

Mordacci, Roberto. (2025). *Critique and Utopia: From Kant to the Frankfurt School*. Cham: Springer. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-032-09019-5>

Guillem Compte Nunes
guillem@sociales.unam.mx
Universidad Nacional Autónoma de México

Esta obra ejemplifica la interconexión entre la filosofía y la política. Publicada originalmente en italiano, ha sido recientemente traducida al inglés, para beneficio de la comunidad académica internacional. Como indica su título, se enfoca a relacionar el fenómeno utópico con la teoría crítica, ésta desde Kant a la Escuela de Frankfurt (EF); en concreto, argumenta que la utopía complementa y completa el pensamiento crítico por su talante propositivo, con frecuencia ausente en el segundo. Así, se trata de una investigación relevante para quienes estudian el cambio social emancipador, tal y como es abogado por el pensamiento latinoamericano. Todo ello desde una perspectiva neomarxista, propia de la EF. A continuación, sintetizo el libro, luego realizo una crítica constructiva.

La obra se divide en dos partes, de cinco y dos capítulos respectivamente, según sendos objetivos. En la primera el autor presenta una clasificación de formas de crítica de la EF; en la segunda, expone la “crítica utópica”, o sea, la utopía como otra forma de crítica, con su propio “método”. Una introducción previa plantea los contenidos; ahí, siguiendo a Marx, se caracteriza la crítica como “clarificación” de dinámicas y contradicciones sociales en aras de propiciar vías y modelos emancipadores. Los primeros cuatro capítulos de la primera parte están dedicados a las principales formas de crítica de la EF y ofrecen una estructura similar: inician con un resumen y proceden a explicar la forma de crítica, sus pensadores referentes y sus limitaciones. Las críticas son: trascendental, dialéctica, genealógica y mesiánica.

Mordacci contrapone la crítica trascendental a la crítica “externa” o “trascendente”, que estriba en la imposición de principios metafísicos sobre la acción social. La trascendental, en cambio, es “interna”, porque radica en los principios de condición de posibilidad de las prácticas sociales. Tales principios constituyen normas universales de una acción social justa. Para Kant la delimitación de la racionalidad establece las condiciones de posibilidad del conocimiento, la voluntad y la acción social. La racionalidad orienta a las personas hacia un modelo



Received: 10/02/2026. Final version: 22/07/2026

eISSN 0719-4242 – © 2026 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

de convivencia progresivamente (pero no de manera determinista) pacífico y cosmopolita, que asegure una coordinación social justa; ello supone llegar a acuerdos con base en principios morales universales. Por tanto, la crítica consiste en analizar el ajuste de la acción social a esta racionalidad teleológica (o, alternatively, la racionalidad debe regular la acción social). A nivel contemporáneo, el autor ubica la teoría de la acción comunicativa de Habermas en esta categoría de crítica, porque ésta propugna una serie de condiciones de posibilidad de la acción social emancipadora; en particular, como criterios base, el “principio del discurso” y el “principio universal”, inspirados en el imperativo categórico kantiano. Ahora bien, en general, al focalizar las condiciones de posibilidad, la crítica trascendental no aborda las contrariedades internas de la acción social, aspecto que sí considera la dialéctica.

A diferencia de la anterior, cuyo exponente se reduce a Habermas, la crítica dialéctica ha sido la forma predominante en la EF. Se propone desenmascarar los mecanismos de dominación desde la inmanencia, desvelando las contradicciones de la acción social; en contraste con la trascendental, el horizonte normativo debe surgir de las propias prácticas sociales. En Hegel la dialéctica entraña el historicismo: la progresiva manifestación histórica del “espíritu universal” establece una teleología necesaria, pero oculta a futuro; en consecuencia, la crítica dialéctica se limita a la reconstrucción histórica, incapaz de pronosticar. En otras palabras, la dialéctica no puede trascender la espaciotemporalidad, está atada a criterios culturales y coyunturales. Marx reemplaza este enfoque especulativo, basado en el espíritu, por una crítica dialéctica práctica, materialista. Posteriormente, la EF amplía la crítica marxista, más allá de las relaciones de producción. Axel Honneth ha dado un paso más, rechazando la teleología hegeliano-marxiana como principio metafísico injustificado. Efectivamente, en Hegel y Marx la necesidad del proceso dialéctico borra la voluntad humana y, además, relativiza moralmente todo evento histórico, porque lo reduce a un momento dialéctico de la revelación del espíritu o del camino a la revolución. Empíricamente tampoco se ha verificado esta supuesta teleología.

La tercera forma de crítica, genealógica, busca trazar históricamente los factores que han ido estructurando la sociedad, específicamente, los engranajes de opresión. De este modo, pretende desmistificar lo que socialmente se tiene por verdadero. Se trata, en realidad, de un tipo de crítica dialéctica, centrada en la praxis, que Nietzsche ejemplifica. Contra el triunfalismo progresista de Hegel, este pensador se aboca a dilucidar el proceso de decadencia civilizatoria a partir de Sócrates: el espíritu racionalista ha deformado la voluntad de poder desde su saludable ejercicio en la era presocrática hacia el nihilismo negativo y la posible extinción de la humanidad. Nietzsche evita la teleología necesaria, propiamente hegeliana, al formular un esquema histórico tendencial, exceptuado por experiencias vitales genuinas (culturas, personajes) y la siempre presente posibilidad de una reafirmación de la voluntad de poder por y en las personas. Esta crítica está presente en la EF, aunque con distinto horizonte antropológico; por ejemplo, Horkheimer y Adorno la emplean para descubrir los orígenes del totalitarismo, que sitúan en la separación de sujeto y objeto en el mito de Odiseo. Por su parte,

Foucault ha elaborado genealogías bajo la noción de arqueología, estudiando la constitución del orden social por medio de prácticas discursivas. Mordacci señala tres límites: primero, como apunta Habermas sobre Nietzsche, esta crítica puede ser nostálgica y, por consiguiente, conservadora; en cuanto al método, en Nietzsche y Foucault no queda claro de qué manera llevar a cabo la reconstrucción histórica; y, tercero, puede conducir a una condena del pasado, sin apreciar sus contribuciones, como sucede en el pensamiento posmoderno.

Derivada de la versión mítica-religiosa, la crítica mesiánica privilegia el tiempo salvífico disruptivo *kairós* al tiempo lineal *kronos*. Ella se encuentra también en Nietzsche, en la noción de historia “vertical” abierta a un evento transformativo repentino, en oposición al progresismo historicista. Igualmente, Walter Benjamin denuncia la idea de progreso como falsa; contra Marx, el presente debe servir para redimir el pasado, para satisfacer sus demandas de justicia, no para anunciar una hipotética revolución. De hecho, la auténtica revolución no debe esperar, sino que irrumpe en el “tiempo-presente”, concepto benjaminiano que Mordacci interpreta como condición de posibilidad del tiempo lineal, con lo cual esta crítica deviene trascendental: el aquí-y-ahora redime la temporalidad. Desde la EF Marcuse retoma el mesianismo al rehabilitar la utopía en el marxismo, rescatándola de lo fantástico y reubicándola en lo factible. Vinculando la revolución con el presentismo mesiánico, propone un método embrionario de crítica utópica: invertir las falsas necesidades de la sociedad capitalista para encontrar las demandas humanas legítimas, como parámetros de la utopía socialista; es decir, determinar las condiciones de posibilidad de una sociedad justa volteando aquellas que articulan la actual sociedad capitalista injusta. Dicho esto, un rechazo completo del historicismo conlleva el problema opuesto: la imposibilidad de juzgar la historia desde su afuera. Asimismo, la crítica mesiánica puede desembocar en inmovilismo, a la espera de una transformación radical que no llega.

El quinto y último capítulo de la primera parte del libro reseña cuatro actualizaciones de la teoría crítica, con el fin de mostrar su evolución y algunas aportaciones que serán relevantes para la segunda parte. De Harmut Rosa recupera Mordacci la noción de aceleración multidimensional y alienadora a raíz de la dinámica de competencia, propia del marco capitalista, y la propuesta de promover la autonomía de las personas, pero no en el sentido individualista e instrumental del capitalismo. Para Rahel Jaeggi la alienación contemporánea significa “relación de sin-relación”, o sea, relación sin apropiación del vínculo (que no posesión, sino integración psicosocial). Esta autora defiende una “crítica inmanente”: una dialéctica no teleológica, con apertura a prácticas transformadoras a través de procesos de aprendizaje experiencial. Por su lado, Rainer Forst plantea una crítica trascendental con base en un “principio de justificación” como condición de posibilidad de la acción social, que consiste en dar razones a uno mismo, a los demás y con los demás. Forst postula un derecho humano a la justificación, llamado respeto. Mordacci cuestiona el carácter intelectualista de esa justificación y su relación con el poder en las relaciones sociales; recurriendo a Rosa, sugiere que el respeto consiste en el derecho a la autonomía personal, lo cual establece relaciones de poder



horizontales. Por último, Amy Allen critica el neocolonialismo de Habermas, Honneth y Forst, quienes, a su parecer, se alinean con el modelo moderno europeo e ignoran otras tradiciones culturales. Mordacci aprecia esta perspectiva decolonial, pero matiza que no puede llevarse al extremo inmanentista, como hace Allen, sin caer en el historicismo.

Presentada la tipología de las cuatro formas de crítica, la segunda parte emprende la labor de construir la utopía como quinta forma. Comprende dos capítulos; en el primero Mordacci formula la pregunta de investigación: ¿de qué modo puede la utopía ser una forma de crítica? Comienza por revisar y desmontar, con recurso a la obra seminal de Tomás Moro, los reparos tradicionales a la utopía: que ésta supone escapar de la realidad a una sociedad ideal fantástica; que no es crítica, es decir, que procura imponer criterios irreales, como los del socialismo utópico; que es burguesa, no emancipadora; y que es totalitaria. En la segunda sección de la reseña valoraré la defensa del autor. Seguidamente, Mordacci arguye que la crítica utópica debe partir del análisis de la “distopía” existente; procede a describir los rasgos distópicos como violaciones de una serie de “condiciones mínimas y esenciales de habitabilidad”, las cuales constituyen los parámetros universales básicos de cualquier utopía emancipadora. Este “sentido común” de humanidad fundamental incluye: “sentido de justicia”, “tensión hacia la igualdad”, “deseo por la libertad”, “impulso a la solidaridad” y “aspiración a la felicidad”.

En el séptimo y último capítulo Mordacci expone un “método utópico” como forma de crítica. Implica cuatro pasos: 1) “análisis crítico de la realidad social”, 2) “identificación de contradicciones fundamentales”, 3) “imaginación de arreglos alternativos” (mediante la inversión de prácticas originalmente propuesta por Marcuse) y 4) “diseño de prácticas transformadoras” (como indica Jaeggi). Siguiendo la utopía concreta de Bloch (2007), el autor aboga por una utopía radical pero viable, con base en la crítica a la “distopía” y el (des)ajuste a las “condiciones de habitabilidad”. Para ello, la crítica utópica puede valerse de las demás formas de crítica, que en sus versiones moderadas le son complementarias; adicionalmente, moviliza la “imaginación política” para poder reconfigurar el orden social. Como criterio fundacional y regulador de la utopía, Mordacci apuesta por la “autonomía” (o autodeterminación) de las personas (Rosa, Forst). Por último, defiende que la utopía contemporánea debe ser “fragmentaria”; debido a la complejidad social existente ninguna utopía puede abordar adecuadamente la reformulación total de la realidad.

Paso ahora a la crítica. La obra está bien estructurada y logra sus dos objetivos: razonar una tipología de formas de crítica identificadas con la EF y delinear la crítica utópica como forma suplementaria, de corte propositivo. Se incorpora a un amplio proyecto académico de rehabilitación de la utopía efectuado desde mediados del s. XX, pese al pesimismo de la posguerra. Mordacci participa en el debate contemporáneo de cómo mejor caracterizar la utopía, en concreto, contextualizándola en la teoría crítica. Este encuadre representa una contribución destacable, porque, además de pensar la utopía como forma de crítica, permite

concebir las otras cuatro críticas como formas (parcialmente) utópicas; así, esta obra facilita el acercamiento teórico de la filosofía social (con extensiones a la política y la moral), la teoría crítica (marxista o no) y los estudios utópicos. Dicho esto, quisiera señalar algunas carencias, que pueden propiciar nuevas aristas de discusión.

La defensa de la utopía desarrollada en el capítulo 6 no resulta suficientemente convincente, por dos motivos. En el plano metodológico, por más que sea conveniente, no se puede reducir la utopía a la ficción moreana, por lo que las respuestas que ésta ofrece son incompletas. Moro inventa el neologismo, pero no el fenómeno empírico, y el concepto moreano no necesariamente abarca el segundo de manera adecuada. En el plano conceptual, como apunta Levitas (2011), las definiciones de utopía normativas son problemáticas, porque restringen el concepto arbitrariamente. Por ejemplo, la aseveración de Mordacci de que el pensamiento utópico no se fundamenta en principios metafísicos, sino en la imaginación política, y la subsiguiente afirmación de que la imaginación precede cualquier definición de lo justo y lo bueno son postulados insostenibles a nivel teórico y empírico. Como ha explicado detalladamente Soeffner (2024), las utopías integran mitos, que entrañan creencias metafísicas, por lo que no se puede abstraer la imaginación de la mitología cultural ni establecer una priorización. Empíricamente tampoco se observa esta separación y precedencia (p. ej. Compte 2024). De ahí que el primer paso del método utópico de Mordacci (capítulo 7) podría ser una racionalización derivada de una visión preestablecida del segundo paso, como claramente ocurre en el marxismo ortodoxo, que interpreta todo a través del dogma de la lucha de clases; en general, la metafísica filtra la comprensión de la física.

De hecho, el autor, contradiciendo su propuesta, introduce una metafísica antropológica como base de la utopía. Las “condiciones de habitabilidad” no son sino creencias metafísicas que evidencian el soporte mítico de la utopía. Estos principios constituyen una forma de “crítica externa”, que, aunque repudiada inicialmente como acrítica, se recupera al final para fundamentar cualquier utopía. Lo que para Mordacci son requisitos universales acaso sean creencias culturales sobre el deber-ser de la vida humana. Un ejemplo basta: el autor afirma que la autonomía individual origina y regula esas “condiciones” y la misma utopía, pero ¿por qué solo individual? Rosa plantea ambas, individual y colectiva, pero Mordacci retiene la primera. Su propio argumentario refuta esta restricción: si existe un “impulso a la solidaridad”, entonces se crean grupos sociales y estos desarrollan identidades que exigen autodeterminaciones colectivas. Anteponer el individuo al colectivo revela el sesgo moderno del autor; en otras palabras, la autodeterminación meramente individual no es una condición de posibilidad de la acción social, sino una creencia culturalmente formada, por tanto relativa, que Mordacci naturaliza e impone a la realidad social (crítica externa) –según Allen, un ejercicio de neocolonialismo–. El asunto de fondo es que por más que se quiera extirpar la metafísica de la racionalidad crítica, ello no es posible, dado que la primera envuelve, penetra y se hibrida con la segunda.



Este optimismo sobre la desvinculación de lo racional respecto a lo metafísico también se refleja en el tratamiento de la utopía como si fuera un fenómeno diseñado por la academia. El autor no discute quién realiza la crítica utópica, pero se puede inferir que son pensadores, como los que repasa el libro. En ese caso, la cuestión clave, que tampoco se discute, es cómo estas personas se relacionan con el resto de la población, para no terminar con utopías intelectuales, finalmente elitistas y socialmente irrelevantes. En línea con la presencia del mito en el fenómeno utópico, se ha teorizado que la utopía se fundamenta en el deseo (Levitas 2011), aspecto que tampoco recoge Mordacci. La utopía no se arraiga socialmente por su racionalidad, sino porque consigue generar apego colectivo; y, de nuevo, ese deseo desborda la racionalidad pura y se nutre de mitos y creencias metafísicas.

La discusión racionalidad-versus-metafísica está relacionada con una obra que sorprendentemente no se cita, *Utopia as method* de Levitas (2013). Para esta autora la “utopía como método” combina “arqueología”, “ontología” y “arquitectura”. Las dimensiones primera y última corresponden a los pasos 1 y 2, y 3 y 4 del método utópico de Mordacci, respectivamente. La segunda dimensión equivale a la metafísica antropológica del autor, que Levitas, a diferencia suya, reconoce como tal: “Existen, por supuesto, muchas (...) explicaciones normativas posibles y realizadas de ontología humana. Las explicaciones utópicas siempre son debatidas, y así debería ser. El punto central del modo ontológico es que el método utópico implica necesariamente afirmaciones sobre quiénes somos y quiénes podríamos y deberíamos ser” (Levitas 2013, 196, traducción del autor). En este sentido, quizás la pregunta no sea qué puede aportar la utopía al pensamiento crítico, tratando de encajarla como una quinta forma de crítica, sino al contrario: qué puede aportar éste a aquella, o sea, cómo incrementar la reflexividad del fenómeno empírico, que con frecuencia exhibe creencias y comportamientos (demasiado) acrílicos. La utopía no puede ser crítica por decreto académico, pero la academia quizás pueda contribuir a la apropiación de criticidad por parte de las mediaciones utópicas.

Referencias bibliográficas

- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Compte, G. (2024). Construyendo la religión de derechos humanos: discurso de Naciones Unidas sobre cambio climático. *Culturales*, 12, e878. doi: <https://doi.org/10.22234/recu.20241201.e878>
- Levitas, R. (2011). *The concept of utopia*. Berna: Peter Lang. doi: <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0010-9>
- Levitas, R. (2013). *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society*. Londres: Palgrave Macmillan. doi: <https://doi.org/10.1057/9781137314253>
- Soeffner, H.-G. (2024). *The designed myth: investigations on the structure and effect condition of utopia*. Wiesbaden: Springer. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-39702-9>

