

# CRÍTICA INMANENTE. SOBRE EL MÉTODO DE LA TEORÍA CRÍTICA

José Manuel Romero Cuevas  
Universidad de Alcalá

La crítica inmanente es un modo de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, ya sea un ideal extrahistórico o un principio metafísico, igualmente ahistórico, sino elementos propios y constituyentes del objeto mismo sometido a crítica. Es decir, cuestiona una realidad histórica confrontándola con elementos de ella misma, los cuales poseen en consecuencia un estatuto igualmente histórico. La crítica inmanente llevaría a cabo de esta forma una exposición y presentación de las contradicciones de lo existente, las contradicciones de la realidad consigo misma. Al no recurrir a ninguna instancia situada por encima o fuera de lo histórico, al sostenerse su actividad de cuestionamiento de la realidad social en elementos de esa misma realidad, la crítica inmanente sería un modo de crítica consecuentemente histórica, que asume su propio proceder como plenamente histórico.

En el presente trabajo pretendo realizar una aproximación a la cuestión de la actualidad y virtualidades del modo de crítica inmanente, tanto para la filosofía social actual como para los debates políticos en marcha. Voy a comenzar realizando una breve exposición histórica de la manera en que desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, se ha concebido el proceder de la crítica inmanente, apuntando el reto fundamental al que se enfrenta dicho modo de crítica (1). A continuación

voy a proponer una clasificación de las tres modalidades de crítica inmanente explicitables en la filosofía social actual, centrándome en la tradición de la teoría crítica, mostrando su respectiva productividad pero también sus posibles límites e insuficiencias (2).

## 1. El proceder de la crítica inmanente

El proceder de la crítica inmanente vendría plasmado en lo que Hegel denominó negación determinada, en contraposición a lo que calificó como negación abstracta. Esta última, cuyo modelo sería la duda escéptica que disuelve toda tesis en un acto de aniquilación que no deja residuo alguno, implica una anulación completa de lo negado y ofrece como resultado una mera nada: el escepticismo, efectivamente, “nunca ve en el resultado más que la *pura nada*, y hace abstracción de que esta nada es, de modo determinado, la nada *de aquello de lo cual ella resulta*”.<sup>1</sup> Esta constatación de que el resultado de la negación es una nada, pero “tomada como la nada de lo cual ella proviene”, conduce a concebir tal nada no como una mera nulidad sino como algo determinado que “tiene un *contenido*”: el producto de una negación es propiamente una “negación *determinada*” de lo negado, que implica la emergencia de una “nueva forma”.<sup>2</sup> El proceso de negación se realiza en virtud de las contradicciones de la cosa misma y su resultado, la negación de lo negado, es una realidad determinada, que implica la cancelación de la facticidad de la realidad negada pero no una anulación total, abstracta, pues supone el surgimiento de una figura nueva. Como es sabido, en Hegel la negación determinada es la forma que adopta el tránsito de una figura de la conciencia y del Espíritu a la siguiente, en el marco de una serie unidireccional y finita de dichas figuras. Forma parte pues de una concepción teleológica y especulativa de la historia, según la cual la lógica profunda de lo histórico viene definida por el desenvolvimiento necesario de las sucesivas plasmaciones históricas del Espíritu, en forma de una serie de figuras históricas finita

y anticipable en su composición que culmina en un estado final de autorreflexión y saber de sí del Espíritu. De ahí la afirmación de que “en la negación queda hecho el tránsito por el que el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de las figuras”.<sup>3</sup> Propiamente, en Hegel el sujeto que efectúa la negación determinada no es el filósofo o el crítico: es la realidad misma la que efectúa tal negación. La negación determinada remite al movimiento mismo de lo real.

De las reflexiones de Hegel en torno a la negación determinada, realizadas en el marco de una concepción especulativa y teleológica del curso histórico, puede derivarse una concepción de crítica immanente en cuanto crítica que se realiza a partir de la cosa misma criticada y no a partir de instancias externas a la misma, es decir, a partir de elementos explicitables en la realidad cuestionada, cuya dinámica y significación propias socavan la validez y legitimidad de la figura actual de dicha realidad. Precisamente de este modo se comporta para Hegel la refutación: “Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él”.<sup>4</sup> Es decir, la crítica se comportaría de un modo análogo al desenvolvimiento de lo real mismo. Por ello no es externa a la cosa, sino que es fiel a su dinámica propia.

Manteniendo las reservas que estamos apuntando, habría que hacer referencia también al potencial *crítico* respecto a las realidades históricas que poseería la noción de verdad de Hegel como concordancia entre una realidad y su concepto. Ese potencial se pondría de manifiesto en un suplemento de la sección sobre lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ahí se sostiene que, “entendida filosóficamente, la verdad (...) es el acuerdo de un contenido consigo mismo”.<sup>5</sup> Tal acuerdo entre una cosa y su concepto da asimismo la clave de lo que es propiamente *realidad*: hay que hablar de realidad cuando “una cosa es adecuada a su definición esencial o a su concepto”.<sup>6</sup> Esta “significación más profunda, filosófica, de la verdad, se encuentra ya, aunque imperfectamente, en el lenguaje ordinario. Hablamos, por ejemplo, de un verdadero amigo, entendiendo por tal un

amigo cuyas acciones concuerdan con el concepto de amistad (...). En este caso, lo falso equivale a lo malo, a lo que no es adecuado a sí mismo. En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre la definición o el concepto y la existencia de un objeto”.<sup>7</sup> El falso Estado es aquel que contradice lo que el Estado pretende ser y está plasmado en el concepto de Estado de derecho moderno, consagrado por nuestra época como el concepto racional y normativo de Estado.<sup>8</sup> En este caso, la afirmación acerca de la verdad o falsedad de una realidad es una afirmación metafísico-especulativa; pero es también un juicio político (en sentido enfático) acerca de determinadas realidades históricas. En la filosofía de Hegel la categoría de verdad llega a actuar de esta forma como criterio normativo inherente al desarrollo de la realidad misma a partir del cual cabe determinar críticamente si una realidad histórica incumple o no los potenciales de racionalidad, libertad y justicia generados por la propia época y consagrados en el seno de la misma como normativos. La verdad en Hegel actúa como criterio normativo crítico de las realidades históricas concretas a la luz de las posibilidades históricas de realización de su ser propio, sintetizadas en su concepto. De esta manera una realidad concreta resulta cuestionada de un modo inmanente a partir de los potenciales de racionalidad que ella misma contiene, pero que su modo fáctico de existencia impide realizar. En el proceso histórico de realización de una realidad concreta acaba contraponiéndose su existencia fáctica a su concepto, su existencia dada a las posibilidades reales de realización de su ser propio, de su contenido racional. Si el pensamiento del Hegel maduro posee una dimensión explícitamente crítica reside quizá aquí. Su categoría de verdad es la forma que adopta en su discurso especulativo el tipo de crítica inmanente.<sup>9</sup> De nuevo hay que decir que tanto la confrontación entre concepto y existencia como la realización del juicio de una realidad concreta como verdadera o falsa a la luz de su concepto no son meramente subjetivos: no son originariamente producto del discernimiento filosófico o político del filósofo. Constituyen el modo de desenvolvimiento de la realidad misma.

La izquierda hegeliana, y en especial el primer Marx, intentó una traducción en términos materialistas de estas ideas.<sup>10</sup> En este contexto, se enfrentó a la cuestión de si el normativismo crítico implícito en la noción de verdad de Hegel podía ser actualizado dejando atrás el substrato especulativo de la metafísica hegeliana. Esto significaba demostrar que cabe concebir esa confrontación planteada por Hegel entre una realidad histórica dada y su “concepto” (que remitiría en su planteamiento a lo que tal realidad propiamente *es*, a lo efectivamente real,<sup>11</sup> es decir, al conjunto de las posibilidades, inmanentes a la realidad concreta, de realización de su contenido normativo, definido a partir del momento histórico de realización de la Idea en que nos encontramos) sobre bases no especulativas, sin necesidad de apoyarse en un concepto especulativo de razón, es decir, en la concepción de la razón como aquella instancia capaz de aprehender lo real como realización cumplida de lo racional.<sup>12</sup> El reto al que se enfrentó la izquierda hegeliana fue deshacerse del marco metafísico-especulativo de filosofía de la historia que sostiene la teoría de la verdad de Hegel, a saber, una teoría del progreso histórico objetivo-ontológico, que permitiría dirimir con una validez incontestable cuándo una realidad coincide con su concepto, pues estaría en condiciones de fundamentar metafísicamente en qué consiste el concepto de una realidad y su realización. Después de Hegel, la iluminación de las posibilidades normativas de una realidad histórica, cuyo grado de realización sirve de criterio para determinar su verdad o falsedad, ya no podía ser pensada a partir de las categorías de una filosofía especulativa de la historia para la cual el proceso histórico coincide con la realización de la Razón: sólo puede ser pensada en términos *morales*. Es aquí donde el humanismo cumplió un papel fundamental, tanto en Feuerbach como en Marx. El resultado, en Marx, es una apropiación de la crítica inmanente que cabe rastrear a lo largo de toda su obra. Ya en 1843 reclamaba para la crítica la labor de desarrollar “nuevos principios para el mundo a partir de los principios del mundo” (*Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien*).<sup>13</sup> Es también en su obra de juventud donde esboza el modelo de crítica que se va a encontrar en *El Capital*.

Por un lado, sostiene que “la primera crítica de no importa qué ciencia se coloca forzosamente en el punto de vista de las hipótesis de la ciencia que ella combate”, mientras que “la especulación crítica permanece fuera del objeto que pretende tratar”.<sup>14</sup> En su crítica coetánea a la Filosofía del Derecho de Hegel se pone en práctica una crítica que, como la posterior crítica de la economía política, es tanto crítica de la realidad como crítica de la ideología:

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del Derecho*, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que este comporta; por la otra, es además la negación decidida de todo el tipo anterior de *conciencia política y jurídica en Alemania*, cuya expresión más distinguida y universal, elevada a *Ciencia*, es precisamente la *filosofía especulativa del derecho*.<sup>15</sup>

*El Capital* sería también, a la vez, crítica inmanente de la teoría económica clásica (sobre todo de Ricardo), que mostraría por qué es incapaz de captar con su enfoque y sus categorías la historicidad del modo de producción capitalista y, por otro lado, desvelamiento de la naturaleza contradictoria e histórica del capitalismo más allá de sus “formas fenomenales”, de “las formas de donación inmediata de la objetividad económica”, que constituirían la raíz originaria y la forma originaria de la ideología en la sociedad capitalista.<sup>16</sup> Este modelo de crítica inmanente *dual* (de la ideología y de la realidad legitimada por aquélla) va a marcar época en el posterior marxismo occidental.

Se ha sostenido que la crítica inmanente constituiría el método mismo de la Teoría Crítica.<sup>17</sup> Horkheimer y Adorno, sobre todo en su trabajo en común durante los años cuarenta, desarrollaron una determinada concepción de la idea de crítica inmanente consistente en un tomar en serio los ideales vigentes en la sociedad dada para confrontarlos con la realidad existente en la que supuestamente se habrían realizado:

La filosofía no reconoce normas o fines abstractos que pudieran prestarse a ser aplicados en contraposición a los fines y normas vigentes. Su libertad frente a

la sugestión de lo existente consiste en que acepta –sin detenerse a reflexionar demasiado– los ideales burgueses: sean aquellos que aún son proclamados, bien que en forma distorsionada, por los representantes del estado de cosas existente, sean aquellos que, a pesar de toda manipulación, son aún reconocibles como significado objetivo de las instituciones, tanto técnicas como culturales. La filosofía cree que la división del trabajo existe para los hombres y que el progreso conduce a la libertad: pero justamente por ello entra con facilidad en conflicto con la división del trabajo y con el progreso. La filosofía presta voz a la contradicción entre creencia y realidad y se atiene así de manera estricta al fenómeno temporalmente condicionado.<sup>18</sup>

La crítica inmanente se atiene a las “metas y fines declarados” de las instituciones vigentes, sin que ello implique “la aceptación de esas metas y fines como válidos”,<sup>19</sup> para confrontarlos con la existencia efectiva de la sociedad que los ha hecho suyos. De este modo, a partir precisamente de los valores (de la ideología) con los que se autoidentifica la sociedad vigente y la hacen aparecer como realidad reconciliada, muestra la realidad efectiva como situación intolerable que contradice tal pretensión:

Así surge la contradicción entre lo existente y la ideología, una contradicción que oficia de aguijón de todo progreso histórico. Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental entre ambos y acoge las disonancias menores dentro de la propia ideología, la filosofía hace conscientes a los hombres de la contradicción entre una y otra. Por un parte, mide la sociedad a la luz precisamente de las ideas que ésta reconoce como valores supremos; por otra, sabe que estas ideas reflejan la mácula de la realidad (...). La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente en su nexos histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vista a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos (...). La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se convierten en elementos de un todo teórico que revela su relatividad.<sup>20</sup>

Si la crítica externa se contenta con contraponer a una realidad, considerada problemática, principios normativos que le resultan externos y ajenos (como puede ser un concepto de bien o de justicia fundamentado en términos religiosos o metafísicos), la crítica inmanente contrapone a la realidad cuestionada elementos de ella misma que encarnan un potencial

de racionalidad que permanece larvado y frustrado en la forma dada de la realidad vigente, explicitando así contradicciones y antagonismos de la propia realidad.<sup>21</sup> La crítica permite comprobar, a partir de la autopercepción normativa de la sociedad existente, que los propios ideales y valores vigentes poseen, por un lado, un carácter ideológico (pues dan por realizado en la sociedad vigente un estado de cosas conciliado, con lo cual tienen efectos legitimatorios sobre tal sociedad) pero, por otro, un carácter de promesa incumplida, de promesa que la propia sociedad que sustentan no puede cumplir. La crítica pone de manifiesto que es la propia estructura social vigente, constitutiva y fundante de la sociedad capitalista moderna la que imposibilita la realización de la promesa normativa contenida en los ideales y valores con los que dicha sociedad se identifica. La crítica inmanente es así crítica de la ideología y crítica de la realidad y su pretensión es explícitamente inducir una ruptura respecto al estado actual de cosas, ruptura que haría posible cumplir la promesa sedimentada en el horizonte normativo vigente.<sup>22</sup>

De manera explícita Adorno caracterizó la crítica de la ideología, concebida esta última como “conciencia necesariamente falsa”, según el modelo de la crítica inmanente: “la crítica ideológica, en tanto que confrontación de la ideología con su propia verdad, es sólo posible en la medida en que aquella contiene un elemento racional en el que la crítica puede emplearse a fondo”.<sup>23</sup> Esta remisión de la crítica de la ideología al contenido de razón de esta última es lo que determina que la crítica ideológica no sea relativista. En efecto, “la crítica ideológica (...) es, en sentido hegeliano, negación determinada, confrontación de lo espiritual con su realización, y tiene por supuesto, tanto la diferenciación entre lo verdadero y lo falso dentro del juicio como la pretensión de verdad en lo criticado”.<sup>24</sup> Lo que define a las ideologías no es que sus contenidos sean falsos sino el hecho de que la verdad que contienen se afirme como ya realizada. La falsedad de la ideología, su carácter de falsa conciencia, se mediría en la relación entre su contenido de verdad y la realidad en la que pretende haberse realizado: “Las ideologías propiamente dichas sólo



se convierten en falsas a través de su relación con la realidad existente. Pueden ser verdaderas “en sí”, tal como lo son las ideas de libertad, humanidad, justicia, pero se comportan como si se hubieran realizado ya”.<sup>25</sup> De este modo, la crítica de la ideología es en Adorno, en cuanto que forma de crítica inmanente, una práctica que asume tanto la historicidad de su objeto como su propia historicidad en cuanto que práctica social: pues en cada caso se ubica en la brecha entre los valores consagrados socialmente como válidos y su relación con la realidad, brecha que posee un carácter plenamente histórico.<sup>26</sup>

En los años sesenta, Adorno distinguió expresamente entre la crítica inmanente, la cual “mide un objeto por sus propios presupuestos, y en cierto modo consigo mismo, es decir, confrontándolo con sus propias consecuencias” y “una crítica trascendente que tiene lugar desde fuera”, y defendió “la primacía” de la primera.<sup>27</sup> Y ello porque “la crítica trascendente es de antemano una crítica que aborda una cosa con ideas firmes y abstractas”, con lo que “no alcanza a la cosa misma” y resulta “infructuosa”.<sup>28</sup> Para Adorno, “la crítica trascendente tiene *materialiter* un carácter casi siempre reaccionario, el de un punto de vista dado de antemano, mientras que el momento progresivo del pensamiento radica allí donde el pensamiento se entrega él mismo al objeto con el que tiene que ver”.<sup>29</sup> Esta concepción de la crítica como lo que confronta una realidad con lo que pretende ser constituye el procedimiento de la dialéctica negativa de Adorno: ésta “descubre analíticamente sus mediaciones tomando como medida la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que pretenden ser de por sí”.<sup>30</sup> En los textos sociológicos de Adorno, esta confrontación entre una realidad y lo que pretende ser es entendida en términos hegelianos como confrontación entre una cosa y su concepto: “La crítica cognoscitiva (...) tiene que investigar también necesariamente si los objetos del conocimiento son realmente lo que según su propio concepto pretenden ser. De lo contrario sería una crítica meramente formalista. La crítica inmanente no es jamás una crítica meramente lógica, sino también una crítica del contenido, una confrontación del concepto con la cosa”.<sup>31</sup>

El concepto de una cosa, tal como hemos visto en Hegel, remite a su definición esencial, es decir, a la definición de su esencia o ser propio, que trasciende la existencia fáctica y limitada de la cosa. Por ello, para Adorno consecuentemente, “el concepto (...) sólo puede determinarse descubriendo en los hechos mismos la tendencia que lleva más allá de ellos. Ésta es la función de la filosofía en la investigación social empírica”.<sup>32</sup>

También se podría considerar como un modo de crítica inmanente el tipo de crítica social sustentado por la teoría de Honneth de la sociedad capitalista moderna como un orden de reconocimiento estructurado según tres esferas de reconocimiento articuladas a partir de tres principios normativos institucionalizados, tal como la formuló en su discusión con Fraser.<sup>33</sup> La crítica de las injusticias concretas se realiza, según este modelo, a partir de una remisión a principios normativos que han conseguido ya una plasmación institucional en la sociedad vigente, sobre todo la igualdad en el ámbito jurídico y la valoración del mérito en el ámbito de la valoración social de las aportaciones que los sujetos realizan a la sociedad en forma de trabajo. La crítica juzga y denuncia las distorsiones de la facticidad histórica adoptando como referente normativo los principios que estructuran las esferas de reconocimiento institucionalizadas. Puede contraponer a lo histórico fáctico los principios que sostienen las esferas vigentes de reconocimiento porque tales principios poseen un exceso de validez respecto de la facticidad histórica e incluso respecto de la institucionalización concreta efectiva de dichos principios, pudiendo sustentar así una crítica de la interpretación vigente e institucionalización específica de sí mismos. Esta concepción de la crítica anticipa claramente el modelo de crítica reconstructiva propuesto en la reciente obra de Honneth *Das Recht der Freiheit*.<sup>34</sup>

Si la crítica externa resulta incapaz de hacerse cargo de la cuestión de las condiciones históricas que harían posible una transformación de la facticidad histórica a partir de los parámetros normativos trascendentes que la crítica le opone, en tanto que tales principios son concebidos como poseyendo un estatuto ahistórico que posibilita su contraposición sistemática a toda

facticidad intrahistórica, la crítica inmanente en cambio, en primer lugar, se atiende a la historicidad de lo real constatada en sus contradicciones y, en segundo lugar, se hace cargo de la historicidad de los parámetros que impulsan su crítica, en cuanto los sabe generados en el seno de los conflictos históricos sedimentados y aún en activo en la realidad vigente.

En términos generales, la crítica inmanente aparece, en primer lugar, como más efectiva en su problematización de lo existente que la crítica externa y, en segundo lugar, como más convincente en un contexto histórico como el nuestro en el que han perdido su fuerza sustentadora los planteamientos trascendentales y cuasi-trascendentales (la remisión de los parámetros normativos de la crítica a las condiciones de posibilidad, universales y necesarias, del lenguaje, de la interacción humana o de la realización de la vida lograda, que serían tematizables por una reflexión de tipo trascendental o bien por una reconstrucción racional), metafísicos (la apelación a valores con existencia y validez objetivas y transhistóricas) y antropológicos (la referencia a la esencia o naturaleza humana como base normativa para la crítica de lo que impide su adecuada realización). En virtud de su capacidad reflexiva de asumir la historicidad (propia y de su objeto), la crítica inmanente conserva su vigencia y justifica el intento de realizar una aportación a la clarificación teórico-filosófica de sus parámetros constitutivos.

El peligro en que puede caer la crítica inmanente es el opuesto al que amenaza a la crítica externa. Si en ésta el problema reside en que la contraposición a lo fáctico de un principio normativo completamente externo al mismo, que no guarda ninguna relación ni contacto con él, condena a la crítica externa a una contraposición total y abstracta respecto a lo existente, sin capacidad de incitar transformaciones reales, en el caso de la crítica inmanente el peligro se encuentra en que, al consistir en una contraposición a lo fáctico de elementos de esa misma facticidad, quede presa de los límites definidos por la realidad dada. El peligro en el que puede caer la crítica inmanente es sucumbir a una actitud meramente reformista, incapaz de cuestionar el marco de lo dado, del que provienen los

parámetros normativos que opone a determinadas realidades existentes. La crítica inmanente puede devenir así crítica que, al cuestionar determinadas realidades vigentes apelando a elementos del marco ya existente, afirme en definitiva tal marco como normativo. La crítica inmanente puede decaer así en mera crítica afirmativa, perdiendo toda capacidad de trascendencia respecto a lo dado. De esta problemática nos vamos a ocupar con cierto detenimiento en el siguiente apartado.<sup>35</sup>

## 2. Tres versiones de la crítica inmanente

Como recapitulación de lo expuesto, podría proponerse de manera tentativa una distinción entre tres modos de concebirse la crítica inmanente en la filosofía social en las décadas recientes:

a) La crítica que asume como *normativos*, es decir, como válidos, los valores e ideales generalmente aceptados en la sociedad vigente, ya institucionalizados en las sociedades democráticas modernas y que constituyen la base de su legitimidad. En este caso, la crítica de las situaciones concretas experimentadas como intolerables se apoya en tales valores e ideales compartidos en la sociedad democrática. Habría que sostener que la experimentación misma de dichas situaciones como intolerables es posible porque ya se han asumido como normativos tales valores. De este modo, la crítica de las injusticias se sustenta en los valores democráticos, cada acto de crítica refuerza tales valores e ideales al apoyarse en ellos y, en consecuencia, no cabría una crítica de tales valores e ideales (quizá se podría criticar un determinado valor institucionalizado a partir de otro, pero esto nos introduciría más bien en una situación dilemática de conflictos entre valores *à la* Weber).

Esta versión de la crítica inmanente puede atribuírsele, en lo que podríamos calificar de interpretación comunitarista de la misma, a M. Walzer. Este define “la crítica desde adentro o, como se la denomina a veces, “crítica inmanente”<sup>36</sup> como aquella que extrae su referente norma-

tivo de convicciones, expectativas, juicios morales, anhelos, *ya existentes* en los sujetos de la propia comunidad. Lo que haría el crítico social es interpretar los criterios normativos ya presentes en sus contemporáneos para enfrentarlos con determinadas estructuras o instituciones sociales. En lugar de oponer principios normativos externos (provenientes de la religión o forjados por el filósofo) a la conciencia dada de sus contemporáneos, el crítico social, como miembro de su cultura y de su generación, lo que hace es utilizar su instrumental teórico para enfrentar las convicciones y expectativas morales de sus compañeros de generación a lo que desde tales convicciones y expectativas sólo puede aparecer como rechazable. La “crítica social” sería para Walzer en consecuencia una “reflexión colectiva sobre la vida colectiva”, arraigada en un substrato de “valores comunes y de una tradición compartida”.<sup>37</sup>

Esta versión de la crítica inmanente que toma como normativos los ideales y valores generalmente aceptados de hecho en la sociedad vigente puede atribuírsele también, con una pretensión expresamente crítica, y ya no ligada a un particular contexto cultural-nacional, a Boltanski y Chiapello<sup>38</sup> y, sobre todo, a Honneth.<sup>39</sup> En este último, los valores e ideales que sostienen la crítica son los generalmente aceptados de hecho, con lo que coincidiría con Walzer pero, como hemos visto, le otorga a los principios normativos institucionalizados un exceso de validez respecto a su plasmación social concreta que posibilita que la crítica sustentada en ellos logre problematizar la figura histórica concreta de las instituciones que los realizarían).<sup>40</sup>

Esta forma de crítica inmanente puede derivar fácilmente en una forma de crítica meramente interna, reformista y afirmativa, pues al partir de los valores efectivamente institucionalizados como los parámetros normativos a los que la crítica tiene que remitirse en cuanto tal, dan lugar a una afirmación y reforzamiento del marco institucional vigente. Para esta concepción de la crítica inmanente, los valores e ideales que la sociedad asume como válidos están plasmados, en un determinado grado, en las instituciones vigentes: la figura históricamente existente

de tales instituciones cabe ser corregida mediante la crítica inmanente para una *mejor* realización de los principios institucionalizados. Aquí Honneth, en su obra *Das Recht der Freiheit*, se aproxima peligrosamente al posicionamiento comunitarista de Walzer: efectivamente, la tesis de que la normatividad válida para nosotros está plasmada en el marco institucional vigente, aunque no de manera completa,<sup>41</sup> sólo puede salvarse de caer en una concepción de la crítica abiertamente comunitarista, particularista y legitimista de la sociedad en su forma dada, si logra mostrar que el orden institucional vigente en las sociedades democráticas desarrolladas es en su conjunto (incluyendo por tanto la institución del mercado capitalista) más racional o una mejor plasmación de la razón moral<sup>42</sup> que los órdenes institucionales premodernos, es decir, que su significado trasciende el contexto comunitario-particularista (o sea, la referencia a la tradición cultural nacional compartida en la que se mantiene Walzer) y encarna una pretensión de validez universal. Me temo que Honneth sólo está en condiciones de llevar a cabo esta tarea recurriendo a una concepción evolucionista del desarrollo socio-histórico que incluye un problemático componente teleológico.

b) La crítica que adopta los valores e ideales vigentes (sin comprometerse en principio con su validez y normatividad en cuanto tales, aunque sí reconociendo en ellos un contenido de verdad propio), en cuanto que constituyentes de la autocomprensión normativa de la sociedad existente (lo que ella pretende ser), para contrastar lo que la sociedad pretende ser con su realidad efectiva. La crítica inmanente tomaría aquí la forma de una crítica de la ideología que pone de manifiesto la contradicción entre lo que la sociedad pretende ser y lo que de hecho es. La crítica se desarrolla aquí en dos niveles: se denuncia que la realidad social efectiva supone la contradicción de los valores e ideales con los que se autopercebe y autolegitima la sociedad. Es decir, en primer lugar, es crítica de una realidad que niega la realización de los valores vigentes. Pero además, el origen del carácter contradictorio de la realidad social efectiva respecto de los valores vigentes es localizado por la crítica en la propia estructura

que sustenta, fundamenta y define a la sociedad existente. La crítica no es sólo crítica de la mala realidad singular, concreta, sino que deviene crítica de la estructura constitutiva de la sociedad vigente. Pero todo ello ilumina con una luz muy precisa el significado de los valores con los que se autocomprende y legitima a sí misma la sociedad: éstos, aunque legitiman la sociedad vigente, son irrealizables en la realidad social a causa de la estructura que define a la sociedad misma. La crítica se convierte en crítica de los valores e ideales vigentes en cuanto *ideológicos*, es decir, en cuanto legitimadores de un orden social estructuralmente asimétrico e injusto pero, al mismo tiempo, como conteniendo una promesa válida en términos político-morales pero irrealizable en el marco de las reglas de juego de la sociedad dada. En este modelo de crítica podríamos ubicar a Marx, a Horkheimer y a Adorno (al menos hasta los años cuarenta),<sup>43</sup> actualmente a R. Jaeggi<sup>44</sup> y, entre nosotros, a Ellacuría, cuyo concepto de historización constituye una plasmación ejemplar de este modelo.

No resulta quizá evidente que este tipo de crítica pueda devenir *crítica radical*, es decir, una crítica que, en lugar de aplicar los criterios establecidos de valoración de una realidad, los pone en cuestión, es decir, una crítica capaz de cuestionar el marco normativo vigente.<sup>45</sup> Puede poner de manifiesto su carácter ideológico (su función ideológica en la formación social existente), quizá también denunciar, como hizo Ellacuría, su carácter formal y abstracto (considerado como ideológico en sí mismo) y reclamar así valores historizados, o sea, reinterpretados a la luz de los procesos de capacitación y posibilitación acaecidos y en marcha, pero parece que en este tipo de crítica el crítico permanece aferrado a la dimensión de promesa incumplida de los valores vigentes, por lo que no se aspira a un cuestionamiento radical de los mismos, sino a su realización adecuada.

Estas dos formas de crítica inmanente que se acaban de esbozar se enfrentan a un doble reto:

1. Por un lado, con la cuestión de si el excedente de validez o la promesa normativa contenida en los valores e ideales con los que la sociedad se comprende y legitima a sí misma constituye un apoyo suficiente para

un cuestionamiento radical de las instituciones vigentes y para la instauración de una estructura social y un marco institucional nuevo o si, por el contrario, sólo permite el impulso de una crítica y práctica política reformista, quizá intransigente, quizá permanente (en tanto que el exceso de validez o la promesa normativa de los valores vigentes sería por definición inagotable por cualquier forma social e institucional).

2. Por otro, con el problema, apuntado por Habermas<sup>46</sup> y rastreado quizá en determinados textos de Adorno,<sup>47</sup> que se habría convertido en la signatura de la situación de crisis actual, de que las clases dominantes, la élite política y amplias capas de la población adopten una actitud *cínica* frente a los propios valores e ideales supuestamente sustentadores del orden social y asuman en consecuencia una visión cruda y descarnada de la estructura social como un marco explícitamente asimétrico y desigualitario, en tanto que su sentido propio es establecer las condiciones para la valorización del capital. Ello supondría la disolución del sustento de las formas de crítica inmanente referidas, pues su fuerza de convicción y su pretensión de efectividad reside en el hecho de que se remiten (afirmándolos como válidos o problematizándolos como ideológicos, aunque reconociéndoles un núcleo de verdad sin realizar) a valores e ideales con los que la sociedad vigente se identifica y legitima a sí misma. En un contexto en el que se da una actitud de distanciamiento cínico respecto a tales valores e ideales por parte de las élites sociales y del mismo discurso político oficial, tales formas de crítica acabarían apareciendo como una apelación ingenua a parámetros trasnochados en los que nadie que esté al tanto cree ya más.

c) Una tercera versión de la crítica inmanente sería aquella que cuestiona la realidad vigente en virtud de las *posibilidades históricas* que tal sociedad genera de cara al establecimiento de un estado de cosas en el que se logre abolir las relaciones de explotación y dominación y garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales y colectivas. La crítica se presenta aquí como crítica inmanente de la sociedad que confronta la sociedad vigente con las posibilidades históricas explícitas en ella misma. No con cualquiera de sus posibilidades, sino con



aquellas que apuntan a un fin considerado como justo y deseable para la inmensa mayoría (incluso se podría decir, para el género humano en su conjunto). Ahora bien, ¿cómo se definen y quién define tales posibilidades, a partir de las cuales el régimen social vigente queda desfundamentado —en cuanto que la estructura que lo define (o bien, la dinámica de reproducción social que lo sustenta) exige la amputación permanente de tales posibilidades—? Yo no diría que las posibilidades históricas de la sociedad vigente, desde las que tal sociedad aparece como carente de legitimidad, sean alumbrables sólo desde el marco normativo vigente y ya institucionalizado en dicha sociedad, plano en que permanecen, aunque con una valoración diferente del mismo, las otras versiones de la crítica inmanente. Un principio como el de la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales, que puede entenderse que es compartido, al menos tácitamente, por una amplia mayoría, no aparece públicamente como un valor o ideal definidor de la sociedad vigente ni forma parte de la ideología legitimatoria de la sociedad, ni ha recibido una institucionalización efectiva ni un reconocimiento palpable en el sistema de derechos y leyes. Es un principio que resulta como tal incompatible con una sociedad, como la capitalista moderna, basada en la ganancia privada, en el rendimiento laboral y en el consumo mediado por la compra de mercancías. Sin embargo, es un principio asumido y defendido como válido, como el principio que debe organizar la vida económico-social, por parte de determinados grupos sociales, más o menos coordinados y organizados. Quizá constituyen una mayoría, aunque muy posiblemente en determinados ámbitos sociales no. A lo que aspira es a devenir mayoritaria y hegemónica, en un juego de influencia y convencimiento sobre otras posiciones a través precisamente de la crítica misma. De manera que las posibilidades históricas de la sociedad vigente que la ostentan como ilegítima serían alumbradas propiamente por determinadas perspectivas, impulsadas por un interés específico. Tales posibilidades no serían en cambio *inventadas* por tales perspectivas, serían alumbradas a partir de la realidad social misma, a

partir de la propia estructura y dinámica de la realidad social: se trata de posibilidades *reales*. Por ello, lo que desde determinadas perspectivas aparece como una posibilidad histórica de significado progresivo, puede para otras distintas aparecer como un peligro, una amenaza o una distorsión estructural del sistema, que hay que combatir o corregir a toda costa.

Este tipo de crítica es más apta para devenir crítica radical del marco normativo institucionalizado. Pues está en condiciones de cuestionar tales valores (a algunos de ellos) a partir de las posibilidades históricas de la sociedad vigente, que tales valores impiden realizar. O sea, determinados valores vigentes pueden ser mostrados por la crítica como instancias determinantes del proceso de amputación sistemática de las posibilidades históricas de la sociedad vigente de cara al establecimiento de un estado de cosas cualitativamente más justo. A partir de tales posibilidades, determinados valores institucionalizados (como es el caso del principio del rendimiento y de la libertad plasmada en la economía de mercado, incluso en la versión normativa que de ella da Honneth como concepción del mercado como medio de reconocimiento mutuo, en el que la búsqueda de autorrealización de los demás es valorada y como tal reconocida, en cuanto condición de la consecución de la propia autorrealización)<sup>48</sup> llegan a aparecer como un lastre, como un corsé, como una rémora, de la que es preciso deshacerse *íntegramente*, sin que se conserve pretensión alguna de realizar alguna supuesta promesa que ellos contendrían.

La crítica puede alcanzar aquí un grado mayor de radicalidad, porque se asume que estamos ubicados en un contexto de conflicto normativo, es decir, un conflicto entre posiciones contrapuestas que se reclaman legítimas, con lo que la presunta validez, coherencia y homogeneidad del marco normativo institucionalizado, tal como era pensada por los otros tipos de crítica inmanente, queda disuelta. Además, este formato de crítica puede alcanzar una conciencia más clara de la historicidad de los principios normativos: puede constatar que en los principios normativos para nosotros hay sedimentado un pasado de luchas, en su inmensa

mayoría frustradas, por la emancipación y puede percibir que tales principios han sido y siguen siendo objeto de una reinterpretación a la luz de los procesos de desarrollo percibidos en diversos ámbitos de la vida social. Esta constatación posibilita sostener que un determinado valor institucionalizado ha perdido su validez en virtud de unos desarrollos sociales que lo muestran como una interpretación restrictiva de la vida social y de lo posible dentro de la misma. Igualmente, la crítica puede reconocer que los principios normativos que la sustentan se han configurado en su forma actual en un proceso de reinterpretación histórica de los mismos al hilo de los desarrollos y procesos de aprendizaje acaecidos. Esto le aporta una conciencia radicalizada de su propia historicidad, en cuanto que ha de constatar que tales procesos de reinterpretación histórica de los principios normativos permanecen *abiertos*, no están en absoluto clausurados.

Esta tercera forma de crítica inmanente (de la que podemos encontrar figuraciones fundamentalmente en la obra del autor que, dentro de lo que se suele denominar Escuela de Frankfurt, fue más influido por Hegel y Marx, a saber, Herbert Marcuse)<sup>49</sup> aparece como más *dinámica* que las otras dos, pues de principio se remite a las posibilidades de la formación social vigente. Alcanza además un grado mayor de radicalidad que las anteriores versiones de la crítica inmanente en cuanto que se remite a la *realidad* de la formación social existente (dado que las posibilidades explicitadas y alumbradas en ella son, en el sentido expuesto por Bloch y también por Ellacuría, *reales*)<sup>50</sup> y no meramente a los valores e ideales aceptados o a la ideología vigente. Por último, al no remitirse a los valores institucionalizados en su interpretación oficial sino a interpretaciones de los mismos desde principios normativos distintos y contrapuestos a los que sustentan la interpretación oficial o, más aún, a valores contrapuestos a los valores institucionalizados, valores excluidos del orden institucional pero compartidos por amplios colectivos sociales, este tercer formato de crítica inmanente está en mejores condiciones para efectuar un cuestionamiento radical del orden institucional y de sus valores sustentadores, en tanto que imposibilitadores de la realización efectiva de las posibilidades reales

históricas contenidas en la formación social de consecución de un estado de cosas que garantice la satisfacción de las necesidades fundamentales de los individuos y colectivos.

Esta tercera forma de crítica inmanente podría responder al problema representado por el cinismo con una estrategia propia: al contraponer el significado trascendente de los conceptos político-morales fundamentales a la interpretación de los mismos como coincidiendo con el orden institucional vigente, aspiraría a poner de manifiesto *el conflicto normativo de fondo* que caracteriza la situación actual de las sociedades desarrolladas. Un conflicto que puede sintetizarse en la confrontación entre el principio del beneficio privado, de la acumulación de capital, y el principio del bien común, entendido como la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales y colectivas. Como el destinatario de la crítica no es aquí (como sí parece serlo en las otras dos versiones de la crítica inmanente) el conjunto de la población, incluyendo a los sectores de poder, como colectivo que acepta y asume de manera generalizada los valores e ideales vigentes (de manera que puede llegar a convertirse en un problema para la crítica el distanciamiento de los sectores poderosos o incluso de amplios sectores de la población respecto de la validez y vigencia de tales valores e ideales), la tercera versión de la crítica inmanente puede afrontar mejor la situación definida por el cinismo ante los valores. Pues su destinatario es el conjunto de grupos que *sufren* el régimen social vigente. Su objetivo es ampliar el frente de oposición a tal régimen, de modo que la crítica sería también un medio de consecución de hegemonía social para determinados parámetros normativos carentes de institucionalización y contra los que se oponen explícitamente los sectores de poder. El cinismo queda sin efecto, en cuanto que la crítica no pretende *convencer* a los sectores de poder, sino ampliar el frente de *presión social* opuesto a los mismos.

Sintetizando, puede sostenerse que lo que diferencia a estos tres formatos de crítica inmanente es a qué se remiten en cada caso como punto de apoyo para su cuestionamiento de las injusticias y distorsiones

efectivas, es decir, dónde postulan el factor de trascendencia intrahistórica en el que sostienen su pretensión crítica. En el primer tipo de crítica inmanente se trata de *los valores comúnmente aceptados en una sociedad, asumidos por el crítico como normativos* (y, en el caso de Honneth, como poseyendo un exceso de validez que permite el cuestionamiento de la figura histórica concreta de las instituciones en las que se plasman). En el segundo tipo de crítica son *los valores con los que la sociedad vigente se comprende y legitima a sí misma, concebidos como ideología, cuyo contenido de verdad habría que realizar* (lo cual exige la subversión de la realidad social y la abolición de tal carácter ideológico). En el tercer tipo de crítica inmanente, se trata de *la realidad social*, en cuanto que definida por determinadas tendencias y procesos de desarrollo propios, a partir de los cuales cabe alumbrar posibilidades reales de la propia formación social de cara a un mejoramiento cualitativo de las condiciones de vida de la colectividad, cuya realización implicaría la trascendencia del orden vigente en la dirección de una nueva estructuración de las relaciones sociales.

## Notas

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 151.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Lógica*, Barcelona, Orbis, 1984, vol. I, p. 41 (sobre esta y las próximas citas de los suplementos de la *Enciclopedia*, cf. G.W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, vol. 8, pp. 86 y ss.).

<sup>6</sup> Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 155. Esta concepción de la verdad, consistente en “que la objetividad se corresponda con el concepto”, sirve para caracterizar lo definitorio de la *idea*: “La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad”. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999, p. 283.

<sup>7</sup> Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 41.

<sup>8</sup> Ya el joven Hegel sostuvo que a la hora de confrontarnos críticamente con el Estado vigente, “se puede partir de la verdad admitida por parte de lo existente; en ese caso, los conceptos parciales contenidos en el concepto del Estado en cuanto un

todo se concebirán como universales en el pensamiento, y al lado de ellos se colocará comparativamente su universalidad o su particularidad reales”. De este modo, la crítica “hace patente la contradicción entre aquello que” el Estado “pretende ser (y lo cual reivindica sólo para sí) y lo que es”. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 393.

<sup>9</sup> Ver sobre esto H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1971.

<sup>10</sup> Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008. En otro lugar (en “Historia y crítica en el último Nietzsche”, en *Episteme NS*, Caracas, 2011, vol. 31, núm. 2, pp. 145-170), he sostenido quizá apresuradamente que las formas de exposición histórica en el último Nietzsche, la genealogía de la moral y el diagnóstico del nihilismo, constituyen modos de crítica inmanente. Ciertamente, la genealogía de la moral persigue criticar la apariencia objetiva del valor de los valores dominantes a partir de su historia efectiva y no acaso contraponiéndoles unos valores opuestos (aunque está claro que Nietzsche contrapone a los valores morales judeocristianos los valores aristocráticos que cree encontrar en el mundo antiguo y que habría que reinventar en nuestro presente), lo cierto es que el procedimiento que es la genealogía debería poder realizar su labor de desfundamentación de los valores dominantes sin remitirse a la validez de los valores originarios, respecto a los cuales los vigentes constituyen su inversión. La genealogía, pensada coherentemente, es un procedimiento histórico de confrontación de la apariencia actual de determinados valores con su historia efectiva. En este sentido preciso es una forma de crítica inmanente: critica un valor, su modo de presentarse como constituyendo y poseyendo un valor objetivo, a partir de su propia historia acaecida y velada interesadamente por las perspectivas que en el presente sustentan su posición de dominio sobre tales valores. En el caso del diagnóstico del nihilismo el asunto es más complejo, pues expresamente lo que Nietzsche sostiene estar haciendo es describir, narrar, un proceso en marcha y a dónde conducen las tendencias actuantes en él. Aquí la actitud del teórico es más próxima, como vamos a ver, a la hegeliana. No se critica, se describe el decurso de un proceso en realización y a dónde conduce. Nietzsche, en efecto, alaba este decurso, percibe en él virtualidades positivas que permiten la inserción de la praxis para impulsar el proceso en marcha hacia su completa realización, vislumbrada como necesaria y deseable. Sólo se puede hablar aquí de crítica inmanente en un sentido figurado, pues lo que hace el teórico con su diagnóstico del nihilismo es poner de manifiesto la negatividad intrínseca de la interpretación moral imperante en el presente y la dinámica autodestructiva que ello genera. El diagnóstico del nihilismo no efectúa una crítica del presente, puesto que lo que sostiene es que es el propio presente el que se autodesfundamenta, se

pone a sí mismo en crisis y produce su propio desmoronamiento. El cuestionamiento inmanente es efectuado propiamente por la realidad histórica misma, no tanto por la actividad crítica del teórico.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachete, 1968, vol. 1, pp. 108-9.

<sup>12</sup> Sobre esto ver H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 39 y ss.

<sup>13</sup> K. Marx/F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1976, vol. 1, p. 345.

<sup>14</sup> K. Marx/F. Engels, *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 1981, pp. 45 y 49.

<sup>15</sup> K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, p. 76.

<sup>16</sup> E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, París, PUF, 1995, pp. 98 y ss. y 103 y ss.

<sup>17</sup> Ver D. Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 183, R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 64-5 y T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2013, p. 10.

<sup>18</sup> M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, p. 289.

<sup>19</sup> Held, *Introduction to Critical Theory*, ed. cit., p. 187.

<sup>20</sup> M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 181 y 184.

<sup>21</sup> En relación con esto, J. Muñoz se ha referido a la “convicción (...) de la izquierda hegeliana: la de que en las sociedades modernas –por definición, sociedades escindidas– se encuentran ya presentes de modo inmanente, esto es, consustancial a estas mismas sociedades, potenciales apreciables de esa autonomía, de esa vida lograda y de esa solidaridad que la propia Teoría Crítica había situado en el corazón de su programa. Y ello por mucho que paralelamente reconociera que en dichas sociedades modernas esos potenciales se encuentran a la vez reducidos, limitados, deformados”. J. Muñoz, “Melancolía y verdad. Aproximación a Th. W. Adorno”, en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 15.

<sup>22</sup> El método de *historización* (de los derechos humanos, del bien común, etc.) propuesto por Ellacuría puede ser considerado como un modo logrado de crítica inmanente en el sentido que estamos exponiendo aquí. La historización toma en serio por ejemplo la proclamación oficial de los derechos humanos como válidos para, a partir de la consideración de su relación con la realidad con la que pretende corresponder, cuestionar tanto el significado del derecho como la realidad existente. Se cuestiona el derecho porque en su forma proclamada no se hace cargo de las condiciones sociales y materiales de su apropiación universal. Y se cuestiona la realidad, porque en su constitución actual frustra todo intento de realización íntegra y universal de los

derechos, por lo que se requiere su subversión. Sobre el método de historización, ver I. Ellacuría, *La lucha por la justicia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2012.

<sup>23</sup> Th.W. Adorno, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004, pp. 434-5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 442. En todo caso, Adorno en ese texto de 1954 que estamos citando (“Contribución a la doctrina de las ideologías”) parece hablar de la crítica ideológica como de algo del pasado, pues diagnostica en el capitalismo de postguerra una transformación profunda del significado de la ideología, la cual ya no puede ser concebida como “un velo encubridor”: “Como ideología no queda nada más que el reconocimiento de lo existente mismo” (*ibid.*, pp. 445-6). O sea, la ideología se ha reducido a la afirmación de que las cosas son como son, con lo cual, sostiene Adorno, “la realidad (...) se convierte en ideología de sí misma” (*ibid.*, p. 446).

<sup>26</sup> Geuss ha referido esto de manera pregnante: “Adorno fue el que propuso de manera más consistente una aproximación contextualista o historicista a la reflexión en general y a la crítica de la ideología en particular”. Lo que sostiene este contextualismo o historicismo es que los “principios epistémicos de los agentes y sus criterios de aceptabilidad reflexiva varían históricamente. Nuestros criterios de aceptabilidad reflexiva y los ideales sociales y culturales en virtud de los cuales criticamos las sociedades y las ideologías son sólo parte de nuestra tradición y carecen de justificación trascendental o de fundamentación absoluta”. Geuss, *The Idea of Critical Theory*, ed. cit., p. 63.

<sup>27</sup> Th.W. Adorno, *Terminología filosófica II*, Madrid, Taurus, 1977, p. 236.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>30</sup> Th.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1993, p. 45.

<sup>31</sup> Th.W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 33-34. Para Adorno, la crítica inmanente es “la confrontación de la cuestión con lo que pretende ser desde sí misma, según su concepto”, Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., p. 242.

<sup>32</sup> Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., p. 201.

<sup>33</sup> Ver N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

<sup>34</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.

<sup>35</sup> Sobre esta temática puede verse además mi trabajo “Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica inmanente”, en *Diálogo Filosófico*, Madrid, 2013, núm. 85, pp. 55-75.

<sup>36</sup> M. Walzer, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>38</sup> Ver L. Boltanski y È. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.



<sup>39</sup> Ver sobre todo su obra *Das Recht der Freiheit*, ed. cit.

<sup>40</sup> En esta versión de la crítica inmanente podríamos incluir la posición de H. Rosa, para el que “la crítica social puede desarrollar hoy una fuerza argumentativa convincente allí donde contrapone la ‘promesa fundamental de la modernidad’, su *proyecto cultural y político de la autonomía*, a los procesos de modernización independizados y con ello hace visible *que las condiciones sociales de la modernidad tardía dificultan crecientemente o imposibilitan una vida lograda según los criterios aún válidos culturalmente de la modernidad, y por lo tanto precisamente esta sociedad misma*”. H. Rosa, “Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 30-1.

<sup>41</sup> Desde la perspectiva de Honneth se podría decir que no cabe una realización y plasmación institucional *plena, íntegra*, de los valores e ideales modernos, en tanto que su exceso de validez lo imposibilita de principio; sólo cabrían diversos grados de realización de tales valores, aproximaciones asintóticas, por así decirlo, pero sería ontológicamente imposible la plena realización de tal exceso de validez.

<sup>42</sup> Ver A. Honneth, *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 60-1.

<sup>43</sup> Según Martin Jay, Adorno a partir de *Minima moralia* habría sido cada vez más escéptico respecto a la capacidad de la crítica ideológica inmanente para tener efectos verdaderamente críticos en un mundo en el que la brecha entre ideología y realidad tendía a diluirse. M. Jay, *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 35.

<sup>44</sup> Según Jaeggi, la “crítica inmanente es transformadora. (...) Pero la transformación que aquí se vuelve necesaria abarca, esto es decisivo, ambas: la realidad deficiente y las normas mismas. Las normas no permanecen incólumes respecto a la circunstancia de que no se hayan realizado en una situación dada. La crítica inmanente es entonces simultáneamente crítica de una praxis a partir de normas (con las cuales aquella no coincide) como la crítica de esas normas mismas. (...) Esto significa que la realidad contradictoria (una realidad, en la que las normas sólo pueden realizarse de manera contradictoria) exige una *transformación de ambas: de la realidad y de las normas*”. Ver R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, en Jaeggi y Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, ed. cit., p. 288.

<sup>45</sup> Ver M. Salonia, *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlín, Akademie Verlag, 2011, p. 195.

<sup>46</sup> En 1976 sostuvo Habermas, anticipándose a un proceso que ha ido a más: “Entre tanto, la conciencia burguesa se ha tornado cínica: (...) los contenidos normativos vinculantes se han desprendido de modo radical. Ahora bien: si los afectados son los propios ideales burgueses, tal como se torna consciente de una manera más abierta en épocas de recesión, faltan entonces valores y normas y los que pudiera apelar comprensivamente una crítica que procediese de modo inmanente”. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 11.

<sup>47</sup> Ver por ejemplo Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., pp. 427-446.

<sup>48</sup> Ver A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, ed. cit., pp. 86 y ss.

<sup>49</sup> Ver H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *id.*, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1984 y, del mismo autor, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1970 y *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 19-28. También se puede incluir en esta versión de la crítica inmanente, en cuanto que crítica que cuestiona la realidad vigente en virtud de sus *posibilidades históricas*, la propuesta de Stahl de concebir la crítica inmanente como aquella que a partir de la realidad social, en este caso, a partir de las prácticas sociales, explicita los potenciales normativos que podrían sustentar una crítica radical capaz de trascender las relaciones sociales establecidas, ver T. Stahl, *Immanente Kritik*, ed. cit., pp. 10-15.

<sup>50</sup> Ver E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, vol. 1, pp. 268-295 e I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 554 y 562.



Recepción: 19 de agosto de 2013  
Aceptación: 25 de septiembre de 2013