

Crítica Social, Crítica Inmanente y Crítica Trascendente: La cuestión de la Crítica Inmanente en la Teoría Crítica

Social Criticism, Immanent critique and Transcendental Critique The question of Immanent Critique in Critical Theory

Alessandro Caviglia Marconi*

Resumen:

El presente trabajo busca aclarar la cuestión de la crítica inmanente y la crítica trascendente en la llamada Teoría Crítica. Para ello distingue las diferentes formas de crítica social para poder presentar con claridad lo que la Escuela de Frankfurt denomina "crítica inmanente de la sociedad", siguiendo las huellas de Hegel y Kant. Seguidamente pasa a presentar las objeciones que Rainer Forst, reinsertando una inspiración kantiana, presenta a la distinción entre crítica inmanente/crítica trascendente.

Abstract:

The present work seeks to clarify the issue of immanent criticism and transcendent criticism in the so-called Critical Theory. To this end, the different forms of social criticism are used to present clearly what the Frankfurt School calls "immanent criticism of society", following in the footsteps of Hegel and Kant. After that, it presents the observations that Rainer Forst, reinserting a Kantian inspiration, presents a distinction between immanent criticism / transcendent criticism.

Palabras clave:

Sociedad - Kant - Hegel - Forst - Crítica trascendente - Crítica Inmanente - Crítica Social

Keywords:

Society - Kant - Hegel - Forst - Transcendent Criticism - Immanent Criticism - Social Criticism

Sumario:

1. Introducción - 2. La distinción entre la crítica social y crítica inmanente de la sociedad - 3. La crítica inmanente de la sociedad - 4. Rainer Forst y el enfoque kantiano en la Teoría Crítica - 5. La Teoría Crítica y la cuestión de la crítica inmanente: fundamentación constructiva y reconstrucción normativa - 6. Bibliografía

* Filósofo. Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Contacto: a.caviglia@pucp.pe

1. Introducción

La llamada Teoría Crítica, que tiene como uno de los referentes fundacionales el texto de Max Horkheimer titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*, ha devenido en una corriente variopinta y robusta en la filosofía contemporánea. Siguiendo el hilo conductor que lleva desde Hegel y Marx hasta Freud, Weber y Nietzsche, la teoría crítica ha desarrollado una crítica *inmanente* de la sociedad capitalista.

Desde sus inicios, los representantes de la Escuela de Frankfurt han asumido un enfoque hegeliano para desarrollar dicha crítica. Así, con Horkheimer y Adorno, permitió leer desde un enfoque hegeliano tanto la crítica a la sociedad capitalista, especialmente la crítica a la alienación, desarrollada por Marx; la crítica a la dominación injusta desarrollada por Weber, la crítica genealógica desarrollada por Nietzsche como la crítica de las relaciones sociales generadas por comunicación psíquica distorsionada desarrollada por el psicoanálisis de Freud. De este modo, los aportes de Marx, Weber, Nietzsche y Freud son asumidos como elementos subsidiarios a una teoría crítica iluminada por el trabajo de Hegel, no como posiciones independientes.

Sin embargo, algunos representantes de la Escuela de Frankfurt han decidido adoptar un enfoque kantiano para sus estudios críticos. Uno de estos representantes del enfoque kantiano ha sido, sin lugar a duda, Habermas. Actualmente, Rainer Forst ha asumido un enfoque kantiano, que va incluso más allá de Habermas en su asunción de las ideas del filósofo de Königsberg, desde el cual está poniendo entre paréntesis la distinción entre "crítica inmanente" y "crítica trascendente" de la sociedad, recurriendo a un principio básico que denomina "derecho a la justificación"¹.

El objetivo de este trabajo es precisar qué se entiende por crítica inmanente en el contexto de la Teoría Crítica, para confrontarla con el planteamiento de Forst de disolver la distinción entre inmanente y trascendente. Con ello se intenta no solo establecer distinciones entre representantes como Axel Honneth y Rainer Forst, sino, además, cuáles son las modificaciones que sufre la Teoría Crítica cuando pasa del enfoque hegeliano al enfoque kantiano. De esta manera, la ruta que seguiremos aquí comenzará por distinguir la crítica inmanente de la sociedad de otras formas de crítica social (1), para seguir con la precisión de lo que caracteriza específicamente a la crítica inmanente (2).

Una vez llegados a este punto expondremos la crítica de la sociedad que presenta Forst como un enfoque kantiano de la Teoría Crítica (3), para finalmente ver qué se puede ganar del contraste entre el enfoque hegeliano y el kantiano para la clarificación conceptual (4).

2. La distinción entre la crítica social y crítica inmanente de la sociedad

La crítica inmanente de la sociedad que la Teoría Crítica va desarrollando se distingue de otras formas de crítica social. Para ganar claridad sobre el concepto de crítica inmanente, estableceremos la distinción entre esta y otras formas de crítica social.

Para ello, buscaremos establecer un marco lo suficientemente amplio para poder abarcar las diferentes formas de crítica social. Este marco distingue tres formas de crítica social: a) La crítica externa, b) la crítica interna y c) la crítica inmanente. Cada una de ellas se distingue por los diferentes principios de crítica que utilizan. En esta sección nos concentraremos en las dos primeras formas de crítica y nos concentraremos en la tercera forma en el siguiente apartado.

¹ Otro representante contemporáneo cercano a la Escuela de Frankfurt que ha asumido la perspectiva kantiana, estableciendo un puente entre Kant y Marx y a través del que lee a Marx desde un enfoque kantiano, es Kojin Karatani. Cf. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*; (Cambridge: Cambridge University Press, 2005.)

2.1. La crítica externa de la sociedad

La crítica externa presenta dos formas básicas. La primera es la crítica de una sociedad a otra, mientras que la segunda es la crítica que se realiza por medio de un proceso de abstracción del mundo social en su totalidad, por medio de la construcción de principios racionales o de otro tipo².

La crítica externa de la sociedad desde otra sociedad recurre a principios críticos que provienen desde fuera de la sociedad en cuestión. Estos principios son elaborados desde fuera de la sociedad y pretenden ser criterios adecuados para criticar las relaciones sociales existentes en la actualidad. Un tipo de crítica externa es la que se realiza desde los principios normativos de una sociedad externa; por ejemplo, la crítica que se dirige a una sociedad porque no conoce la "religión Verdadera" (como en el caso de la crítica que realizaron los españoles a la sociedad prehispánica en América), o la crítica que realiza Aristóteles de los bárbaros en *La política*.

La crítica de una sociedad a otra puede planearse dentro de una misma sociedad, apelando al regreso a etapas anteriores de la sociedad como si se tratase de un mundo o sociedad completamente diferente y perdido. Este tipo de crítica ha surgido en occidente desde el advenimiento de la modernidad y en especial, después de la instauración del "nuevo régimen" a partir de la Revolución Francesa. Representantes de este tipo de crítica son los pensadores conservadores como Joseph de Maistre, Edmund Burke y Carl Schmitt. Tal vez alguien intentará asociar este tipo de crítica a la crítica tradicional, que como veremos más adelante, se asocia a la crítica interna.

Pero la diferencia consiste en que la crítica tradicional intenta volver a principios dados en el pasado de la misma sociedad, este tipo de crítica contra moderna cuestiona a la sociedad moderna desde principios que provienen de una sociedad diferente, a saber, la medieval. Una forma radical de crítica externa de una sociedad a otra podría ser la hipótesis que se podría realizar desde la ciencia ficción, a saber, la externa no desde tal o cual sociedad humana sino desde una supuesta sociedad de extraterrestres que, desde sus propios principios, realiza una crítica a toda sociedad humana existente.

Otra estrategia de la crítica externa, es la que Honneth denomina "fuerte". Puede desarrollarse por medio de la construcción de principios por medio de una toma de distancia de toda sociedad posible. Amparándose en los poderes de la razón, el crítico social puede elaborar principios críticos para toda sociedad posible. Un ejemplo de ello lo constituye el esfuerzo por tomar distancia de la sociedad en la que el crítico se encuentre y, utilizando la facultad de la razón, elaborar principios críticos. Esta es la clase de crítica social que John Rawls realiza al presentar, por construcción, los principios de la justicia como imparcialidad, a partir de los cuales se puede criticar la sociedad en su *Teoría de la justicia*³. Otro representante es Platón, que construye, por medio de los poderes de una razón metafísica una *Polis Ideal* en *La República*.

2 Axel Honneth recuerda que es habitual en la Teoría Crítica distinguir entre la "crítica fuerte" y la "crítica débil". La crítica fuerte es la crítica externa a la sociedad (que Honneth asocia acertadamente con la posición que John Rawls asume en *Teoría de la justicia* - aunque no aclara si el Rawls del *Liberalismo político*, o de *Justicia como imparcialidad. Una reformulación* o *El derecho de gentes* también puede asociarse a esta crítica fuerte), mientras que la crítica débil es de carácter interna a la sociedad. Cf. Axel Honneth, *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de "crítica" en la Escuela de Frankfurt*, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (Madrid: Katz, 2009), 54. Ahora bien, lo que Honneth denomina "crítica fuerte" no se identifica con la primera forma de crítica que presentamos aquí, aquella de viene de una sociedad a otra, sino que sólo se identifica con la segunda forma. La razón puede ser porque la primera no parece ser filosóficamente tan relevante, pero nosotros consideramos que es políticamente relevante y que ha habido posiciones filosóficas que se han apegado a esta, comenzando por Aristóteles, quien consideraba superior la forma de vida de la *polis* griega frente a la de los pueblos bárbaros.

3 Tal como señala Michael Walzer, Rawls no toma en considera que la sociedad que está criticando desde sus principios de justicia cuenta ella misma con sus propios principios de justicia y basta con realizar un trabajo de interpretación hermenéutica para poder sacarlos a la luz. De acuerdo a Walzer, la "posición original" desde la que Rawls procura obtener los principios de justicia sería análoga a buscar conseguir tales principios sacando a las personas, que forman parte de una sociedad en la cual sus vidas y sus relaciones sociales tienen pleno significado, y llevarlas a un hotel para que olviden los principios de la justicia que operan en su sociedad y busquen comenzar desde un punto cero para que deduzcan racionalmente los principios de justicia que pueden sacar una vez que se encuentran sometidos a un velo de ignorancia lo suficientemente espeso. Cf. Michael Walzer; *Moralidad en el ámbito local e internacional* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 55.

2.2. La crítica interna de la sociedad

Podemos destacar dos formas básicas de crítica interna. La primera es la que se desarrolla a partir de principios tradicionales basados en una estrategia neoconservadora. La segunda, en cambio, en la que se realiza recomponiendo el significado de las prácticas sociales por medio de la interpretación realizada gracias a los recursos de la hermenéutica⁴. La crítica interna neoconservadora⁵ se realiza en contra de las relaciones existentes en la sociedad presente recurriendo a principios que provienen del pasado de la misma sociedad. Una de las formas de desarrollo de esta crítica es asumiendo principios tradicionales que eran vigentes en el pasado de la sociedad y, a partir de ellos, proyectar una crítica a la sociedad presente. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar cuando grupos neoconservadores ven que los valores tradicionales de la sociedad, como el sometimiento de la mujer al varón o la consideración de la diversidad sexual como formas *contra natura* de la sexualidad.

La segunda forma de crítica interna consiste en utilizar los recursos de la hermenéutica para realizar una interpretación de las relaciones sociales existentes que permitan extraer los principios de justicia que cuyo significado se han oscurecido por las prácticas que ha ido distorsionando los significados de los bienes de la sociedad y de las direcciones de su distribución. La crítica social propuesta desde la hermenéutica consiste en llevar adelante una rearticulación de los principios que articulan la sociedad presente. Se trata del "intento de llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada"⁶. La crítica interna de orientación hermenéutica fue desarrollada por Michael Walzer, e incorpora la crítica que proviene de los profetas de Israel o de la religión profética⁷.

4 Michael Walzer, en su libro *Interpretación y crítica social* da cuenta de tres formas de crítica, que identifica con tres senderos de crítica moral de la sociedad: el sendero del descubrimiento, el sendero de la invención y el sendero de la interpretación. El primero procede a descubrir nuevos principios morales desde los cuales se critica la sociedad. Este descubrimiento puede ser de carácter religioso, y en ese caso se trata de "revelación", de una moral de carácter religioso. Pero también puede asumir un camino no religioso y se puede pretender descubrir los principios en el orden natural, como lo hacen determinadas posiciones del derecho natural, o descubriendo, por medio de una "indagación más incisiva" en la naturaleza humana, tal como lo hace el utilitarismo de Jeremy Bentham.

El segundo sendero procede a inventar los principios de la crítica por medio de procedimientos racionales, como es el caso de John Rawls. Finalmente, el tercer sendero procede a articular los principios presentes en la sociedad actual por medio de la interpretación. Walzer considera que solo el tercer sendero representa una forma válida de crítica social. El sendero del descubrimiento no es válido porque carece de argumentos fuertes que lo soporten. Apelar a una revelación divina o a una penetración racional en la naturaleza del mundo no resultan argumentos convincentes. El segundo sendero también es débil porque exige que tomemos distancia del mundo social en el que nos encontramos para poder hallar los principios de crítica o de justicia. Esa abstracción supone podemos asumir el punto de vista de ninguna parte, pero ello es imposible porque siempre nos encontramos insertos en sociedades con instituciones y prácticas concretas. Por el hecho de ser seres encarnados y constituidos socialmente, el sendero de la interpretación es el único adecuado para realizar una crítica social que pueda tomarse en serio. Cf. Michael Walzer, *Interpretación y crítica social* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).

5 La diferencia entre los conservadores y los neoconservadores radica en que mientras los primeros rechazan la modernidad en su conjunto (tanto cultural, política como económica), los neoconservadores aceptan la modernidad económica y aprovechan las condiciones del mercado, rechazan la modernidad cultural (como el matrimonio para todos) o la modernidad política (la democracia). El proyecto neoliberal, sistematizado Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Milton Friedman, toma su fuerza de su alianza con los neoconservadores al intentar poner el marcha la realización de un mercado global autorregulado que necesita que los cambios culturales y políticos se congelen para implementar las reformas económicas necesarias. Es más, los liberales son neoconservadores: necesitan estabilizar los aspectos culturales y políticos para que el modelo económico no se modifique.

6 Axel Honneth, *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de "crítica" en la Escuela de Frankfurt*, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (Madrid: Katz, 2009), 55.

7 Cf. Walzer, *Interpretación y crítica social*. Allí Walzer desarrolla el sendero de la interpretación de tal manera de que en él encaja perfectamente la crítica social desarrollada por los profetas de Israel. Los profetas no proceden por el sendero del descubrimiento, como lo hace la religión conservadora, sino por el sendero de la interpretación. El profeta interpreta la sociedad a la luz de principios que va reconstruyendo, y a partir de ello procede a criticarla. De esta manera se abre el potencial crítico importante que proviene de lo que se conoce como "religión profética". Al respecto, véase Cornel West, *La religión profética y el futuro de la religión capitalista*, en: Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (Ed.); *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011), y también Cornel West, *Black Prophetic Fire* (Boston: Beacon Press, 2014). Respecto de los profetas de Israel Cf. Abraham Heschel, *Los profetas* (Buenos Aires: Paidós, 1973). La *Teología de la liberación* desarrollada por Gustavo Gutiérrez también se inscribe en el punto profético de la religión, puesto que se plantea como una teología que se desarrolla desde la reflexión sobre las prácticas sociales desde las prácticas mismas. Ésta se plantea como una teología inductiva (que comienza de la práctica misma, es decir, de la experiencia de fe de las personas, especialmente, los menos aventajados de la sociedad) y no como una teología deductiva (que procede de axiomas externos a la práctica desde la cual proyecta exigencias morales, doctrinales y rituales que buscan estabilizar las relaciones de la sociedad y evitar el cambio social). Ciertamente, no se trata de que la *Teología de la liberación* se encuentre inscrita en la Teoría crítica, pero, en tanto teología inductiva es interpretativa y reconstructiva. Asume el sendero de la interpretación que Walzer ha presentado y por lo tanto rechaza el sendero del

El problema que la estrategia de Walzer presenta ha sido identificado con claridad por Honneth. Se trata de que la articulación hermenéutica de los principios de la sociedad deja en suspenso el problema de si tales principios son válidos desde un punto de vista normativo, es decir, si son igualmente válidos para todos los miembros porque los considere como miembros libres e iguales de la sociedad en cuestión. Aunque la crítica interna desarrollada por medio de la interpretación procede por medio de un camino reconstructivo. La interpretación misma consiste en una reconstrucción de los principios normativos de la sociedad, de tal manera que si el *sendero de la interpretación* parte de principios debidamente justificados, el planteamiento sería compatible con el que Honneth propone para la Teoría Crítica.

Es por estas razones que una crítica social no puede ganar claridad si no asume el giro reflexivo que la Teoría crítica sugiere a través de la *crítica inmanente* de la sociedad. Este giro reflexivo no se dirige de los principios a la crítica de la sociedad, sino que realiza una reflexión en torno a los principios recurriendo a las exigencias que la razón ha ganado en su despliegue.

3. La crítica inmanente de la sociedad

La Teoría Crítica se presenta como una alternativa a tres posiciones presentes a la filosofía práctica contemporánea y, especialmente a tres formas diferentes de crítica social. De un lado, se encuentra la posición liberal, representada por Rawls y Habermas que buscan construir, por medio de un procedimiento, principios de crítica social de carácter externo. Así, los principios de la justicia o las condiciones ideales del discurso son construcciones externas que se usan para criticar la praxis social. La posición liberal ha resultado ser la dominante en la discusión filosófica durante las últimas décadas⁸. Por otra parte, la crítica social llevada a cabo por intermedio de la interpretación, tal como lo presenta Michael Walzer⁹. Finalmente, la crítica social llevada a cabo por Michel Foucault en clave genealógica¹⁰. A diferencias de estos tres modelos dominantes de crítica social, la Teoría Crítica concibe la crítica "como [una] forma de reflexión de una racionalidad que a su vez debe estar anclada en el proceso histórico" [... de esta manera] "la Teoría Crítica insiste [...] en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa"¹¹ Así, la Teoría Crítica desarrolla una crítica inmanente de la sociedad que es heredera de la perspectiva hegeliana de encarnación de la razón en un mundo social, que es a la vez histórico; mundo en el cual la razón se va desplegando históricamente y que alcanza su culmen en la consolidación de las exigencias normativas de la modernidad presentadas en la Ilustración.

De modo que la crítica inmanente de la sociedad, llevada a cabo por la Teoría Crítica, suele encontrar en Hegel el punto de partida de su desarrollo. La idea hegeliana de que el avance dialéctico de la realidad social, hasta llegar a la configuración de la eticidad propia de la sociedad moderna, representa un despliegue de la razón y de la libertad¹². Para Hegel, la idea

descubrimiento, que sería en el que se encuentran insertas las teologías deductivas. Al respecto, Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 2008) y Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, (Lima: CEP, 2011).

8 El nacimiento y el ocaso del debate entre los denominados comunitaristas y los identificados como liberales ha sido dominante durante los años 80 y 90. Dicho debate resulta ser un fenómeno de la presentación del libro de John Rawls, *Teoría de la justicia*, en 1971. Los trabajos de Sandel, MacIntyre, Walzer y Taylor, entre otros, desde diferentes perspectivas, se presentan como una crítica a los planteamientos de Rawls. Es en ese sentido, que todos estos trabajos son deudores del de Rawls y muestran una hegemonía de la posición liberal en filosofía práctica.

9 Walzer ha desarrollado su crítica social en clave hermenéutica en varios textos. Entre ellos destacan *Interpretación y crítica social*, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, *Éxodo y revolución* y *Objetividad y significado social* (este último, como un artículo compilado por Sen y Nussbaum en *Calidad de vida*).

10 Sigo a Axel Honneth en esta clasificación de los tres caminos de crítica social desarrollados en la filosofía práctica reciente. Axel Honneth, *Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría crítica*, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (Madrid: Katz, 2009), 28. El camino liberal representa un tipo de crítica externa, mientras que la crítica de Walzer es de carácter interno. La estrategia de crítica genealógica desarrollada por Foucault (deudora de Nietzsche) va a ser presentada más adelante en el presente trabajo.

11 Honneth, *Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría crítica*, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, 28-29.

12 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (Barcelona: Edhasa, 1999). En especial, la sección dedicada a la eticidad.

de libertad que se articula en la Ilustración, y que es tematizada a través de Kant, realiza su completitud al conseguir concretarse en las instituciones de una sociedad moderna. De esta manera, la libertad abstracta que Kant había presentado quedaba asumida como el corazón de un proceso más amplio. Dicho proceso representa las aspiraciones que incorporan a la constitución de las instituciones sociales y políticas de la modernidad. En este sentido, la libertad abstracta se muestra superada en una libertad encarnada en dichas constituciones.

Pero, tal como lo muestra el trabajo de Marx, las sociedades fácticas muestran un déficit frente a las exigencias de la libertad ganadas en la modernidad. La conciencia de dicho déficit es capitalizado por los representantes de la Teoría Crítica. Marx percibe de qué manera la sociedad moderna promete la realización de la libertad, pero al mismo tiempo de qué manera articula las coacciones frente a las personas.

La forma más clara de esta contradicción se presenta en el mercado, especialmente en el mercado de trabajo: por una parte, el mercado promete realizar la libertad en su forma de libertad de contratación de empleo, sin embargo, en su realización práctica produce las condiciones de empobrecimiento de un grupo de personas que, en vistas de la necesidad, se ven obligadas a contratar bajo coacción. De tal manera, la concreción misma del mercado troca la libertad en coacción.

En ello se ve con claridad de qué manera la sociedad capitalista produce las condiciones para su propia crítica. La crítica inmanente de la sociedad es la que se realiza desde principios que provienen de las mismas condiciones presentes de la sociedad. Esta tercera forma de la crítica social se constituye desde la idea de “crítica inmanente desde mundo actual” que Marx esboza en su carta de 1843 a Ruge:

“Por lo tanto, nada nos impide convertir en el punto de partida de nuestra crítica a la crítica de la política, la participación en la política y, por ende, a las luchas reales, e identificar nuestra crítica con ellas. En ese caso, no nos enfrentamos al mundo en actitud doctrinaria con un nuevo principio: ¡Esta es la verdad, arrodillense ante ella! Desarrollamos nuevos principios para el mundo sobre la base de los propios principios del mundo”¹³.

La última frase termina desencadenando todo el significado de la crítica inmanente: “[d]esarrollamos nuevos principios para el mundo sobre la base de los propios principios del mundo”. Los principios desde los cuales se realiza la crítica no vienen de fuera del mundo social en cuestión. Éstos no provienen de ningún otro orden social fáctico ni de un orden producido por medio de un procedimiento de construcción. Tampoco provienen de un pasado remoto de la sociedad. Se trata de principios que brotan del mismo mundo social actual. El mismo orden social existente produce los principios de su propia crítica, de manera análoga como la sociedad capitalista produce la clase proletaria. Lo que hace la crítica inmanente es reconstruir los principios de crítica a partir del hecho de que la misma sociedad moderna es la expresión más completa de la razón en el mundo, y como tal se manifiesta a través de desplegar las posibilidades de la libertad.

4. Rainer Forst y el enfoque kantiano en la Teoría Crítica

Rainer Forst, considerado como uno de los exponentes más destacados de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt¹⁴, decide darle un giro kantiano a su versión de la Teoría Crítica. Este giro coloca en el centro el concepto de autonomía. Con ello, Forst decide tomarse en serio la segunda formulación del imperativo categórico de Kant que señala lo siguiente: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”¹⁵.

¹³ Karl Marx, *Carta a Ruge de 1843* <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>

¹⁴ La primera generación de la Escuela de Frankfurt es la representada por Horkheimer y Adorno, la segunda es la representada por Habermas, mientras que la tercera es la representada por Honneth.

¹⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 116.

Esto significa tres cosas al mismo tiempo:

- a) En primer lugar, que no podemos utilizar a las personas como medios para nuestros propios fines. Es decir, no podemos instrumentalizarlas y tratarlas como objetos o cosas. Existe una diferencia entre las personas y las cosas. Las cosas pueden ser utilizadas como medios e instrumentos para nuestros fines, en cambio, las personas no pueden ser tratadas de esta manera debido a que ellas cuentan con personalidad moral.
- b) En segundo lugar, que debemos de considerarlas con el derecho de darle fines a sus propias vidas y que no podemos proyectarles desde fuera proyectos de vida o fines de su existencia. De esta manera, nadie tiene derecho a indicarnos cuál es el tipo de vida que debemos realizar, ni qué religión debemos abrazar. Tampoco puede imponerle un proyecto un proyecto de desarrollo, como el proyecto de desarrollo económico o humano¹⁶.
- c) Y, en tercer lugar (y este es el sentido que subraya con más énfasis Forst), debemos de considerar a las personas como teniendo un derecho básico a exigir justificaciones de las normas del orden social en el que se encuentran insertos.

El derecho a la justificación, que se desprende de la segunda formulación del imperativo categórico, captura el significado de la autonomía debido a que en él se representa a las personas como seres activos, capaces de construir el orden normativo, es decir, se les representa como autolegisladores tanto moral, política como jurídicamente.

En este sentido, el derecho a la justificación asume la perspectiva de los participantes, de modo que no atiende a las posiciones que ocupa en el orden social ni a las condiciones objetivas ni tampoco a los intereses que tengan las personas, es decir, no asume el punto de vista empírico de la tercera persona sino el punto de vista reflexivo de la primera persona, de tal manera que lo que importa son las razones que tengan los participantes para actuar, para enunciar y apoyar tales o cuales proposiciones. No se presenta a las personas como pasivos receptores de las normas, es decir, no se les ve como carentes de la capacidad de razonar respecto de las normas que se les pide seguir. La capacidad de razonar les permite a las personas guiarse por razones, puesto que "la razón es el arte de orientarse en y entre las razones"¹⁷.

En tanto seres racionales, las personas son seres dotados de razón y que comparten su vida en sociedad y forman parte de un *espacio político de razones*. De tal manera, el derecho a la justificación se ejerce al interior de un orden social y dentro del *espacio político de las razones*¹⁸. Las razones pueden ser buenas o malas. Una buena razón es la que se encuentra debidamente justificada, y se caracteriza por ser general y recíproca. Las razones son recíprocas cuando no exigen ciertos privilegios sobre otros o no proyectan sobre otros las propias necesidades e intereses. En cambio, las razones son generales si no excluyen las objeciones de ningún afectado¹⁹. Forst desarrolla estas ideas respecto de las razones de los aportes de Christine Korsgaard²⁰.

16 Desde la exigencia que brota de la segunda formulación del imperativo categórico se levanta una crítica a modelo de desarrollo económico que brota del neoliberalismo, como también a los modelos sociales que se han impuesto desde los 50 en América Latina, bajo el nombre de desarrollismo. Lo mismo sucede con el concepto de desarrollo humano desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Todos estos enfoques respecto del desarrollo suponen una concepción de naturaleza humana y un conocimiento metafísico de la misma, cosa de la que carecemos.

17 Rainer Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* (Madrid: Katz, 2014), 18.

18 Cuando a una persona se le cierra el campo de las razones y no se le permite hacer uso de su derecho básico a la justificación, lo que sucede es que se está ejerciendo dominación. Además, cuando, por medio de una narrativa se convence a las personas a que asuma razones no debidamente justificadas, lo que sucede es que se encuentran bajo el influjo de un relato que sirve de ideología.

19 Rainer Forst, *The Right to Justification* (New York: Columbia U. P., 2012), 19-20.

20 Christine Korsgaard, "The Reasons We Can Share. An attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values". *Social Philosophy and Policy*. Vol. 10, 1, 1993.

En el mundo social, las personas van dándose mutuamente razones y justificaciones debido a que la práctica de la justificación se encuentra encarnada en las instituciones y las prácticas sociales. Sin embargo, el derecho a la justificación debe institucionalizarse para que pueda hacerse efectivo.

Ahora bien, el hecho de entender a las personas como autónomas e insertas en el campo de razones dentro de instituciones sociales, las coloca dentro y fuera del orden social. En tanto que comparte su vida con otros en sociedad, las personas se encuentran dentro, pero en tanto que seres racionales, pueden tomar distancia del orden social en el que se encuentran. De este modo, lo que hace Forst es hacer saltar por los aires la distinción entre crítica inmanente y crítica trascendente de la sociedad.

De esta manera, Forst señala que:

“La persona, como ser autónomo, es irremplazable del mismo modo que es una persona entre muchas... [d]e esta manera se vuelve a manifestar como superflua la oposición ‘inmanente’ y ‘trascendente’. Si se considera a las personas como seres sociales y al mismo tiempo autónomos, que pueden y deberían poder determinar activamente las estructuras normativas que valen para ellas, entonces este estándar es tan inmanente a la praxis como que la trasciende: nadie es absorbido totalmente por la práctica de justificación en la que participa, ya que siempre existe la posibilidad de cuestionarla y de criticarla reflexivamente. Si esta posibilidad es real es algo que debe poder analizar una crítica de las relaciones de justificación.”²¹

El hecho de que Forst señale que la distinción inmanente/trascendente se ha vuelto superflua introduce un cuestionamiento al enfoque hegeliano que la Teoría Crítica ha estado asumiendo desde Horkheimer y Adorno. Esto nos coloca dentro del enfoque kantiano que ya había aparecido con Habermas, pero que Forst está radicalizando en este punto. Habermas ha defendido permanentemente la importancia de mantenerse en la crítica inmanente, especialmente frente a su debate con John Rawls. Rawls había planteado la construcción de los principios de justicia desde fuera del mundo social. Incluso, aunque en el *Liberalismo Político* había señalado que tales principios sumaban un conjunto de intuiciones que brotaban de la esfera política pública de una sociedad democrática y plural y que se encajaban de la mejor manera posible gracias a los esfuerzos de un equilibrio reflexivo; incluso en estas circunstancias el autor norteamericano no planteaba su perspectiva como una crítica inmanente de la sociedad²².

Recurriendo a Kant, de la misma manera en la que lo hace Rawls, Habermas termina afirmando la perspectiva de una crítica inmanente de la sociedad, aunque afirma la necesidad de una pragmática formal y de condiciones ideales del discurso. Forst, por su parte, se desembaraza de las exigencias formales que Habermas asume para encarnar el derecho a la justificación. Pero con esto asume una dirección más definida hacia Kant al cuestionar la distinción inmanente/trascendente.

5. La Teoría Crítica y la cuestión de la crítica inmanente: fundamentación constructiva y reconstrucción normativa

La idea de crítica inmanente en la Teoría Crítica adquiere un lugar central si es que se encuentra gobernada por el enfoque hegeliano. Pero cuando la perspectiva kantiana deviene dominante, la posición de dicha idea (la de crítica inmanente) se vuelve problemática. Forst sigue reivindicándose heredero de la Teoría Crítica y sigue comprometido con la crítica inmanente de la sociedad a pesar de que ha afirmado la irrelevancia de la distinción inmanente/trascendente.

21 Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, 18. El subrayado es propio.

22 Cf. John Rawls, *Liberalismo político* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996), Conferencia I.

En *Justificación y crítica* señala que el principio de justificación es un principio de autonomía y de crítica a partir del cual se piensa el orden normativo como creación constructiva, y de este modo se topa con los fenómenos que impiden dicha construcción. De modo que se convierte en una teoría crítica que retoma la antigua pregunta de por qué una sociedad moderna no está en condiciones de crear formas racionales de orden social ya que dicha sociedad no permite el derecho a la justificación, pues cierra el campo de razones y no permite la autodeterminación racional de las personas. Se trata de una sociedad que no se encuentra a las exigencias racionales (por ello no puede justificarse sobre base de razones generales y recíprocas) y no considera a las personas como autónomas²³.

Siguiendo la senda de Max Horkheimer, Forst se mantiene decidido en el seno de la Teoría Crítica. Asume por completo las ideas de Horkheimer cuando el autor de *Teoría tradicional y teoría crítica* señala que “la teoría crítica de la sociedad existente regida por el interés en las situaciones racionales”, que defiende como núcleo la idea de la “autodeterminación” social contra la necesidad “ciega”, ya utilizaba un concepto reflexivo de la justicia: “Este es el contenido general del concepto de justicia; según él, la desigualdad social dominante en cada caso necesitará fundamentación racional. Deja de ser considerada un bien y se transforma en algo que ha de ser superado”²⁴.

Una de las claves para entender cómo es posible que Forst (y también Habermas) se mantengan al interior de la Teoría Crítica es la distinción entre *fundamentación constructiva* y *reconstrucción normativa* que presenta Axel Honneth en *El derecho de la libertad*. Allí se señala que quienes asumen el punto de vista de la fundamentación constructiva anteponen tal construcción a análisis inmanente de las relaciones sociales y de los principios presentes en ellas. En cambio, quienes asumen una perspectiva hegeliana consideran innecesario la fundamentación constructiva de los principios para la crítica inmanente y proceden directamente a realizar una reconstrucción normativa de los principios inherentes a las mismas prácticas e instituciones sociales²⁵.

Con esto se abre paso a una distinción importante en el seno de la Teoría Crítica: junto a la perspectiva hegeliana que se centra en una reconstrucción normativa, se presenta una perspectiva de raigambre kantiana que asume el camino de una fundamentación constructiva sin dejar de abogar por una crítica inmanente de la sociedad. A ambas aproximaciones se puede acoplar un análisis genealógico de los principios que se inspira en la *Genealogía de la moral* de Nietzsche.

Siguiendo la sugerencia de Honneth²⁶, por construcción entenderemos el camino de tomar las condiciones ficticias de una situación de partida ideal para fundamentar un puñado de principios susceptibles de aprobación general que luego pueden utilizarse como crítica del orden institucional de una sociedad. Con el método reconstrucción, en cambio, se entiende que sólo son válidos, en tanto recursos de crítica de la sociedad, los principios o ideales que ya han adoptado algún tipo de forma en el orden social dado. De modo que se trata de reconstruir dentro de la realidad social misma las ideas o aspiraciones normativas cuyo carácter trascendente permitirá luego someter el orden social existente a una crítica fundada.

Finalmente, genealogía se entiende el intento de criticar un orden social demostrando históricamente hasta qué punto se apela ya a sus ideales y normas determinantes para legitimar una praxis disciplinaria o represiva. Este método de desenmascaramiento genealógico siempre necesita de un paso adicional en el que se justifique normativamente por qué el disciplinamiento social o la represión política constituye un mal moral. Esto arroja dos caminos para la teoría crítica. El primero es el procedimiento constructivista de raíz kantiana representado Habermas y Forst entre otros; el segundo es el procedimiento

23 Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, 20.

24 Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Citado en Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, 20.

25 Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Madrid: Katz, 2014), 18-19.

26 Honneth, *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de “crítica” en la Escuela de Frankfurt*, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, 56.

reconstructivo normativo de raíz hegeliana representado por Horkheimer y Honneth, entre otros. A ambos se acopla el procedimiento genealógico, que busca indagar respecto del desplazamiento de significado que van sufriendo los principios críticos a lo largo de la historia de la sociedad.

6. Bibliografía

Forst, Rainer. 2012. *The Right to Justification*. New York: Columbia U. P.

_____. 2014. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz.

Gutiérrez, Gustavo. 2008. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.

_____. 2011. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.

Heschel, Abraham. 1973. *Los profetas*. Buenos Aires: Paidós.

Honneth, Axel. 2009. Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de "crítica" en la Escuela de Frankfurt. En: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, 53 - 63. Madrid: Katz.

_____. 2014. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.

Kant, Immanuel. 2002. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

Karatani, Kojin. 2005. *Transcritique. On Kant and Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine "The Reasons We Can Share. An attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values". *Social Philosophy and Policy*. Vol. 10, 1, 1993.

Marx, Karl. *Carta a Ruge de 1843* <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>

Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, coord. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta,

Rawls, John. 1996. *Liberalismo político*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

Walzer, Michael. 1993. *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. 1996. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza Editorial.

West, Cornel. 2014. *Black Prophetic Fire*. Boston: Beacon Press.