

LA TENSION ENTRE LIBERALISMO Y SOCIALISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ADELA CORTINA: HACIA UN SOCIALISMO PROCEDIMENTAL¹

*THE TENSION BETWEEN LIBERALISM AND SOCIALISM IN THE
POLITICAL PHILOSOPHY OF ADELA CORTINA:
TOWARDS A PROCEDURAL SOCIALISM*

ENRIQUE HERRERAS MALDONADO

Profesor Titular de Filosofía Moral
Departamento de Filosofía
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
València/España
enrique.herrerass@uv.es
ORCID: 0000-0002-4846-749X

Recibido: 13/10/2024
Revisado: 20/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

CARLOTA GÓMEZ HERRERA

Investigadora Predoctoral FPU
Departamento de Filosofía de la
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
València/España
carlota.gomez@uv.es
ORCID: 0000-0002-0047-8552

Resumen: El artículo analiza la posición filosófica de Adela Cortina desarrollada en *Ética sin moral* (1991) y *Ética aplicada y democracia radical* (1993), centrada en superar las

1 Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” (ETICORDIAL), con referencia PID2022-139000OB-C21, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Innovación.

tensiones históricas entre liberalismo y socialismo para repensar los fundamentos ético-políticos de la democracia contemporánea. En primer lugar, examina las raíces morales de estas tradiciones ideológicas, con el propósito de enmarcar por qué Cortina critica tanto el colectivismo extremo del socialismo marxista como las insuficiencias de variantes modernas del socialismo. Sobre esta base, se sitúa el proyecto neokantiano de política comunicativa que la autora defiende, con ampliaciones respecto a los paradigmas de Habermas y Apel. En segundo lugar, se analiza la evolución de la relación entre liberalismo y socialismo, así como la reformulación cortiniana de la democracia deliberativa como “democracia comunicativa”. Por último, se expone en qué sentido el modelo de “socialismo procedimental” como propuesta superadora, en el que Cortina integra autonomía individual y solidaridad para pertrechar una democracia más inclusiva y ética, configura un marco ético y político capaz de responder a las exigencias del siglo XXI.

Palabras clave: liberalismo, socialismo, socialismo procedimental, Adela Cortina, filosofía política.

Abstract: The article analyzes Adela Cortina's philosophical position developed in *Ethics without Morals* (1991) and *Applied Ethics and Radical Democracy* (1993), focused on overcoming the historical tensions between liberalism and socialism to rethink the ethical-political foundations of contemporary democracy. First, it examines the moral roots of these ideological traditions, with the aim of framing why Cortina criticizes both the extreme collectivism of Marxist socialism and the inadequacies of modern variants of socialism. On this basis, the neo-Kantian project of communicative politics that the author defends is situated, with extensions regarding the paradigms of Habermas and Apel. Secondly, the evolution of the relationship between liberalism and socialism is analyzed, as well as Cortin's reformulation of deliberative democracy as “communicative democracy.” Finally, it is explained in what sense the model of “procedural socialism” as an overcoming proposal, in which Cortina integrates individual autonomy and solidarity to equip a more inclusive and ethical democracy, configures an ethical and political framework capable of responding to the demands of the 21st century.

Keywords: Liberalism, socialism, procedural socialism, Adela Cortina, political philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de su prolífica producción filosófico-política, la filósofa española Adela Cortina ha examinado la histórica tensión entre el liberalismo y el socialismo, aportando una reflexión rigurosa sobre este conflicto ideológico². El análisis de esta problemática es crucial para comprender los cimientos y desafíos en la construcción de una democracia auténtica, tal como lo demuestra en una de sus obras más esclarecedoras, *Ética aplicada y democracia radical* (2008a). Este texto se erige no solo como una de las contribuciones más significativas dentro del amplio corpus de la autora, sino también como una referencia indispensable

2 Adela Cortina Orts es Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia y directora de la Fundación Étnor (Ética de los Negocios y las Organizaciones), siendo la primera mujer que ingresa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

en el ámbito de la filosofía política contemporánea, dado que enriquece de manera sustancial la bibliografía sobre la temática democrática.

Cortina ha demostrado, a lo largo de sus obras de contenido filosófico-político, una extraordinaria capacidad para transitar entre los dos grandes polos ideológicos del liberalismo y el socialismo, no desde la sumisión a las versiones canónicas y ortodoxas de estos sistemas, sino desde una actitud crítica que rehúye cualquier dogmatismo. Esta habilidad le ha sido posible gracias a la adopción de una óptica deliberadamente equilibrada, que renuncia a las simplificaciones reduccionistas y, en su lugar, apuesta por una síntesis dialéctica que recoge los elementos más valiosos de ambas tradiciones (1999: 26). La clave de su propuesta radica en un reconocimiento de los aportes que cada corriente ofrece a la reflexión filosófico-política, sin que ello implique la adhesión incondicional a ninguna de ellas. De este modo, la aparente dicotomía que caracteriza el enfrentamiento entre liberalismo y socialismo se transforma en una tensión creativa que, deliberadamente entendida y articulada, conduce a una distensión intelectual fecunda, siempre bajo la condición de que los conceptos sean apprehendidos en su complejidad y no reducidos a sus expresiones más esquemáticas o extremas.

Este fenómeno parte de la constatación de que, en las últimas décadas, nos encontramos inmersos en una época de mixtura, quizá como herencia de una tímida positividad derivada del pensamiento posmoderno. Nos hallamos ante una realidad de economía mixta, caracterizada por la confluencia del libre mercado y la intervención estatal. No obstante, esta mixtura trasciende lo económico y permea también el ámbito filosófico: ni razón pura, ni pura experiencia (Cortina, 1993: 79-80). Aunque nuevas corrientes teóricas han surgido en los albores del siglo XXI, la tensión entre estas dos cosmovisiones continúa siendo un eje ineludible para comprender los entresijos de nuestra realidad política actual.

2. NI INDIVIDUALISMO NI COLECTIVISMO

En *Ética sin moral*, Cortina manifiesta su posicionamiento respecto a la dicotomía entre colectivismo e individualismo, un aspecto que se hace evidente desde el título del décimo capítulo, “Más allá del colectivismo y el individualismo”. Este enunciado revela la dirección del análisis, cuyo subtítulo profundiza: “Autonomía y solidaridad”. Estas dos coordenadas, autonomía y solidaridad, constituyen los ejes sobre los que Cortina articula su propuesta teórica, y reflejan una toma de postura ante una realidad social, política y económica marcada por la desconfianza hacia los extremos ideológicos. Para Cortina, el pensamiento actual debe rechazar los radicalismos que, en su opinión, conducen inevitablemente al totalitarismo. Si bien la creciente polarización política contemporánea parece cuestionar esta inclinación hacia el equilibrio (Pérez Zafrilla,

2021), la propuesta de Cortina mantiene su vigencia. Aquí rastreamos resonancias en lo que Albert Camus denominó *la pensée de midi*, una actitud que denuncia toda idea política extrema por contener, en su trasfondo, una inclinación totalitaria (Camus, 1996). Según Camus, la Europa de su tiempo se había entregado a la conquista de lo absoluto, cayendo en la trampa de la desmesura, de la *hybris*³. El antídoto, según él, residía en recuperar ese “pensamiento del mediodía”, una inteligencia clara y moderada, simbolizada por la luz intensa del sol mediterráneo, que ilumina la necesidad de mantener la fe en la dignidad humana y sus ilimitadas potencialidades. Cortina, al estilo camusiano, busca apartarse de las radicalidades para reivindicar un pensamiento ético que equilibre la autonomía individual con la solidaridad social, evitando así los peligros del colectivismo y el individualismo extremos.

Este “pensamiento del mediodía” puede entreverse al romper con los esquemas clásicos que tienden al sectarismo tanto del liberalismo como del socialismo. Cortina se distancia, en su perspectiva, de sus maestros, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y de la herencia marxista que ellos representan. A diferencia de Habermas en la década de 1970, quien se embarcó en el ambicioso proyecto de una reformulación del materialismo histórico, Cortina sostiene que, en ocasiones, la transformación de la realidad es tan radical que las categorías fundamentales de las teorías sociales tradicionales, como el materialismo histórico, resultan insuficientes para capturar esta nueva complejidad. La pretensión del liberalismo, que, tras la caída del Muro de Berlín, se presenta como el sistema victorioso, es desenfundada mediante la argumentación de que no puede apropiarse del mérito por la evolución social. La realidad ha desafiado los dogmas iniciales del liberalismo, que se basan en una concepción del ser humano como un individuo posesivo (Macpherson, 2003) en la medida en que no existe individuo alguno, siguiendo a Mead, que no tenga contraída una deuda con la sociedad: “para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes” (Mead, 1982: 39).

A partir de estas observaciones, desde hace décadas, han aparecido modelos liberales y socialistas que renuncian a varios de sus antiguos dogmas. Con respecto a los primeros, concurre un liberalismo que ha transformado el

3 La *hybris* (del griego antiguo ὕβρις, *hýbris*) es un concepto central en la cosmovisión griega que puede traducirse como “arrogancia”, “altanería”, “insolencia”, “soberbia”, “ultraje”, “desenfreno” o “desmesura”. No se refiere a un simple impulso irracional o descontrolado, sino que alude a un acto de transgresión deliberada de los límites establecidos por los dioses para los mortales, un intento de violar el orden divino que regía la existencia humana. En la Antigua Grecia, el término se vinculaba con el desprecio temerario por el espacio personal ajeno, acompañado por una falta de autocontrol de los propios impulsos. La *hybris* era vista como un sentimiento violento, surgido de pasiones exacerbadas que, debido a su carácter irracional y desmesurado, eran percibidas como enfermedades del alma. Estas pasiones, de hecho, eran atribuidas a la influencia de Ate, diosa que encarnaba la ceguera del orgullo y la locura.

individualismo posesivo, insolidario, y la fe ciega en la “mano invisible” como fuente única de armonización de intereses, en un individualismo cooperativo y solidario⁴. Del mismo modo, se han desarrollado corrientes dentro del socialismo que presentan propuestas éticas no escolásticas, que se distancian de un colectivismo que muchas veces se ha vuelto inhumano. Estas nuevas corrientes han rescatado la figura del individuo concreto, para recuperar sus necesidades materiales y aspiraciones personales.

La interpretación de Cortina reconoce los aspectos valiosos en ambos modos de concebir la sociedad, aunque subraya la necesidad de superar sus déficits y, en particular, la brecha que los separa. La clave radica en articular una síntesis que integre la autonomía personal —superando el ya mencionado individualismo posesivo— con la solidaridad, que a su vez trascienda la vieja consigna colectivista. Autonomía y solidaridad constituyen, en última instancia, los pilares de una política legítima, una política que evita las simplificaciones unilaterales. Esta sugerente propuesta de Cortina podría ponerse en diálogo con la interpretación que hace Martha Nussbaum de la tragedia *Antígona*, de Sófocles (1995). Aun cuando las conclusiones de Nussbaum difieren significativamente de las de Cortina, su análisis de los personajes centrales ofrece un contrapunto interesante. Mientras que Nussbaum detecta un conflicto trágico irresoluble entre las posiciones de Antígona y Creonte, Cortina aspira a una reconciliación normativa que retome lo mejor de ambas tradiciones. En la obra, tanto Antígona como Creonte encarnan esquemas de valores rígidos y aparentemente coherentes; sin embargo, esa rigidez, que les ahorra problemas internos, los conduce inexorablemente al desenlace trágico. Los eventos demuestran que ambos marcos eran, en definitiva, no solo limitados, sino erróneos.

Creonte, en su visión marcadamente política, reduce la complejidad del mundo moral a un único esquema de valores: la primacía absoluta del bien de la ciudad. Su concepción del deber está estructuralmente vinculada a la esfera cívica. Su modo de ver y comprender rechaza toda forma de obligación que no emane directamente de los intereses de la polis. No reconoce los lazos consanguíneos ni aquellos vínculos que preceden al acto deliberativo de lo político y que afectan a todo ser humano en su dimensión más íntima. Para Creonte, lo bueno y lo malo solo adquieren sentido en relación con el bienestar o el perjuicio de la ciudad. Su perspectiva, por ende, es radicalmente simplificadora y unidimensional. Como bien señala Nussbaum, “ninguna obligación se considera

4 La expresión “mano invisible” es una metáfora que proviene del filósofo moral escocés Adam Smith y se utiliza para describir los incentivos que los mercados libres generan, propiciando que los individuos, al perseguir sus propios intereses, contribuyan inadvertidamente al bienestar general. Esta noción fue introducida por primera vez en su obra *La teoría de los sentimientos morales* (1759) y adquirió notable popularidad gracias a su tratado fundamental, *La riqueza de las naciones* (1776). Es importante señalar que la metáfora aparece únicamente una vez en cada uno de estos textos, y en ambos casos se refiere a las restricciones a la importación.

de justicia si no responde al bien de la ciudad, y ningún agente es llamado justo excepto si se ha puesto a su servicio” (1995: 97).

Antígona, por su parte, aunque frecuentemente interpretada como la víctima del despotismo de su tío, también encarna una postura unívoca y rígida. En su esquema de valores, la distinción moral no reside entre los amigos y enemigos de la ciudad, sino entre los miembros y no miembros de la familia. La polis, con sus leyes y exigencias, es irrelevante frente a los imperativos de la filiación. Polinices, a quien la ciudad ha condenado como enemigo, es para ella un ser querido, un miembro irremplazable de su linaje, y esta pertenencia impone una obligación incondicional. En el corazón de su actitud late un sentimiento trascendente, que la lleva a concebir el deber no como algo regulado por la racionalidad cívica, sino como un mandato superior, arraigado en las emociones y los lazos de sangre. Para Antígona, estas obligaciones son anteriores y superiores a cualquier deliberación política; son, en última instancia, el fundamento mismo de lo ético. Ambos personajes, así, se encierran en cosmovisiones unilaterales y excluyentes, lo que los lleva inexorablemente al conflicto trágico. Creonte niega lo particular en nombre de lo universal; Antígona, por el contrario, niega lo universal en nombre de lo particular. Y en esta oposición insalvable se desvela el núcleo trágico de la obra: la incapacidad de conciliar lo público y lo privado, lo cívico y lo familiar, lo racional y lo emocional, en una síntesis armónica que escape al destino de la tragedia.

Tanto Creonte como Antígona encarnan visiones reductivas y parciales de la vida humana, en la medida en que confinan la complejidad de lo ético a esquemas rígidos que no admiten matices. Este tipo de interpretación es precisamente lo que Cortina busca evitar en su análisis del liberalismo y el socialismo. Para Cortina, no existe una oposición irreconciliable entre un socialismo bien comprendido y un liberalismo legítimo; más bien, ambos sistemas se condicionan mutuamente, y su integración es no solo posible, sino deseable. Desde su perspectiva, la supuesta incompatibilidad entre estas dos corrientes de pensamiento es el resultado de lecturas superficiales y dogmáticas, que tienden a fragmentar el tejido social en bloques ideológicos desconectados: “o socialismo o liberalismo”, como si la adhesión a una visión excluyera automáticamente la otra.

Sin embargo, esta dicotomía, que con tanta frecuencia prevalece en el ámbito político institucionalizado, puede ser superada sin necesidad de caer en la lógica del conflicto trágico. Evitar la tragedia implica no reducir la política a la confrontación totalizadora, no buscar la destrucción o la aniquilación simbólica de los defensores de cualquiera de estas dos tradiciones. El objetivo no es imponer una ideología sobre la otra, sino alcanzar las máximas cotas de libertad y justicia que ambas tradiciones pueden ofrecer cuando se equilibran y complementan. La propuesta cortiniana insta a una prudencia intelectual a la hora de articular las ideologías y una radicalidad ética al momento de plantear las exigencias de justicia. De lo que se trata es de construir una sociedad en la que

seres humanos autónomos puedan coexistir en solidaridad, sin que la afirmación de la libertad individual signifique el abandono de los más vulnerables, ni que la búsqueda de la justicia social implique la negación de la autonomía personal. Este es, en última instancia, el horizonte de una política que integre lo mejor del liberalismo y del socialismo: una política capaz de conciliar la reivindicación de la libertad con el compromiso ineludible con la justicia.

3. LIBERALISMO FILOSÓFICO Y LIBERALISMO POLÍTICO

Desde la perspectiva liberal, el primer paso que debe darse es eliminar el artículo determinado “el” del concepto de liberalismo (Cortina, 1993: 31). Esto se debe a que, en su análisis, no existe un único liberalismo monolítico, sino una pluralidad de liberalismos que coexisten y que, a lo largo de la historia, han adoptado diversas formas. De manera general, estos se dividen en dos grandes vertientes: el liberalismo filosófico y el liberalismo político. Ambas corrientes se perfilan con claridad en el siglo XX, aunque sus raíces se remontan a discusiones que emergen desde los inicios del pensamiento liberal en el siglo XVI, cuando esta corriente buscaba limitar el poder estatal y permitir la convivencia de diversas concepciones de la vida buena.

Siguiendo el análisis de Charles Larmore (1990), Cortina advierte que si el liberalismo se reduce a ser únicamente una doctrina política, desvinculándose de una “filosofía del ser humano” y de un “ideal moral completo”, pierde su carácter como liberalismo filosófico. Para comprender este punto, es necesario retroceder hasta los orígenes del pensamiento liberal en el siglo XVI. En ese momento, el objetivo primordial era frenar la concentración de poder en el Estado y abrir espacio para la convivencia política de distintas concepciones de lo que constituye una vida buena (Cortina, 1993: 34). Sin embargo, estas ideas no solo se limitan al ámbito del liberalismo político, sino que también se inscriben en el liberalismo filosófico, que comparte la preocupación por establecer un marco moral mínimo que sirva de fundamento para limitar el poder estatal y garantizar la pluralidad de formas de vida.

Es en este punto donde Cortina encuentra resonancias con la doctrina de John Rawls, quien, desde una perspectiva filosófica, sostiene que el *télos* del liberalismo no es otro que permitir a cada individuo proyectar su vida según sus propios valores y aspiraciones. Esta es la contracifra de lo que Benjamin Constant denominó la “libertad de los modernos” (2019): no solo la ausencia de coerción externa, sino la posibilidad de autodeterminación dentro de un marco político que respete la diversidad de concepciones del bien. Por ello, Cortina argumenta que el liberalismo no puede sostenerse únicamente en la noción de libertad negativa, es decir, en la mera ausencia de impedimentos o interferencias externas; requiere también una concepción positiva de la libertad, aquella que

garantiza a los individuos las condiciones necesarias para realizar sus proyectos de vida en un marco de respeto mutuo.

La tradición filosófica kantiana, que Cortina adopta como referencia fundamental, se sitúa en sintonía con pensadores como John Rawls, Lawrence Kohlberg, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Esta corriente filosófica coloca la libertad en el centro de la organización política, comprendida tanto desde la perspectiva de la “libertad negativa” como de la “libertad positiva”. La libertad se concibe “como independencia frente a cualquier imposición externa y como capacidad de no obedecer más leyes que aquellas a las que yo daría mi consentimiento” (Cortina, 1993: 35). Este prisma kantiano exige que el individuo sea el autor de las normas a las que se somete, asegurando que la autonomía sea el fundamento de cualquier orden político legítimo.

Ahora bien, no todos los liberalismos siguen este modelo kantiano. Existen corrientes que se distancian considerablemente de ese corte y centran su atención en el ámbito político relegando, en gran medida, el trasfondo filosófico. Uno de los ejemplos más influyentes de este alejamiento es el pragmatismo, representado por figuras como John Dewey (1927) y Richard Rorty (2001). El pragmatismo, en contraste con el liberalismo kantiano, evita desarrollar un ideal normativo de la libertad basado en principios metafísicos o morales universales, y se enfoca más en la eficacia práctica de las instituciones políticas para resolver problemas concretos en una sociedad plural. Aún más distante del liberalismo filosófico de inspiración kantiana, encontramos las corrientes libertaristas o anarco-capitalistas, cuyas figuras más representativas incluyen a Friedrich von Hayek (1984), Milton Friedman (1962) y Robert Nozick (1974). Estas posiciones abogan por un individualismo radical y una defensa férrea de la vida privada frente a cualquier tipo de intervención estatal o compromiso público. El libertarismo, en su versión extrema, entiende la libertad casi exclusivamente en términos de “libertad negativa”, esto es, como la ausencia de coerción externa. De tal modo, amparan la libertad individual frente a las demandas de justicia social o solidaridad, sosteniendo que el único papel legítimo del Estado es garantizar la protección de los derechos individuales, particularmente el derecho a la propiedad⁵.

Este contraste revela el amplio espectro de posiciones dentro del liberalismo. Mientras que el liberalismo kantiano —y su interpretación contemporánea en autores como Rawls— busca equilibrar las dimensiones de la libertad individual con un sentido de justicia social, el libertarismo y el anarco-capitalismo

5 Para Nozick, por ejemplo, la propiedad es un derecho natural que antecede a la formación del Estado, y cualquier intento de redistribución o intervención en este ámbito por parte de la autoridad estatal constituye una violación de esa libertad natural. El neoyorquino considera que el intervencionismo del Estado es inherentemente contradictorio con la defensa de la libertad negativa, ya que la coerción estatal, incluso cuando busca el bienestar general, se impone a los individuos y les obliga a actuar en formas contrarias a sus propios intereses o deseos.

defienden una noción de libertad que relega las obligaciones públicas y colectivas en favor de una autonomía individual prácticamente irrestricta. En este sentido, la postura de Cortina se sitúa claramente del lado de una tradición liberal que, lejos de ensimismarse en el individualismo insolidario, busca articular un marco normativo que permita la convivencia plural en condiciones de justicia y respeto mutuo.

El neoliberalismo ha contribuido decisivamente a trazar una distinción tajante entre el liberalismo político y el liberalismo filosófico, introduciendo una lógica que desafía los principios neurálgicos de la democracia liberal. Wendy Brown (2015) señala que el neoliberalismo deja al pueblo “sin atributos”, porque en su lógica subyace una redefinición radical de la esfera pública: todo aspecto de la existencia humana es reinterpretado en términos económicos. La racionalidad neoliberal no solo traslada el modelo de mercado a todas las esferas de la vida, sino que traduce incluso los principios democráticos de justicia a un léxico estrictamente económico. De este modo, la justicia se concibe exclusivamente como un resultado del libre intercambio en el mercado: si hay menos hambre en el mundo, no se debe a políticas de redistribución o solidaridad social, sino a la eficiencia de las reglas del mercado.

Este proceso implica una reducción drástica de los valores públicos, un vaciamiento de lo que Daniel Bell —quien no puede ser considerado un socialista— denominó el “hogar público⁶” (2015). El neoliberalismo, en su impulso por desregularizar y liberalizar, promueve la idea de que la riqueza generada por el mercado terminará por beneficiar a todos, bajo la metáfora de la “lluvia fina” o el “efecto de goteo”, según la cual la prosperidad se filtrará desde los estratos más altos hacia los más bajos de la sociedad. No obstante, la realidad empírica de esta ideología revela fenómenos muy distintos. La desregulación y la primacía del mercado han provocado lo que se denomina una “secesión de los ricos” (Romero y Ariño, 2016). Este concepto alude a la desconexión progresiva entre las élites económicas y el resto de la sociedad, manifestada en la creación de burbujas de privilegio que escapan a las dinámicas políticas y sociales comunes. A esto se suma la “torre de la arrogancia” (Costas y Arias, 2011), una metáfora que expresa la creciente autocomplacencia de las élites económicas, quienes, encerradas en su propio universo de éxito y riqueza, se sienten cada vez más desvinculadas de las realidades y necesidades del resto de la población.

6 Según Daniel Bell, son cuatro las interrogantes que debe resolver la filosofía política que sustente al hogar público: “¿Cuáles son las unidades relevantes del hogar público y cuáles son los equilibrios de derechos entre ellas?, ¿cuáles son las tensiones entre la libertad y la igualdad cuando las personas tratan de reforzar uno u otro de estos valores un tanto incompatibles?, ¿cuál es el equilibrio entre la equidad y la eficiencia en la competición entre reclamaciones sociales y realizaciones económicas? y ¿cuáles son las dimensiones de la esfera pública y la privada, tanto en la búsqueda económica de bienes como en el ámbito de la moral?” (2015: 209).

El neoliberalismo, en su esfuerzo por erigir el mercado como principio organizador universal, vacía de contenido las nociones de bien común, solidaridad y justicia social, diluyendo el espacio público y relegando la política a una función meramente técnica, subordinada a los dictados de la economía. En este contexto, la promesa de una prosperidad compartida se revela ilusoria, y lo que en última instancia se produce es una fractura social que exacerba las desigualdades y erosiona los fundamentos mismos de la democracia liberal⁷ (Cortina, 1991b).

Isaiah Berlin, en su célebre distinción entre dos tipos de libertad, se centra en la “libertad negativa” y la “libertad positiva”. Los liberales, sin embargo, privilegian casi exclusivamente la primera: la libertad negativa, o “libertad de los modernos”, en palabras de Constant. Esta concepción se entiende como la ausencia de interferencia externa, una exigencia de delimitar un espacio en el que ni el Estado ni los otros actores de la sociedad civil puedan intervenir. Es el modelo de libertad que concibe al individuo como aislado, protegido por un perímetro inquebrantable en el cual sus decisiones son inviolables. Sin embargo, esta forma de libertad deja de lado la “libertad positiva”, o la “libertad de los antiguos” según Constant, que se refiere a la capacidad del sujeto para gobernarse a sí mismo, es decir, para participar activamente en la deliberación y el ejercicio del poder, no solo como receptor pasivo de sus efectos, sino como agente capaz de autoimponerse normas y orientarse hacia el bien común. Según Cortina, Berlin no comprende plenamente esta segunda forma de libertad, cuyos orígenes filosóficos se encuentran en Rousseau y Kant. La libertad entendida como autogobierno no implica necesariamente, como temía Berlin, una deriva hacia el hegelianismo, el marxismo o el colectivismo. El autogobierno, en la tradición kantiana, es ante todo una expresión de la autonomía racional del individuo, y no tiene por qué ser subsumido en un proyecto comunitario o estatal que suprima la libertad individual.

No obstante, la filósofa valenciana identifica en el pensamiento de Berlin una tercera forma de libertad, una que gira en torno al reconocimiento y la necesidad de estatus. Esta dimensión de la libertad implica que la sociedad tiene la obligación de establecer las condiciones de justicia que permitan a los individuos desarrollar una autoestima adecuada. Aquí se aproxima a las ideas de John Rawls, quien defiende la importancia de los “bienes primarios”, es decir, aquellos recursos materiales y simbólicos que son fundamentales para que los individuos puedan tener una vida digna y respetada. Estos bienes primarios, según Rawls,

7 Este aspecto es trabajado por la autora en obras como *La moral del camaleón*, donde realiza una crítica ético-social a lo que denomina “moral del camaleón”, una ética política predominante en la sociedad española. Según la autora, esta moral se caracteriza por una adaptación superficial a cualquier cambio que ocurra en la vida, sin un compromiso real con ideales profundos o duraderos. Este comportamiento, al ser tan maleable, defrauda los grandes ideales seculares que tradicionalmente han orientado a la humanidad hacia metas más ambiciosas, como el bienestar social colectivo y la paz mundial.

son imprescindibles para que las personas puedan valorarse a sí mismas y participar en la vida pública en condiciones de igualdad y respeto. Cortina subraya que esta forma de libertad no significa que la sociedad deba imponer el auto-reconocimiento o la autoestima, ya que estos elementos pertenecen a la esfera psicológica individual. Sin embargo, lo que sí debe hacer es garantizar las condiciones estructurales para que los individuos puedan estimarse a sí mismos. Dicho con otras palabras, la justicia social exige la creación de un marco en el que las personas tengan acceso a los recursos necesarios para desarrollar una vida valiosa y digna de respeto⁸.

El objetivo más noble y trascendente al que puede aspirar un Estado moderno es la construcción de una estructura material justa, capaz de garantizar el bienestar de su ciudadanía a través de un entramado de instituciones que promuevan la equidad y la igualdad de oportunidades. Sin embargo, el concepto de “justicia” genera incomodidad entre ciertos sectores liberales, que lo perciben como una amenaza a la libertad individual, como si fuera un recurso retórico empleado para proteger a los “enemigos del comercio” en detrimento de los “amigos de la libertad”. Frente a esta concepción limitada, se hace necesario reivindicar un Estado de justicia, no en los términos equívocos del mal comprendido “Estado del bienestar”, sino como una entidad que garantice la equidad sin renunciar a la libertad.

La clave para articular un modelo de justicia compatible con la libertad individual se encuentra en el pensamiento de autores como John Rawls y Amartya Sen, quienes replantean algunos de los fundamentos del liberalismo clásico, pero sin caer en los excesos del colectivismo. Rawls, por un lado, desafía las corrientes pragmatistas al sostener que cualquier sociedad justa debe tener una base moral sólida. Para Rawls, la justicia no es un mero resultado circunstancial, sino la “primera virtud” de las instituciones. Reconoce la existencia de la llamada “lotería natural” —es decir, las desigualdades innatas derivadas del azar biológico—, pero subraya que la naturaleza en sí misma no es justa ni injusta. Lo que debe evaluarse en términos de justicia o injusticia es cómo las instituciones procesan esas diferencias naturales. Así, el Estado debe intervenir para corregir los efectos más corrosivos de estas desigualdades innatas, garantizando que todos los individuos, independientemente de sus circunstancias iniciales, tengan las mismas oportunidades de éxito.

8 Aunque los liberales aciertan al reivindicar la importancia de un ámbito de no interferencia, se equivocan, según Cortina, al negar la necesidad de instancias superiores que promuevan las condiciones para que las personas puedan vivir formas de vida valiosas. La libertad negativa, entendida como la mera ausencia de restricciones, es insuficiente para garantizar el pleno desarrollo de la autonomía personal si no va acompañada de estructuras de justicia que posibiliten la realización efectiva de los proyectos de vida individuales en un entorno de reconocimiento y dignidad social.

Por su parte, Sen introduce una noción de justicia que también trastoca algunos de los principios liberales tradicionales, al subrayar la profunda interconexión entre igualdad y libertad. Para Sen, la justicia no se reduce a la distribución de recursos o a la erradicación de la pobreza en términos absolutos, sino que debe evaluarse en función de las capacidades que tiene cada persona para realizar sus propios proyectos vitales. En este sentido, la verdadera libertad radica en tener las oportunidades reales para elegir y perseguir aquello que uno considera valioso (1984: 316). Así, Sen fusiona una defensa típicamente liberal de la libertad individual con un enfoque sobre la igualdad de capacidades, que proviene más bien de la tradición socialista⁹.

Ambos autores, cada uno desde su perspectiva, coinciden en que la libertad positiva —la capacidad efectiva para autogobernarse y realizar planes de vida significativos— es un prerrequisito indispensable para la defensa de la libertad negativa, es decir, la libertad de no interferencia. Para que la libertad negativa no quede vacía, como ocurre en muchos planteamientos neoliberales, debe estar complementada por una concepción de la justicia que otorgue a los individuos los medios necesarios para que puedan aprovechar dicha libertad de manera plena y significativa.

El Estado de justicia propuesto por Cortina se aleja del modelo de liberalismo “salvaje”, donde prima una visión reduccionista de la libertad como mera no interferencia, y se aproxima a una concepción más equilibrada, que integra las exigencias de justicia social y la promoción de la autonomía individual. La democracia auténtica solo puede sostenerse en un sistema que articule, en igual medida, la libertad individual y la justicia social, reconociendo que una no puede florecer sin la otra. Así, el liberalismo más sensato y matizado no puede

9 Antes de proponer el “enfoque de las capacidades”, Amartya Sen llevaba varios años cuestionándose acerca del núcleo conceptual y la medición económica de nociones como la “pobreza”, el “bienestar” (entendido en su acepción más amplia de *wellbeing* y no de *welfare*) o el “nivel de vida”. Estos conceptos, a su juicio, podían proporcionar una comprensión más matizada y realista del llamado “desarrollo económico”. Una de sus primeras conclusiones fue la necesidad de centrar el análisis en las condiciones concretas de vida de las personas, en lugar de confiar exclusivamente en indicadores agregados de riqueza, como el recurrente PNB. Desde una perspectiva metodológica, Sen identificó dos obstáculos fundamentales para captar adecuadamente las realidades del subdesarrollo. Por un lado, señaló el riesgo de caer en un subjetivismo utilitarista; por otro, advirtió sobre la amenaza de un objetivismo «fetichista». El planteamiento de Sen se presenta, en buena medida, como una superación crítica de estos dos modelos. Un vínculo clave que no debe pasarse por alto en el desarrollo conceptual de la teoría de las capacidades es la contribución de la filósofa Martha Nussbaum. Para un análisis más profundo, véase *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, obra que fue originalmente publicada en 2011 bajo el título *Creating Capabilities* por The Belknap Press of Harvard University Press. Asimismo, es relevante su trabajo anterior *Women and Human Development* (1999), en el que Nussbaum aborda la aplicación del enfoque de las capacidades al análisis de la situación de las mujeres en contextos de desarrollo.

ignorar la necesidad de intervenciones estructurales que posibiliten que todas las personas, sin excepción, puedan tener vidas valiosas y libres.

4. POR UN SOCIALISMO PROCEDIMENTAL

Al adentrarnos en la reflexión sobre el socialismo, surge una cuestión crucial que, por su simplicidad aparente, se torna indispensable: ¿qué es el socialismo?

¿Es, pues, el socialismo en nuestros días un procedimentalismo, amparado por valores en buena medida compartidos con otras opciones? ¿Es verdad que para motivar potenciales militantes y votantes no cuenta ya, no digo con y una filosofía de la historia, sino ni siquiera con una mínima concepción del hombre, con una mínima y atractiva antropología? (Cortina, 1993: 70).

Esta pregunta, lejos de ser retórica, busca desentrañar las bases de una izquierda sin dogmas, un socialismo renovado que rechaza el carácter doctrinario de ciertas corrientes tradicionales y proponga una tónica procedimental. Cortina se alinea con el proyecto emprendido por Habermas en los años ochenta, aunque, a diferencia del filósofo alemán, elabora su propuesta distanciándose de las categorías estrictamente marxistas, sin por ello renunciar al motor ético que subyace en la obra de Marx. Cortina rechaza el dogmatismo marxista, pero matiza su postura al reconocer el innegable trasfondo moral que impulsa las preocupaciones marxianas. Como señala Conill, aunque Marx evitaba referirse a la ética de manera explícita, sus grandes temas —alienación, explotación, liberación— se inscriben en un marco que es inconfundiblemente ético (Conill, 2004: 221). Así pues, la crítica de Marx al capitalismo no es meramente económica o política, sino que se fundamenta en una valoración moral de la dignidad humana y de las condiciones de vida que impiden su realización plena.

¿Es, pues, el socialismo *una teoría moral sobre lo bueno*, sobre la felicidad comunitaria e individual? ¿Una *concepción procedimental sobre lo justo*, que no busca sino ofrecer procedimientos más adecuados al ideal democrático que los procedimientos liberales? ¿Una ideología llamada a recaudar votos de los electores dogmáticos? (Cortina, 1993: 70).

El socialismo procedimental que propone Cortina busca despojarse del lastre dogmático y estructuralista del marxismo ortodoxo, pero sin abandonar la búsqueda de una justicia que haga posible la realización individual en el marco de la interacción social (Herreras Maldonado, 2019). Este socialismo renovado, en lugar de centrarse solo en la igualdad material —aunque, por supuesto, no la descarta, dado que cuestiones como la alimentación, el acceso a la salud o la educación siguen siendo determinantes—, subraya la dimensión relacional de los seres humanos. Es decir, no se trata solo de redistribuir recursos, sino de

reconocer que la identidad humana se construye y se define a través de la interacción social.

Obviamente, los procedimientos mínimos no son axiológicamente neutrales, sino que cobran su sentido de poner en marcha -como hemos dicho- la igual autonomía de los ciudadanos, y precisan para llevarse a cabo una constelación de valores, tales como la solidaridad, la tolerancia, la preferencia por los débiles. “Pero estos valores no configuran una teoría moral de la bueno, sino una concepción procedimental de lo justo” (Cortina, 1993: 69).

En esta línea, el socialismo que defiende Cortina no es simplemente una doctrina de la igualdad cuantitativa, ni se reduce a una mecánica redistributiva que ignora las complejidades del sujeto social. Más bien, el énfasis se pone en las condiciones que permiten a los individuos interactuar de manera libre y equitativa, reconociendo que el ser humano es, sustancialmente, un ser social. El socialismo procedimental busca tanto reducir las desigualdades materiales, como garantizar que los individuos tengan las oportunidades necesarias para desarrollarse plenamente como miembros activos de una comunidad. Esta perspectiva implica, inevitablemente, una crítica profunda tanto al individualismo posesivo del liberalismo salvaje como a los esquemas rígidos y verticales de ciertos socialismos históricos. En su lugar, se propone un sistema en el que los procedimientos democráticos, la deliberación colectiva y el respeto por la pluralidad de voces sean los principios rectores. De esta manera, la búsqueda de igualdad y justicia no se lleva a cabo desde arriba, mediante la imposición de un modelo ideal; se construye mediante un proceso inclusivo y participativo, que respeta la dignidad y la autonomía de los individuos, al tiempo que reconoce su interdependencia dentro del tejido social¹⁰.

Considerando esta opción de convertir el liberalismo en un procedimentalismo democrático, me pregunto si la situación del socialismo «tras el diluvio» no es semejante, ya que dice consistir en la profundización en la democracia. En cuyo caso habría rebajado las aspiraciones de convertirse en *teoría moral*, nacidas con el marxismo y el anarquismo, quedando —como el liberalismo rawlsiano— en *concepción moral*, que alumbraba los procedimientos que deben seguir una comunidad política para llegar a normas justas de convivencia. No habría, pues, un modelo socialista de hombres, una teoría socialista —o varias— de la naturaleza humana ni del modo en

10 Este socialismo procedimental, inspirado en Habermas pero reconfigurado por Cortina, salva el núcleo ético del socialismo sin aferrarse a las estructuras obsoletas de un materialismo histórico que ya no responde a las demandas del presente. Cortina plantea una izquierda capaz de reinventarse a sí misma, abierta a la crítica y al diálogo, sin perder de vista los valores de justicia, igualdad y solidaridad, pero actualizándolos para responder a los desafíos de la contemporaneidad.

que los hombres alcanzan su felicidad. Las ideologías sociopolíticas serían solo diseños de procedimientos de justicia (Cortina, 1993: 69).

Al igual que en el caso del liberalismo, el socialismo también requiere una reflexión crítica sobre sus diversas variantes, las cuales, si bien simplificamos enormemente, pueden agruparse en dos grandes tradiciones: el marxismo ortodoxo y el marxismo heterodoxo, este último, a su vez, se ramifica en múltiples corrientes. El marxismo ortodoxo, conocido comúnmente como materialismo dialéctico, se centra en el desarrollo de las tesis filosóficas de Marx, tal como fueron formuladas y reformuladas por Friedrich Engels y, posteriormente, adaptadas y aplicadas en el contexto revolucionario por Vladimir Lenin. Esta corriente ha tenido una fuerte presencia durante gran parte del siglo XX, especialmente en el ámbito del marxismo-leninismo y en los Estados que adoptaron modelos comunistas basados en su interpretación. A pesar de las críticas que ha recibido, especialmente tras los eventos de la segunda mitad del siglo XX, sigue siendo un punto de referencia para ciertas corrientes que mantienen la fidelidad a sus postulados originales.

Sin embargo, desde principios del siglo XX y a lo largo de su transcurso, diversas reinterpretaciones y revisiones críticas han surgido dentro del marxismo, dando lugar a lo que comúnmente se denomina marxismo heterodoxo. Estas corrientes, críticas del materialismo dialéctico en su forma más rígida, se mantienen fieles al núcleo ético y analítico del marxismo, pero adaptan sus teorías a nuevas realidades sociales, políticas y culturales. Entre las figuras más destacadas de estas revisiones encontramos a Eduard Bernstein, quien, con su obra *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* en 1898, sentó las bases del socialismo reformista y de la socialdemocracia, una tendencia que buscaba la implementación de cambios estructurales a través de medios democráticos en lugar de la revolución violenta. Otra figura clave en esta heterodoxia marxista es Antonio Gramsci, quien revolucionó el pensamiento marxista al poner el acento en el concepto de hegemonía cultural, una idea según la cual las clases dominantes mantienen su control no solo a través de la fuerza económica y política, sino también mediante el control de las ideas y valores que permean la sociedad. Esta visión fue una desviación crucial respecto al marxismo ortodoxo, ya que Gramsci subraya la importancia de la superestructura cultural y su papel en la perpetuación del poder (1977), lo que abre la puerta a una lucha por la hegemonía en el ámbito de las ideas, las instituciones culturales y los medios de comunicación. Dentro de este panorama, es necesario destacar también a Georg Lukács y a los pensadores de la Escuela de Fráncfort, quienes dieron forma a lo que se conoce como marxismo occidental, una tradición más filosófica y menos centrada en la economía política pura, que se dedica a criticar

las formas de dominación que operan a nivel cultural, ideológico y psíquico¹¹. En lugar de enfocarse exclusivamente en la lucha de clases y la explotación económica, este marxismo heterodoxo introduce categorías como la alienación cultural y la reificación (la objetificación de las relaciones humanas bajo el capitalismo), mientras explora también las potencialidades liberadoras de la crítica cultural.

Un concepto clave en estos planteamientos, especialmente dentro del marxismo occidental, es la noción de utopía. La utopía, lejos de ser una visión ingenua o meramente idealista del futuro, es vista por estos autores como una fuerza crítica capaz de desvelar las contradicciones del presente. Para pensadores como los miembros de la Escuela de Fráncfort, y en especial Herbert Marcuse (1986) o Ernst Bloch (2017), la utopía no es simplemente un anhelo irrealizable, sino un horizonte necesario para movilizar el cambio social y resistir las formas de opresión que se perpetúan bajo el capitalismo avanzado.

5. DE LA UTOPIA DEL TRABAJO A LA UTOPIA DE LA COMUNICACIÓN

Cortina propone una dualidad alternativa para el estudio de la Escuela de Fráncfort: crítica y utopía. Ahora bien, ¿qué vigencia posee el concepto de utopía en un tiempo marcado por el escepticismo, en muchos casos justificado? Claudio Magris, vincula utopía y desencanto, dos nociones que, lejos de oponerse, deben, según su interpretación, sostenerse y corregirse mutuamente. Magris lamenta que, tras las desilusiones provocadas por el colapso de las utopías totalitarias, haya prevalecido un desencanto generalizado, acompañado de un rechazo de aquellos ideales de solidaridad y justicia que en tiempos pasados fueron aceptados ciegamente. En este contexto, aboga por un examen de los defectos para poder enmendarlos. El desencanto, sostiene, debería operar como una “forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza”, destinada a “moderar un pathos profético y generosamente optimista” (2001: 15).

En los pensadores de la Escuela de Fráncfort, de algún modo, subyace también una forma de desencanto. No obstante, durante los primeros años de la

11 El marxismo occidental constituye una corriente de pensamiento marxista que emergió en Europa central y occidental tras la Revolución de Octubre de 1917, distanciándose notablemente de la ortodoxia filosófica desarrollada en la Unión Soviética. Las obras *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch, ambas publicadas en 1923, se consideran frecuentemente los textos fundacionales de esta vertiente teórica, aunque el término “marxismo occidental” fue introducido por primera vez en 1953 por el filósofo Maurice Merleau-Ponty. Dicho término refiere a los teóricos marxistas que relegan la primacía del análisis económico y se centran en aspectos filosóficos y abstractos del marxismo. En sus primeras etapas, esta corriente destacó los componentes hegelianos y humanistas del pensamiento de Marx, aunque formas posteriores, como el marxismo estructural, adoptaron una orientación antihumanista.

fundación del Instituto, convivía con la esperanza de que una crítica adecuada de la sociedad pudiese conducir a la realización de la utopía, es decir, a la introducción de la razón en el mundo. Si bien en las últimas etapas de la primera generación se observa un giro hacia el pesimismo —como se refleja en la filosofía negativa de la historia de Adorno o Benjamin—, Habermas y Apel han rescatado, en cierta medida, el elemento utópico mediante su idea de una situación ideal de habla o una comunidad ideal de comunicación¹². Esta noción reformula el concepto de utopía, ya que no alude a un “no lugar” como en la obra de Tomás Moro (1971), sino a algo que anticipamos necesariamente en el acto mismo de argumentar: “en la estructura del lenguaje ya está implícita una suerte de emancipación” (Habermas, 1996: 44). No obstante, en la medida en que la isla de Utopía funciona como un espejo —puesto que, como se ha señalado, utopía significa “no lugar”—, la situación ideal de habla guarda cierta relación con esta. La diferencia, por supuesto, es que esta “isla de la comunicación” es estrictamente formal y no refleja ni puede reflejar ninguna forma de vida concreta.

La situación ideal de habla anticipa exclusivamente aquellas condiciones libres de coerción, desde las cuales los participantes en el discurso pueden justificar normas de validez universal. Solo a partir de estas normas mínimas se posibilita que, en un segundo momento, los propios afectados puedan elegir los contenidos y formas de vida concretas que deseen. De este modo, la situación ideal de habla es una utopía, pero no en el sentido tradicional de la palabra, es decir, no como la búsqueda de un “no lugar” ni como un reflejo de la realidad. No posee un contenido específico, sino que actúa como un marco regulativo, una orientación para la acción.

No obstante, para llegar a esta idea es necesario primero comprender ciertas transformaciones conceptuales, que encuentran su origen en las célebres palabras de Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, donde describe la fase superior de la sociedad comunista con una frase icónica: “[en la fase superior de la

12 El concepto de “situación ideal de habla” (*ideale Sprechsituation*) en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas se refiere a un estado de comunicación en el que los interlocutores, como iguales, dejan de lado sus diferencias socioculturales (como edad, género, estatus social) y se centran en intercambiar argumentos de forma racional, veraz e inteligible (2001: 153). En este escenario ideal, lo importante es la validez de los argumentos y no la posición o poder de los participantes, lo que permite un diálogo genuinamente libre y democrático. En el caso de Karl Otto Apel, el concepto es “comunidad ideal de comunicación”, una idea regulativa en el sentido kantiano en la que “se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional” (Cortina, 1989a: 130). Para Apel, el sujeto que reflexiona antes de tomar una decisión ha de advertir que, incluso en la situación de decisión solitaria, no hay ninguna regulación ética mejor que “poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación” (1985: 413).

sociedad comunista] la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” Ante esta proclamación, Cortina se pregunta si el fracaso histórico de dicho proyecto implica necesariamente la renuncia al contenido crítico-racional que lo impulsaba: “¿Estamos legitimados para calificar de utopía este cuadro marxiano de la *Crítica del programa de Gotha* y para colgarlo en las paredes de algún museo decadente?” (2008a). La respuesta de Cortina la lleva a formular el tránsito que se produce con Habermas y Apel, desde la “utopía del trabajo” a la “utopía de la comunicación”. Este cambio está vinculado al tipo de criterios normativos y al ideal de una sociedad no patológica sobre los que se asienta la crítica social: “Los acentos utópicos deben desplazarse desde el concepto de trabajo hasta otro concepto que conserva el pulso de la racionalidad más íntimamente humana: el concepto de acción comunicativa” (Cortina, 2008a: 114).

Sin dejar de definirse como marxistas, los autores de la Escuela de Fráncfort no pretendieron traicionar las intuiciones cardinales del marxismo, sino rescatar algunas de sus “esencias filosóficas” mediante una lectura más dialéctica o hegelianizada, en gran parte influida por Lukács. Ya en los primeros años de la década de 1930, los jóvenes representantes de la Teoría Crítica, bien informados por estudios sociológicos y económicos sobre las transformaciones sociopolíticas ocurridas desde la época de Marx, desplazaron su atención teórica de los mecanismos estructurales generadores de los conflictos en el sistema capitalista hacia los mecanismos superestructurales que absorbían dichos conflictos. No era ya la ideología liberal la que actuaba como freno para la realización de la sociedad socialista, sino más bien una ideología de tipo fascista, que lograba impedir esta realización, a pesar de que seguía estando supuestamente determinada por el despliegue de las fuerzas productivas (Ortega-Esquembre, 2021).

En este punto, no podemos detenernos en el complejo análisis realizado por los autores de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. En su lugar, vamos a centrar brevemente la atención en la respuesta de Habermas a los desafíos del marxismo (Ortega-Esquembre, 2018; 2021). Como hemos señalado anteriormente, dicha respuesta puede sintetizarse en un giro desde la “utopía del trabajo”, en la que se mantenían aún los primeros pensadores de Fráncfort, hacia la “utopía de la comunicación”. Habermas, junto con Cortina, no renuncia a la idea de la utopía, ya que una sociedad sin ella corre el riesgo de caer en la trivialidad y el desconcierto. No obstante, esta utopía deja de entenderse como un “no lugar” y pasa a concebirse como un ideal regulativo, un marco de referencia normativo para la acción social.

El primer paso para reconstruir el sentido de la utopía consiste en cuestionar la excesiva dependencia que el marxismo ha tenido del desarrollo de las fuerzas productivas. Habermas emprende una reformulación de algunos de los postulados marxistas, lo que realiza a través de una renovada teoría de la evolución social. Esta reconstrucción permite poner de manifiesto ciertos supuestos básicos

de la teoría de Marx que aparecen transformados en la conceptualización habermasiana y que resultan decisivos para entender su pensamiento posterior. Para Habermas, el socialismo solo puede plantearse cuando se trata de identificar, en una situación histórica concreta, las condiciones necesarias para que emerjan formas de vida emancipadas. Las totalidades sociales, según él, no deben concebirse de manera monolítica, sino que se manifiestan siempre en plural, y es desde este pluralismo que Habermas busca reformular el materialismo histórico sobre las bases tanto del trabajo como de la interacción. En este sentido, Habermas subraya que Marx se centró únicamente en el trabajo y las fuerzas productivas como motores de la historia, pero dejó de lado algo que ya estaba implícito en su propio sistema: las relaciones entre los productores en el proceso productivo, es decir, la interacción.

Desde esta interpretación, es posible identificar en el pensamiento de Marx ciertos elementos que facilitaron lecturas que, en cierto modo, se desviaron de sus intenciones originales. Entre estos elementos destaca, en primer lugar, un componente residual metafísico, a través del cual las predicciones de la revolución proletaria adquirieron un carácter de objetivismo histórico-especulativo. En segundo lugar, aparece una suerte de autocomprensión positivista del materialismo histórico, que redujo su alcance crítico. En este marco, Marx propuso que la revolución proletaria sería la realización práctica de los logros teóricos de la filosofía, la consecución de ideales que las revoluciones burguesas no habían logrado satisfacer. Frente a estas revoluciones, que solo emanciparon a una clase específica, Marx aspiraba a una “emancipación humana”, es decir, a una liberación que abarcara a toda la sociedad y no solo a una clase particular.

Wellmer argumenta que la excesiva confianza con la que Marx predice el éxito inevitable de la revolución contradice algunos principios clave de su propia teoría (1979: 84). En su análisis, la teoría de Marx asumía un enfoque objetivista en la medida en que pretendía conocer científicamente los fines de la historia, como si estos ya estuvieran determinados al margen de la acción consciente de los sujetos históricos. Según Habermas, el materialismo histórico se equivoca al entenderse a sí mismo, de manera positivista, como una “ciencia de la historia” (1996). El concepto marxiano de trabajo, central en su análisis, no es meramente una actividad productiva, sino una condición universal de la existencia humana mediante la cual los sujetos se relacionan con la naturaleza para reproducir sus condiciones de vida. Como señala Ortega-Esquembre, esta antropología del trabajo, detallada en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, resulta esencial para entender la tesis fundamental del materialismo histórico: la dialéctica entre la base económica y la superestructura (2018: 19). La base económica se configura a través de la interacción dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, mientras que la superestructura abarca las instituciones jurídicas, formas de conciencia, ideologías, y sistemas de creencias.

Sin embargo, como Habermas indica, el error del marxismo radica en reducir esta dialéctica a un determinismo economicista. Al concebir la historia como un proceso teleológico inevitable, Marx minimiza la agencia de los sujetos y la contingencia de los factores sociales y políticos. Esta interpretación histórica, con un componente residual metafísico, lleva a una comprensión excesivamente rígida, cercana al objetivismo especulativo. Al privilegiar la base económica como el motor exclusivo del cambio, Marx subestima el papel de la interacción y la comunicación entre los sujetos en la configuración de las relaciones sociales. Habermas, por tanto, propone una reformulación del materialismo histórico que incorpore no solo el trabajo, sino también la interacción comunicativa como motor de la evolución social, entendiendo que la historia no está predefinida, sino que emerge de la acción humana en contextos plurales y abiertos, donde la emancipación se articula a través de una reconstrucción continua de las relaciones entre base y superestructura (2009: 49).

Estas críticas a Marx preparan el terreno para una sofisticada teoría de la evolución social, que Habermas desarrolla en su obra de 1976, *La reconstrucción del materialismo histórico*. A diferencia de Marx y de los primeros integrantes de la Escuela de Fráncfort, Habermas, en su pensamiento de los años sesenta y setenta, no busca los fundamentos normativos de su teoría en la lógica dialéctica (Cortina, 2008a), sino en lo que denomina la “estructura de la comunicación deformada”. Esto implica una reconstrucción crítica de la ideología basada en las “huellas históricas del diálogo reprimido” (Habermas, 1996: 45).

La visión de Marx, que situaba al trabajo y las fuerzas productivas como motores principales de la historia, cede paso, en la interpretación de Habermas, a un aspecto que, según él, ya estaba implícito en el sistema marxiano: la interacción entre los productores en el proceso productivo. Habermas reinterpreta este concepto en términos de “interacción comunicativa”, ampliando el enfoque no solo a la transformación de las relaciones sujeto-objeto, sino también a las relaciones sujeto-sujeto (Habermas, 1996: 39). En este sentido, se introduce una doble dimensión: el trabajo se fundamenta en un interés técnico, mientras que la interacción humana descansa en un interés práctico en el entendimiento. Así, mientras el trabajo refleja un interés cognoscitivo de tipo técnico —centrado en la manipulación y control del entorno—, la interacción comunicativa responde a un interés práctico orientado hacia el consenso y el entendimiento mutuo entre los sujetos. No obstante, según Habermas, la historia como proceso global incluye un interés emancipatorio que integra ambos aspectos, técnico y práctico, y que se orienta hacia la liberación humana. En consecuencia, aunque los contenidos utópicos asociados a la “sociedad del trabajo” desaparezcan, esto no debe significar la desaparición de la dimensión utópica en sí misma. La utopía sigue siendo un marco indispensable para orientar el proyecto de emancipación humana, incluso cuando las bases tradicionales de este proyecto, como el trabajo, deben ser reconsideradas.

El contenido utópico de la sociedad de la comunicación —y esto merece ser subrayado enfáticamente— adquiere una tonalidad diferente al desligarse de cualquier noción de totalidad y concentrarse en los aspectos formales que permitan la existencia de formas de vida no fallidas. La expresión “situación ideal del habla” puede inducir a confusión si se la asocia con una configuración concreta de lo que es la “vida buena”. Para Habermas, lo que puede expresarse a través de la comunicación no es una definición acabada de cómo debe ser la vida en particular, sino las condiciones necesarias, aunque generales, que hagan posible una vida cotidiana basada en la comunicación, así como un proceso de formación discursiva de la voluntad en el que participen todos los afectados.

Si bien no se desestima el avance científico-técnico —que Wellmer define como “la fuerza productiva de las fuerzas productivas”—, la racionalidad, para ser plena, debe incluir los procesos de comunicación mediante los cuales los sujetos acuerdan y negocian sus consensos. En este sentido, las reglas de la situación ideal del habla ofrecen un criterio crucial para distinguir entre una sociedad deformada por relaciones de dominio y una sociedad que progresa hacia la emancipación. Lo central en esta visión habermasiana es que la utopía no se orienta hacia la construcción de un modelo particular de vida o de sociedad, sino hacia la creación de condiciones formales que hagan posible una comunicación libre de coacciones. Es en este espacio discursivo donde los individuos pueden deliberar y construir consensos sobre las normas que regirán sus formas de vida, sin que estas estén predeterminadas por algún ideal totalizador. La emancipación, por tanto, no consiste en alcanzar un estado final, sino en garantizar que los procesos comunicativos estén siempre abiertos, inclusivos y participativos, de modo que todos puedan influir en las decisiones que afectan sus vidas (Gómez Herrera, 2024: 89).

6. TRAS EL DILUVIO¹³: SOCIALISMO DEMOCRÁTICO LIBERAL

Vázquez Montalbán, en una conferencia, pronunciaba con aguda ironía: ha sido un placer dejar de pensar en el todo, pero cada vez es más aburrido pensar solo en la nada. Esta reflexión, aunque aparentemente ligera, encierra un profundo trasfondo filosófico. La afirmación revela la paradoja inherente a la renuncia al pensamiento de las totalidades dentro del ámbito socialista. Si bien es comprensible el alejamiento de visiones totalizantes, resulta igualmente problemático que dicha renuncia conduzca a un pensamiento vacío, o, peor aún, a teorías que se distancian peligrosamente de la matriz socialista original. Ejemplos de ello son la teoría de juegos de Elster o el emotivismo en el que, con

13 Recogemos el título del libro de L. Paramio, *Tras el diluvio, la izquierda ante el fin de siglo* (Siglo XXI). Supuso la necesidad de reflexionar sobre un socialismo democrático, desde el convencimiento de que el pensamiento de Marx, en su unidad originaria, no ofrecía respuesta a los problemas actuales.

frecuencia, se ha sumido el socialismo científico (Cortina, 1991a). Para comprender el sentido del marxismo ortodoxo, es esencial reconocer que este no se limita a ser una teoría de la justicia o una mera concepción de la sociedad, sino que constituye una verdadera cosmovisión. En este contexto, Cortina cuestiona no solo la cientificidad del marxismo como teoría de la evolución socio-histórica, sino también su capacidad para constituirse en una teoría política con valor práctico en el ámbito real. Las visiones “inflacionistas” respecto de los sujetos históricos del cambio social pueden derivar en un colectivismo deshumanizador (Cortina, 1990: 274). En su análisis, Cortina critica diversos postulados medulares del marxismo:

“La división de clases”, señala, “no da cuenta de los distintos grupos de interés; la abolición de la propiedad privada no es condición suficiente ni necesaria para una sociedad más justa; el paro estructural obliga a revisar la concepción del hombre como trabajador productivo; la promesa de una sociedad de la abundancia, nacida del progreso técnico, va acompañada de la amenaza de la destrucción total; las ideas no dirigen la historia, pero tampoco lo hace exclusivamente la estructura económica” (1990: 274).

Así, llega a la conclusión de que, si bien “la moral no es el motor único del socialismo”, sin ella “no hay razones para pretender una sociedad más justa” (1990: 274). Dicho de otro modo, una comprensión del socialismo que no sea normativa termina por traicionar el sentido mismo que tuvo en su origen. En última instancia, la dimensión ética del socialismo se revela como una exigencia moral y una condición imprescindible para su viabilidad y su coherencia como proyecto emancipador.

A juicio de Cortina, la vía más prometedora para sortear el impasse en que nos deja tanto el materialismo histórico como las críticas que este ha suscitado, radica en la adopción de un concepto mixto, acuñado por Michael Walzer: el socialismo democrático liberal. Esta propuesta concibe tanto el liberalismo como el socialismo como tradiciones que han legado contribuciones insoslayables, de tal modo que el cruce de sus virtudes más destacadas constituiría una opción racional y superadora. Así, resulta imperiosa la necesidad de trascender la dicotomía entre liberalismo y socialismo, buscando armonizar la autonomía individual, elemento esencial de ciertas corrientes del liberalismo político, con la solidaridad, emblema distintivo del socialismo (Cortina, 1990: 278).

El resultado de esta superación o proceso de síntesis¹⁴ de ambas doctrinas se materializa, para Cortina, en la integración de lo más valioso de tres grandes

14 Cortina, en este sentido, se hace eco del término alemán *Aufhebung* de la filosofía de Hegel, que traduce como “superación” y denota un proceso dialéctico que implica simultáneamente conservar y suprimir. Similar al verbo griego *anairein* o al latín *tollere*, conlleva la negación de una realidad para generar otra, en la cual el elemento anterior sigue presente, aunque sin su

tradiciones. En primer lugar, la tradición participativa heredada de la democracia ateniense, representada por figuras como Pericles y Aristóteles, cuyo núcleo reside en la libertad concebida a través de la igualdad de toda la ciudadanía para expresarse en la asamblea (isegoría) y ante la ley (isonomía). En segundo lugar, la tradición liberal, que pone el acento en la democracia como un sistema de contrapesos y equilibrios, indispensable para el respeto de las libertades individuales, a la vez que demanda un marco legal robusto, propio del Estado de derecho. En tercer lugar, la tradición socialista, cuyo eje vertebrador es la búsqueda de una sociedad emancipada, donde la igualdad no se reduce a un simple igualitarismo, sino que se configura como la “ausencia de dominación”. Para alcanzar dicha emancipación, se torna indispensable la práctica activa de la solidaridad (Cortina, 1989b: 13).

El socialismo, en última instancia, debe concebirse como una “profundización de la democracia”. No se trata simplemente de extender la democracia representativa a todos los ámbitos de la vida social, sino de fomentar una participación activa que permita desarrollar la autonomía de los individuos, puesto que esta autonomía es la base última sobre la que se edifica el ideal democrático. La izquierda requiere de la democracia para cumplir sus viejas promesas de mayor igualdad y solidaridad, sin renunciar a la libertad, que constituye el principio supremo de la sociedad moderna. Tras múltiples fracasos en la consecución de tales promesas, el camino hacia su realización no es otro que el de profundizar en la democracia: en este sentido, la izquierda se identifica con la lucha democrática por una democracia más amplia y genuina (Keane, 1992: 61).

A partir de estas premisas, y aunándolas con las aportaciones de la teoría procedimental de la moral y la ética desarrollada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, Cortina defiende un tipo de socialismo procedimental que aporta valiosas ideas para pensar más allá de las viejas cosmovisiones y los dogmatismos tradicionales. Su propósito es perfilar una concepción moral que ilumine los procedimientos que una comunidad política debe seguir para alcanzar normas justas de convivencia. Se trata de lograr que la forma política sea *legítima* y que los procedimientos para la toma de decisiones aseguren resultados *justos* (Cortina, 1993: 13). Tras renunciar a las visiones *excesivamente maximalistas* que interpretan el socialismo como una cosmovisión global, y sin conformarse con una concepción *demasiado modesta* desde el punto de vista de un mero instrumento electoral, Cortina plantea la necesidad de una “ideología sociopolítica procedimental”, centrada en el diseño de reglas de justicia para una convivencia plural. Este modelo es descrito por la autora en términos de “socialismo democrático liberal” de corte pragmático-trascendental. A diferencia del

inmediatez. Esto refleja el movimiento esencial de la dialéctica, donde la razón supera una determinación finita, manteniendo parte de ella mientras la cancela y eleva a un nuevo nivel conceptual.

solipsismo liberal, la propuesta pragmático-trascendental de Cortina adopta un encuadre socialista en su sentido más profundo, es decir, en su visión del ser humano como un ente intrínsecamente social. Según esta concepción, el individuo es un sujeto dialógico que solo puede alcanzar su libertad en la medida en que las condiciones que permiten la libertad de los demás actores con los que interactúa también estén garantizadas.

En uno de sus más recientes trabajos, Axel Honneth (2017) ha articulado una comprensión del socialismo que converge con la noción defendida por autores como Cortina. Esta visión se sustenta en la idea de “libertad social”, la cual ha desarrollado sistemáticamente en su obra *El derecho de la libertad*¹⁵. En su libro *La idea del socialismo*, Honneth aspira a reconstruir críticamente el proyecto socialista a partir de los propios avances institucionales logrados en las sociedades capitalistas modernas, aquellas mismas que desea cuestionar. Su objetivo es reactivar la fuerza transformadora del socialismo en un momento de profundo pesimismo, introduciendo un renovado concepto de libertad, denominado “libertad social”. Este concepto, claramente inspirado en el liberalismo igualitario de Rawls y la teoría de la libertad desarrollada por Sen, se presenta como una reinterpretación original del proyecto socialista. Así, Honneth vincula la crítica socialista a la noción de libertad, en un esfuerzo por reconciliar las aspiraciones emancipatorias del socialismo con las conquistas liberales de las sociedades modernas. Nos encontramos, de nuevo, ante una estructura que podríamos caracterizar como un triángulo cuyos vértices —el liberalismo igualitario, la teoría de la libertad y el socialismo— están armoniosamente integrados. O, si ampliamos la metáfora, podríamos hablar incluso de un cuadrado, pues es indispensable considerar también la contribución cortiniana. En efecto, como se ha expuesto previamente, Cortina se ha definido tanto como una liberal social como una socialista liberal, corroborando la necesidad de conjugar ambos enfoques para formular un modelo político capaz de superar los viejos antagonismos entre libertad y solidaridad.

La pregunta que se plantea es si, en este contexto, debe concluirse que la teoría de Marx ha perdido relevancia. Sin embargo, tal consideración parece prematura. Aun reconociendo la validez del enfoque de Cortina y los elementos que lo sustentan, no puede sostenerse que la teoría marxista haya quedado superada. Los argumentos previamente esgrimidos muestran que sus principios continúan ofreciendo herramientas valiosas para el análisis crítico de la realidad social. En este marco, resulta inapropiado desestimar tanto los caminos trazados en un pasado reciente como, especialmente, los que han surgido en los últimos años. Estos nuevos desarrollos aportan perspectivas importantes para repensar cuestiones clave como la justicia, la igualdad y la libertad en el contexto de las sociedades contemporáneas. La vigencia del pensamiento marxista, por tanto,

15 Esta idea ha sido desarrollada acudiendo a su principal raíz filosófica, Hegel, por Frederick Neuhaus en su influyente obra *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*.

debe evaluarse no desde la óptica de su caducidad, sino a la luz de su capacidad para dialogar con las corrientes actuales y ofrecer respuestas a los retos del presente. Como se ha analizado anteriormente, John Rawls cuestionó ciertos principios que parecían inamovibles dentro del liberalismo; de manera análoga, el marxismo analítico ha realizado aportaciones significativas en relación al socialismo. Si bien la contribución del denominado “Grupo de Septiembre”¹⁶ es objeto de debate, su empeño en esclarecer los conceptos cimentales del marxismo es tanto interesante como valioso. Esta labor no solo enriquece el discurso marxista, sino que también facilita un entendimiento más matizado y crítico de las dinámicas sociales contemporáneas.

En este análisis, resulta pertinente destacar la crítica formulada por G.A. Cohen al principio de la diferencia de Rawls, ya que se ajusta de manera significativa a los objetivos de este estudio. Cohen identifica un problema en la justificación rawlsiana: la incapacidad de determinar con precisión cuánta desigualdad económica es admisible en una sociedad justa. Para Rawls, la justicia de una sociedad se garantiza asegurando la equidad en su estructura básica, es decir, en sus instituciones políticas, sociales y económicas, así como en la coherencia con que estas operan “en un sistema unificado de cooperación social a lo largo de generaciones” (Rawls, 2003: 41). Sin embargo, Cohen sostiene que la justicia de una sociedad no depende únicamente de sus instituciones, sino también de las acciones y decisiones de los individuos que la conforman.

Este argumento lo desarrolla en su obra *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2001), donde plantea una cuestión provocadora: ¿es posible que una persona sea al mismo tiempo igualitarista y rica? Para Cohen, una sociedad justa no solo requiere instituciones justas, sino también un *éthos* igualitarista, es decir, una disposición moral y práctica por parte de los individuos que refleje los principios de igualdad en sus elecciones y comportamientos. Asimismo, Cohen sugiere que incluso la noción de igualdad defendida por Marx no puede desligarse de lo que se denomina “igualitarismo complejo”, una idea que también ha sido reconocida por Walzer. En este sentido, la crítica de Cohen introduce una nueva dimensión en el debate, lo que amplía el marco conceptual inicialmente propuesto.

16 Los miembros del grupo se denominaban de tal modo porque se reunían para discutir asuntos comunes cada dos años en el mes de septiembre. La corriente se distinguía por pertenecer al *Non-Bullshit Marxism* o *Marxismus sine stercori tauri*. Según las palabras de David Miller, se caracterizaban por “un pensamiento claro y riguroso acerca que las cuestiones que habitualmente se encuentran ocultas por una niebla ideológica”, así como por su enfoque analítico preciso sobre las temáticas clásicas del marxismo. No obstante, prescindía de categorías filosóficas no verificables empíricamente y rechazaba la filosofía de corte metafísico y hegeliano que caracteriza gran parte de la obra de Karl Marx. Entre los miembros más prominentes de este grupo se destacan figuras como Gerald Cohen, John Roemer, Jon Elster, Adam Przeworski, Erik Olin Wright, Philippe van Parijs y Robert-Jan van der Venn.

7. LOS CAMINOS DEL MARXISMO SIGUEN SIENDO INESCRUTABLES

En los últimos años, ha surgido una encomiable corriente de pensamiento conocida como la “Nueva lectura de Marx”, a partir de Hans-Georg Backhaus, cuyo objetivo es regresar a los textos originales de Marx para analizarlos de manera crítica y rigurosa¹⁷. Esta corriente busca diseccionar las cuestiones económico-filosóficas desde la perspectiva de Marx mismo, sin la mediación de las interpretaciones posteriores, muchas veces marcadas por contradicciones filosóficas y políticas derivadas de lecturas más ortodoxas. Según estos autores, *El Capital* de Marx se centra en identificar las leyes fundamentales que rigen el sistema capitalista, independientemente del contexto histórico en el que se inscribe. Es decir, el objetivo de Marx no es estudiar un fenómeno histórico particular, sino descubrir las leyes estructurales que sustentan un sistema económico que ha emergido históricamente. En este sentido, *El Capital* no pretende ofrecer una explicación total de la realidad, sino más bien comprender el funcionamiento específico del modo de producción capitalista, lo cual realiza mediante un diálogo crítico con los economistas contemporáneos de su época. Por ello, resulta inapropiado leer la obra de Marx buscando una posición política concreta o una receta revolucionaria definida. Sin entrar en el núcleo de la cuestión, el objetivo aquí es señalar la importancia de estas nuevas lecturas dentro de la filosofía política actual, que se desmarcan de interpretaciones pasadas más dogmáticas.

Desde esta perspectiva, la lectura de Marx debe trazarse no con la finalidad de revivir nostalgias revolucionarias o buscar alternativas utópicas al capitalismo, sino como una herramienta para mantener una crítica constante al sistema capitalista. Es fundamental no caer en el error de equiparar capitalismo con neoliberalismo, como suele ocurrir en muchos debates contemporáneos. El capitalismo es un concepto más amplio y complejo, y no necesariamente tan determinista como algunos intentan demostrar. Incluso si se aceptara la premisa de que el capitalismo es intrínsecamente determinista, sería imprudente adoptar una actitud pasiva a la espera de un cambio inevitable en el sistema. La disyuntiva, entonces, no radica en esperar una revolución nostálgica como en *Esperando a Godot*¹⁸, sino en evaluar cómo reformar el sistema actual. Como decía Ortega y Gasset, hablar de un cambio de sistema es fácil; lo difícil es tener ideas.

¹⁷ Esta posición se caracteriza por autores que siguen, con sus respectivas diferencias, la línea de Backhaus, como Michel Heinrich, Aragüés, Luis Arenas, y jóvenes investigadores españoles como César Ruíz Sanjuan o Clara Ramas San Miguel.

¹⁸ “Esperando a Godot” (*En attendant Godot*), a menudo titulada como *Tragicomedia en dos actos*, es una obra emblemática del teatro del absurdo, escrita por Samuel Beckett a finales de la década de 1940 y publicada en 1952 por Éditions de Minuit. La obra, que explora la experiencia humana a través de diálogos aparentemente banales y situaciones absurdas, se desarrolla en torno a dos personajes, Vladimir y Estragón, quienes esperan la llegada de un misterioso personaje llamado Godot, que nunca aparece.

Sin embargo, esta no es una postura de desencanto frente a las ideas políticas progresistas, sino más bien un reconocimiento de que la experiencia histórica nos ha mostrado que el capitalismo es un sistema mucho más amplio y flexible de lo que Marx percibió en su momento o de lo que hoy reconocen los neoliberales.

La cuestión no se reduce a una simple dicotomía entre neoliberalismo y comunismo; podría plantearse como una lucha entre diferentes modelos de capitalismo. La pregunta que surge no es si todo depende de un ente abstracto y maligno como el “capitalismo” o la “globalización”, más bien si el futuro está en manos de sujetos concretos —personas, instituciones y agentes sociales— que pueden influir activamente en su transformación (Cortina, 2021: 10). El desafío, entonces, no es simplemente aceptar el capitalismo tal como es, sino identificar y promover aquellos caminos dentro del sistema que sean más justos y sostenibles. Si el capitalismo parece tener múltiples vidas, el verdadero debate debería centrarse en qué modelos de capitalismo deben potenciarse y cómo pueden articularse reformas que generen una mayor equidad y justicia social dentro de este marco económico.

8. MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

Tras la publicación de su obra *Democracia Radical y Éticas Aplicadas*, la filósofa parece alejarse de un tratamiento explícito de los conceptos de liberalismo y socialismo. Sin embargo, esta aparente omisión no implica que dichos temas desaparezcan de su reflexión; al contrario, la tensión entre ambas corrientes se mantiene vigente en diversos aspectos de su filosofía política. Algunos exégetas, entre ellos Emilio Martínez (2018: 571) y Enrique Herreras (2024: 256), sugieren que la teoría de Cortina ha ido configurando una postura cercana a la socialdemocracia, particularmente a la luz de la transformación del liberalismo en un neoliberalismo marcadamente aséptico y economicista.

En el caso de Martínez, este autor plantea la necesidad de repensar la socialdemocracia a partir del marco conceptual ofrecido por Cortina, especialmente a través de su noción de justicia cordial (2010). Dicho concepto, cargado de profundas implicaciones éticas y políticas, articula una serie de propuestas de singular importancia, entre las cuales destacan las siguientes. En primer lugar, una apuesta por un personalismo solidario, cuyo planteamiento enfatiza el reconocimiento de la autonomía inherente al ser humano, concebida no como una independencia absoluta, sino como una interdependencia vital cimentada en la solidaridad. En este sentido, el personalismo solidario rechaza cualquier visión atomista del individuo y subraya la dimensión relacional de su existencia. En segundo lugar, opta por una superación del “individualismo cooperativo”. Martínez observa que no basta con fomentar formas superficiales de cooperación entre individuos aislados. Propone, en cambio, una formación ética

orientada a lo que denomina “autonomía solidaria”, entendida como el fundamento indispensable para una profundización genuina de la democracia. Este ideal, lejos de aspirar a la promoción de una democracia meramente asamblearia o populista, pretende alcanzar la consolidación de una ética institucional robusta, que oriente los fines de las organizaciones e instituciones en el contexto de la compleja vida social contemporánea. En esta línea de pensamiento, Martínez advierte que no se trata simplemente de situar la ética en el núcleo de la política socialdemócrata; su propuesta es mucho más ambiciosa. Plantea que la ética debe permear la totalidad de las actividades que conforman la vida social, desde la esfera económica y empresarial, pasando por la gestión sanitaria y educativa, hasta las prácticas profesionales en su conjunto. En otras palabras, postula una visión holística en la que la ética no sea un adorno discursivo, sino el eje articulador de todas las prácticas legítimas que sustentan el entramado social.

Precisamente, es en su énfasis en las éticas aplicadas donde Cortina introduce una innovación cardinal dentro de su concepción de una “democracia radical comunicativa”. Esta noción no se limita a la retórica abstracta en la medida en que aspira a conferir un protagonismo sustantivo a la ciudadanía, fundamentado en la necesidad de garantizar unos mínimos económicos, sociales y políticos indispensables para fomentar una ciudadanía activa, consciente de sus prerrogativas y dispuesta a asumir las responsabilidades inherentes a su condición. Siguiendo esta senda argumentativa, Herreras, en su vasto y recientemente publicado estudio sobre la teoría política de Cortina titulado *Democracia radical. Reconstruyendo la filosofía política de Adela Cortina*, identifica como arquimédica esta reconfiguración conceptual, concebida no como un simple *aggiornamento*, sino como un esfuerzo por actualizar diagnósticos y terapéuticas en beneficio de aquellas causas históricas que, aunque denostadas o postergadas, mantienen su vigencia, siendo la justicia social la más primordial de todas.

Así, Herreras sostiene que la socialdemocracia constituye un pilar básico para articular una teoría robusta de la democracia radical, entendida esta como un proyecto deliberativo-comunicativo. Argumenta, además, que resulta imperativo rescatar la socialdemocracia del extravío que la ha aquejado en las últimas décadas, rehabilitar su potencia política y, sobre todo, restaurar su relato como fundamento ético y práctico. En dicho relato, el enfoque cortiniano adquiere un lugar preeminente al armonizar lo más excelso de tres tradiciones: la filosofía aristotélica, con su énfasis en la virtud y la vida buena; el liberalismo, defensor de la libertad individual; y el socialismo, con su apuesta por la igualdad y la solidaridad. A esta triada, según Herreras, debe sumarse la cultura político-social surgida en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, marcada por la consolidación del llamado Estado de bienestar. Este modelo promovió valores de libertad, igualdad y solidaridad clave, cuyas aspiraciones quedaron cristalizadas en estructuras institucionales tangibles. Sin embargo, tras la caída del Muro de Berlín, tuvo lugar un giro *epocal*: el neoliberalismo emergió

como paradigma hegemónico, acompañado por el mito del éxito económico. Este nuevo credo instauró una suerte de mantra reduccionista: “Todo lo que es eficiente económicamente es bueno, y mientras hay libertad para el dinero, lo demás es irrelevante” (Herreras, 2024: 259). La obra de Cortina, en ese sentido, se ha erigido progresivamente como una crítica incisiva a este triunfo del neoliberalismo y como una revisión ponderada del Estado de bienestar. No se trata, advierte, de sustituir dicho modelo por un esquema acorde con las prerrogativas de un Estado meramente liberal, sino de preservarlo y reforzarlo, apuntalando sus fundamentos éticos y políticos frente a los embates de una lógica mercantilista que amenaza con dismantelarlo.

En cuanto al concepto de ciudadanía, volvemos a la complementariedad de una ciudadanía legal; no se puede obviar lo que se denomina ciudadanía social. En este sentido, Cortina recupera la noción de Estado Social de Derecho como un modo de superar la crisis del llamado Estado de bienestar. No se trata de regresar a un Estado liberal, sino de superar algunas de sus deficiencias, ya que el Estado de bienestar se nutre de una mirada económica, mientras que el Estado Social tiene su base ética. De ahí surge su propuesta de lo que denomina “Estado de justicia”, pues “justicia, la propuesta del Estado social, no es lo mismo que bienestar (...) la primera debe procurarla un Estado que se pretenda legítimo; la segunda, han de agenciársela los ciudadanos por su cuenta...” (Cortina, 1997: 75). Lo concluyente, para nuestro tema, es que ese Estado de justicia debe definir los mínimos decentes que el Estado debe garantizar, “en los que se incluyen los derechos fundamentales, no solo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales” (Cortina, 1997: 77). La noción de ciudadanía social es una clave que convendría universalizar, forjando una ciudadanía social cosmopolita, como la que Cortina defiende en un libro de reciente publicación: *Ética cosmopolita* (2021). Para ello, es indispensable crear organizaciones e instituciones capaces de generar una justicia global.

En cuanto a su teoría democrática, Cortina sigue la dicotomía liberal-socialista, superada en la señalada distensión, con el añadido del ámbito republicano. A partir de ahí, ha ido perfilando una democracia deliberativa-comunicativa, siguiendo los pasos de Habermas y Apel, pero dando todavía un paso más allá del dado por los filósofos de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort. Apel, por su parte, se quedó a medio camino con su consideración de la parte A (fundamentación) y la parte B (aplicación). Este avance se refiere a las señaladas éticas aplicadas, o la moralización de las instituciones y profesiones. Este “giro aplicado” de la ética¹⁹ obedece a la pretensión de pasar de enunciar el

19 Este es un vasto campo abierto de reflexión ético-política que no solo ha sido tratado por Cortina, sino que también ha inspirado múltiples caminos explorados por un buen número de seguidores.

“deber ser” a “encarnar el deber ser” en las instituciones para transformarlas desde dentro (Cortina, 2008a: 42).

En todo momento, Cortina apuesta por ir más allá del atomismo político, como queda patente en su libro *Justicia cordial* (2010) y en el discurso impartido para ingresar en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas (2008b). A su modo de ver, el atomismo no sirve como base para la conformación de una sociedad justa, ya que se nutre de una tesis sobre la naturaleza humana que considera a los individuos como autosuficientes, viendo la pertenencia a una sociedad únicamente como un instrumento útil para proteger sus derechos. Tampoco considera Cortina que la categoría básica sea la comunidad, en el sentido comunitario de Taylor, sino las personas en relaciones de reconocimiento recíproco (2008b: 105). Ahora bien, asume que la noción de reconocimiento permite interpretar algunos conflictos históricos como expresión de la necesidad de que ciertas capacidades sean reconocidas. Esto reclama la existencia de instituciones que otorguen estabilidad y durabilidad a dicho proceso y en este sentido, resulta muy productivo el diálogo con el ya mencionado Axel Honneth (1997) y su teoría de la lucha por el reconocimiento, sin olvidar, en esta discusión, la contribución de Paul Ricoeur al percibir el reconocimiento no solo a partir de luchas, sino también de “experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo” (2005: 227).

El desarrollo y la erradicación de la pobreza, cuestión tan antigua como la humanidad misma demanda, sin lugar a dudas, un análisis particular, pues de ello depende, en gran medida, la integridad de las sociedades y la equidad en las relaciones humanas. Es evidente que, en este asunto, la autora se nutre una vez más del igualitarismo que emana del socialismo, aunque, a decir verdad, coloca un énfasis particular en el concepto de libertad de Amartya Sen, esa distinción que ya pocos pueden ignorar. En su obra *Pobreza y libertad* (2009), en el capítulo titulado precisamente “La pobreza como falta de libertad”, Cortina no se limita a una mera reiteración de ideas conocidas, sino que eleva el debate al hablar de la libertad de agencia (una noción que, lejos de ser trivial, ha provocado múltiples debates). Sen nos habla de la capacidad de los individuos para actuar, para decidir, en contraposición a una mera existencia de bienestar, tan limitada en su alcance. Tal y como lo expresa Cortina con claridad: “podríamos decir que un sujeto agente es el que realiza las acciones que decide llevar a cabo, mientras que el agente paciente es el que sufre las acciones” (2009: 20).

Un aspecto particularmente significativo dentro de esta reflexión es el concepto de *aporofobia*, acuñado por la misma Cortina, que da nombre a un fenómeno que hasta ese momento había permanecido sin una etiqueta precisa: el miedo al pobre. Este fenómeno constituye un reto de orden moral, político y jurídico, cuyas complejidades no pueden ser reducidas a una mera interpretación antropológica basada en el *homo reciprocans*. Esto se debe a que, por definición, el pobre es quien carece de lo que, bajo la lógica contractualista, se

considera valioso para participar en el intercambio. Cortina señala que, en la actualidad, los sectores más amplios de la sociedad occidental no temen a los extranjeros por ser diferentes, sino por su pobreza, por carecer de los atributos con los que las sociedades se organizan. La distinción que ella realiza entre la acogida hospitalaria de los turistas y el rechazo visceral hacia los refugiados pobres es, cuanto menos, un hallazgo que clarifica una verdad incómoda: lo que está en juego no es simplemente xenofobia, sino una patología social aún no diagnosticada, y mucho menos curada. Esta patología es un reto para el orden establecido y no puede ser superada por los mecanismos tradicionales del contrato social, pues los pobres no tienen nada que ofrecer bajo la lógica de la transacción.

Con acierto, Cortina propone la idea de una ciudadanía social, que, rodeada de un cierto aire de keynesianismo universal, podría proporcionar una solución, aunque no novedosa, sí ciertamente renovada, para paliar este fenómeno de aporofobia. Porque es necesario entender que, más allá de la fría lógica del contrato, hay una justicia más profunda, un sentido de solidaridad que permite ver más allá de lo superficial, y reconocer que toda persona, independientemente de su riqueza material, tiene algo que ofrecer a la sociedad. Así, al final, no es suficiente con reducir a los individuos a intercambios meramente mercantiles. Este fenómeno plantea, pues, un diagnóstico fundamental, pues el concepto de aporofobia —y, por ende, su significado— está estrechamente ligado a la concepción política de las sociedades modernas.

Por consiguiente, lo que se presenta aquí no es meramente un análisis de la pobreza en términos materiales, sino un llamado a la transformación de las estructuras sociales que limitan la posibilidad de un verdadero reconocimiento humano, más allá de lo que puede ser intercambiado en un mercado. La pobreza, entendida como la carencia de libertad de agencia, exige, por tanto, una respuesta que no se conforme con las soluciones tradicionales, sino que impulse un renovado compromiso con la justicia social y la solidaridad universal.

CONCLUSIONES

Aunque podrían seguir corriendo ríos de tinta sobre el tema tratado, es momento de concluir sintetizando lo esencial de lo expuesto. Lo más significativo es que la reflexión alrededor de la tensión entre liberalismo y socialismo es una base necesaria a para arribar a una teoría de la democracia. Y esa es la conclusión más evidente, pues lo necesitamos mejorar los procedimientos para la formación de una democracia de “doble vía” que se nutra de un diálogo constante entre el aspecto institucional y la sociedad civil (García Marzá, 2018: 468), una idea que recoge los aspectos nucleares de la señalada discusión entre liberalismo y socialismo. Esto nos conduce a considerar la necesidad de una reflexión seria sobre la democracia, que se aleje de la visión superficial que confunde las críticas

al funcionamiento de la “democracia real” con la médula de la democracia en sí. Insistir en lo que verdaderamente significa la democracia es, hoy en día, el mejor antídoto frente al avance imparable del neoliberalismo. Y, en este contexto, la democracia sigue requiriendo del socialismo, no como una nostalgia, sino como una necesidad contemporánea.

Este socialismo puede ser sintetizado, en esta etapa del debate, a partir de un cuarteto de ideas capitales: el liberalismo igualitario de Rawls; el socialismo liberal de Honneth, con su concepto central de “libertad social”; la igualdad como libertad en la obra de Sen; y la igualdad compleja de Walzer. No obstante, este cuarteto es, en realidad, un sexteto, pues también están implícitos Habermas y Apel, y, de manera evidente, el triángulo conceptual ya expuesto por Cortina, que articula lo mejor de las tradiciones aristotélica, liberal y socialista.

Estos elementos, fecundos y revitalizantes, son indispensables para la enorme tarea de perfilar y desarrollar una democracia radical. Una democracia que, sin renunciar a su naturaleza representativa, no pierda de vista sus raíces: la construcción de un *demos* compuesto por personas que, aunque no renuncien a sus intereses individuales, tampoco eluden el compromiso inherente a la ciudadanía. El desafío de la democracia no se encuentra tanto en el proceso de toma de decisiones, sino en la construcción de un “querer común”. Y este querer común no debe producirse a partir de una noción compartida de vida buena, sino desde la aceptación y el fortalecimiento de una sociedad pluralista surgida de un espacio integrado por participantes cuya convicción racional supere el dogmatismo y el fanatismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K-O. (1985). *La transformación de la filosofía. Tomo II*. Taurus
- BENJAMIN, C. (2019). *La libertad de los modernos*. Alianza
- BERNSTEIN, E. (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Siglo XXI
- BELL, D. (2015). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza
- BLOCH, E. (2017). *¿Despedida de la utopía?* Machado
- BROWN, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books
- BROWN, W. (2016). *El pueblo sin atributos*. Malpaso
- CAMUS, A. (1996). *El hombre rebelde*. En *Obras Completas*. Tomo III. Alianza
- CONILL, J. (2004). Economía ética de los medios de comunicación. En Conill, J. y Gozávez, V. (Eds.). *Ética de los medios* (pp. 137-159), Gedisa
- CORTINA, A. (1989a). *Ética mínima*. Tecnos
- CORTINA, A. (1989b). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. Sígueme

- CORTINA, A. (1990). *Ética sin moral*. Tecnos
- CORTINA, A. (1991a). Bueno, pero ¿qué es el socialismo? *Claves de Razón Práctica*, 16, 34-39
- CORTINA, A. (1991b). *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*. Espasa Calpe
- CORTINA, A. (1993). *Éticas aplicadas y democracia radical*. Tecnos
- CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza
- CORTINA, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Galaxia G
- CORTINA, A. (2008a). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Síntesis
- CORTINA, A., & CARPINTERO, H. (2008b). *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas: una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
- CORTINA, A. (2009). La pobreza como falta de libertad, en Cortina, A. Pereira, G. (Eds.). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Tecnos, 15-30
- CORTINA, A. (2010). *Justicia cordial*. Trotta
- COSTAS, A. y ARIAS, C. (2011). La torre de la arrogancia: políticas y mercados después de la tormenta. Ariel
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós
- CORTINA, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós
- DEWEY, J. (1927). *The Public and its Problems*. Holt
- FRIEDMAN, M. (1962). *Capitalism and freedom*. Chicago Press
- GARCÍA MARZÁ, D. (2018). Ética y democracia: apuntes para un modelo actual de democracia participativa, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E. y Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). *Homenaje a Adela Cortina* (pp. 457-472). Tecnos
- GRAMSCI, A. (1977). *Quaderni del carcere. Volume primo. Quaderni 1 – 5*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Giulio Einaudi
- GÓMEZ HERRERA, C. (2024). Religación y encuentro: prácticas filosóficas, perspectivas de alteridad, en Arenas, F. y Mendiwelo-Bendek, Z. (Coords.). *Transformaciones sociales, diálogo interreligioso y desarrollo sostenible en el contexto valenciano* (pp. 63-90). Tirant lo Blanch
- HABERMAS, J. (1996). *Conocimiento e interés*. Servei de Publicacions
- HABERMAS, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Cátedra
- HABERMAS, J. (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos
- HAYEK, F. (1948). *Individualism and economic order*. Chicago Press
- HERRERAS, E. (2019). Repensar el concepto 'Socialismo procedimental', en González-Esteban, E., Siurana Aparisi, J. C., López-González, J. L., García-Granero, M. (Eds.), *Ética y democracia: desde la razón cordial* (pp. 317-324). Comares
- HERRERAS, E. (2024). *Democracia Radical. Reconstruyendo la filosofía política de Adela Cortina*. Tirant Lo Blanch.

- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- HONNETH, A. (2017). *La idea del socialisme. Assaig d'una actualització*. Institució Alfons el Magnànim.
- HORTAL ALONSO, A. (2018). La socialdemocracia: una opción razonable, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E.; Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). *Homenaje a Adela Cortina* (pp. 521-530). Tecnos
- KEANE, J. (1992). Lo que queda de la izquierda. *Debats*, (39), 57-61
- LARMORE, C. (1990). Political Liberalism. *Political Theory*, 18(3), 339-360
- MACPHERSON, C. B. (2003). *La democracia liberal y su época*. Alianza
- MAGRIS, C. (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Anagrama
- MARCUSE, H. (1967). *El final de la utopía*. Planeta-Agostini
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2018). La socialdemocracia: una opción razonable, en García Marzá, D., Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E., Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). *Homenaje a Adela Cortina* (pp. 571-583). Tecnos
- MEAD, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós
- MORO, T. (1971). *Utopía*. Zero S. A
- NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado
- NUSSBAUM, M. (1999). *Women and Human Development*. Harvard University Press
- NUSSBAUM, M. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. (2018). La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas. *Ideas y valores*, 67(167), 13-36
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. (2021). *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*. Tecnos
- PEREZ ZAFRILLA, P. J. (2021). Polarización artificial: cómo los discursos expresivos inflaman la percepción de polarización política en internet. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, 26 (2). <https://doi.org/10.6035/recerca.4661>
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Trotta
- RORTY, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra
- ROMERO, J. y Ariño, A. (2016). *La secesión de los ricos*. Galaxia Gutenberg
- SEN, A. (1984). *Resources, Values and Development*. Basil Blackwell
- SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta
- SMITH, A. (2011). *La riqueza de las naciones*. Alianza
- SMITH, A. (2022). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza
- VARGAS-MACHUCA, R. y QUINTANILLA, M. A. (1989). *La utopía racional*. Espasa
- WELLMER, A. (1979). *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Ariel.