

# Reflexión y crítica

## El fundamento de la crítica. *Sobre el concepto de dignidad humana en los órdenes de justificación sociales*<sup>1</sup>

Rainer Forst

### Resumen

El concepto de dignidad humana ha sido y sigue siendo central a la hora de fundamentar la crítica social en los conflictos socio-políticos. Esta exigencia de un trato conforme a la dignidad es característica de las interacciones en el marco de los órdenes sociales de justificación. Estos son contextos de interacción históricamente constituidos que posibilitan la obtención de legitimidad y, en su caso, la deslegitimación de las estructuras e instituciones socio-políticas. En el seno de los órdenes de justificación que han llegado a la existencia en las sociedades modernas, los individuos interactúan con los demás y con las instituciones exigiendo justificación para el trato recibido en cada caso y, al mismo tiempo, asumiendo el deber de justificar las propias conductas.

**Palabras clave:** Crítica, dignidad humana, filosofía política, justificación moral, filosofía moral.

**Key Words:** Critique, Human Dignity, Political Philosophy, Moral Justification, Moral Philosophy.

### Abstract

The concept of human dignity was and is still central to lay the foundations of social critique in socio-political conflicts. Actually, the demand to be treated in accordance with dignity is characteristic of social orders of justification. These orders are historical contexts of interaction, which make it possible to validate (or to invalidate) socio-political structures and institutions. In the orders of justification of modern societies, the agents interact with others and with institutions expecting justification for the treatment they receive in each case and, at the same time, assuming the duty to justify their own conducts.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en JÄGGI, R. y WESCHE, T. (eds.): *Was ist Kritik?* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2009, pp. 150-164 y reeditado en FORST, R.: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik.* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2011, pp. 119-133.

## 1

Ernst Bloch ha señalado con especial insistencia que el concepto de dignidad ha tenido una importancia central en las luchas históricas contra diversas formas de poder injustificado y, cabría añadir, aún hoy la tiene al igual que antes. El «andar erguido», el fin de la humillación y de la ofensa: esta es la exigencia política y retórica que confiere validez con más fuerza a la demanda «de derechos humanos». Con ella surge en la inmanencia de los conflictos sociales un punto de referencia radical, que trasciende el contexto y que cuestiona de forma fundamental la contraposición usual entre crítica inmanente y trascendente. Pues, en el tipo de discurso que exige el respeto a la dignidad humana se hace valer «aquí y ahora», de una forma concreta y ligada al contexto, un derecho que en el fondo corresponde a cada ser humano como persona. De este modo Bloch constata con razón que, en un sentido, los derechos humanos no son «innatos» por naturaleza, sino que son adquiridos a través de la lucha<sup>2</sup>, pero, en otro sentido, esta lucha solo puede desarrollar su fuerza disponiendo de un anclaje normativo considerado como absolutamente firme. Si estos conflictos sociales se entienden del modo correcto, se demuestra así que afectan siempre a «dos mundos»: tanto a la realidad social como a la dimensión normativa ideal, a cuya luz aquella es criticada de manera parcial o radical. Solo para aquellos que ejercen dicha crítica no cabe duda de que la dimensión normativa no es menos real que la realidad con la que no quieren conformarse. Quien trasciende la realidad de forma crítica, vive también permanentemente en otra parte<sup>3</sup>.

Desde la perspectiva sociofilosófica existe una asimetría entre poner de manifiesto diversos fenómenos de «humillación»<sup>4</sup> y el problema filosófico de fundamentar dónde está anclado el dere-

---

<sup>2</sup> BLOCH, E.: *Naturrecht und menschliche Würde*. Francfort del Meno, 1977, p. 215.

<sup>3</sup> Sobre el tema de la utopía, que juega aquí un papel significativo, cf. FORST, R.: «Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des 'Nirgendwo'», en ABEL, G. (ed.); *Kreativität, 20. Deutscher Kongress für Philosophie*. Hamburgo, 2006.

<sup>4</sup> Cf. MARGALIT, A.: *Politik der Würde*. Berlín, 1997; HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung*. Francfort del Meno, 1992 y, del mismo autor, *Unsichtbarkeit*. Francfort del Meno, 2003.

cho esencial a la dignidad. Se dice que la dignidad del ser humano es «inviolable», pero, ¿qué significa esto y dónde tiene su origen este estatuto especial? En contra de la convicción de que no se puede dar respuesta a esta pregunta sin una justificación religiosa, genuinamente trascendente<sup>5</sup>, en los breves comentarios que siguen abogo por una reconstrucción histórica<sup>6</sup> que, sin embargo, trasciende el contexto, de la comprensión normativa de la persona como fundamento de derechos morales básicos y como «fundamento de la crítica» de las normas sociales en general; –una comprensión de la persona como un ser que justifica y legitima, es decir, como un ser que «necesita» justificaciones, que las requiere y utiliza para poder llevar una vida «digna» entre sus iguales. Reconocer esta dignidad significa ver a las personas como seres con un *derecho a la justificación* de todas aquellas acciones que les afecten en sentido moralmente relevante, y comprobar que cada persona moral está obligada a esta justificación. En una consideración reflexiva, este derecho es concebido como derecho fundamental, puesto que es la condición para existir en el espacio social como «espacio de razones» y poder orientarse en él. Esta existencia social significa proporcionar y exigir justificaciones y poder vivir así al mismo tiempo en los dos o, mejor dicho, tres mundos: el mundo de las justificaciones dadas y el mundo de las justificaciones normativas que han de ser observadas como correctas o más correctas (sin que tales justificaciones estén ahí disponibles en un sentido platónico) y, finalmente, el mundo de la crítica y de la disputa que une estos dos. Comprender las sociedades, en este sentido, como *órdenes de justificación* no significa

---

<sup>5</sup> Ver WALDRON, J.: *God, Locke, and Equality*, Cambridge, 2002; STEIN, T.: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*. Francfort del Meno, 2007.

<sup>6</sup> En mi obra *Toleranz im Konflikt* (Francfort del Meno, 2003, primera parte), reconstruyo los caminos sinuosos a través de los que el concepto de persona y de su dignidad ha hecho aparición en los conflictos históricos y normativos en conexión con la cuestión de la tolerancia. Resulta necesario mostrar el contexto histórico del surgimiento de tales conceptos tanto para la comprensión de su carácter conflictivo como para ver que no se convierten por ello en conceptos históricamente relativos.

<sup>7</sup> No puedo ocuparme explícitamente en este lugar de cómo se relaciona una comprensión tal del orden de justificación con el concepto de «cité» tal como es empleado por L. Boltanski y L. Thévenot en *Über die Rechtfertigung*, Hamburgo, 2007. Para un análisis de los «contextos de justificación», ver FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Francfort del Meno, 1994.

decir que no contienen contextos y narrativas de justificación complejos y plurales, pero sí significa que existen demandas fundamentales que sobrepasan estos contextos y exigen un nuevo orden. Concebirnos a nosotros mismos normativamente en el espacio normativo de las razones como seres independientes nos convierte en seres «críticos», que no obedecen nunca un único orden justificativo dado<sup>7</sup>.

## 2

Cabe adelantar algunas observaciones sobre la fenomenología de la dignidad<sup>8</sup>. A diferencia de la dignidad de un artesano que considera «por debajo de su dignidad» tener que realizar un trabajo imperfecto o inacabado, el término «dignidad humana» designa un *estatuto* que corresponde al ser humano como ser humano, independientemente de su identidad específica. ¿Qué representa entonces, si procedemos negativamente, la peor humillación de esta dignidad? En este punto las intuiciones discrepan, entre ellas se suelen mencionar: tener que vivir en la pobreza, ser excluido socialmente o, peor aún, ser herido en la propia integridad física. Y entonces se supone que la dignidad humana exige tener los medios que ayuden a evitar una vida en la pobreza, la exclusión y el ser maltratado. Si se piensa partiendo de las necesidades fundamentales, se deduce una situación social sustancial, una «base humanitaria»<sup>9</sup> que debe posibilitar una «existencia digna». En esta concentración sobre el componente pasivo de la dignidad humana frente al activo se pasa por alto, sin embargo, un aspecto: vivir en la pobreza no ofende la dignidad de un ser humano en todos los casos, como, pongamos por ejemplo, tras una catástrofe natural que precipita de repente a una comunidad en una situación de emergencia; lo que en primer lugar ofende la dignidad de los seres humanos es que *tengan* que vivir en la pobreza, es decir, que sean *obligados* a ello, de hecho, por otros seres humanos que ocasionaron esta situación o que podrían subsanarla y no lo

<sup>8</sup> Los siguientes párrafos continúan en líneas generales lo expuesto en FORST, R.: «Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (2005). pp. 589-596.

<sup>9</sup> Así lo sostiene KREBS, A.: *Arbeit und Liebe*. Francfort del Meno, 2002, p. 133.

hacen, en tanto que simplemente pasan por alto las demandas de los afectados o responden a ellas insuficientemente. La violación de la dignidad es el ser obviado, el no-contar, el ser ninguneado supuestamente de manera legitimada. En las cuestiones relativas a la dignidad humana no hay que pensar desde el punto de vista del final, desde las *situaciones* (objetivas o subjetivas), sino desde las *relaciones* sociales, los procesos, interacciones y estructuras que causan las situaciones y desde el *estatuto* que tienen en ellas los seres individuales. De este modo se explica también cómo determinadas formas de *remediar* la pobreza como, por ejemplo, a través de la mera caridad de quienes han ignorado hasta entonces a los pobres o por medio de la burocracia que trata a los «inferiores» con desdén, no son menos humillantes que la pobreza misma<sup>10</sup>.

El fenómeno central de la violación de la dignidad no es, por tanto, la falta de medios para una «existencia digna», sino la violación consciente del estatuto moral de ser un sujeto a quien se le deben justificaciones por las relaciones y las acciones individuales existentes: es el fenómeno de la «invisibilidad»<sup>11</sup> supuestamente legitimada, del ser dominado sin una fundamentación adecuada. Esto puede adoptar formas más o menos drásticas, desde modos de exclusión social hasta la tortura física, pero estructuralmente la esencia sigue siendo la misma: que me es negado mi *derecho* a la justificación, más concretamente, a la justificación *recíproca* en un plano de igualdad. Ser reconocido en mi dignidad como ser humano significa, en general, que no se me pase por alto en cuestiones que me afectan esencialmente.

### 3

Este significado del concepto se muestra también en su historia. El ser humano a quien se le reconoce dignidad siempre ha sido aquel que, sea en referencia a su fuerza interior, como en el estoicismo<sup>12</sup>, o en referencia a su estatuto como ciudadano libre

---

<sup>10</sup> Ver sobre esto MARGALIT: *Politik der Würde*, op. cit., capítulos 13 y 14.

<sup>11</sup> Tal fenómeno ha sido expuesto literariamente en ELLISON, R.: *Invisible Man*. Nueva York, 1994.

<sup>12</sup> Cf. sobre el «verdadero aristócrata» y su relación frente a los esclavos, ver SÉNECA: *Briefe an Lucilius*, en *id.*, *Philosophische Schriften III*. Wiesbaden, 2004, cartas 44 y 47.

en la ciudad, como en el republicanismo, no es dominado por fuerzas ajenas o no autorizadas: el ser humano que se determina a sí mismo, bien en el ámbito personal, bien en el político –o en ambos, como ocurre paradigmáticamente en Cicerón<sup>13</sup>–. «Libertad respecto de la arbitrariedad», ya sea en cuanto sujeto que realiza la acción o la recibe, es la connotación originaria de la dignidad y significa poder actuar o ser reconocido como sujeto con las mismas obligaciones y derechos de justificación.

El énfasis cristiano en la otorgación de un estatuto de consideración especial a todos los seres humanos creados por Dios a «su imagen y semejanza», adquirió significado en relación con los derechos humanos primeramente en un contexto *político*: en los conflictos en los que los seres humanos demandaban sus derechos «recibidos de Dios» en contra de formas de gobierno tiránico<sup>14</sup>. La idea de que el Cristianismo fue desde el punto de vista histórico (y también normativo) el fundamento de la concepción de la dignidad en la que están basados los derechos humanos debe ser, por tanto, corregida. Previamente fueron necesarias importantes reinterpretaciones (en particular retornando a la antigüedad clásica), antes de que el «ser humano» pudiese aparecer como ser terrenal y persona incondicionalmente merecedora de respeto, ya que tradicionalmente la preocupación central del cristianismo tuvo como objeto únicamente su alma y no su dignidad como ser libre: tanto Agustín como Tomás no dejaron lugar a dudas de que la muerte terrenal representaba con mucho el mal menor frente a la muerte espiritual. Antes de que el ser humano

---

<sup>13</sup> CICERÓN: *De officiis - Vom pflichtgemäßen Handeln*. Stuttgart, 2003, I, 106 (p. 95); del mismo autor, *De re publica - Vom Gemeinwesen*. Stuttgart, 1979, II, 29 (p. 217). Philip Pettit retoma esta idea fundamental del republicanismo como denuncia emancipatoria de la dominación: «La injusticia que tengo en mente es la de tener que vivir a merced de otro, tener que vivir de una manera que te hace vulnerable a algo perjudicial que el otro está en posición de imponer arbitrariamente; y esto, en particular, cuando cada uno de vosotros está en condiciones de ver que estáis dominados por el otro, en condiciones de ver que cada uno veis esto, etcétera» (PETTIT, P.: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, pp. 4 y ss). Sin embargo, el concepto de libertad que resulta central a este respecto no puede ser comprendido suficientemente sin el de dignidad en cuanto esencia justificativa, puesto que de lo que se trata ahí es de la libertad respecto del poder ejercido *arbitrariamente*.

<sup>14</sup> Cf. para lo siguiente FORST, R.: *Toleranz im Konflikt*, op. cit., especialmente los capítulos 3 a 6.

terrenal «en sí» pudiese aparecer como moralmente autónomo y respetable, tuvo que desarrollarse primero una nueva comprensión de la individualidad. La «autodeterminación sin determinación teo-teleológica» como idea normativa central es un logro que no puede atribuirse al cristianismo, aun cuando el protestantismo (y la idea de la responsabilidad individual ante Dios) haya tenido en ello un cierto papel (por otra parte ambivalente). Finalmente hay que tener en cuenta que los conflictos en los que se impuso la demanda de libertad y de dignidad del derecho natural fueron, en gran medida, aquellos en los que se luchó contra las formas tradicionalmente legitimadas de poder y dominación político-religiosa; fueron los «herejes» los que por regla general descubrieron la libertad.

Desde un punto de vista sistemático, la fundamentación religiosa del respeto al ser humano adolece del hecho de que, por una parte, solo puede dirigirse en sentido estricto a aquellos que reconocen en el otro la semejanza divina, es decir, hacia los creyentes, de modo que en especial los ateos no podrían entender en absoluto por qué los derechos humanos son verdaderamente válidos<sup>15</sup>. Y junto a esta acotación de la comunidad de respeto activa, este tipo de razonamiento limita también potencialmente la comunidad de los merecedores de respeto, puesto que no aparece claro si y por qué debería ser tolerada, por ejemplo, la continuada negación y socavamiento ateos de este fundamento de las costumbres y de los derechos. Una fundamentación religiosa de la atribución de dignidad humana no puede, aun cuando ella misma opere con conceptos universales, hacer válida su demanda universal de dignidad por medio de la obligación estricta más allá de los límites religiosos: representa una forma insuficiente de trascendencia del contexto.

Por el contrario, el concepto de dignidad humana va unido inseparablemente, como se ha mencionado, al concepto de autodeterminación<sup>16</sup> en un sentido creativo y al mismo tiempo moral, el

---

<sup>15</sup> Sobre esto se expresa claramente SPAEMANN, R.: «Über den Begriff der Menschenwürde», en BÖCKENFÖRDE, E.-W. y SPAEMANN, R. (eds.): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart, 1987, pp. 295-313, aquí p. 313, el cual sostiene la tesis de que «el ateísmo sustrae definitivamente su fundamentación al pensamiento de la dignidad humana».

<sup>16</sup> Pico de la Mirándola pone en boca de Dios estas palabras dirigidas a los hombres: «Tú mismo debes determinar tu [naturaleza] sin ninguna restricción ni estrechez, según tu juicio, que yo te he otorgado» (PICO DELLA MIRANDOLA: *Über die Würde des Menschen* [1486]. Hamburgo, 1990, p. 7).

cual contiene ya un componente político: se trata de no ser dominado por fuerzas ajenas no legitimadas, de ser respetado en la propia autonomía como ser independiente<sup>17</sup>. Kant lo expresó como «la dignidad de cada sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines»<sup>18</sup>. Ser un miembro legislador tal significa no ser obviado de manera supuestamente legitimada y saber que no se puede obviar a otros: que uno mismo está sometido a la ley. Esta concepción de la dignidad –y correspondientemente el respeto hacia los demás como «fines en sí mismos»– indica que las personas deben ser contempladas como seres con un derecho ineludible a la justificación –un derecho fundamental que es la base para todos los demás derechos fundamentales–. *Poseer* dignidad humana significa ser un miembro con igualdad de derechos en el reino de los seres que realizan justificaciones; *actuar* con dignidad significa correspondientemente poder justificarse ante los otros; *ser tratado* conforme a esa dignidad significa ser respetado como tal miembro; *renunciar* a la propia dignidad quiere decir no considerarse más como tal miembro, sino como un inferior; *tratar* a otros de modo degradante significa no reconocer en ellos ninguna capacidad de justificación.

## 4

En este punto son oportunas algunas explicaciones sobre el concepto de justificación<sup>19</sup>. En tanto que se trata de la justifica-

---

<sup>17</sup> Sobre el componente político, ver especialmente PUFENDORF, S. von: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* (1673). Francfort del Meno, 1994, p. 78: «El hombre no es un ser vivo que sólo cuida de su autoconservación. También se le ha otorgado un fino sentimiento de autorrespeto, cuya lesión no le afecta menos profundamente que un daño en el cuerpo o en el patrimonio. En el término mismo hombre parece incluso alcanzar expresión una cierta dignidad, de manera que el argumento mayor y más efectivo para el rechazo de una burla descarada es la advertencia: al fin y al cabo no soy un perro, sino un hombre igual que tú.» A partir de ahí deriva Pufendorf los principios del igual respeto y de la justificabilidad recíproca de pretensiones de justicia: «Por eso pertenece a las obligaciones fundamentales del derecho natural el hecho de que nadie que no haya adquirido un derecho especial reclame para sí más que los demás, sino que permita que los demás disfruten de iguales derechos que él mismo» (p. 79).

<sup>18</sup> Cf. KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe, Vol. IV, Berlín, 1968, p. 439.

<sup>19</sup> Cf. sobre esto más extensamente FORST, R.: *Das Recht auf Rechtfertigung*. Francfort del Meno, 2007, especialmente la primera parte.



ción de acciones moralmente relevantes en un contexto social, los criterios de *reciprocidad* y *universalidad* son decisivos, porque tales acciones tienen que ser justificadas con normas que –según la gramática de la moral– pueden exigir validez recíproca y universal. Si desde el punto de vista de la demanda de validez de dichas normas se pregunta ahora por las condiciones de su cumplimiento, los criterios de reciprocidad y universalidad se transforman en criterios de justificación discursiva. Entonces en la fundamentación o en el cuestionamiento de una norma moral (o de un modo de actuar) nadie puede realizar reivindicaciones que él mismo niega a otros (reciprocidad de los contenidos), y nadie puede simplemente imponer a otros la propia perspectiva, los propios valores, convicciones, intereses o necesidades (reciprocidad de las razones), de manera que, por ejemplo, se reivindique hablar en el «verdadero» interés de los demás o en nombre de una verdad sencillamente incuestionable, que no necesitaría justificación. Y, finalmente, ninguna persona afectada puede descartar sin más que las objeciones y las razones que deben legitimar una norma tienen que ser compartidas por todas las personas (universalidad).

En contextos en los que el asunto es la protección y el reconocimiento del estatuto fundamental de seres que realizan justificaciones en el mundo político, todas las reivindicaciones básicas a los demás tienen que fundamentarse consecuentemente de modo recíproco exactamente con los mismos criterios. Con ello surge la posibilidad de una «construcción moral» de determinados derechos humanos, respecto a los cuales no cabe en absoluto percibir cómo podrían negarse a los demás sin menoscabar la reciprocidad y la universalidad. Este tipo de construcciones distinguen un conjunto esencial de derechos –protección de la personalidad, participación política y seguridad material–; sin embargo, *sobre* estos prevalece el derecho a no ser obviado en ningún punto relativo a la garantización de tales derechos. De nuevo se muestra que el núcleo moral de la dignidad humana es políticamente relevante: el derecho fundamental básico a la justificación no conduce solamente a derechos fundamentales con contenido, sino en primer lugar al aseguramiento de la participación en los procesos en los que se formulan y cimentan este tipo de derechos fundamentales. En este sentido se trata de un derecho de fundamentación que excluye las determinaciones y negaciones paternalistas de derechos.

En un segundo nivel cabe pensar, por tanto, junto al constructivismo moral que es de naturaleza abstracta, en un «constructivismo político» discursivo más fuertemente contextualizado que resuelve qué derechos fundamentales y demandas deberían ser válidos en una comunidad de derecho concreta –siempre bajo la salvedad de un derecho de veto recíproco de todos aquellos que corren peligro de verse perjudicados–. De este modo es posible sustancializar político-jurídicamente como derechos fundamentales la lista abstracta de derechos humanos sin que se pierda su contenido central, puesto que el derecho de veto –que tiene que ser de hecho también institucionalizado en términos políticos– se ocupa de que ese núcleo se mantenga. El impulso político-moral de esta concepción de la dignidad es crítico con el poder y constituye también el impulso originario del discurso sobre la «dignidad humana» y sobre los «derechos humanos».

5

Ante este trasfondo, el poder debe ser contemplado en primer lugar como un fenómeno discursivo y –en apariencia paradójicamente– inteligible. Consiste especialmente en la capacidad de ordenar el espacio de las razones, influir en él, ocuparlo y, en caso necesario –en caso extremo– dominarlo, es decir, determinar los límites de lo decible y lo pensable y sobre todo de lo aceptado y lo aceptable, de lo justificado. Ejercer poder sobre otros –es decir, hablando muy en general, incitarlos a pensamientos o mejor dicho a acciones que de otro modo no hubiesen tenido o realizado– no es en primer lugar una cuestión de fuerza o de competencia de intereses, sino de las convicciones que conducen a las personas o grupos a una posición determinada y los mantienen allí. En un sentido general, por tanto, el poder no está connotado negativamente, ya que cualquier espacio de razones es un espacio del «poder de las justificaciones». El poder tiene que ser regenerado discursivamente una y otra vez y precisa por consiguiente de una renovación constante; si degenera en un gobierno sin fundamento suficiente, entonces solo puede dominar por medio de la coacción y la violencia. Una crítica del poder es de este modo, en el fondo, un cuestio-

namiento del espacio existente de razones y justificaciones: consiste en hacer reventar las narrativas de justificación consolidadas y anquilosadas y, recíprocamente, los conjuntos de razones no sostenibles.

Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que las relaciones de poder no son monocordes, ya que se sustentan en justificaciones plurales y llenas de tensión que permiten y, dado el caso, provocan contradicción (y «contrapoder»). El poder se encuentra en un campo dinámico de justificaciones. El tránsito a formas de gobierno –para indicar una tipología heurística– se hallan allí donde se estabilizan justificaciones (religiosas, tradicionales, metafísicas, económicas, políticas, etc.) en forma de órdenes jerárquicos de acción (quedando por determinar si se trata de un gobierno legítimo o ilegítimo). Existe dominación cuando el cierre del espacio de justificación apenas deja aún alternativas (sea por medio de la hegemonía discursiva o de amenazas que surten efecto) y donde se deniega el derecho a la justificación. El tránsito a la violencia se encuentra allí donde se rehusan las demandas de justificación y se sustituyen por otros métodos de control de la acción. En la medida que esto es sufrido como «pura violencia» desaparece, de hecho, el poder basado en el reconocimiento del agente y queda reducido a simple facticidad. El poder es la expresión de un vínculo por medio de las razones; se quiebra, al igual que la autoridad que él fundamenta, cuando ya no se sustenta en la aceptación. Otra cuestión es si esto último significa el final del sometimiento.

Ante este contexto es posible reformular el concepto de ideología. Las ideologías son complejos de justificación de relaciones de poder aislados del cuestionamiento crítico, en tanto que desfiguran el espacio de las razones y hacen pasar erróneamente por suficientemente justificadas las relaciones de dominación como «naturales» (invariables), «dadas por Dios» o de otros modos. Las ideologías descargan así del trabajo de justificación y ofrecen explicaciones que se imponen y obstaculizan la crítica. Para el análisis del «deslumbramiento ideológico» no es necesario, por tanto, ningún concepto problemático de «intereses verdaderos», sino una comprensión de la pretensión fundamental de justificación recíproca, cuyo desempeño se impide aquí.

Con la idea de la dignidad del ser humano como un ser con derecho a la justificación se puede tomar en consideración y refutar la objeción de que la concepción de la autonomía moral, que aquí resulta central, es una idea puramente «occidental», no generalizable –lo cual es una problemática específica de la inmanencia y trascendencia culturales–.

En primer lugar hay que tener en cuenta la diferencia entre autonomía ética y autonomía moral. Dado que respetar la dignidad humana significa no negarle a nadie su derecho moral a la justificación, esto no implica la idea de que la vida «buena» es tan solo la vida «elegida autónomamente» (con lo que esto pueda significar en concreto). Hablando de forma puramente conceptual, una cosa es una vida sin una tutela degradante y otra distinta es la vida buena. Hasta aquí la argumentación no contiene, por lo tanto, ninguna representación determinada sobre las formas de vida éticas, así como ninguna declaración sobre la vida buena. Las narrativas ideológicas, por ejemplo, desarrollan por completo su poder gracias a determinadas representaciones y concepciones de lo que vale como «vida buena». Criticarlas puede adoptar la forma de una crítica ética, pero en el fondo lo que se debe criticar es la restricción que efectúan de la capacidad de justificación de individuos o grupos determinados.

En segundo lugar, junto a la fundamentación pragmático-formal del derecho a la justificación, mencionada antes brevemente, puede aparecer una fundamentación inmanente<sup>20</sup>. Pues, en el caso de que alguien defendiese la integridad de su cultura propia (digamos *grosso modo*) «no occidental» frente a las concepciones morales «ajenas», ¿qué diría? Se remitiría a la integridad de su cultura como unidad cultural integrada. Y tal entendimiento de la integridad y del estar integrado entrañaría que esta integración no puede mantenerse por medio de la obligación; implicaría aceptación interna. Esto presupondría de nuevo que no se le arrebataría a nadie sistemáticamente la posibilidad de comportarse de modo crítico hacia esa cultura y de exigir un derecho a la justificación y a la participación. Esta exigencia apelaría así a la propia autocom-

---

<sup>20</sup> Cf. más extensamente FORST, R.: *Das Recht auf Rechtfertigung*, op. cit., capítulo 9.

prensión de tal sociedad: sería una forma de crítica immanente. Así se demuestra que puede haber formas completamente distintas de estructuras sociales y políticas justificadas y que el proyecto de lo político es encontrar dichas formas. Pero también se observa que, en toda esta variedad de formas, el derecho fundamental a la justificación y junto con él un núcleo de derechos fundamentales constituyen las condiciones indispensables para poder hablar de integración, unidad, etc., y, en cualquier caso, de justicia.

7

Hasta ahora se ha discutido el derecho a la justificación principalmente desde las perspectivas filosófico-moral e histórico-política; para una teoría crítica de las relaciones sociales es necesario, no obstante, poder analizar de modo sistemático las prácticas de justificación de una sociedad. En diferentes sentidos las sociedades pueden contemplarse como órdenes de justificación: desde el punto de vista histórico, las instituciones sociales se apoyan en determinadas narrativas de justificación que pueden ser de naturaleza plural y que ofrecen espacio para la crítica immanente; desde el punto de vista sociológico, en una sociedad existen una pluralidad de esferas normativas en las que son válidos diferentes valores y expectativas de justificación –por ejemplo, la esfera del mercado, de la familia, de la educación, de la política, espacios que pueden analizarse como esferas de bienes, como contextos de reconocimiento o como contextos de justificación<sup>21</sup>. La crítica es posible entonces en el sentido de que se pueden establecer y denunciar transgresiones de tales esferas. Pero esas esferas están muy alejadas de la homogeneidad normativa: también internamente las opiniones sobre qué funciones deben tener el mercado o la familia y qué valores deben representar divergen en una sociedad.

---

<sup>21</sup> Sobre esto último, cf. WALZER, M.: *Sphären der Gerechtigkeit*. Francfort del Meno, 1992; desde otra perspectiva BOLTANSKI y THÉVENOT: *Über die Rechtfertigung*, op. cit.; MILLER, D.: *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Francfort del Meno, 2008; HONNETH: *Kampf um Anerkennung*, op. cit., así como FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit.

Según la teoría política existe, de hecho, un marco institucional de naturaleza reflexiva que tiene el cometido de canalizar estos conflictos y de posibilitar soluciones: a saber, el sistema político como sistema de generación de decisiones vinculantes que ha institucionalizado suficientemente prácticas democráticas de justificación, en combinación con una esfera pública discursiva. La crítica puede expresarse ahí no solo con respecto a las distintas esferas sociales, sino también con respecto a las propias condiciones de justificación política: entonces se manifiesta como crítica de las relaciones de justificación<sup>22</sup>. Esto no afecta, sin embargo, solamente a los comportamientos políticos en sentido estricto, puesto que las relaciones y estructuras sociales más amplias no solo posibilitan o imposibilitan la participación en la justificación en un sentido relevante, sino que las mismas son también contextos de justificación independientes en los que se discute sobre su configuración. Como ya se ha señalado, en los discursos sociopolíticos tiene que formarse poder discursivo<sup>23</sup> para poder desafiar a las justificaciones dadas y a las estructuras de justificación vigentes: entonces se manifiesta el espacio social como espacio de razones y también como espacio de la lucha por la «hegemonía en la justificación» (para enlazar con Gramsci).

Con la expresión «crítica de las relaciones de justificación» nos referimos a diversas cosas. En primer lugar hacemos referencia al análisis crítico de las relaciones políticas y sociales no justificables, incluidas las dimensiones económica y cultural –relaciones de discriminación, de exclusión, de carencia de igualdad de derechos o de falta de igualdad de oportunidades–. Estos son comportamientos que no se pueden legitimar ni recíproca ni universalmente. En segundo lugar, esta expresión se refiere a la crítica de las justificaciones «falsas» de tales relaciones, que las protegen

<sup>22</sup> Cf. sobre esto FORST, R.: «First Things First: Redistribution, Recognition and Justification», en *European Journal of Political Theory* 6 (2007), pp. 291-304.

<sup>23</sup> A diferencia de la concepción comunicativa del poder en Jürgen Habermas (ver HABERMAS, J.: «Hannah Arendts Begriff der Macht», en *Philosophisch Politische Profile*. Francfort del Meno, 1987, pp. 228-248), próxima a Hannah Arendt, concepción con la que coincido en parte, la concepción del poder discursivo esbozada arriba contiene por un lado un componente de confrontación más fuerte –si se quiere, la coacción «hacia» un argumento mejor–. Por otro lado, esta concepción del poder no está connotada en principio ni positiva ni negativamente; caracteriza únicamente las relaciones en el espacio social de las justificaciones.

de cuestionamientos y las presentan como legítimas –desde visiones del mundo metafísicas hasta argumentos circunstanciales<sup>24</sup>–. En tercer lugar alude –hablando de forma reflexiva– a una crítica de la carencia misma de estructuras e instituciones de justificación, que serían necesarias para posibilitar las dos primeras dimensiones de la crítica apuntadas y ayudarlas a ser efectivas. Se trata de descubrir y de corregir el reparto desigual del «poder de justificación» político –en espacios políticos institucionales e informales–. La demanda fundamental de justicia política y social a la que hace referencia es la del establecimiento de una «estructura fundamental de justificación».

8

Los desafíos de la justificación –que son «formas específicas de crítica social»– pueden servirse de diversos lenguajes normativos. La crítica «ética», por ejemplo, se refiere, de modo más o menos amplio, a la calidad de las condiciones de vida vigentes. Esta opera con representaciones valorativas acerca de la vida lograda que –por mucho que se alejen de las ideas de formas de vida a las que se está acostumbrado y se descubra su equivocación– tienen que ser re-enlazadas finalmente a la justificación entre los afectados, ya que en un universo social de justificaciones no hay espacio más allá de este cumplimiento discursivo; en un proceso de esclarecimiento hay, para utilizar palabras de Habermas, «únicamente implicados»<sup>25</sup>. Esto no obliga a la crítica a conceptos áridos y formales, pero sí a someterse a ellos con respecto a la validez universal. Con ello la forma «moral» de la crítica continúa siendo prioritaria. En definitiva se trata de qué estructuras sociales son exigibles recíprocamente. La verdadera superación de la «alienación», por ejemplo, que se encuentra en el centro de muchas formas de crítica ética, consiste en última instancia en la «apropia-

---

<sup>24</sup> Tanto esta como también la próxima dimensión de la crítica de las relaciones de justificación impiden que los «principios establecidos» de la justificación pública fijen sendas estrechas a lo criticable. Esto sale al encuentro de una objeción de HONNEHT, Axel: «Umverteilung als Anerkennung», en FRASER, N. y HONNETH, A.: *Umverteilung oder Anerkennung?* Francfort del Meno, 2003, pp. 129-224, aquí pp. 152 y ss.

<sup>25</sup> HABERMAS, J.: *Theorie und Praxis*. Francfort del Meno, 1971, p. 45.

ción» de la estructura social fundamental por parte de los mismos afectados –como una apropiación receptiva con sus demandas que puede ser determinada por ellos democráticamente<sup>26</sup>–.

Para ser efectiva, toda crítica unirá motivos «inmanentes» y «trascendentes». Cuando, por ejemplo, los *Levellers* [Niveladores] en tiempos de la guerra civil inglesa reclamaron un *birthright* [derecho de nacimiento] a la libertad política y religiosa y, al mismo tiempo, se referían a sus derechos como ciudadanos libres ingleses y a sus derechos «naturales», cuando reinterpretaron además el contrato de gobierno en términos civiles como un contrato de trabajo rescindible, cuando reclamaron la propiedad en sí misma como voluntad de Dios, unieron de este modo argumentos tradicionales, revolucionariamente nuevos, jurídico-rationales y religiosos y construyeron a partir del entramado de justificaciones existente una nueva narrativa que contemplaban como lo suficientemente poderosa para legitimar la caída de un orden de dominación<sup>27</sup>. La alternativa «inmanencia o trascendencia», como se ha mencionado ya, es incorrecta en tales contextos históricos: ambos momentos entran necesariamente en las exigencias emancipadoras de la época.

En todos estos lenguajes de la crítica, resumiendo, hay desde un punto de vista estructural un discurso central y reflexivo: el de la dignidad de ser un ser autónomo que puede exigir justificaciones y proporcionarlas. Este discurso es el de la justicia, que no critica en principio una u otra institución o distribución, sino de modo radical toda la estructura de un orden de justificación. «Este es el contenido general del concepto de justicia», para citar a Max Horkheimer, «por él la desigualdad social imperante en cada caso necesita fundamentación racional. Cesa de ser vista como buena y se convierte en algo que debe ser superado»<sup>28</sup>. El vínculo entre justicia y justificación es inmanente: injustas son aquellas relaciones que no están suficientemente justificadas de modo recíproco

---

<sup>26</sup> En lo sostenido aquí no cabe encontrar, según mi opinión, una gran diferencia con el núcleo de la argumentación de JÄGGI, Rahel: «"Kein Einzelner vermag etwas dagegen": Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen», en HONNETH, A. (ed.): *Dialektik der Freiheit*, Francfort del Meno, 2005, pp. 115-141.

<sup>27</sup> Más detalles al respecto en FORST, R.: *Toleranz im Konflikt*, op. cit., §15.

<sup>28</sup> HORKHEIMER, M.: «Materialismus und Moral», en *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), pp. 162-197, aquí pp. 187 y ss.



El fundamento de la crítica. *Sobre el concepto de dignidad humana en los órdenes de justificación sociales*

y universal, y son profundamente injustas aquellas que impiden de forma sistemática la práctica misma de la justificación. Acabar con tales relaciones representa el motivo más poderoso de las luchas históricas; en éstas la palabra «dignidad» aparece en un lugar central. Su objetivo es una estructura de la sociedad en la que los individuos puedan reconocerse como seres autónomos – o sea, en un sentido político, como co-creadores de las instituciones vinculantes para ellos–.

*Traducción de Juan Antonio Nicolás Marín  
Solicitado el 30 de abril de 2011  
Aprobado el 17 de noviembre de 2012*

Rainer Forst  
Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt del Meno)  
forst@em.uni-frankfurt.de