic». *TDR: The Drama Review*. 56(4), 166.

9. Apostolidis P., 2022. «*The Fight For Time, and 'Desperate Responsibility: Precarity and Right-Wing Populism.*» *Political Theory*. 50(1), 116.

10. Apostolidis P. y Azmanova A., «In a pandemic, we are more precarious than ever», *The Jacobin* (16/04/2020).

11. Apostolidis P., «Sick from Work COVID-19 and the crisis of occupational safety and health in meatpacking», *Public Seminar*, 14 de abril de 2020.

12. Berlant L., 2011. *Cruel Optimism*. Durham, NC: Duke University Press.

13. Marx K., 1978. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.. En: R. C. Tucker, ed. *The Marx-Engels Reader*. 2ª ed. Nueva York: W.W. Norton, 70-79.

14. Azmanova A., 'Relational, structural and systemic forms of power: the «right to justification» confronting three types of domination'. *Journal of Political Power*, 11(1), 68-78.

15. Allen A., 2008. Power and the Politics of Difference: Oppression, Empowerment, and Transnational Justice'. *Hypatia*, 23(3), 156-72. <http://www.jstor.org/stable/25483202>

16. Azmanova A., 2016. Empowerment as Surrender: How Women Lost the battle for Emancipation as They Won Equality and Inclusion'. *Investigación social*, 83(3).

17. Azmanova A., *Capitalism on Edge*. 7-8, 56-57, 133-134. Véase también Azmanova A., 2019. «The Paradox of Emancipation: Populism, Democracy, and the Soul of the Left». *Philosophy and Social Criticism*, 45(9-10), 1186-1207.

4.- El deber moral en la historia conjetural (2024)

Lea Ypi

Ypi, L. (2024). The moral ought in conjectural history. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1-20.
<https://doi.org/10.1080/13698230.2024.2344386>

RESUMEN

Este artículo defiende la importancia de la idea de progreso histórico para las justificaciones constructivistas de la normatividad moral inspiradas en el análisis de la razón práctica de Kant. Centrándose en algunos requisitos metodológicos clave que deben satisfacerse para que la reivindicación constructivista de la normatividad práctica tenga éxito, el artículo se centra en el concepto de finalidad tal y como se desarrolla dentro de la filosofía moral y política de Kant. Concluye que sin una noción crítica de «finalidad» y un análisis filosófico conexo de la historia, el rechazo constructivista del escepticismo corre el riesgo de ser circular.

PALABRAS CLAVE:

Constructivismo, Kant, razón práctica, progreso, historia, política, finalidad, reino de los fines

1. Introducción

El progreso es una idea a la vez inevitable y peligrosa. Es inevitable porque, sin él, nuestros esfuerzos por hacer lo correcto parecen tener muy poca orientación. Y es peligrosa porque la búsqueda del progreso a menudo ha dado lugar a casos de paternalismo, dominación colonial y narrativas de superioridad civilizatoria. Esto último quizá explique por qué gran parte de la bibliografía filosófica reciente, en el mejor de los casos, guarda silencio sobre el tema y, en el peor, se muestra incómoda al respecto. En lo que sigue exploraré lo primero: la inevitabilidad de la idea de progreso[1]. Se trata de un tema kantiano familiar y, en mi análisis, me ayudaré de una serie de elementos clave del pensamiento de Kant. Pero también espero presentar la idea como suficientemente plausible y relevante para al menos una variedad de la teoría moral contemporánea, la variedad de teoría moral que pretende derrotar al escepticismo y al dogmatismo fundamentando la moralidad en un procedimiento racional de construcción de normas válidas.

Por supuesto, existen muchas versiones del constructivismo. En lo que sigue me limitaré a analizar los rasgos centrales en los que coinciden la mayoría de las versiones autorizadas. La más importante es la inspiración en la razón práctica de Kant. En este artículo, quiero centrarme en una característica crucial que todas ellas pasan por alto al tomar prestado de ese relato: la relación entre la idea de progreso moral y la justificación práctica de las normas morales. Aunque la mayoría de estas teorías apelan a la autonomía, la naturaleza racional o la libertad práctica para explicar por qué las normas morales son vinculantes para los seres humanos como nosotros, sin la idea de progreso su refutación del escepticismo corre el riesgo de ser circular.

El artículo procede como sigue. En la sección 2 se explica qué significa el postulado del progreso y por qué es necesario en relación con el desafío escéptico. La sección 3 analiza los requisitos metodológicos clave que deben satisfacerse para que la reivindicación constructivista de la normatividad práctica tenga éxito. La sección 4 introduce la importancia del concepto de intencionalidad para uno de estos requisitos, lo que yo llamo el requisito arquitectónico. La sección 5 explica la relación entre el progreso y el concepto de finalidad. La sección 6 explica la relación entre el progreso y la filosofía de la historia. La sección 7 concluye.

2. El postulado del progreso

Permítanme comenzar con dos preguntas obvias. En primer lugar, ¿qué significa la creencia en el progreso? Para responder a esta pregunta, podría ser útil explicar su estatus epistémico en términos de una actitud proposicional situada entre dos tipos extremos de creencia. La primera es la creencia de que el progreso no es imposible[2], lo cual suena plausible, pero casi trivial. De hecho, la postura parece ganar fuerza simplemente por la debilidad de la alternativa. La versión alternativa, la que afirma que el progreso es imposible, es débil porque se compromete con una forma de teorización profética sobre el futuro. Esta forma de teorizar predice el curso de las acciones futuras, sin poder aportar ninguna prueba fiable en su favor.

La segunda creencia extrema es que el progreso moral es necesario. Esto es demasiado fuerte. Al argumentarlo, parece que se malinterpreta la naturaleza del agente responsable de dirigir las acciones de forma compatible con los fines morales. Para poner el argumento en términos kantianos, la historia profética de este tipo sólo estaría justificada si el profeta fuera capaz de dar forma a los acontecimientos que predice que ocurrirán. Como argumenta Kant, «si pudiéramos atribuir al ser humano una voluntad buena inherente e inalterable, aunque limitada, podría predecir el progreso de la especie hacia lo mejor, porque se trataría de un acontecimiento que él mismo podría producir» (Kant, 1798/1996, pp. 300-301). El problema, sin embargo, es que los seres humanos no son exclusivamente morales. Los motivos de sus acciones son mixtos, y es muy difícil saber de antemano qué efectos esperar de circunstancias como éstas[3].

Crear en el progreso es, por tanto, decir que más que progreso no es imposible. Pero también es decir que menos que el progreso es necesario. En este artículo, quiero analizar y defender la idea kantiana de que para responder al problema de si la creencia en el progreso es plausible, es necesario un cambio de perspectiva. Necesitamos centrarnos en la agencia moral tal y como se expresa en el curso de la historia humana, examinando instituciones sociales y políticas concretas en la medida en que promueven o dificultan dicha agencia. En resumen, necesitamos explorar la historia desde una perspectiva filosófica, como si estuviéramos observando un sistema normativamente intencionado que integra motivos morales, acciones prácticas y acontecimientos contingentes. Este análisis de la historia, como sugeriré en lo que sigue, es crucial para preservar el carácter autocorrectivo de las normas morales y para comprender los mecanismos a través de los cuales determinados desarrollos históricos sociales y políticos pueden contribuir a su perfeccionamiento. Hacia la segunda mitad del artículo abordaré la cuestión de si este movimiento es plausible. Por ahora, permítanme comenzar explorando por qué podríamos necesitarlo.

Una respuesta obvia, y la más conocida de la bibliografía, es desde el punto de vista de las consecuencias de la acción moral. Se podría argumentar que necesitamos la creencia en el progreso para fomentar la esperanza en la compatibilidad de la virtud y la felicidad (véase Anderson-Gold, 2000; Goldmann, 1971; Kleingeld, 1995). Por esperanza entiendo un tipo de actitud proposicional que aumenta nuestra confianza en la idea de que los esfuerzos morales

pueden tener éxito y que quienes los emprenden serán recompensados[4]. Se podría argumentar que la esperanza es esencial para la acción moral; sin ella, la gente carecería de motivación suficiente para hacer lo correcto.

Kant alienta a menudo esta interpretación cuando habla de la necesidad de la fe práctica. Pero la respuesta es desconcertante. Supongamos que se puede conseguir que la gente haga lo correcto asustándola. De hecho, supongamos que es mucho más probable que actúen moralmente si tienen miedo que si tienen esperanza. Supongamos que se les puede asustar mostrándoles las cosas horribles que los seres humanos pueden hacerse unos a otros y lo repugnantemente que se han comportado a lo largo de la historia de la humanidad. Si el miedo es tan probable (o incluso más) que la esperanza a la hora de motivar la acción moral, el postulado del progreso no desempeña ningún papel distintivo. De hecho, el retroceso moral podría ser igual de eficaz (si no más). ¿Por qué deberíamos favorecer uno frente al otro?

Se trata de una pregunta intencionadamente provocadora. Desde una perspectiva kantiana, la motivación para hacer lo correcto se sostiene por sí misma. Si la creencia en el progreso desempeña un papel importante en nuestro relato de la acción moral, no puede ser desde el punto de vista de las consecuencias (la medida en que el propio Kant se desliza ocasionalmente en este lenguaje puede descartarse por engañosa). En lo que sigue quiero argumentar que el progreso es esencial para el fundamento de la moralidad cuando se entiende como la empresa relacional e intersubjetiva que muchos constructivistas toman como tal.

3. La reivindicación constructivista de la moral

La respuesta constructivista al problema de la moralidad es familiar. En lugar de apelar a las características de la mente o a los hechos del mundo para explicar por qué somos morales, empezamos por reflexionar sobre la forma en que las razones para la acción sustentan las decisiones cotidianas. Si queremos saber si esas razones pueden considerarse morales, es decir, si crean obligaciones aceptables que nos obliguen, el primer paso es examinar los principios que las sustentan y elaborar un análisis plausible de por qué esas obligaciones están justificadas. A grandes rasgos, la respuesta constructivista es que tales obligaciones están garantizadas si surgen de un proceso de construcción, mediante el cual la autoridad de las normas se expresa en el reconocimiento intersubjetivo procesal de principios generalizables (véanse ejemplos de esta postura en Forst, 2010; Korsgaard, 1996; O. O'Neill, 1996; Rawls, 1980).

Esta explicación es muy atractiva. Puede producir normas autoritarias, y evitar así el escepticismo, sin apelar a principios externos que fundamenten su autoridad, y evitar así el dogmatismo. Pero el atractivo de la teoría es también quizá su principal fuente de vulnerabilidad. El escepticismo sobre las normas morales podría convertirse fácilmente en escepticismo sobre la fuente de las normas morales. Si el procedimiento de construcción fundamenta la normatividad moral, ¿qué justifica el propio procedimiento de construcción?

Se trata de un problema familiar en respuesta al cual las versiones más plausibles del constructivismo (es decir, aquellas que al final no colapsan en alguna versión del realismo o naturalismo o convencionalismo) suelen hacer hincapié en la naturaleza acumulativa, incluso falibilista, de la empresa. A menudo se argumenta que el proceso de construcción de normas morales puede reivindicarse a sí mismo reflexivamente (O. O'Neill, 1989; Rawls, 1980). En otras palabras, su forma de proceder puede justificarse mirando hacia delante en lugar de hacia atrás, comparando el método de construcción con un plan en lugar de con un producto acabado (O. O'Neill, 1989). Esto requiere a su vez que el plan esté guiado, en primer lugar, por la disciplina en la selección de las herramientas desplegadas en el proceso de construcción, en segundo

lugar, por nuestro interés práctico en demostrar que el procedimiento de construcción puede producir principios morales, y en tercer lugar, que la disciplina y el interés de la empresa puedan efectivamente combinarse en un sistema moral único capaz de generar normas vinculantes para agentes finitos como nosotros[5].

Antes de abordar la relación entre estos principios y la idea de progreso, permítanme examinar brevemente cada uno de ellos.

La primera tarea es negativa: debemos descartar las razones que responden a motivaciones particularistas y no cumplen las normas de generalización adecuadas (en términos kantianos, tenemos que excluir las máximas que no podemos querer que sean una ley). A la hora de evaluar si esto es así, nos ayudan tanto la lógica como la hermenéutica de la investigación anterior: podemos aprender a no basarnos en usos previos de la razón erróneos, unilaterales o improductivos y conservamos aquellos hallazgos que sobreviven al escrutinio crítico y pueden generalizarse adecuadamente. Es la exigencia de la disciplina.

El segundo es positivo, nos guiamos por principios que promueven nuestra naturaleza racional reflejada en la capacidad de establecer y perseguir fines que pueden ser leyes voluntarias o, dicho de otro modo, nuestra naturaleza racional tiene vocación moral. Es el requisito del interés racional.

Por último, la restricción negativa y la positiva conducen a una tercera, la exigencia de una integración coherente de la disciplina y los intereses de la razón en un sistema autovalidante en el que el contenido de las normas y su fuente se apoyen recíprocamente. Se trata de la exigencia arquitectónica. Este último requisito, arquitectónico, se satisface cuando las normas construidas encajan en un conjunto sistemático que sigue siendo el producto de una agencia autónoma (es decir, no requiere ningún credo dogmático) al tiempo que conserva su verosimilitud jurídica (es decir, no conduce al escepticismo sobre su fuente y validez).

A los lectores familiarizados con la filosofía de Kant no les sorprenderá la coincidencia entre estos tres requisitos y el relato de la razón práctica que constituye el núcleo del análisis de Kant sobre el principio supremo de la moralidad.

La exigencia de disciplina, es decir, la exigencia de abstraerse de las máximas que no podemos querer que se generalicen, guarda evidentes afinidades con la primera formulación del imperativo categórico, la fórmula de la ley universal: actúa sólo de acuerdo con aquella máxima mediante la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley universal» (Kant, 1785/1996, p. 73; IV: 421).

La segunda, la exigencia de interés, que se traduce en una exigencia de guiarnos por principios que promuevan nuestra naturaleza racional, guarda evidentes afinidades con la segunda formulación de la alternativa categórica, la fórmula de la humanidad: actúa de tal modo que uses la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio (Kant, 1785/1996, p. 80; IV: 429). Si la naturaleza racional de los seres humanos consiste en su capacidad para fijarse y perseguir fines morales, un principio que promueve la naturaleza racional es un principio que prohíbe la degradación a meros medios de agentes cuya naturaleza es fijarse fines morales.

Por último, la tercera, la exigencia arquitectónica, trata de integrar las dos anteriores reflexionando sobre las condiciones sistemáticas en las que confluyen la fórmula de la ley universal y la fórmula de la humanidad. Esta exigencia arquitectónica desemboca, según Kant, en «un concepto muy fructífero», el de reino de los fines como ámbito de integración de todos los fines así como de los agentes responsables de fijarlos en un todo sistemático que expresa la naturaleza intersubjetiva de la empresa así como el modo en que podría ser vinculante para

personas como nosotros. En efecto, sostiene Kant, si hacemos abstracción de las diferencias entre los seres humanos y del contenido de sus fines y conservamos la fórmula de la ley universal como aplicable a cada uno de ellos, llegamos a la idea de «una unión sistemática de seres racionales mediante leyes objetivas comunes, es decir, un reino, que puede llamarse reino de los fines (ciertamente sólo un ideal) porque lo que estas leyes tienen por objeto es justamente la relación de estos seres entre sí como fines y medios» (Kant, 1785/1996, p. 83; IV: 434).

Al explicar la pertenencia de los seres racionales al reino de los fines, Kant establece una interesante distinción entre miembro y soberano. Un ser racional, argumenta, pertenece al reino de los fines como miembro cuando cumple la fórmula de la ley universal pero también es sujeto de ella en virtud de la sumisión a las voluntades ajenas. Un soberano, en cambio, es un ser racional con capacidad para dar leyes sin ser sujeto de otras voluntades. Esto implica que si la voluntad es libre, un ser racional es siempre dador de leyes en el reino de los fines. Sin embargo, la posición de soberano, es decir, la independencia de la voluntad de los demás, sólo puede darse en el caso de que «sea un ser completamente independiente, sin necesidades y con recursos ilimitados, adecuados a su voluntad» (Kant, 1785/1996, p. 83; IV: 434).

La interpretación más común de estos pasajes en relación con la reivindicación constructivista de la moralidad resulta en un análisis del reino de los fines como un concepto que hace intuitivamente plausible el ideal de un orden social posible en el que los agentes morales están sujetos a leyes que crean conjuntamente y refuerzan mutuamente (véase también Ypi, 2017 para un debate). Bajo esta interpretación, la razón por la que el reino de los fines nos presenta una idea fructífera es que nos proporciona un estándar de juicio con el que evaluar las leyes y prácticas existentes, y reflexionar sobre su adecuación en la promoción de normas de colegislación autónoma (véase Hill, 1992; Herman, 1993; Korsgaard, 1996; Reath, 2006 y otros).

Esta lectura, sin embargo, está sujeta a varios defectos, muchos de los cuales han sido destacados por autores comprometidos con alguna versión del constructivismo de inspiración kantiana (véase Herman, 1997, pp. 187-213). Uno de ellos es que reduce la idea del reino de los fines a una interpretación más simple e intuitivamente más plausible de las dos formulaciones anteriores del imperativo categórico, pero al precio de no dar cuenta del requisito arquitectónico adicional. La unidad sistemática de fines que aparece por primera vez con la tercera formulación parece añadir una exigencia distintiva a las dos anteriores y, sin embargo, la naturaleza de dicha exigencia no se explica fácilmente en la interpretación estándar.

Una segunda dificultad, potencialmente más problemática, es que esta interpretación trata la idea del reino de los fines como una especie de culminación de la justificación de la normatividad moral constructivista, pero al precio de oscurecer la potencial circularidad del argumento. La circularidad consiste en el hecho de que el fundamento de la moralidad está relacionado con la capacidad de los seres racionales para perseguir fines autónomos, pero la posibilidad de perseguir fines autónomos se explica a su vez con referencia a la constitución racional de la agencia moral (véanse algunas discusiones del problema en Wood, 1999; Guyer, 2000; Ameriks, 2003; Allison, 2020, cap. 7). Este, debe notarse, es un problema que Kant enfatiza cuando advierte de la circularidad potencial en la justificación del principio supremo de moralidad: «Nos tomamos a nosotros mismos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines; y después nos pensamos sujetos a estas leyes porque nos hemos atribuido libertad de voluntad» (Kant, 1785/1996, p. 97; IV: 450). Pero, como explica Kant, el mero análisis del concepto de libre albedrío sólo puede darnos cuenta de lo que significa para el agente racionalmente constituido actuar bajo la guía de normas morales. Todavía no muestra que los seres humanos (como seres que siguen tanto las normas morales como las inclinaciones) puedan efectivamente actuar así. En otras palabras, el enunciado analítico que remite la posibilidad de la moralidad a la constitución racional de la agencia no es lo mismo que

el tipo de explicación sintética necesaria para mostrar que las normas morales son vinculantes para personas como nosotros[6].

En lugar de discrepar con los detalles de los diversos relatos constructivistas, en la siguiente sección presentaré una interpretación del argumento del reino de los fines, que espero haga justicia tanto a la novedad como al carácter distintivo de la exigencia arquitectónica (incluida la exigencia de finalidad sistemática que introduce) y que intente evitar la circularidad de la interpretación constructivista dominante. Comienzo explorando el pensamiento de Kant de que el reino de los fines es una idea necesaria de la razón, pero en lugar de volver a la discusión de la Fundamentación [de la metafísica de las costumbres] o de la *Crítica de la razón práctica*, me baso sobre todo en dos textos injustamente olvidados: la primera y la tercera Crítica[7].

4. El reino de los fines

El argumento de que el reino de los fines es una idea necesaria de la razón y un concepto muy fructífero para pensar cómo las normas morales pueden ser vinculantes para nosotros está presente en toda la obra de Kant. Recibe su primer tratamiento sistemático en el contexto de un análisis de la relación entre ideas y fines en la *Crítica de la razón pura*. Aquí, el capítulo sobre el Canon de la razón pura tiene la tarea de reflexionar sobre los intereses de la razón en combinación con sus limitaciones disciplinarias. Las referencias a la «productividad» y la «fecundidad» del uso práctico de la razón aparecen con frecuencia en un intento de explicar cómo la disciplina y el interés de la razón pueden combinarse en el mismo marco sistemático y unitario. Este marco unitario es esencial para mostrar que la razón puede ser a la vez limitada y autoritaria, capaz de reflexionar críticamente sobre las normas que genera y de reconocer estas normas como no arbitrarias y vinculantes para los seres orientados por la razón como nosotros (Ypi, 2021). La exigencia de unidad arquitectónica o, por decirlo de otro modo, de una integración sistemática de la disciplina y los intereses de la razón es esencial para garantizar que el conjunto de cogniciones que la razón acumula a través de sus procesos de aprendizaje pueda integrarse armoniosamente con los fines prácticos que persigue en el ámbito moral.

La relación entre las ideas y los fines se aclara en el contexto de una afirmación importante, aunque ligeramente misteriosa, de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant recuerda la definición platónica de las ideas, para subrayar su relación con el orden de los fines. El vuelo espiritual del filósofo, que considera las copias físicas en el orden del mundo, y luego asciende a su conexión arquitectónica de acuerdo con los fines, es decir, de acuerdo con las ideas, Kant argumenta que «es un esfuerzo que merece respeto e imitación». Pero las ideas también prestan un «servicio totalmente único» en todo lo que se refiere a los «principios de la moral, la legislación y la religión», donde «hacen posible la experiencia (del bien) misma» (Kant, 1781/1998, p. 398).

Esto es fundamental para comprender la relación entre las ideas y los fines de la razón, tanto en conexión con lo que Kant llama el reino de la naturaleza (el orden y los fines del mundo natural) como con el reino de los fines (el reino de los fines morales). La exigencia de unidad arquitectónica que expresa el pasaje tiene un lado especulativo y otro práctico. Desde una perspectiva especulativa, la suposición de la finalidad del mundo natural es crucial para la capacidad de la razón de someter a principios unitarios la multiplicidad de las leyes de la naturaleza, una actividad que a su vez es fundamental para el proceso de ordenación taxonómica de las cogniciones del entendimiento. Sin postular una ordenación intencional de la naturaleza, no podría postularse la unidad sistemática (véase una discusión más extensa en los capítulos 4 y 5 de Ypi, 2021). Pero mientras que la unidad de la naturaleza se basa en un principio hipotético de la razón que postula que las leyes de la naturaleza están efectivamente dispuestas de manera compatible con una idea de finalidad, sólo desde el punto de vista de la experiencia moral tenemos evidencia de la actividad de la razón como una facultad orientada hacia fines inmanente

y constitutivamente. Aquí es donde se revela el carácter distintivo de las exigencias prácticas. Aquí, argumenta Kant, las ideas prácticas tienen «la causalidad de producir realmente lo que su concepto contiene» y tal teleología de la razón es «fructífera en el más alto grado y necesaria con respecto a las acciones reales» (Kant, 1781/1998, pp. 402-3).

Para comprender mejor las implicaciones de este análisis, es importante entender por qué se dice que en todo lo que concierne a los principios de la moral, el derecho y la religión las ideas hacen posible la experiencia misma del bien. Lo que está en juego aquí no es simplemente la organización de las cogniciones externas según una idea de unidad necesaria para la heurística de la investigación sistemática. Se trata más bien de la proyección externa en el mundo sensible del tipo de unidad interna que caracteriza a las ideas prácticas. Esto es precisamente lo que Kant quiere decir cuando argumenta que la idea de una república platónica, lejos de representar una huida utópica de la realidad, representa una idea necesaria que debería estar en la base no sólo de «la constitución de un estado, sino también de todas las leyes (Kant, 1781/1998, p. 397). El modelo de una idea de constitución «que prevea la mayor libertad humana según leyes que permitan que la libertad de cada uno exista junto con la de los demás» es un ejemplo crucial del carácter propositivo de las ideas prácticas, un ejemplo necesario para subrayar, por un lado, su objetividad y, por otro, el modo en que constituyen presupuestos racionales de las acciones reales[8].

La idea de unidad arquitectónica se fundamenta así en el uso práctico de la razón, y es esencial para la afirmación de su carácter normativo. Dicho carácter normativo de la razón práctica se nos presenta siempre no como un mero conjunto de obligaciones abstractas, sino como una síntesis concreta que debe realizarse en el tiempo a través de prácticas como las que menciona Kant: el derecho, la religión y la moral. Las ideas prácticas son exigencias normativas concretas que revelan la naturaleza autocorrectiva, autodesarrolladora y propositiva de la razón: negar esta propositividad implicaría negar su propio poder normativo (véase también Velkley, 2001).

Para comprender por qué la razón práctica fundamenta las normas morales no necesitamos recurrir a una idea de conformidad con fines que sea externa a los objetos de la experiencia (como ocurre con el uso especulativo de las ideas). No necesitamos ningún anclaje superior para confirmar la autoridad de nuestras normas y su carácter autocorrectivo. La unidad arquitectónica se expresa dinámicamente en el proceso mismo del uso de la razón como razón práctica, en la expresión de sus exigencias como condiciones concretas de posibilidad de las acciones históricas. Esto responde a una mitad del problema que planteamos al discutir la justificación de la metodología constructivista en relación con el argumento sobre el reino de los fines. La normatividad se revela a través de la historia y, de hecho, no sólo de la historia individual, sino de la historia de los seres humanos en la medida en que se comprometen colectivamente entre sí en el proceso de desarrollo de instituciones que reflejan las exigencias de la razón práctica. Sin embargo, esto no es suficiente para abordar la segunda parte de la cuestión que planteamos en relación con el reino de los fines: ¿qué garantiza que este tipo de exigencia normativa también sea vinculante para los seres humanos que están sujetos a las exigencias de la moralidad, pero también son seres vulnerables a las limitaciones naturales (no morales)? ¿Qué garantiza que la naturaleza autocorrectiva de la razón siga afirmándose y que el proceso de generación de normas morales continúe de la manera adecuada?

Esta otra cuestión nos remite de nuevo al problema de la relación entre el orden de la naturaleza y el orden de los fines, el vínculo entre la unidad moral sistemática y la unidad sistemática de la naturaleza. Sin explicar cómo están conectados entre sí el orden de la naturaleza y el orden de los fines, no podemos explicar cómo las normas morales pueden realmente vincular a seres humanos cuyos motivos morales están siempre mezclados con motivos no morales. Y lo que es aún más importante para nuestros propósitos, sin una garantía de que las normas morales puedan vincular a los seres humanos de forma coordinada y continua, los procesos de

aprendizaje en los que se basa la razón para desarrollar su carácter autocorrectivo carecerían de desarrollo en la dirección necesaria para derrotar al escepticismo. Y sin todo ello, la exigencia arquitectónica de la razón seguiría sin tener fundamento.

Para ver las dificultades que plantea este desafío, recordemos que la necesidad del postulado de unidad sistemática tiene que ver con el tipo de experiencia que posibilitan las ideas en su uso práctico. Los fines racionales se plantean en un mundo regido por las leyes de la naturaleza, un mundo que podemos postular como propositivo en aras de nuestra reflexión pero que nosotros, como humanos, no creamos. El miembro del reino de los fines no es, de hecho, un soberano: el éxito de sus acciones morales depende no sólo de lo que haga para cumplir con las exigencias de la razón práctica, sino también de lo que hagan otras personas, del tipo de contingencias y limitaciones empíricas que encuentren en el proceso de inscribir sus exigencias prácticas en el mundo. Pero todo esto significa que, en principio, es concebible que el mundo no sea en absoluto compatible con el uso moral práctico de la razón, o incluso que lo obstaculice. Sin embargo, el carácter constitutivo de las ideas prácticas, el deber incondicional de realizar lo que prescriben con independencia de todos los fenómenos empíricos, exige una forma de conciliar este dualismo. Un mundo sensible en el que las leyes de la naturaleza obstruyeran el uso práctico de la razón haría inútiles todos los intentos humanos de promover en él sus fines morales.

Aquí es donde cobra importancia la idea del reino de los fines. El reino de los fines es un reino en el que se coordinan las acciones morales y en el que los fines prácticos de cada ser humano forman parte de un todo intencionado en el que las condiciones en las que puede florecer la moralidad de cada uno es una tarea de toda la especie humana. El reino de los fines no es meramente una condición de la que cada ser humano puede esperar formar parte, sino que presenta a todos los individuos una tarea histórica colectiva para hacer su parte en la promoción de los intereses de la razón mientras se superan progresivamente sus limitaciones. Como hemos visto, para Kant las ideas de la razón se despliegan a lo largo de la historia. Si el reino de los fines se entiende como un imperativo histórico concreto, su realización requiere acciones humanas conscientes que traten de realizar progresivamente la coordinación y la continuación de los esfuerzos morales. Esto significa que las acciones de los seres humanos, acciones que tomadas por separado sólo pueden formar un agregado de manifestaciones empíricas de voluntad moral, tienen que trascender los límites de la moralidad individual y convertirse en partes orgánicas de un todo sistemático en el que se coordinen y conserven.

5. Unidad sistemática y finalidad

El análisis de la exigencia arquitectónica de la razón en el proceso de construcción de normas morales autorizadas nos condujo a la idea crucial de la finalidad para dar sentido a dicha exigencia. Sin embargo, al centrarnos en el concepto de finalidad, se abren nuevas cuestiones sobre cómo debemos entender exactamente la noción de «finalidad» y el vínculo entre el orden de la naturaleza y el orden de los fines morales. Que debe haber un vínculo entre ambos es evidente: si la razón debe realizar sus imperativos en el mundo empírico, donde las inclinaciones naturales están tan presentes como las exigencias morales, debe ser posible que tales fines sean realizables del modo que la razón prescribe. O, dicho de otro modo, debe garantizarse la coordinación y continuidad de los fines morales, su integración sistemática de un modo que proteja los intereses de la razón y preserve sus procesos de aprendizaje.

Para comprender mejor la cuestión que subyace a esta exigencia sistemática es importante destacar dos rasgos: el carácter incondicional de la exigencia de realizar el reino de los fines y las limitaciones que el ser humano encuentra en el mundo natural. En un mundo de seres morales perfectos, no hay obstáculos para los deberes prescritos por la razón en su uso práctico. La mera representación de los fines racionales es suficiente para garantizar no sólo el éxito de

los actos morales individuales, sino también la coordinación espontánea de todas las acciones individuales en un desarrollo progresivo que garantice la realización de los fines para toda la especie humana. Y sin embargo, explica Kant, tal mundo inteligible, un mundo ordenado de acuerdo con todas las leyes morales, como «puede ser de acuerdo con la libertad de los seres racionales y debe ser de acuerdo con las leyes necesarias de la moral» (Kant, 1781/1998, p. 678), nunca se da al ser humano en su existencia empírica. Pero la idea es también una idea necesaria de la razón 'que puede y debe ejercer su influencia sobre el mundo sensible, para hacerlo concordar en lo posible con esta idea' (Kant, 1781/1998, p. 678). El deber de promover el reino de los fines no se limita al cultivo de la virtud individual, sino que concierne a la promoción de todo un mundo moral; representa el auténtico destino de la razón humana y el cumplimiento de sus exigencias arquitectónicas. Sólo en el ideal de su realización progresiva podemos representarnos los fines esenciales de la razón y pensar el proceso de generación de normas morales como autocorrectivo y autovalidante del modo adecuado.

Es importante subrayar que el imperativo de realizar el reino de los fines no nos plantea sólo la exigencia de garantizar la capacidad negativa de los individuos para evitar ser determinados por motivos externos. Tampoco es una exigencia para garantizar la capacidad positiva de producir acciones morales concretas en el mundo fenoménico. La cuestión, más bien, tiene que ver con la capacidad colectiva y sistemática de ver coordinados y continuados nuestros esfuerzos por transformar el mundo de forma compatible con fines morales. La libertad es una condición mínima para la posibilidad de la acción moral, pero el tipo de libertad que aquí se requiere debe expresarse intersubjetiva y continuadamente, se requiere para la efectividad de los fines morales entendidos como históricos. Puesto que el deber no se limita al cultivo de la virtud personal, sino que está arraigado en un concepto del reino de los fines en el que los esfuerzos morales son coordinados y continuos, la cuestión de cómo representar este mundo moral desde una perspectiva histórica presenta un desafío sistemático clave.

Por un lado, el deber moral de transformar el mundo sensible de acuerdo con las exigencias esenciales de la razón implica a todos los seres racionales tomados como miembros del reino de los fines y a la totalidad de sus esfuerzos: su deber colectivo de realizar el reino de los fines debe entenderse como «una idea regulativa de la historia» (Yovel, 1980, p. 5). Por otra parte, la capacidad de someter a la naturaleza a tal transformación exige una fuerte garantía de que el entorno y las condiciones en las que intervienen sus fines son susceptibles a las exigencias de la razón, asegurando a los seres humanos la ausencia de obstáculos a sus proyectos y la preservación de sus esfuerzos a través de las generaciones futuras. Lo que está en juego, en ambos casos, es la necesidad de herramientas conceptuales capaces de mediar entre esferas totalmente heterogéneas y, sin embargo, necesariamente interdependientes: naturaleza y libertad, fenoménico y nouménico, posibilidad de la razón y realidad de los hechos. En las Conferencias sobre filosofía de la religión, Kant subraya que la idea de la unidad moral sistemática y la necesidad de realizar los fines morales en el mundo empírico dan peso a la idea de que «el mundo entero puede considerarse como un sistema universal de fines tanto desde el punto de vista de la naturaleza como desde el de la libertad». Tal doctrina de los fines, sostiene Kant, «se llama teleología».

La noción de teleología es fundamental para entender por qué debemos abordar la historia no simplemente como una secuencia aleatoria de acontecimientos con distintos personajes como protagonistas, sino desde una perspectiva filosófica que trata de encontrar en ella una orientación moral. Sólo una perspectiva de la historia como moralmente intencionada puede explicar cómo los medios y los fines se integran en un todo significativo coordinado y continuo que estructura las interacciones humanas a través del espacio y el tiempo. Sin un concepto filosófico de la historia, explica Kant, no podríamos comprender de qué manera los seres humanos se constriñen y condicionan mutuamente para aprender continuamente de los fracasos de la razón y promover

su vocación moral. Las acciones y los acontecimientos aleatorios forman un conjunto, pero lo que se necesita para apoyar la noción de un todo moralmente integrado es un concepto sistemático de la historia moral, unido por el principio de finalidad. El requisito arquitectónico de la razón necesario para una reivindicación constructivista de la normatividad requiere una perspectiva sistemática de la historia capaz de garantizar la naturaleza acumulativa del aprendizaje moral.

Durante gran parte de su vida, Kant asumió que el concepto de un orden moral en el que se basaba la creencia del progreso en la historia estaba de alguna manera fundamentado en (o al menos alineado con) un orden de la naturaleza: de hecho, los propios conflictos entre los seres humanos -la guerra, la rivalidad comercial, las inclinaciones egoístas, el deseo de reconocimiento por parte de los demás- eran vistos como una especie de intervención intencionada de la naturaleza que preparaba el gobierno de la razón.

Sin embargo, no es difícil ver cómo el argumento que asume un orden intencional de la naturaleza, aunque necesario para los requisitos arquitectónicos de la razón, está plagado de dificultades. Si un relato constructivista de la moralidad tiene que basarse en un postulado de orden intencional garantizado por la sabia intervención de la naturaleza (o cualquier otro tipo de autoridad) para establecer cómo las normas morales pueden ser vinculantes de forma coordinada y continua, se derrumba en un credo dogmático como aquel del que inicialmente intentó escapar. El postulado de la unidad sistemática de los fines morales debe fundamentarse en algo distinto de la suposición de una naturaleza que beneficia progresivamente el desarrollo de los fines morales (o de un sabio autor del mundo). Para empezar, ambas ideas pueden ser fácilmente ridiculizadas por el escéptico. Hay muy pocas pruebas de que la naturaleza promueva nuestros fines, hay muchas más pruebas de que se interpone en nuestro camino, de que obstruye la moralidad en lugar de fomentarla. La naturaleza, subraya Kant en otra obra, no ha tomado al hombre como su favorito especial; «más bien le ha perdonado tan poco como a cualquier otro animal en sus efectos destructivos, ya sea peste, hambre, peligro de inundación, frío, ataques de otros animales grandes y pequeños, etc.» (Kant, 1793/2000, p. 430). Se podría pretender, por supuesto, que todo esto servirá al final a fines más elevados y promoverá de algún modo las exigencias de la moralidad: éste es el camino que Kant toma en sus ensayos anteriores con la idea de una astucia de la naturaleza que promueve secretamente el reino de los fines. Pero también se podría tomar un camino alternativo, mucho más plausible, que conecta mejor con la naturaleza reflexiva del principio de finalidad que Kant desarrolla en la tercera Crítica. Tal enfoque, adecuadamente desarrollado, abandona toda referencia acrítica a la teleología de la naturaleza y busca desarrollar un punto de vista exclusivamente humano, filosófico-histórico. Me explico.

6. Razón y cultura

Para abordar el requisito arquitectónico de la razón y explicar cómo las normas prácticas pueden ser a la vez autocorrectivas y autoritarias, hay que centrarse en la integración intersubjetiva de los fines morales a través de algo parecido a una comunidad ética. Sólo si los deberes morales se entienden como deberes que presuponen relaciones mutuas, intersubjetivas, entre humanos, se puede esperar explicar cómo los procesos de aprendizaje en los que se basa la razón para desarrollar su capacidad autocorrectiva pueden mejorar con el tiempo. Recurrir a la historia de la razón es crucial para explicar cómo la razón llega a conocerse y explicarse a sí misma. Pero para que este proceso de autoconocimiento se considere autorizado y mejore con el tiempo, la capacidad de automejora de la razón debe estar garantizada, debe estar dada, de alguna manera. ¿Cómo puede justificarse eso?

Como vimos, una opción es suponer que la naturaleza ayudará a la razón en esta tarea. Pero esa estrategia está llena de deficiencias, la razón se extralimitaría en sus limitaciones al pretender saber qué trama la naturaleza, al afirmar que todo en el mundo existe por el bien del ser humano (o que el ser humano es el fin último de la naturaleza). Una segunda estrategia consiste en recurrir a la propia historia de la razón con vistas a evaluar cómo puede reivindicarse a sí misma al tiempo que remodela el mundo exterior. Esto requiere un cambio de punto de vista, la aplicación de algo parecido a la revolución copernicana al propio pasado, presente y futuro de la razón[9] ¿Qué implica este cambio de punto de vista?

Sugiero que implica adoptar una heurística de la investigación moral por la que el proceso de autoexplicación de la razón se valida observando cómo la razón remodela el mundo histórico, es decir, con la ayuda de una filosofía de la historia centrada en la idea del progreso moral. En lugar de preguntar qué hace la naturaleza por los seres humanos, damos la vuelta a la cuestión y preguntamos qué hacen los seres humanos con la naturaleza para hacer avanzar el reino de los fines. Aquí, los tipos de instituciones (políticas, jurídicas, religiosas, sociales) que los seres humanos desarrollan colectivamente a lo largo de muchas generaciones se consideran contribuciones al proceso de perfeccionamiento de las exigencias de la razón de forma acumulativa y sistemática.

Este proceso no tiene por qué adoptar una forma consciente desde el principio. Las personas pueden desarrollar normas morales por todo tipo de motivos no morales. La cultura es precisamente el proceso a través del cual los seres humanos perfeccionan los mecanismos de interacción entre sí y tratan de cambiar las circunstancias externas de sus vidas, aunque no siempre sean plenamente conscientes de las exigencias de la moralidad. Lo importante es que este cambio de perspectiva señala cómo los seres humanos acaban refinando sus habilidades, tanto instrumentales como morales, siempre que interactúan entre sí y tratan de cambiar las circunstancias de su vida, siempre que establecen y persiguen sus fines en el mundo exterior. Así, la razón se reivindica a sí misma reflexivamente, pero el proceso a través del cual esa reivindicación llega a ser conocida por los seres humanos es histórico hasta la médula, y requiere un análisis de la historia desde un punto de vista intencional.

Para explicar los medios a través de los cuales los intereses racionales son promovidos por los seres humanos en el curso de su desarrollo histórico, podemos volver a la noción kantiana de «cultura». La cultura, argumenta Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, es la aptitud y habilidad por las que el ser humano puede utilizar la naturaleza y promover cualesquiera fines en general (Kant, 1793/2000, p. 430). La cultura se refiere a una actitud subjetiva para promover fines individuales en la medida en que ésta se refina progresivamente y tiende a culminar en el logro de una condición formal bajo la cual los seres humanos pueden acomodar pretensiones recíprocas que se afectan mutuamente, incluidas las pretensiones de tipo conflictivo.

Un aspecto del desarrollo cultural tiene que ver con las instituciones políticas. La cultura de la «habilidad», como explica Kant, garantiza la coordinación de los fines y prepara el terreno para el establecimiento de mecanismos políticos mediante los cuales «al abuso de la libertad recíprocamente conflictiva se opone el poder legítimo en un todo», lo que llamamos «sociedad civil» (Kant, 1793/2000, pp. 299-300). Así, la aparición de diversos sistemas políticos y la consolidación de distintas formas de gobierno reflejan (de mejor o peor manera) la formación de los seres humanos en la cultura de la destreza. El proceso de establecimiento de limitaciones externas mutuas prepara las condiciones en las que cabe esperar un comportamiento moralmente conforme incluso de los individuos recalcitrantes: la destrucción mutua, la envidia, la codicia, el egoísmo se contienen mediante leyes. Cuanto más conscientemente se refleje este proceso en instituciones políticas distintivas (el Estado republicano es un ejemplo), más éxito tendrá el proceso de refinar las normas morales de forma coordinada[10].

Un segundo aspecto de la cultura, lo que Kant llama la «cultura de la disciplina», también es útil para ver cómo se satisfacen los requisitos sistemáticos del reino de los fines en la preservación continua de la propensión a seguir las normas morales. A diferencia de la cultura de la habilidad, que se basa en mecanismos coercitivos, la cultura de la disciplina se apoya en la formación del hábito, las normas sociales, la educación, el progreso en las artes y las ciencias, para consolidar el proceso mediante el cual los seres humanos aprenden a disciplinar sus pasiones y a preparar sus mentes para el gobierno de la razón. Gracias a la cultura de la disciplina, los logros de la razón pasan a formar parte de una herencia colectiva que puede transmitirse de una generación a otra, garantizando así la disponibilidad de medios a través de los cuales pueden preservarse continuamente los fines morales. Como dice Kant, «las bellas artes y las ciencias que, mediante un placer universalmente comunicable, y una elegancia y refinamiento hacen a los seres humanos, si no moralmente mejores, al menos mejor educados para la sociedad». Su efecto es «reducir la tiranía de las tendencias sensibles y preparar a los seres humanos para una soberanía en la que sólo la razón tendrá poder» (Kant, 1793/2000, p. 301).

Las opiniones de Kant sobre el papel de la cultura sugieren que el desarrollo de las disposiciones morales (aunque no de la propia moralidad) a lo largo del tiempo puede adquirirse y aprenderse gracias al desarrollo de nuevas habilidades en la especie humana, al progresivo sometimiento a instituciones políticas coercitivas que regulan la búsqueda recíproca de fines, y a procesos de emancipación cultural a través de los cuales normas sociales específicas se estabilizan en artefactos culturales y científicos distintivos. Este relato arroja una luz diferente sobre la forma en que pensamos el postulado del progreso y su papel en la justificación de las normas morales. El desarrollo cultural de los seres humanos revela su lucha contra las limitaciones de la naturaleza, un intento progresivo de hacerse más morales a medida que toman el control del mundo exterior. Las acciones reales de los seres humanos en el mundo histórico son expresivas de su libertad, como una cuestión de «conocimiento» adquirido y transferido con la contribución de muchas generaciones, no una mera «opinión» subjetiva o «fe» individual. Como dice Kant, la libertad es «la única entre las ideas de la razón cuyo objeto es un hecho», cuya realidad puede establecerse «en acciones reales y, por tanto, en la experiencia» (KU 468: 333).

Esto también nos ayuda a responder a uno de los problemas que planteamos anteriormente con respecto a las interpretaciones constructivistas dominantes del reino de los fines: el problema de la circularidad en la justificación de la autoridad práctica de la razón. Como vimos antes, explicar la autoridad de las normas morales por referencia a la constitución racional de la agencia responde meramente a la cuestión de cómo es posible que los seres humanos, en cuanto agentes racionales, actúen moralmente, pero no explica por qué las normas morales son vinculantes para personas como nosotros (no meramente racionales, sino también determinadas por motivos no morales). Esto último requiere, para Kant, no sólo una respuesta analítica, sino una especie de explicación sintética que muestre cómo, dada su libre elección entre el bien y el mal, los seres humanos son capaces de responder a los imperativos morales e ignorar las inclinaciones aversivas, egoístas o inmorales. La respuesta, sugiero, consiste en el aprendizaje moral que revela la historia si la analizamos desde el punto de vista de la promoción de determinados fines morales, como el ámbito en el que se satisfacen progresivamente las exigencias del reino de los fines. La libertad, como hecho de la razón, se revela en las acciones históricas de los seres humanos, y en las instituciones y normas desarrolladas para encauzar esas acciones de un modo moralmente propositivo. Así, por ejemplo, el acontecimiento de la Revolución Francesa representa desde ese punto de vista un «indicio aproximado» o «un signo histórico» que podría probar la «existencia de una tendencia en el conjunto del género humano, considerado no como una serie de individuos» sino «como un cuerpo distribuido sobre la tierra en Estados y grupos nacionales» a progresar hacia lo mejor. El acontecimiento revela una «causa moral» en marcha, cuya evidencia viene dada tanto por el intento de construir instituciones que encarnen principios de derecho (una constitución republicana) como por el entusiasmo

desinteresado con el que los espectadores del acontecimiento simpatizaron con los agentes que sacrificaron sus vidas para hacer posible ese particular montaje institucional.

La respuesta a nuestra pregunta inicial de cómo es posible que las normas morales sean vinculantes para personas como nosotros no se reduce a una mera afirmación de lo que se deriva de nuestra agencia racional, ni es simplemente una afirmación infundada del principio «el deber implica el poder»[11]. La respuesta es más bien que los principios morales pueden ser vinculantes porque existe un equivalente colectivo a la formación individual del carácter, la idea de entrenar las virtudes para responder de forma coherente a las exigencias de la moralidad. En el caso de los individuos, aunque, como tanto le gusta recordarnos a Kant, incluso el peor criminal es en principio capaz de moralidad, el cultivo de las virtudes es esencial para el proceso de mantenimiento del carácter moral, para el desarrollo de hábitos que van más allá de los actos morales aislados y que contribuyen a consolidar la decisión de actuar moralmente a lo largo de toda la vida. En el caso de los colectivos, la idea de una historia moral es igualmente importante. Garantiza el desarrollo del carácter moral de la especie humana (en su conjunto) y aporta una noción de razón capaz de seguir siendo autocorrectiva y autoritaria. Cerrar la brecha entre el imperativo de actuar moralmente y los actos particulares que reflejan esa decisión depende de una perspectiva de la historia cargada de moral (es decir, filosófica) (véase Yovel, 1980, p. 172 para un debate).

7. Conclusión: una filosofía crítica de la historia

La filosofía de la historia de Kant, y la idea del progreso de la razón que la sustenta, tienen un importante papel que desempeñar a la hora de abordar el problema de cómo las normas morales vinculan a seres humanos finitos y falibles como nosotros. Desde una perspectiva kantiana, progresamos mientras aprendemos a reorientar nuestras inclinaciones, a disciplinar nuestras pasiones egoístas y a desarrollar actitudes de respeto hacia los demás. Además, tratamos de estabilizar estos procesos de aprendizaje en instituciones y prácticas que puedan transferirse a las generaciones futuras para que sus propios procesos de aprendizaje no empiecen desde cero, y para que haya un depósito de desarrollo moral en el que podamos confiar para que nos guíe. Esta visión del progreso como una historia de autocorrección de las instituciones culturales, sociales y políticas colectivas es muy diferente de las visiones complacientes que han dado lugar a las narrativas paternalistas de la superioridad liberal y la dominación colonial en el pasado. Una filosofía crítica de la historia, de espíritu kantiano, pero que también pretenda ir más allá de las propias limitaciones de Kant, debe construirse en torno a las luchas por la emancipación de las jerarquías de clase, género y raza, en lugar de oscurecerlas. Las lecciones aprendidas de ellas deben alimentar los modelos de renovación institucional necesarios para corregir los fracasos actuales y generar acuerdos sociales y políticos alternativos, tanto dentro del Estado como entre los Estados.

La ilustración se entiende como un proceso continuo. Construimos nuestra propia guía moral y, al hacerlo, no confiamos en otra cosa que en nuestra propia razón, en su capacidad de autocorrección y en la autoridad de los principios que genera a medida que aprende de los errores, y a menudo también de las tragedias, del pasado. Al hacerlo, derrotamos el escepticismo poco a poco, y cuanto más progresamos, más fiables se vuelven nuestras herramientas. No hay motivo para ser demasiado optimista porque no hay autoridades externas que garanticen nuestra infalibilidad; no estamos protegidos para siempre de cometer errores. Pero tampoco hay motivos para ser demasiado pesimistas y negar que existe una causa moral en la historia de la humanidad. La moralidad se basa, sí, en la agencia racional, como sostienen muchos constructivistas, pero la prueba adicional de por qué la agencia racional tiene el poder que tiene sobre los seres humanos como nosotros no es simplemente que los seres humanos como

nosotros tengan capacidad para la moralidad. Eso, como Kant sabía desde el principio, sería circular, y también es poco probable que conmueva al escéptico. La prueba está más bien en la libertad como hecho de la razón, un hecho que experimentamos a lo largo de la historia, y que es una cuestión de conocimiento de uno mismo y no de mera fe en fuerzas externas.

Cuando observamos cómo la razón moldea el mundo según sus propios fines, cuando somos testigos de los esfuerzos de hombres y mujeres que dedican toda su vida a dar forma a instituciones y prácticas que encarnan esa libertad, sabemos que la moral nos obliga, y experimentamos cómo podemos elegir el motivo bueno frente al malo. Cuando el escéptico nos cuestiona más, no necesitamos responder invocando la agencia racional o la capacidad de normatividad, sino nuestra propia historia, la historia no entendida como una colección aleatoria de personas y acontecimientos, sino la historia contada desde el punto de vista de la razón y de la batalla por la moralidad. La idea universal de la historia desde un punto de vista cosmopolita es, al ritmo de lo que Kant dice de vez en cuando, no la historia de cómo la astucia de la naturaleza ayuda a la razón en el desarrollo de las disposiciones morales, sino de cómo la razón transforma la naturaleza, derrotando progresivamente al mal y realizando el ideal de una comunidad ética universal, el reino de los fines en este mundo.

Para resumir, me gustaría volver al punto de partida. La historia profética, dice Kant, sólo está justificada si el profeta concibe los acontecimientos que prevé. Cuanto más toman los seres humanos su destino en sus propias manos y moldean los acontecimientos de acuerdo con sus objetivos morales, más se justifica su creencia en la capacidad de las normas morales para obligarles. Así pues, la respuesta al escéptico no es teórica, sino que apunta a la evidencia de la moralidad en la historia. No se trata de argumentar a favor de lo moral basándonos en nuestras capacidades racionales, sino de mostrar cómo se hace cuando estas capacidades se han realizado y se realizan realmente.

Lea Ypi es Catedrática de Teoría Política en el Departamento de Gobierno de la London School of Economics. Es autora de varias monografías académicas publicadas por Oxford University Press y, más recientemente, de «Free: Coming of Age at the End of History», que obtuvo el Premio Ondaatje de la Royal Society of Literature. Su obra se ha traducido a más de 30 idiomas.

Notas

1. El artículo no se ocupa directamente de la esperanza, sin embargo, un importante tema implícito en él es la justificación moral de un tipo de creencia que es institucional e intersubjetiva y desempeña un papel funcionalmente análogo al que desempeña la esperanza en los casos personales. Para profundizar en este tema, véase mi análisis en (Ypi, 2023).
2. Aunque Kant parece haber considerado este tipo de justificación del progreso en algunos de sus escritos, las afirmaciones en las que me centro en lo que sigue son más fuertes.
3. O, como dice Kant, «en relación con la mezcla de bien y mal en su predisposición, cuya proporción no conoce, él mismo no sabe qué efecto puede esperar de ella» (Kant, 1798/1996, p. 300).
4. Algunos podrían argumentar que la esperanza y la creencia en el progreso son dos cosas diferentes, y que el verdadero reto está en si la «esperanza» puede sustituir a la creencia en el progreso. Véanse las observaciones en este sentido de Huber 2023 y mi respuesta en Ypi (2023).
5. Estas disposiciones metodológicas están contenidas en la Doctrina del Método de la primera Crítica y se denominan doctrina, canon y arquitectónica de la razón. Obsérvense algunos

solapamientos entre este relato y la discusión de O'Neill sobre el método en O'Neill (1992), pp. 280-308). El análisis de O'Neill, sin embargo, se centra demasiado en los aspectos negativos del proceso de construcción y sólo hace hincapié en la disciplina y la legalidad. Tampoco ve los solapamientos entre estas limitaciones metodológicas y el análisis de las tres fórmulas de Groundwork al que me referiré en el siguiente párrafo.

6. Para la distinción analítica/sintética y la crítica de la razón pura práctica necesaria para explicar cómo la ley moral puede ser posible para personas como nosotros, necesitamos una metafísica de la libertad, algo que Kant se propone proporcionar en la tercera parte de la Fundamentación. El esfuerzo es continuo con el Canon de la razón pura en la primera Crítica, y se intenta de nuevo en la *Crítica de la razón práctica*. También está en el centro de la *Crítica de la facultad de juzgar* y es crucial para comprender la filosofía de la historia de Kant, véase para una discusión Ypi (2021).

7. La mayoría de las discusiones sobre el método de Kant se centran normalmente en la primera Crítica (por ejemplo, Onora O. O'Neill, 1989), pero pasan por alto sus vínculos con la tercera. Como he explicado con más detalle en otro lugar (véase Ypi, 2021), la cuestión de la unidad sistemática entre naturaleza y libertad se discute por primera vez al final de la *Crítica de la razón pura*, pero vuelve a aparecer en todos los escritos importantes de Kant, hasta que finalmente se resuelve en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

8. Un gobernante, explica también Kant en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tiene la capacidad de ordenar su Estado de acuerdo con la idea de una república perfecta, para acercarlo cada vez más a la perfección (PR, 1; 99). En las *Lecciones sobre Lógica*, esta misma idea se equipara a la idea arquitectónica a la que debemos ajustarnos para evitar proceder por ciego acatamiento de la autoridad o meramente de acuerdo con el instinto (LJ, 93; 85). En escritos políticos posteriores, así como en la Religión dentro de los límites de la sola razón, el mismo argumento recibe una forma mucho más rigurosa, véase Ypi (2017).

9. Yovel (1980) sostiene que la razón tiene tanto una historia de darse a conocer y explicarse a sí misma como una historia de remodelar el mundo externo; sin embargo, ambas se consideran intentos separados de evaluar el valor de la historia para dos usos diferentes de la razón (especulativo y práctico). En mi opinión, están integradas: la primera se apoya en la segunda.

10. Obsérvese que un comportamiento moralmente conforme no es lo mismo que un comportamiento moral: este último sólo puede esperarse de la adhesión voluntaria a normas morales y no podría imponerse mediante mecanismos coercitivos externos.

11. Paul Guyer expone este argumento al revisar las afirmaciones de Kant en Religión dentro de los límites de la sola razón, donde Kant sostiene que, a pesar de la caída original, el mandato de la ley moral «resuena sin cesar en nuestras almas» (Kant. Guyer interpreta esta afirmación en el sentido de que Kant simplemente afirma aquí que «el deber implica el poder» y que además «deriva la actualidad de nuestra libertad para cumplir esta exigencia del principio de que debemos ser capaces de cumplir nuestro deber, que también se afirma sin ningún argumento en absoluto» (véase Guyer & Timmermans, 2009, p. 202). Pero Guyer pasa por alto la conexión entre el compromiso de Kant de propagar la comunidad ética en la Religión, la tercera Crítica y los escritos políticos de Kant, todos los cuales forman un tratamiento sistemático de la cuestión de qué «signos» podemos encontrar de la razón abriéndose camino a lo largo de la historia para mostrarnos los procesos reales a través de los cuales las ideas de la razón se imprimen en las prácticas institucionales y culturales que los seres humanos configuran conjuntamente.

Referencias

- Allison, H. (2020). *Kant's conception of freedom: A developmental and critical analysis*. Cambridge University Press.
- Ameriks, K. (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford University Press.
- Anderson-Gold, S. (2000). *Unnecessary evil. history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*. SUNY Press.
- Forst, R. (2010). The justification of Human Rights and the basic right to justification: A reflexive approach. *Ethics*, 120(4), 711–740.
- Goldmann, L. (1971). *Immanuel Kant*. New Left Books.
- Guyer, P. (2000). *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge University Press.
- Guyer, P. Timmermans, J. (Ed.). (2009). *Problems with freedom: Kant's argument in groundwork III and its subsequent emendation in Kant's groundwork: A critical guide*. Cambridge University Press.
- Herman, B. (1993). *The practice of moral judgment*. Harvard University Press.
- Herman, B. (1997). A Cosmopolitan kingdom of ends. In A. Reath. B. Herman and C. Korsgaard (Eds.), *Reclaiming the history of ethics* (pp. 187–213). Cambridge University Press.
- Hill, T. E. (1992). *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*. Cornell University Press.
- Kant, I. (1781/1998). *Critique of pure reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1785/1996). *Groundwork of the metaphysics of morals*. In M. Gregor (Ed.), *Practical philosophy* (pp. 37–108). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1793/2000). *Critique of the power of judgment*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1798/1996) *The conflict of the faculties*. In *Practical philosophy* (pp. 233–328). Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (1995). *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Wuerzburg, Koenigshausen.
- Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1996). *Towards justice and virtue: A constructivist account of practical reasoning*. Cambridge University Press.
- O'Neill Onora. (1992). Vindicating reason. In J. P. Guyer (Eds.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 280–308). Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515–572.
- Reath, A. (2006). *Agency and autonomy in Kant's moral theory*. Oxford University Press.
- Velkley, R. (2001). *Metaphysics, freedom and history: Kant and the end of reason*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75(2), 153–170.

Wood, A. (1999). Kant's ethical thought. Cambridge University Press.

Yovel, Y. (1980). Kant and the philosophy of history. Princeton, Princeton University Press.

Ypi, L. (2017). From revelation to revolution: The critique of religion in Kant and Marx. *Kantian Review*, 22(4), 661–681.

Ypi, L. (2021). The architectonic of reason: purposiveness and systematic unity in Kant's critique of pure reason. Oxford University Press.

Ypi, L. (2023). Response to critics: What is the human being? Kant's architectonic of pure reason and its limitations. *Kantian Review*, 28(3), 477–485. <https://doi.org/10.1017/S1369415423000213>

5.- El socialismo se hace moral. Informe sobre las «Conferencias Walter Benjamin 2024» de Lea Ypi los días 18, 19 y 20 de junio de 2024 en la Casa de las Culturas del Mundo de Berlín.

Jens Bisky , Karsten Malowitz

Soziopolis | 27.06.2024

Ni la Eurocopa de fútbol, con sus partidos y sus retenciones de tráfico, ni el agradable sol de la tarde disuadieron al público de la ciudad de asistir a las Conferencias Walter Benjamin de este año. Los amigos de la teoría crítica no se dejaron intimidar ni siquiera por los avisos de tormenta y los chaparrones ocasionales y se apresuraron a acudir a la Casa de las Culturas del Mundo para escuchar cómo la filósofa Lea Ypi, de la London School of Economics, respondería a la pregunta que constituía el título y, por tanto, también el tema de sus conferencias: ¿Qué es el socialismo moral?

Los responsables del Centro de Crítica Social, que organiza el ciclo de conferencias desde 2019, podían estar satisfechos. En cada una de las tres veladas, el auditorio con sus aproximadamente 1.000 asientos estuvo bien lleno. Rahel Jaeggi, de la Universidad Humboldt, que dirige el centro junto con su colega Robin Celikates, que enseña en la Universidad Libre, se sintió aliviada por la gran respuesta en su humorística bienvenida. Si antes era «socialismo o barbarie», hoy la alternativa es «socialismo o fútbol». Lea Ypi, que se acercó al micrófono tras un breve saludo de la Presidenta de la HU [Universidad de Berlín (Humboldt)], Julia von Blumenthal, retomó la plantilla: «Preferís la lucha», gritó a su público, declarando así otro asalto en la épica batalla entre capitalismo y socialismo. Esta vez, este último tenía de su lado a dos fuertes contrincantes: Karl Marx e Immanuel Kant. Si bien la nominación del veterano de Tréveris no fue ninguna sorpresa, cabe ilusionarse con el papel del polifacético de Königsberg, que hasta ahora rara vez ha sido convocado para el equipo de la camiseta roja.

A diferencia de muchos otros representantes de la teoría crítica, Lea Ypi conoce el socialismo no sólo como voluntad e idea, sino por experiencia propia. Nacida en 1979 en Tirana, Albania, en el seno de una familia antaño rica e influyente, pero perseguida por los comunistas bajo Enver Hoxha durante la Guerra Fría, conoció de primera mano el lado represivo del socialismo realmente existente. Con el fin del régimen en Albania, cuando a la gente no le quedaba más que la esperanza de tiempos mejores, conoció no sólo las promesas del liberalismo sino también su decepción, cuando la euforia de la libertad se perdió en disturbios similares a una guerra civil al cabo de pocos años como consecuencia de la corrupción y el fraude crediticio. Esta doble experiencia de promesas incumplidas ha conformado su visión del mundo. Ypi no podía ni puede hablar del socialismo tan abiertamente como muchos de sus amigos de izquierdas de Occidente, que durante mucho tiempo se interesaron poco por las condiciones reales de los antiguos países socialistas. Pero tampoco quiere hacer las paces con el capitalismo, conformarse, esperar una

reforma aquí, una mejora allá. Su concepto de un socialismo moral y ético responde a esta situación biográfica.

Ya había esbozado sus rasgos básicos en su autobiografía *Free. Growing up at the end of history*, que se publicó en alemán en 2022. Al final del libro, resume sucintamente algunas de las ideas fundamentales que imparte cada año a los alumnos de su seminario sobre Marx. Mucha gente piensa que el socialismo es «una teoría de las relaciones materiales, la lucha de clases o la justicia económica», dice Ypi, pero en realidad «se inspira en algo mucho más fundamental»:

«El socialismo, digo, es sobre todo una teoría de la libertad humana, de cómo pensar en el progreso histórico, de cómo nos adaptamos a las circunstancias mientras intentamos elevarnos por encima de ellas. La libertad no se sacrifica sólo cuando otros nos dicen qué decir, adónde ir y cómo comportarnos. Una sociedad que pretende que cada uno de sus miembros pueda desarrollar su potencial, pero que no cambia las estructuras que impiden que algunos de esos miembros tengan éxito, también es represiva. Y sin embargo, a pesar de todas las restricciones, nunca perdemos nuestra libertad interior: la libertad de hacer lo correcto»[1].

Se trata de una postura en el discurso público tan rara como incómoda. Mientras que la visión desilusionada de Ypi sobre las democracias occidentales y sus deficiencias representa un desafío para muchos liberales, los miembros de los círculos y círculos de izquierda ven con recelo su escepticismo hacia el socialismo, fruto de sus experiencias albanesas y de Europa del Este, como señaló durante sus estudios en la Universidad de La Sapienza de Roma a principios de la década de 2000:

«El socialismo de mis amigos era claro, brillante y del futuro. El mío era caótico, sangriento y del pasado». [2]

A diferencia de muchos renegados del siglo XX, Ypi no propugna un rechazo del socialismo, sino que aboga por su renovación moral en el espíritu de la Ilustración, en cuya tradición lo sitúa. Para ello, combina la insistencia de Kant en la autonomía de la voluntad humana con la crítica de las estructuras y condiciones existentes inspirada en Marx. Las Conferencias Walter Benjamin se dedicaron a intentar esbozar los contornos de este programa. Dedicó cada una de las tres veladas a una de las famosas preguntas de las lecciones de lógica de Kant : ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?[3]

¿Qué puedo saber?

Cualquiera que haya experimentado el socialismo realmente existente como lo que es, según un chiste desagradable, a saber, como una dolorosa transición del capitalismo al capitalismo, puede considerar que hablar de socialismo moral es una ideología alejada de la realidad; los marxistas de seminario y los eruditos con formación filológica, por otra parte, pueden verlo como una tautología. Ypi, sin embargo, concede importancia a la especificación para, por un lado, distanciarse de la suspensión de la moral universalista en favor de una ética consecuencialista de la lucha de clases revolucionaria y, por otro, para justificar su crítica a la inadecuada realización de la libertad en las condiciones del capitalismo. Para explicar esto, se refirió en este contexto al tratado de León Trotsky *Su moral y la nuestra* de 1938, en el que Trotsky elevaba la ley de la lucha de clases a la ley suprema. Para Trotsky, un nivel particularmente alto de «humos morales» era característico de la época de la reacción victoriosa. Por el contrario, opinaba que el proletariado podía hacer en la lucha de clases todo aquello «que condujera realmente a la

liberación de la humanidad»[4] Ypi se opuso a esta suspensión de los derechos individuales en nombre de un ideal colectivo y reiteró su intención de hacer de la capacidad de reflexión común a todas las personas la base de una teoría crítica que permitiera a la gente cuestionar los órdenes sociales existentes y sus normas constitutivas e identificar las estructuras de poder tanto abiertas como ocultas. En este contexto, Ypi recordó a su abuelo, quien, incluso después de años de encarcelamiento bajo los comunistas, se aferró a sus ideales socialistas y siguió convencido de que la libertad y la democracia no podían realizarse en las condiciones del capitalismo.

Para Ypi, que evidentemente se siente comprometida con el ethos disidente e ilustrado de su abuelo, la idea del capitalismo moral no es una alternativa, sino simplemente un absurdo, un oxímoron. En consecuencia, aboga por tomar un camino diferente al de la izquierda tras el año trascendental de 1989. Como el capitalismo les parecía entonces la única opción que les quedaba, muchos izquierdistas se limitaron al cambio social a través de los derechos humanos y la aplicación del Estado de Derecho, pero dejaron de pensar en formas de convivencia fundamentalmente diferentes. En su lugar, según Ypi, confiaron en un *buen gobierno*, participaron en la transformación neoliberal de los Estados poscomunistas y renunciaron a la crítica radical del statu quo. El fracaso de este modelo, propagado en su momento bajo la etiqueta de la Tercera Vía, y el estrechamiento asociado de la perspectiva política a la de los Estados nación, explican para ella la actual debilidad y fragmentación de la izquierda. En este aprieto, Ypi recomendó una conexión renovada con la tradición de la Ilustración, que ella creía injustamente olvidada, y cuya actitud universalista y crítica debería ser redescubierta. Y aquí es donde entra en juego Immanuel Kant, a quien situó en el flanco izquierdo de la crítica social, para sorpresa de algunos[5].

La decisión de Ypi por la doble dirección Kant/Marx no carecía en absoluto de precedentes. En la historia del marxismo, como ella misma subrayó, ha habido repetidos intentos de conciliar el idealismo de Kant y el materialismo de Marx y de hacerlos teóricamente fructíferos. No en último lugar, los propios Karl Marx y Friedrich Engels, quienes, junto a Henri de Saint-Simon, Richard Owen y Charles Fourier, también contaron a Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel entre los precursores del pensamiento socialista. En un excursus absurdamente breve, Ypi se refirió también a Eduard Bernstein, a los austromarxistas Max Adler y Otto Bauer, así como a Lucien Goldmann y John Rawls. Pero, sobre todo, destacó al neokantiano Hermann Cohen, que en su día declaró que Kant era el verdadero fundador del socialismo alemán. Las observaciones concluyeron con una referencia al imperativo categórico de Kant y la exigencia asociada de que las personas deben ser tratadas siempre como fines y no como medios. Según Ypi, ofrece un punto de partida adecuado para una crítica del capitalismo. ¿Acaso el imperativo categórico nos convierte a todos en socialistas?

Sin entrar en más detalles sobre su ecléctica selección de teóricos no bolcheviques, Ypi llegó finalmente al término de la primera conferencia para hablar de la distinción de Kant entre el concepto de escuela y el concepto de mundo de la filosofía con el fin de esbozar la relación entre filosofía, conocimiento y crítica, que había permanecido bastante vaga hasta entonces. Mientras que el concepto escolar de filosofía abarca el sistema del «conocimiento racional a partir de conceptos» y se basa, por tanto, en la habilidad, la filosofía según el concepto mundial es «la ciencia de los fines últimos de la razón humana»[6] El filósofo según el concepto escolar es «artista racional», pero el legislador según el concepto mundial es legislador[7] Ypi quiso quedarse con este último. Pues el objetivo de la filosofía no es sólo el aumento del conocimiento, sino también su examen crítico y la búsqueda de lo que puede conciliarse con la razón y sus fines. Sólo ese filosofar, como es bien sabido, permite recorrer un camino entre la Escala del dogmatismo y la Caribdis del escepticismo. Siguiendo a Kant y su concepción de la ilustración, que pretende no aceptar nada sin comprobarlo, Ypi abogó por un pensamiento global que

abarque el mundo entero, que se libere de los valores y tradiciones tradicionales y ponga a prueba a todas las autoridades. Ese pensamiento no está vinculado a roles sociales específicos ni a procedimientos metodológicos. De acuerdo con las reglas del uso público de la razón formuladas por Kant, debe esforzarse por ser coherente y estar dispuesto a adoptar otras perspectivas. El pensamiento en el sentido de esta ilustración está ligado a prácticas de cambio y aspira a un orden global de libertad. El primer paso en el camino hacia la realización de este orden de libertad comienza con la salida de la inmadurez autoinfligida, es decir, con la voluntad de utilizar la propia mente, de distanciarse de uno mismo y del mundo, así como de las circunstancias en las que uno se encuentra. La iluminación en el sentido esbozado por Ypi describe así un proceso colectivo de autoliberación, que comienza con la decisión individual de utilizar la razón inherente a todo ser humano.

Se notaba que Ypi no quería dejar el vocabulario favorito de la tradición liberal a los defensores del statu quo capitalista, sino que lo reivindicaba –sobre todo, por supuesto, el concepto de libertad– para la causa del socialismo y la crítica de la situación actual. En este sentido, definió el socialismo –con una irónica y distante referencia a la famosa fórmula de Lenin– como liberalismo menos capitalismo. Sin embargo, no respondió a la pregunta obvia de qué es realmente el liberalismo.

¿Qué debo hacer?

El concepto de libertad y las oportunidades para su realización fueron el tema central de la segunda conferencia. El punto de partida de las consideraciones de Ypi fue la observación de que la promesa liberal central de libertad sigue sin cumplirse en el capitalismo. Ofrece libertad de elección, pero socava e incluso impide la libertad de agencia, entendida como la libertad de realizar lo que se reconoce como correcto y razonable. Al hacer la distinción entre libertad auténtica y aparente, Ypi se refirió a un topos filosófico clásico que desempeña un papel central no sólo en Karl Marx y Herbert Marcuse, sino también en Platón y Jean-Jacques Rousseau. A diferencia de ellos, Ypi se limitó a señalar la distinción, pero –aparte de referencias ocasionales al papel de la razón, que tampoco se define con más detalle– no hizo ninguna afirmación sobre los criterios por los que una libertad puede distinguirse de la otra. Se trata de la continuación de un enfoque que ya se había puesto de manifiesto la primera noche: Los comentarios de Ypi estuvieron salpicados de interesantes referencias a la historia de las ideas y suscitaban muchas preguntas, pero los conceptos que trató siguieron siendo vagos, no funcionaron, y más de una vez produjeron remates y frases clave donde uno habría deseado una información más diferenciada sobre las conexiones sistemáticas. Un ejemplo de ello es la crítica de Ypi al capitalismo, que explicó, entre otras cosas, utilizando la práctica de expedir visados a los albaneses después de 1990, para la mayoría de la población mundial actual.

Para Ypi, la exigencia de un visado para salir del propio país y entrar en otro era y sigue siendo utilizada contra la libertad general de viajar. Para ella, se trata de un caso claro de restricción de la libertad de acción humana por parte de las normas y estructuras del orden capitalista. Por supuesto, dijo tan poco sobre la eficacia de estas normas y estructuras o el papel del Estado en el capitalismo como sobre la interacción entre el Estado y el mercado. Pero estas relaciones merecen más que una pequeña consideración si no se quiere despojar al término capitalismo de su poder analítico. Parecía como si Ypi hablara del «capitalismo» del mismo modo que a algunos historiadores les gusta hablar de «Occidente»: como un complejo entramado de orden estatal, principios económicos y jurídicos, mezclados con valores, prácticas culturales y autovinculaciones normativas, que uno evita desentrañar en la medida de lo posible para no complicar las cosas. En general, se habló poco de conceptos sociológicos como poder,

dominación y conflicto. Cuando el socialismo moral esbozado por Ypi reveló contornos, éstos estaban claramente más influidos por Kant que por Marx.

Al igual que otros ejemplos citados por Ypi –como la injusticia en la distribución mundial de vacunas durante la pandemia de Covid y la creciente desigualdad social en todo el mundo–, sus excursiones por la historia de las ideas eran a menudo vagas. Con Jean-Jacques Rousseau y otros teóricos de la sociedad civil, Ypi echó un vistazo crítico a las distorsiones sociales y los costes morales del capitalismo y criticó las patologías de una sociedad dedicada al supuesto beneficio público de los vicios privados: fomenta la codicia, la envidia, el egoísmo, la desconfianza, la competitividad y el deseo de impresionar a los demás, así como la indiferencia hacia los más débiles y los pobres. Con Johann Gottlieb Fichte y su concepto del Estado comercial cerrado, se opuso al dominio total del mercado, pero sin propugnar –como Fichte– el aislamiento nacional, un Estado omnímodo regulador. En lugar de ello, identificó las contradicciones en las que se habían enredado el liberalismo y el capitalismo a lo largo de su historia de éxito compartido, sobre todo la expansión desenfrenada a todas las partes del mundo, excluyendo al mismo tiempo a las personas que vivían allí. A diferencia de los cronistas de la sociedad burguesa, los historiadores liberales de los siglos XVIII y XIX, que abogaban por un progreso económico y moral a paso de tortuga, Ypi interpretó el triunfo del capitalismo no como prueba de la superioridad del liberalismo, sino como expresión de su doble moral: allí donde había llegado al poder, había fracasado en gran medida a la hora de universalizar las normas y los derechos que había convertido en su misión. Desde la perspectiva de los colonizados, la historia de éxito del liberalismo se lee como una historia de explotación, opresión y destrucción de formas de vida alternativas. E incluso hoy, esta historia no ha terminado en absoluto. Aunque ya se ha superado el dominio personal del pueblo sobre el pueblo, se han impuesto nuevas restricciones de carácter estructural a la libertad prometida, que son invisibles, anónimas y, por tanto, tanto más eficaces.

Para ilustrar esta idea, que no tiene nada de innovadora para los marxistas, Ypi contó la historia de un hombre que decía querer actuar de otra manera, pero creía que no podía. El motivo resulta familiar desde el primer final de *La ópera de tres centavos* [de Bertolt Brecht]: a uno le gustaría ser bueno en vez de tan bruto, «pero las condiciones no son así». En una cena, Ypi había entablado conversación con un empresario de éxito, un oligarca albanés, y le preguntó dos cosas: En el Reino Unido tendría que pagar el 40% de impuestos, en Albania sólo paga el 15%. ¿Por qué no estaba dispuesto a pagar más impuestos? ¿Y por qué no pagaba más a sus empleados? La respuesta es que le gustaría hacerlo, pero no puede porque, de lo contrario, no tendría dinero suficiente para nuevas inversiones, con el resultado de que quebraría rápidamente y entonces otros se harían cargo de su empresa. En lugar de ayudar a sus trabajadores, se convertiría en uno de ellos. Esto le bastó a Ypi para apoyar su tesis de que el capitalismo, bajo la presión de generar beneficios, crea restricciones estructurales que no están al alcance del individuo cambiar o abolir, y ante las que ni siquiera los políticos y los empresarios pueden hacer nada. Los individuos experimentan esta falta de libertad de acción y la impotencia resultante como alienación. Es, en cierto sentido, la consecuencia de la capacidad del individuo para mantener una distancia crítica con respecto a su propio papel social y a las normas del orden existente, al tiempo que experimenta la incapacidad de cambiar nada de este mismo orden.

A quien le recordaran reflexiones similares de Marx y Engels, Ypi se lo confirmó, ya que ella misma se refirió a los pasajes pertinentes de *La Sagrada Familia*, en los que ambos explican por qué los capitalistas y los proletarios, a pesar de todas sus diferencias, están igualmente afectados por la alienación en la medida en que no pueden verse a sí mismos como autores del orden social al que están sometidos.[8] Al final de sus observaciones, que en su mayor parte se movieron en terreno conocido, Ypi volvió a la pregunta inicial de su segunda conferencia y afirmó

que la pregunta de Kant «¿Qué debo hacer?» no puede responderse individualmente, sino que debe traducirse en la pregunta «¿Qué debemos hacer?». La realización del socialismo moral es un proyecto global e intergeneracional que no puede realizarse en países o regiones individuales, sino sólo a nivel mundial. Pero cómo deberían ser incluso los primeros pasos hacia este lejano objetivo cuando el cambio a través de la acción individual está condenado al fracaso desde el principio en vista de las limitaciones estructurales del capitalismo, fue sólo uno de los enigmas que quedaron sin resolver esa tarde.

¿Qué puedo esperar?

La última noche, Ypi abordó la tercera cuestión formulada por Kant, la cuestión de la esperanza. Para responder correctamente a esta pregunta, sin embargo, hay que entenderla correctamente. Quien se pregunte cómo se puede seguir teniendo esperanza ante las numerosas crisis del mundo, ya se equivoca, porque la esperanza es un estado de ánimo interno, no externo, no un estado del mundo. La esperanza, dijo Ypi, siguiendo al antiguo disidente checo y posterior presidente Václav Havel, se expresa en la voluntad de hacer lo que uno reconoce como correcto, independientemente de la cuestión del éxito. Pero si uno se dedica a una tarea, a trabajar por un objetivo superior, entonces mira al futuro de otra manera. La esperanza individual se sustituye entonces por la cuestión de la posibilidad de un progreso colectivo.

A diferencia de Marx y de los representantes del materialismo histórico, pero en plena sintonía con las ideas de su anfitrión, Ypi quería que este último[9] no se entendiera como resultado de la contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, sino como un proceso de aprendizaje continuo. Para que este proceso de aprendizaje tuviera éxito, por un lado, debía orientarse hacia los errores y equivocaciones históricos, que ella dejaba en gran medida sin definir, pero entre los que obviamente incluía los excesos totalitarios del socialismo realmente existente; por otro lado, sin embargo, y aquí Ypi volvió a poner en juego a Kant, debía orientarse hacia los ejemplos positivos de progreso moral en la historia de la humanidad. Estos ejemplos, que Kant llamaba «signos de la historia»[10], eran importantes porque podían despertar un sentimiento de entusiasmo y esperanza por la capacidad fundamental del mundo para mejorar, incluso en los observadores más distantes. Aunque el propio Kant interpretó la Revolución Francesa como un signo histórico de este tipo, no hay que cometer el error de limitar el concepto de signo histórico a las revoluciones o convulsiones políticas. Más bien, según Ypi, se trata de acontecimientos que desencadenaron revoluciones morales en la historia de la humanidad. Tales revoluciones se caracterizan menos por sus métodos violentos que por su efecto revolucionario. Como tales, no son obra de líderes individuales, sino de generaciones.

Ypi no entró en detalles sobre los criterios por los que pueden reconocerse tales signos históricos independientemente del sentimiento de entusiasmo invocado en relación con Kant. Aquí se remitió a los dos ejemplos que citó, el anticolonialismo y el feminismo, que sugieren que ella entiende el progreso moral principalmente como un proceso de creciente inclusión legal, en el curso del cual individuos previamente excluidos y privados adquieren al menos los medios formales que necesitan para realizar su libertad de acción. Sigue sin estar claro si existen otros criterios más allá de esta perspectiva, que parece más liberal que socialista, que puedan entenderse como indicios de progreso moral. Ypi aboga por una continuación del proyecto de la Ilustración, en cuyos fracasos y rechazos históricos no ve razones para abandonarlo, sino para continuarlo con determinación.

Al final de su conferencia, Ypi se refirió brevemente al papel de la cultura en el proceso de progreso, utilizando la estética de Kant y su concepto de lo sublime. El entusiasmo que inspira a

la gente el progreso moral revolucionario puede producir obras artísticas que mantengan vivo el espíritu de la Ilustración y la revolución. Esas obras de arte no sólo conforman la memoria colectiva, sino que pueden ofrecer orientación moral y motivación a través de las generaciones, ya que tocan los sentidos y las emociones de las personas, además de la razón. Como tales, son fuentes de esperanza y coraje, no una expresión de nostalgia. La esfera del arte (mancomunidad cultural) permite vislumbrar lo que aún no se ha logrado políticamente, pero que es posible. Como tal, es una anticipación de la utopía del socialismo moral en el aquí y ahora. Pero Ypi no dijo en qué y cómo se diferencia el arte revolucionario del kitsch revolucionario. Fue otra pregunta abierta al final de una serie de conferencias que dejaron muchas cosas vagas y en las que Ypi sólo fue más específica poco antes del final sobre los pasos prácticos en el camino hacia la realización del socialismo moral. Dejó claro que la tierra prometida está precedida por las penurias de la llanura y que los primeros pasos en el camino no requieren actos heroicos sino muy prosaicos: la fundación o reactivación de partidos y movimientos sociales y la defensa de la democracia como única alternativa a las formas autoritarias o totalitarias de gobierno en las condiciones del capitalismo. Cualquiera que pensara en Jürgen Habermas, el filósofo formado en Kant y Marx que recientemente cumplió 95 años, pero cuyo nombre no se mencionó ni una sola vez durante las tres veladas, aunque sus ideas estuvieron presentes más de una vez.

[1] Lea Ypi, Frei. *Erwachsenwerden am Ende der Geschichte*, trad. de Eva Bonné, Berlín 2022, p. 323.

[2] *Ibid.*, p. 325.

[3] Immanuel Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* [1800], en: *Id.*, *Werke*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. IX: *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, Berlín 1923, pp. 1-150, aquí p. S. 25.

[4] Leo Trotzki, *Ihre Moral und unsere* [1938], edic. de Bernward Vesper, Berlín 1967, p. 48.

[5] Sobre el debate con Kant cfr. Lea Ypi, *Die Architektonik der Vernunft. Zweckmäßigkeit und systematische Einheit in Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, trad. von Antonia Grunert, Berlín 2024.

[6] Kant, *Logik*, p. 23.

[7] *Ibid.*, p. 24.

[8] Cf. Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* [1845], en: *Id.*, *Gesamtausgabe*, ed. Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, sec. 1, vol. 1: *Werke - Artikel - Entwürfe. Ende August 1844 bis April 1846*, Berlín / Boston, MA 2022, pp. 3-210, aquí p. 37.

[9] Rahel Jaeggi, *Fortschritt und Regression*, Berlín 2023.

[10] Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten* [1798], en: *Id.*, *Werke*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VII: *Der Streit der Facultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlín 1907/17, pp. 1-116, aquí p. 84.

El DOSSIER LEA YPI es una edición del Grupo de Investigación de Teoría Crítica de la Universitat de Valencia, realizada por razones de docencia e investigación.

La traducciones están realizadas por los miembros del Grupo de Investigación.

Se pueden utilizar libremente, siempre que se indique la procedencia.

GI Teoría Crítica UV (2024): Dossier Lea Ypi, disponible en www.uv.es/critica
critica@uv.es