

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



“Ventajas y desafíos de la crítica inmanente a la ideología como método de análisis y crítica social”

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada
en Filosofía que presenta:

Valeria Luisa Falcon Valdivia

Asesor(es):

Gianfranco Casuso Guerra

Lima, 2023

Informe de similitud

Yo Gianfranco Casuso, docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de tesis del trabajo de investigación titulado:

“Ventajas y desafíos de la crítica inmanente a la ideología como método de análisis y crítica social”

de la autora

Valeria Luisa Falcon Valdivia

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 8 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software Turnitin el 29/09/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lima, 29 de septiembre de 2023.

Casuso Guerra, Gianfranco

DNI: 10806877

ORCID:

0000-0001-6972-7011

Firma:



Resumen

El presente trabajo busca abordar las ventajas de la crítica inmanente a la ideología como método para hacer crítica y análisis social. La principal referencia del proyecto es la propuesta de crítica inmanente desarrollada por Rahel Jaeggi. Este texto parte de la pregunta de si es posible plantear una crítica social significativa sin caer en los problemas metodológicos del universalismo o el convencionalismo. Es decir, la posibilidad de plantear una crítica que mantenga el punto de referencia normativo y que, a su vez, no restrinja los criterios de racionalidad a aquellos propios del lugar de enunciación. Para elaborar los objetivos e influencias de la crítica inmanente a la ideología como un método para la Teoría crítica, se tomarán referencias de Allen, Haslanger y Horkheimer. Los sistemas de creencias como concepto central para un análisis pragmatista se definirán desde las perspectivas holistas de Bohman y Brandom. Con esto, se justificará por qué la aproximación del pragmatismo pluralista es adecuada para la crítica de las formas de vida en el contexto contemporáneo. Luego, para delimitar las pautas metodológicas de la crítica inmanente, se tomarán las contribuciones de Jaeggi, Casuso y Celikates. Finalmente, la propuesta de solución para las dificultades normativas del conocimiento situado apelará al concepto de *horizonte de sentido* de Gadamer.

Palabras clave: crítica inmanente, ideología, normatividad, Rahel Jaeggi, teoría crítica, Gadamer, hermenéutica crítica

Abstract

This work aims to assess the advantages of the immanent critique of ideology as a method for social critique and analysis. The main reference for the project is the immanent critique proposal developed by Rahel Jaeggi. This text begins with the question of whether or not it is possible to establish significant social critique without falling into the methodological problems of universalism nor conventionalism. That is the possibility of establishing a critique that maintains a normative standpoint and, at the same time, does not restrict itself to the rationality of its point of enunciation. To elaborate the objectives and the influences of the immanent critique of ideology as a method for Critical Theory, references of Allen, Haslanger and Horkheimer will be considered. Belief systems -as a key concept for the pragmatist approach attempted here- will be defined from the holistic perspectives of Bohman and Brandom. In this way, I will make a case for pragmatist pluralism as an adequate approach to the critique of forms of life in the contemporary context. Then, to outline the methodological guideline of immanent critique, I will consider the contributions of Jaeggi, Casuso and Celikates. Finally, the suggestion intended to solve the normative difficulties of situated knowledge will use the concept of *horizon of understanding* from Gadamer's work.

ÍNDICE

1. Introducción	5
2. Teoría crítica y crítica inmanente	7
2.1. Consideraciones metodológicas de la crítica inmanente	10
2.2. Sistemas de creencias como órdenes sociales y normativos	16
2.3 Pragmatismo y crítica inmanente	19
3. Crítica a la ideología	22
3. 1. La ideología como objeto de análisis y crítica	28
4. La cuestión normativa	30
4.1. Normatividad y crítica a la ideología	31
4.2. Punto de vista normativo (critical standpoint)	35
5. Hermenéutica y crítica	37
5.1. Horizonte de sentido, ejercicio crítico y holismo débil	38
5.2. Posicionalidad, conocimientos situado y objetivos de la crítica	42
6. Conclusiones	49
7. Bibliografía	52

1. Introducción

El presente texto tiene como objetivo tomar parte de la discusión en torno a la ideología: cuestión que ha sido retomada por la Teoría crítica en los últimos años (Allen, 2012; Casuso, 2021; Celikates, 2016; Haslanger, 2014, 2020; Jaeggi, 2009, 2018c). El concepto de ideología ha sido siempre un tema importante para la teoría política y social. En este marco, para la Teoría crítica en específico, la ideología resulta de interés por el rol explicativo que tiene para comprender por qué las personas participan voluntariamente en prácticas que, desde un punto de vista sistémico, les vulneran (Celikates, 2016, p. 12). De este modo, la ideología será comprendida como una creencia de segundo orden y tácita que justifica relaciones sociales donde una de las partes es violentada o excluida.

Este es un concepto, aunque no el único, que ayuda a explicar la reproducción de patologías sociales por parte de los agentes. En este sentido, resulta contraproducente identificar *todas* las creencias -en tanto construcciones sociales- como ideológicas, por lo cual el objetivo es identificar aquellas que devienen en problemas prácticos. La ideología se caracteriza, entonces, por generar bloqueos cognitivos que dificultan el reconocimiento e interpretación de prácticas sociales disfuncionales por parte de los agentes que las reproducen. Las creencias ideológicas se distinguen porque son mecanismos de desproblematización¹; es decir, se caracterizan por ocultar los aspectos disfuncionales de prácticas e instituciones sociales y promueven una apariencia de consistencia y racionalidad sobre sí mismas. Por consiguiente, se trata de creencias con un alto grado de resiliencia epistémica: resistencia a la crítica.

El enfoque escogido para elaborar una crítica a la ideología y las dificultades que supone es el de la crítica inmanente según la propuesta hegeliano-pragmatista de Rahel Jaeggi. Esta aproximación proviene de una tradición que puede rastrearse hasta el interés habermasiano por el potencial crítico de los enfoques pluralistas que también está influenciado por la filosofía pragmatista de Peirce, Mead y Dewey (Habermas, 1999/2007, p. 31; Bohman, 1999, p. 461). Sobre esto, se tomarán las contribuciones de Allen, Bohman, Casuso, Celikates y Haslanger para delimitar el objeto y pautas metodológicas que requiere una crítica a la ideología.

¹ Esta es la castellanización de la expresión *deproblematization* que Jaeggi (2009) utiliza para referirse a mecanismos que generan una apariencia consistente y racional a una práctica social de modo que esta se percibe como incuestionable o no problemática.

En cuanto a la labor de hacer crítica y teoría social, es importante establecer desde un inicio cuáles son las dificultades a resolver o, por lo menos, a considerar en su desarrollo. Una de ellas es el riesgo de perder un punto de referencia normativo. Esto significa el error de no tomar en cuenta desde dónde se enuncia la crítica. Por ello, es necesario plantear una crítica situada con el fin de no caer en alguna forma de universalismo o convencionalismo. Ahora bien, el problema del universalismo refiere, en principio, a la idea de plantear una crítica con un ideal normativo dado de antemano, es decir, un punto de vista desarraigado de un contexto. Por ejemplo, una crítica que tenga un criterio normativo que no sea sensible a la diferencia contextual: histórica, social, cultural, religiosa, entre otras.

Por otra parte, está el riesgo de caer en alguna forma de convencionalismo que, igualmente, bloquee la posibilidad de crítica. El convencionalismo es el vicio crítico de indicar que, en la medida que cada forma de organización social responde a sus propios intereses, procesos históricos y estándares normativos, no pueden usarse recursos socio-epistémicos que excedan a la racionalidad de dicho contexto. El problema con limitar los recursos hermenéuticos de este modo es que deviene en una justificación -con espíritu conservador- del status quo vigente y, por consiguiente, bloquea la posibilidad de superar relaciones sociales subordinantes y violentas. Esto sucede debido a que una crítica a la racionalidad de una forma de organización socio-política no puede darse sin que esto implique, a su vez, un cuestionamiento a la misma racionalidad y sus prácticas de primer orden.

De esta manera, se identifican dos desafíos iniciales. El primero es plantear una crítica a la ideología que esté vinculada a un contexto sin caer en un convencionalismo que bloquee el potencial emancipador de la crítica. El segundo desafío consiste en que la crítica no se presente como desarraigada y sin punto de referencia. Ahora bien, la postura que se sostiene en este trabajo es que no es necesario determinar un ideal de organización socio-política para empezar una tarea crítica. Existen tantas maneras de organizar la vida social que resulta sumamente complejo y apresurado determinar *el mejor* modo de antemano. En este sentido, una teoría social normativa debe proporcionar herramientas para identificar prácticas no adecuadas (Haslanger, 2020, pp. 7-8) y -desde la propuesta inmanente- lo que constituya una solución mejor o peor se determinará localmente y en el proceso de articulación tanto del problema, como de su posible solución.

En virtud de plantear una crítica asociada a un contexto, la crítica inmanente toma la idea del *retorno a la inmediatez* de los textos tempranos de Marx para elaborar por qué es preferible que la teoría social tenga como punto de partida las contradicciones que se dan al nivel de la objetividad social. En esta línea, si bien la crítica inmanente orienta su atención a problemas de segundo orden, se busca retomar el valor de las experiencias de primer orden debido a, por lo menos, dos asuntos. El primero es que las inconsistencias en los sistemas de creencias se empiezan a manifestar en experiencias de disonancia por parte de sujetos particulares y situados.

El segundo asunto tiene que ver con el pluralismo del pragmatismo de John Dewey según la lectura de Bohman (1998; 1999) que toma la crítica inmanente. Este consiste en señalar que un problema social solo puede ser evaluado adecuadamente si se abordan las consecuencias prácticas que este acarrea. Para ello, se emplea el concepto de *indagación social* de Dewey para argumentar por qué la inclusión de perspectivas situadas de los agentes contribuye a hacer un mejor análisis social debido a que permite abordar con mayor precisión y amplitud las consecuencias prácticas que se siguen de una dinámica o institución disfuncional.

En la última sección dedicada a las consideraciones normativas sobre la crítica inmanente a la ideología, se tomará el concepto de *horizonte de sentido* de Gadamer y se tratará en relación a la consideración de las experiencias de primer orden por parte de la crítica inmanente. Luego, se utilizará el concepto de horizonte de sentido para dar un esbozo de solución al problema del punto de referencia normativo. Sobre ello, se busca aclarar que el hecho de que el conocimiento y la interpretación siempre estén situados no es un impedimento para realizar una crítica significativa; así como también mostrar la importancia de considerar las experiencias de primer orden para hacer teoría social.

2. Teoría crítica y crítica inmanente

Amy Allen define la Teoría crítica como una mezcla de, por un lado, teoría política normativa, lo cual implica el desarrollo de concepciones ideales, racionales y normativas de justicia. Y, por otra parte, realismo político en tanto que, en el análisis, se consideran las condiciones empíricas, relaciones de poder y el contexto social: cultural, político y económico (2016, p. xiii). En la misma línea, Habermas reconoce la Escuela de Frankfurt como una

mezcla de la sociología crítica, representada por él mismo y Adorno, con la crítica social radical de corte marxista-freudiano que representó Horkheimer (Wiggershaus, 1998, pp. 2-3).

La Teoría crítica tiene a la sociedad como su objeto de análisis y considera que el abuso o sufrimiento que se contemple al interior de esta responde a su estructura y organización social. Si bien el sufrimiento halla su origen en cómo está dispuesta la estructura social, este es opuesto a las intenciones de la sociedad (Horkheimer, 1972/2002b, pp. 206-207). Las circunstancias que generan padecimiento son denominadas patologías sociales. Estas serán entendidas como contradicciones inmanentes -es decir- que forman parte de la racionalidad de las prácticas sociales vigentes. Estas contradicciones tienden a agudizarse con el tiempo por lo cual se vuelven cada vez más notorias y, eventualmente, insostenibles. Esto quiere decir que pueden dar lugar a momentos de crisis que generan demandas internas de corrección (Hegel, 2005, p. 33; Pinkard, 2017, pp. 43-44). Estas demandas de corrección responden a la exigencia de que nuestras prácticas y creencias *tengan sentido* para nosotros. Dicho tipo de contradicciones solo son posibles al interior de formaciones sociales que se interpretan a sí mismas. Ocurre que las personas crean prácticas e instituciones que pueden ser inconsistentes entre sí, o inconsistentes en relación a la concepción y expectativas que una sociedad tiene sobre sí (Jaeggi, 2017, pp. 215-216).

La Teoría crítica no es en sí misma emancipatoria, pero sí tiene una orientación emancipatoria. Esta tampoco debe proveer soluciones a los problemas que identifique, pues esta es una tarea que concierne al ámbito político, la deliberación pública y a las instituciones correspondientes (Haslanger, 2020, p. 12). Por su parte, el interés al que está orientada la Teoría crítica no es solo la producción de conocimiento, sino la emancipación humana de circunstancias de opresión (Horkheimer, 1972/2002a, p. 246) desde su reconocimiento y articulación.

En este sentido, la Teoría crítica no busca proponer sistemas ideales establecidos de antemano ni análisis exclusivamente teóricos, sino identificar y esclarecer patologías sociales, las cuales siempre tienen una dimensión práctica. No se trata, entonces, de una reflexión que se limite a un análisis conceptual y reconocimiento de inconsistencias respecto a ideales normativos, sino de un enfoque negativista. Esta forma de aproximación que toma la Teoría crítica se vincula con la propuesta de un *retorno a la inmediatez*², según la cual la crítica no

² Sobre el uso de la palabra 'inmediatez', cabe precisar que no se trata de inmediatez al modo de una certeza sensible, como en la *Fenomenología del espíritu* (1807/2018). En este sentido, cuando se menciona la

está orientada a ideales normativos dados de antemano, sino motivada por contradicciones prácticas (Jaeggi, 2009, p. 75). El ejercicio crítico parte del reconocimiento o sospecha de prácticas sociales disfuncionales cuyo carácter problemático se manifiesta bajo la forma de sufrimiento y violencia reales.

La propuesta sobre un retorno a la inmediatez es de Marx e incluye, a su vez, la consideración de que, aunque sí es necesaria una conciencia que interprete la objetividad social, una crítica que se mantiene al nivel de las ideas es insuficiente para la transformación de la dimensión práctica (1970, p. 18). Marx enfatiza la necesidad de una crítica social cuyo punto de partida sea la inmediatez de la realidad material. Si bien las contradicciones a nivel de prácticas pueden darse respecto a un ideal normativo, o normas que no pueden coexistir de manera armónica, la forma de contradicción que se busca identificar desde la crítica a la ideología son bloqueos epistémicos que generan obstáculos prácticos y se expresan en el mundo bajo la forma de violencia y exclusión.

En este aspecto, la Teoría crítica sigue la línea del joven Marx y su reflexión sobre la importancia de vincular reflexión teórica y problemas sociales objetivos, así como la dificultad de determinar qué resulta o no problemático (Jaeggi, 2017, p. 211). En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, se resalta la importancia de una conciencia que interprete las condiciones materiales de modo que se abra paso a procesos de transformación a nivel ideológico y material (Marx, 1859/2008, pp. 5-8). La transformación a nivel ideológico refiere al ámbito de la toma de conciencia de las contradicciones y conflictos, mientras que la transformación material refiere a las condiciones materiales de producción y a aquellos aspectos que son empíricamente comprobables o medibles. En este aspecto, la Teoría

inmediatez en este trabajo, no se pretende afirmar relaciones con el mundo carentes de mediación, sino *el peso de la determinación material sobre la conciencia*. Esta es la idea de que el punto de partida de la crítica deben ser las condiciones materiales y no el pensamiento puro. Marx señala que los neohegelianos cometen un error al orientar su crítica a *luchar contra ilusiones de la conciencia* y afirma que “las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia *por ellos* [los neohegelianos] *independizada* eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre” (1970, p. 18; énfasis propio), cuando el interés consiste en cuestionar y transformar el mundo existente. Así como también sostener la prioridad de lo material ante la conciencia; esto quiere decir que antes de ser conciencias que interpretan el mundo y discuten ideas, somos *seres vivos* que se procuran y *producen* sus medios de vida. Esto no consiste solo en la reproducción de la existencia física, sino *modos de vida* (p. 19) que expresan lo que los individuos son y creen. Si bien Marx tiene un desacuerdo con el neohegelianismo que centra el debate al nivel de las ideas dejando de lado las condiciones materiales de la Alemania que son objeto de su crítica, sí considera importante el rol de una conciencia históricamente situada que haga crítica de la objetividad partiendo de ella. Se mantiene la dinámica dialéctica, pero con la exigencia marxista del retorno a la inmediatez: a lo concreto. Las referencias y desarrollo más amplio de este tema pueden encontrarse en obras como la *Ideología alemana* (1932/1970) y las *Tesis de Feuerbach* (1888).

crítica pragmatista sigue la pauta marxista de la doble dimensión de la transformación social: material e ideológico (Haslanger, 2012, p. 5).

2.1. Consideraciones metodológicas de la crítica inmanente

El compromiso con una crítica que tenga como punto de partida la inmediatez de la objetividad social y, a su vez, esté orientada a la transformación de las condiciones materiales es aquello que distingue a la Teoría crítica respecto a otras formas de hacer teoría política y social. En este sentido, se aprecia un potencial transformador en estas situaciones de crisis que gradualmente evidencian las inconsistencias entre prácticas y las expectativas e interpretación que una sociedad tiene sobre sí. En estos procesos de resolución de contradicciones, hay un potencial emancipador (Jaeggi, 2017, p. 210), pues las crisis en las prácticas sociales crean las condiciones y recursos críticos para replantear nuestros recursos normativos (Haslanger, 2020, p. 9), y, a la par, transformar las relaciones sociales que se han identificado como problemáticas.

En vista de este compromiso, la crítica inmanente busca considerar las experiencias y conocimiento de los agentes afectados por las prácticas en cuestión. Esto cumple, en primer lugar, con la intuición democrática común de que los procesos de análisis y crítica social son más legítimos mientras más perspectivas incluyan. Y, en segundo lugar, da lugar a una crítica epistémicamente mejor, pues cuenta con más información lo cual permite abordar de manera más completa cómo se llevan a cabo las prácticas que se sospechan problemáticas, así como sus consecuencias. Cada una de estas perspectivas constituye un punto de vista situado en una forma de vida específica y considerar estos puntos de vista concretos al momento de definir un problema es lo que hace inmanente a este método de Teoría crítica: que el criterio de confrontación de la normatividad vigente nace de las exigencias y experiencias de quienes participan en las formas de vida.

De este modo, se replantean los términos de cooperación tomando en cuenta el punto de vista de quienes experimentan directamente estas situaciones, lo cual permite mostrar espacios de razones potencialmente problemáticos que, hasta ese momento, habían sido percibidos como una red coherente y articulada (Casuso, s/f, p. 12). Es decir, la inclusión de perspectivas de grupos que, anteriormente, estuvieron excluidos de la representación y participación política

permite problematizar asuntos que no habían sido tomados en cuenta, justamente, por esta situación de exclusión³.

Ahora bien, la exclusión es un asunto relevante para este proyecto, pues se busca considerar el valor del conocimiento situado; en particular, el de identidades que han sido históricamente marginadas. Esta cuestión tiene una justificación tanto moral como epistémica que se espera elaborar a lo largo de este texto. La justificación moral radica en la contradicción que supone hablar de ciudadanía y derechos universales cuando hay grupos que, en la práctica, han sido excluidos de la participación política, así como también cuentan con un ejercicio parcial o nulo de derechos como educación, salud, la no discriminación, sufragio, entre otros.

En segundo lugar, la justificación epistémica de la búsqueda de inclusión de estas perspectivas se encuentra en el trabajo de Bohman (1998; 1999) y tiene un interés de mejoramiento de las prácticas democráticas. En este sentido, se considera que un problema o práctica social es mejor abordado cuando se involucran diversos puntos de vista que experimentan el mundo de maneras distintas, pero que también lo interpretan de formas diversas (Bohman, 1999, p. 465). Esta variedad de experiencias, si son consideradas, permiten un alcance mayor a la naturaleza de las consecuencias prácticas de una misma dinámica social.

Esto apunta, además, a evitar caer en una crítica paternalista donde la Teoría crítica o los enfoques tecnocráticos gozan de un privilegio epistémico para interpretar la realidad. El enfoque pragmatista apunta a que los problemas sociales y sus soluciones se definan a partir de procesos investigación o indagación social⁴ donde diferentes perspectivas cooperan en la formulación. Esto resulta valioso porque la inclusión de perspectivas experienciales socialmente situadas y diversas entre sí permite identificar con mayor claridad cuáles son las consecuencias prácticas de la instancia social que constituya el objeto de la crítica. Así, el asunto se plantea como un *problema práctico* en lugar de uno meramente teórico, de modo que se está más cerca de proponer soluciones que aborden las consecuencias prácticas y resulten aceptables para quienes se ven afectados por estas (Bohman, 1999, p. 465-466). De

³ Más adelante en el trabajo, se tratará este mismo asunto al modo de una fusión de horizontes de sentido -según la propuesta hermenéutica de Gadamer- que incluye perspectivas previamente excluidas de aportar a este horizonte común, donde su inclusión enriquece la comprensión que la forma de vida tiene sobre sí.

⁴ Estoy considerando la noción de John Dewey de *social inquiry*. Esta consiste en un proceso de autoexamen social, donde se pone en tela de juicio la validez de las propias prácticas y creencias, así como de las justificaciones disponibles para las mismas.

este modo, si bien se satisface una preferencia moral sobre la legitimidad del proceso, se trata también de una justificación epistémica en la búsqueda de mejores prácticas y normas.

En cuanto a su influencia metodológica, la crítica inmanente es una vertiente de Teoría crítica influenciada por el hegelianismo progresista y el pragmatismo. En esta línea, el pragmatismo es una corriente filosófica que se formó en el s. XIX y considera que todas las ideas -creencias, teorías, convicciones, axiomas, etc.- son instrumentos que las personas diseñamos y usamos para organizar la realidad, y que estas se adaptan para satisfacer necesidades prácticas y existenciales: las ideas tienen funciones sociales (Van Niekerk, 2013, p. 301). Asimismo, nuestras creencias orientan nuestras acciones y, por ello, su análisis constituye una actividad valiosa. En general, puede decirse que el pragmatismo se opone a las teorías unitarias y desarrolla la noción de *dominios de la realidad* (James, 2000, p. 178), donde la característica fundamental del pragmatismo es el reconocimiento de contextos de justificación. Esta idea se extiende a otras interpretaciones que van desde una concepción pragmatista de verdad, la identificación de ámbitos de creencias y prácticas, hasta el abandono de lecturas unitarias de la historia.

En este aspecto, la Teoría crítica toma el enfoque pluralista del pragmatismo de John Dewey. El pluralismo se presenta como una opción frente a métodos unitarios y enfoques tecnocráticos para la resolución de problemas sociales. De este modo, la Teoría crítica pragmatista se presenta como una forma de indagación social que tiene la democracia como principio y que articula las aproximaciones teórica y práctica⁵. Asimismo, el pluralismo pragmatista brinda el lenguaje normativo adecuado para evaluar objetivos y contextos socio-políticos (Bohman, 1999, p. 460).

Los métodos unitarios (*comprehensive approaches*) son aquellos que buscan abordar los distintos ámbitos de la vida social desde un solo criterio metodológico como el materialismo histórico o aquellas que reducen a ideología toda construcción social. El hecho de que una teoría abarque múltiples dimensiones sociales no garantiza un poder explicativo suficiente. La crítica inmanente a la ideología reconoce que no hay una sola forma de ideología, ni un objetivo único de emancipación humana. De este modo, el pluralismo busca corregir la unilateralidad de un método único de análisis social (Bohman, 1999, p. 473) para dar paso al reconocimiento de una pluralidad de formas de ideología, así como de formas de dominación

⁵ En coincidencia, además, con la intención de la Teoría crítica.

y violencia (Jaeggi, 2009, p. 79) que requieren de diversos enfoques para ser abordadas adecuadamente.

Las aproximaciones tecnocráticas y aquellas que conceden un privilegio epistémico a quien hace Teoría crítica son monológicas, mientras que los procesos de indagación social pluralistas son cooperativos (Bohman, 1999, p. 463). En esta línea, un enfoque tecnocrático se mueve en el marco de los recursos socio-epistémicos y soluciones técnicas ya disponibles con el fin de proveer soluciones instrumentales. Este tipo de aproximación impide el momento de trasgresión que es característico de la crítica inmanente a la ideología.

Ahora bien, la idea es que las ideologías están justificadas según los criterios normativos y de racionalidad propios del sistema de creencias del que son parte. Esta apariencia no problemática se refuerza en la medida que estas creencias están incorporadas en las prácticas e instituciones vigentes. De este modo, el momento de trasgresión consiste en que, para poder cuestionar los aspectos contradictorios y crisis de un orden social, es necesario cuestionar aquello que se determina como racional o se encuentra normalizado en una forma de vida. Precisamente, el punto de partida de un enfoque negativista como el de la crítica inmanente es la sospecha de un mal funcionamiento o inconsistencia en nuestras prácticas o interpretaciones. Así, una crítica de segundo orden como la del método inmanente siempre implica un momento de cuestionamiento de la racionalidad de los mecanismos y criterios disponibles. Este momento consiste en reconsiderar si estos criterios y mecanismos resultan adecuados para evaluar estas contradicciones, así como para formular posibles soluciones a estas.

La crítica inmanente retoma el valor de las experiencias de primer orden para el reconocimiento de patologías sociales de segundo orden. Así como también, el valor de las experiencias y conocimiento de las personas que participan en relaciones sociales violentas y excluyentes para definir tanto problemas como las posibles soluciones que atañen a dichas patologías. Este tipo de procesos de indagación social conllevan a la democratización del conocimiento y su producción y, por consiguiente, a la descentralización del poder⁶ (Bohman, 1999, p. 478), pues se deja de lado la perspectiva paternalista de la técnica o aproximación teórica experta que descubre una mejor explicación y aclara las falsas creencias de quienes participan -casi cegados- en estas relaciones sociales.

⁶ Siempre y cuando el conocimiento sea considerado una forma y recurso de poder.

Otra de las influencias de la crítica immanente es el hegelianismo progresista. Esta vertiente corresponde a una lectura de la filosofía de Hegel, más puntualmente: de su filosofía de la historia que se muestra en oposición a lecturas conservadoras que hallaron en Hegel una justificación para mantener un orden político o prácticas vigentes.

Esta lectura progresista fue adoptada por hegelianos de izquierda y es la misma que considera Marx, lo cual se nota, sobre todo, en sus textos tempranos. Se trata, entonces, de una comprensión dinámica de la historia: el modelo hegeliano de desarrollo dialéctico (Jaeggi, 2017, p. 213). Así, se considera que el desarrollo de la historia ha de entenderse, en principio, como una serie de procesos de cambio (Hegel, 2002, p. 32) motivados por momentos de crisis y su resolución. De este modo, Hegel reconoce que asumimos *lo dado* como natural cuando, en realidad, se trata de un producto de la conciencia que se renueva en los distintos momentos del espíritu (Pinkard, 2017, p. 34). Esta última idea es también tomada en cuenta por la Teoría crítica y es la cuestión de que, en tanto producto humano, lo social puede ser modificado.

Ahora bien, parte de los esfuerzos de la Teoría crítica están dirigidos a evidenciar que aquello que se nos presenta como *socialmente dado* es, en realidad, cultural: producto de la actividad humana y, por lo tanto, contingente. En este sentido, tanto la Teoría crítica como el pragmatismo dan un valor positivo al desacuerdo y al conflicto (Bohman, 1999, pp. 461-464). La idea es que, mientras más diversidad de agentes se incluyan en los procesos de indagación social, se contarán con más puntos de vista normativos que se encuentran en el entramado social. De esto se sigue que la posibilidad de desacuerdo será mayor (Vattimo, 1989/1990, pp. 79-81).

A partir de ello, Bohman señala que el objetivo de la indagación social no es suprimir este desacuerdo, sino averiguar cómo usar esta diversidad de puntos de vista para generar mejores soluciones prácticas (1999, p. 462). La realización de otras posibles configuraciones del orden social solo es posibles en la medida que haya conflictos en la historia (Horkheimer, 1972/2002a, p. 251), los cuales son finalmente conflictos entre interpretaciones e ideales normativos. Desde el pragmatismo, se sugiere que, en tanto sean más variadas las perspectivas incluidas en estos procesos de indagación, las soluciones y acuerdos a los que se lleguen tendrán más posibilidades de abordar adecuadamente las consecuencias prácticas de los problemas sociales que se busca solucionar.

En esta línea, se asume el presupuesto de que la indagación es parte de toda reflexión social: uso público de la razón. Es decir, el examen, crítica y transformación de instancias sociales supone la reconsideración de diversos aspectos de nuestras prácticas. Asimismo, la inclusión de diversos puntos de vista normativos implica un momento de reflexión sobre la práctica de indagación en sí. Esto significa que una crítica a las creencias, prácticas e instituciones vigentes es, a su vez, una crítica dirigida a los procesos y mecanismos vigentes mediante los cuales se busca resolver problemas sociales. De este modo, si bien el punto de partida son las consecuencias prácticas que se determinan como *problemas prácticos*, la crítica inmanente a la ideología constituye una reflexión de segundo orden que pone en tela de juicio si el marco normativo disponible resulta o no adecuado para la resolución de problemas prácticos.

En vista de este cuestionamiento del marco normativo (Bohman, 1999, p. 464), se evidencia que uno de los rasgos de la crítica inmanente a la ideología es tener un *momento de trasgresión* respecto a los recursos socio-epistémicos disponibles, pues cuestionar y reformular los términos de cooperación implica ir más allá del marco normativo vigente. Un ejemplo de ello es la consulta previa. Aunque implementada de manera imperfecta, la consulta previa es un intento de ir más allá del punto de vista tecnocrático estatal para la toma de decisiones e incluir la perspectiva: experiencia y conocimiento de quienes son directamente afectados por proyectos de industrias extractivas, e. g. minería, tala, entre otros. Esto resulta importante debido a que la afectación no se limita al impacto ambiental, sino que supone también un replanteamiento de la organización social, modificación del estilo de vida y vínculos comunitarios⁷. Se trata, entonces, de consecuencias prácticas que solo pueden ser correctamente evaluadas desde el punto de vista de quienes participan.

Ahora, si bien las lecturas unitarias de la historia son propias del pensamiento moderno del cual Hegel forma parte, esta manera de comprender la historia resulta inadecuada para evaluar las formas de vida contemporáneas (Gadamer, 1999, p. 338). Este asunto es acertadamente trabajado por las escuelas hermenéutica y pragmatista. Considerando tales aportes, la propuesta de la Teoría crítica pragmatista parte del reconocimiento de la pluralidad de formas de vida como un aspecto constitutivo del mundo contemporáneo (Bohman, 1999, pp. 461-462, Jaeggi, 2015, p. 17; Vattimo, 1994, p. 16). En esta línea, cabe señalar que el conflicto de interpretaciones surge debido a que cada interpretación se afirma

⁷ Para una aproximación más completa a los efectos de las industrias extractivas y subordinación de espacios rurales a la racionalidad urbana ver Bleeker, S. & Vos, J. (2019). Payment for ecosystem services in Lima's watersheds: Power and imaginaries in an urban-rural hydrosocial territory. *Water International*, 44(2). 224-242.

con una pretensión de validez. Por lo tanto, estará, como es de esperarse, en conflicto con otras interpretaciones que se asumen como válidas dentro de su propio marco normativo, o entre contextos normativos.

El proyecto de este texto es proponer una crítica inmanente a la ideología en el marco de las formas de vida (Jaeggi, 2015, p. 14) desde una aproximación no-teleológica, pragmatista y negativista a la crítica social (Jaeggi, 2018b, p. 16). Una forma de vida consiste en una entidad de acumulación de experiencias y resolución de problemas normativamente constituida e históricamente situada (Jaeggi, 2015, p. 21; Neuhausser, 2018, p. 43). Las formas de vida corresponden a lo que, en términos hegelianos, se llama espíritu objetivo; este tiene una dimensión subjetiva y una objetiva que constituyen un orden social. Cada forma de vida entraña un sistema de creencias cuyos elementos están organizados y jerarquizados entre sí según vínculos inferenciales que le son particulares. En este sentido, todo sistema de creencias, independientemente a su contenido, tiene valoraciones implícitas y es, por lo tanto, un sistema normativo (Casuso, 2017, p. 616).

2.2. Sistemas de creencias como órdenes sociales y normativos

Los sistemas de creencias son modos colectivos en que los agentes de una forma de vida comprenden e interpretan la realidad. Los sistemas de creencias están formados de creencias explícitas y tácitas, las cuales articulan una visión del mundo que es asumida como racional por quienes participan en dicha forma de vida. Durante la socialización, los agentes adquieren de manera gradual competencia respecto a las normas propias de su contexto (Casuso, s/f, p. 5). Las personas que participan en las formas de vida son agentes competentes que entienden una red de conceptos sociales y lo que estos implican, incluso si no pueden expresarlo proposicionalmente; es decir, el dominio práctico tiene primacía sobre el saber explícito de la norma (Habermas, 1999/2007, p. 20). Esto se evidencia en la capacidad de estos agentes de aplicar estos conceptos proposicionalmente a través de aserciones, pensamientos y creencias, pero también en su competencia para involucrarse en prácticas sociales coordinadas (Brandt, 2001, p. 12). La comprensión de los conceptos que articulan una forma de vida es lo que permite que los agentes se desenvuelvan exitosamente en el orden social en el que están inmersos.

Así, el contenido y justificación de estos conceptos social e históricamente estructurados constituyen la racionalidad de cada forma de vida. En vista de ello, la consistencia de un

sistema de creencias no será un buen criterio para evaluar los cambios sociales y si estos implican progreso o regresión (Casuso, s/f, p. 14). Ello debido a que las partes de un sistema de creencias se definen y justifican recíprocamente. A esto, se suma que esta interpretación de la realidad aparece ante los sujetos como algo ya dado en el mundo y que es tomado por racional e, incluso, natural. De esto se sigue que los sistemas de creencias aparecen como consistentes y racionales de manera que ocultan sus aspectos problemáticos.

El orden social que instancia una forma de vida se expresa en creencias, valores, actitudes y, a su vez, en instituciones, sistemas legales, división del trabajo y familia (Jaeggi, 2018a, p. 20); este último grupo es la manifestación concreta de los sistemas de creencias. Un orden social se expresa en conjuntos de patrones y actitudes hacia los cuerpos de los agentes. Estas actitudes hacia el agente lo ubican en una posición social más o menos ventajosa según qué tanto se acerque a identidades hegemónicas en virtud de características de género, raza, clase, religión y otros (Haslanger, 2012, p. 9); aquello en lo que consista una identidad hegemónica dependerá de cada orden social. Las formas de vida, de este modo, se constituyen de una diversidad de prácticas que se relacionan y refuerzan entre sí, sin que esto implique que se articulan por completo y de manera armónica (Jaeggi, 2015, p. 18).

Sobre lo último, podemos citar un ejemplo de Mary Beard (2017) sobre una escena del primer canto de la *Odisea* para ilustrar este punto.

“[L]a *Odisea* es asimismo la historia de Telémaco, hijo de Ulises y de Penélope, la historia de su desarrollo personal, de *cómo va madurando a lo largo del poema hasta convertirse en un hombre*. [...] Penélope desciende de sus aposentos privados a la gran sala del palacio y se encuentra con un aedo que canta, para la multitud de pretendientes, las vicisitudes que sufren los héroes griegos en su viaje de regreso al hogar. Como este tema no le agrada, le pide ante todos los presentes que elija otro más alegre, pero en ese mismo instante interviene el joven Telémaco: «Madre mía —replica—, *vete adentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca ... El relato estará al cuidado de los hombres, y sobre todo al mío. Mío es, pues, el gobierno de la casa*». Y ella se retira a sus habitaciones del piso superior. Hay algo

vagamente ridículo en este muchacho recién salido del cascarón que hace callar a una Penélope sagaz y madura, sin embargo, es una prueba palpable de que ya en las primeras evidencias escritas de la cultura occidental las voces de las mujeres son acalladas en la esfera pública. Es más, tal y como lo plantea Homero, *una parte integrante del desarrollo de un hombre hasta su plenitud consiste en aprender a controlar el discurso público y a silenciar a las hembras de su especie*. Las palabras literales pronunciadas por Telémaco son harto significativas, porque cuando dice que *el «relato» está «al cuidado de los hombres»*, el término que utiliza es *mythos*, aunque no en el sentido de «mito», que es como ha llegado hasta nosotros, sino con el significado que tenía en el griego homérico, que aludía al *discurso público acreditado*, no a la clase de charla ociosa, parloteo o chismorreo de cualquier persona, *incluidas las mujeres, o especialmente las mujeres*” (pp. 13-14; énfasis propio)

Este ejemplo nos ayuda a dar cuenta de aspectos de lo que implica adoptar un sistema de creencias a partir de la pertenencia a una forma de vida. En este caso, hay una interacción entre Penélope y Telémaco con pautas explícitas sobre lo que le corresponde o no hacer a cada uno de ellos en tanto mujer y varón griegos respectivamente. La idea de ser un usuario competente respecto a estos conceptos implica comprender el contenido conceptual del mismo, así como sus vínculos inferenciales. Esto quiere decir que, para entender un concepto, hay que entender *varios* conceptos⁸ (Brandom, 2001, p. 15): comprender un concepto particular, así como también conceptos asociados sobre los que se sostiene la definición y justificación de este concepto inicial. De ello se sigue que, cuando un agente adopta una creencia, no la adopta individualmente, sino en vista de una red de conceptos: un sistema de creencias.

Ahora bien, el acto de Telémaco evidencia su conocimiento y consciencia respecto a su autoridad en tanto su identidad de varón; esta cuestión se muestra de forma explícita en su gesto. El hecho de que Penélope acate la orden que le da su hijo refleja su comprensión del

⁸ Esta cuestión es abordada con mayor profundidad por Robert Brandom (2001) en términos de un *holismo semántico*.

esquema normativo que le confiere a Telémaco esa autoridad. Sin embargo, también hay contenido implícito⁹ que explica por qué esta interacción se da de este modo. Es decir que, aunque no se enuncia en esta escena, ambas partes son competentes respecto a los conceptos en juego; esto es qué implica ser mujer, la jerarquía existente entre estas dos identidades, cómo se conforma el discurso público y qué implica participar en él, entre otras cosas.

La articulación de estos conceptos social e históricamente constituidos determina qué movimientos pueden o no realizarse en esta forma de vida. Es decir, qué se puede decir, proponer y exigir legítimamente (Brandom, 2001, p. 23) en dicha forma de vida considerando los conceptos en juego. En retrospectiva, se puede notar que se trata de acuerdos que están sujetos a crítica e, incluso, a ser corregidos. No obstante, en las épocas en que son vigentes, estos acuerdos tienen un carácter normativo respecto al comportamiento y creencias de los agentes.

2.3 Pragmatismo y crítica inmanente

Para interpretar los órdenes sociales y sus procesos inmanentes, la Teoría crítica pragmatista propone pensar dos sentidos de localidad de las dinámicas de cambio social en rechazo a las lecturas modernas de la historia y a las aproximaciones metodológicas unificantes (Jaeggi, 2018b, p. 17). En primer lugar, no se trata de progreso y regresión en términos globales, al modo de una historia de la humanidad, sino que se reconoce la pluralidad de formas de vida: modos de interpretación del mundo y procesos históricos particulares. Esto implica, además, reconocer que cada forma de vida tiene una estructura normativa, crisis y desarrollo que le son particulares, por lo cual puede ir a ritmos y direcciones distintas respecto a otras formas de vida.

El segundo sentido de localidad refiere a que el progreso y la regresión tampoco son procesos unificados al interior de una forma de vida. Esto quiere decir que el progreso en un ámbito (e. g. una institución o una práctica específica) puede significar, a su vez, regresión en otro ámbito. De este modo, nada asegura, por ejemplo, que las luchas feministas avancen porque lo hacen las luchas de clase o las impulsadas por grupos racializados.

⁹ Lo implícito en este caso constituye aquello que no se enuncia proposicionalmente y contenido conceptual del cual Telémaco puede o no ser consciente, o comprender con mayor o menor profundidad. Esta es la idea de que nuestras creencias y sus vínculos inferenciales se expresan en acciones y actitudes, pero ello no significa que esta conexión sea conocimiento explícito para los sujetos.

El enfoque que sostiene la Teoría crítica y que supone, a su vez, una toma de distancia del marxismo, es que no todos los fenómenos sociales pueden reducirse a explicaciones económicas o vinculadas solamente al capitalismo. Igualmente, se abandona la pretensión del materialismo histórico como el mejor o único método adecuado para el análisis y crítica social. En este sentido, vale retomar el pluralismo metodológico con el que se compromete la Teoría crítica pragmatista. En la medida que el objeto de análisis es la sociedad en su conjunto, considerar solo el aspecto económico implica reducir las explicaciones a un solo ámbito (Horkheimer, 1972/2002a, p. 249). El abandono de teorías integrales (*comprehensive*) y unificantes de la sociedad se justifica en que, en vista de la diversidad de ámbitos que constituyen las formas de vida, no hay una aproximación crítica privilegiada por sobre otras. No obstante, se admite que la manera en que la economía se articula con otras prácticas, hace que esta siga teniendo un rol central en nuestras explicaciones sobre dinámicas sociales. Ello en la medida de que, por ejemplo, la forma de organización económica tiene una influencia clara y sustancial en otros ámbitos como las relaciones laborales, asuntos de gobernanza, género y otros. De esta manera, se reconoce que los distintos ámbitos de la sociedad se articulan y justifican recíprocamente, por lo cual ninguno debería tener primacía por sobre otros en el análisis.

Asimismo, optar por una aproximación metodológica que privilegie algún ámbito (e. g. lo económico, lo cultural) por sobre otro implica la elección previa de un devenir específico deseable en la sociedad. La cuestión de asumir un ideal social dado de antemano ya se ha establecido como problemático en el texto y se ilustra mejor con un ejemplo que trabaja Bohman (1999, p. 472). En este caso, el autor se enfoca en el uso del materialismo histórico como método de análisis y crítica social. El problema con este método es que presupone una sociedad socialista como único ideal deseable y que satisface la exigencia de emancipación humana. Esto resulta inadecuado porque obvia que, en vista de la pluralidad de puntos de vista, hay también una diversidad de opiniones sobre qué características debería tener una sociedad deseable e. g. qué valores se busca realizar, qué formas de violencia son más o menos urgentes de atender, qué bienes deberían ser de acceso universal, etc.

Esta pluralidad implica, además, que el desacuerdo es una constante presente en toda forma de vida. Esto sucede así debido a que el mundo social es experimentado de manera diferenciada por los agentes según su pertenencia a grupos identitarios más o menos privilegiados. De este modo, las valoraciones sobre cuáles situaciones son instancias de

opresión y cuáles -en lugar de otras- requieren de atención urgente también variarán entre grupo y grupo.

El conflicto de intereses resulta valioso en los procesos de indagación social democrática, pues asumir un único ideal social trae consigo obviar la diversidad de puntos de vista entre los cuales se da el desacuerdo. En este sentido, autores como Bohman (1998; 1999) y afines defienden la inclusión de esta diversidad que, al mismo tiempo, implica reconocer esta variedad de intereses e ideales de buen vivir. De esto se sigue que la adopción del pluralismo metodológico permite identificar que los cambios y tendencias históricas afectan en diferentes grados y modos a los diversos grupos y dominios de la vida humana.

Finalmente, la Teoría crítica busca proponer teorías que articulen los elementos crítico, explicativo y normativo, y que, a la par, incluyan la dimensión práctica. La cuestión normativa se refleja en las creencias, categorías sociales y lingüísticas. Y, a su vez, está incorporada en prácticas e instituciones (Casuso, 2017, p. 615). Estos ámbitos: normativo y práctico se entrelazan y justifican entre sí de modo que, en su desviación ideológica, promueven y legitiman tanto violencia material como epistémica.

Cada práctica e institución vigente al interior de una forma de vida se encuentra legitimada en la medida que responde a un problema o necesidad. Los procesos de constitución social son una estrategia para la resolución de problemas que tienen como producto prácticas o instituciones específicas. Es decir, la creación de instancias sociales¹⁰ es el resultado de la identificación de necesidades e intereses de una forma de vida en vista de la interpretación que esta tiene sobre sí (Jaeggi, 2018a, pp. 186-187). Así, las normas inherentes a las prácticas e instituciones tienen tanto un contenido ético como un carácter funcional (Jaeggi, 2015, p. 23). Ahora bien, los procesos de constitución social tienen como contraparte a la exclusión. Esto quiere decir que, en los procesos de formación y establecimiento de prácticas e instituciones para enfrentar los desafíos que se han presentado, también se generan circunstancias de exclusión. Estas circunstancias resultan violentas para quienes son marginados o subordinados, pero no corresponden a las intenciones con las que se establecen dichas prácticas e instituciones. En esta línea, cabe precisar que esta exclusión es percibida *a posteriori* (Casuso, 2017, p. 614). El carácter violento y excluyente de estas circunstancias no

¹⁰ E. g. la familia, un sistema tributario, un código penal, sistemas de pensiones, el matrimonio y la unión civil, la universidad, sistemas partidarios, lenguaje inclusivo, entre otros.

es percibido inicialmente, sino que se adquiere conciencia de ello de forma gradual y posterior al establecimiento de las prácticas e instituciones.

Un ejemplo de ello es la esfera pública. Esta responde a una estructura familiar burguesa y a individuos privados, y surge con el fin de promover el intercambio de ideas y legitimar procesos de toma de decisión. Sin embargo, aunque esta definición no es formulada con la intención explícita de excluir identidades que no corresponden con estos rasgos, es una definición¹¹ que sí resulta excluyente para las mujeres. En este caso, la subordinación de la mujer es constitutiva de una esfera pública que tiene como contraparte una esfera privada como el espacio en el que las mujeres recluyen sus actividades. Nuevamente, esta dinámica no es explícita y tampoco evidente en la medida que las categorías de las que se disponía en ese momento no eran sensibles a la violencia de género. No obstante, se trata de problemas o contradicciones inmanentes a las formas de vida, en este caso a la esfera pública, que se evidencian de manera progresiva.

3. Crítica a la ideología

La crítica a la ideología apunta a revelar los sistemas de creencias que legitiman prácticas disfuncionales que forman parte del status quo vigente (Jaeggi, 2009, p. 64) y, desde un punto de vista pragmatista, las creencias son siempre disposiciones a la acción (Peirce, 1992, p. 114). Así, el objeto de la crítica se determina tomando la noción hegeliana de contradicción dialéctica en términos de una contradicción inmanente y, por lo tanto, adecuada para este tipo de análisis crítico. Estas contradicciones son problemas o crisis inmanentes a la forma de vida y, en este aspecto, es necesario precisar en qué sentido pueden ser consideradas inmanentes y en qué sentido constituyen problemas.

Como se mencionaba en la sección anterior, la crítica inmanente a la ideología parte de la consideración de una pluralidad de contradicciones, las cuales tienden a multiplicarse (Jaeggi, 2009, p. 79). En este sentido, se abandona el ideal de sistemas de creencias armónicos y consistentes. La existencia de contradicciones y conflictos se reconoce como un rasgo constitutivo del desarrollo histórico de las formas de vida. Asimismo, esta pluralidad de puntos de vista se evidencia y prolifera con mayor fuerza en el contexto contemporáneo debido al rol que cumplen los medios de comunicación y redes sociales.

¹¹En este punto, Allen (2012) está considerando la propuesta de esfera pública de Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*.

En este aspecto, es necesario señalar que estas contradicciones -las cuales devienen en problemas prácticos- pasan desapercibidas debido a que la ideología cumple la función de mantener la certeza sobre la racionalidad del sistema normativo vigente. La crítica a la ideología busca cuestionar el contenido de estos acuerdos tácitos; esto ocurre cuando el contenido tácito de estos acuerdos, en tanto está sujeto a revisión y corrección, es confrontado con información o contextos que evidencian su inconsistencia (Casuso, s/f, pp. 19-20).

Ahora bien, el hecho de que se trate de problemas que se caracterizan por ser difíciles de identificar no implica que el bloqueo cognitivo que genera la ideología sea insuperable. A esta dificultad se le denomina *momentos socio estructurales de inercia*, pues ocultan estos problemas y obstaculizan su articulación (Casuso, 2017, p. 616). No obstante, estas crisis se hacen patentes y pueden ser identificadas de manera progresiva a partir de circunstancias que evidencian la inconsistencia de determinadas prácticas de manera que se producen demandas internas de corrección y justificación de las instancias que son objeto de crítica. De este modo, la inmanencia radica, precisamente, en que se genera una demanda interna de consistencia y corrección dirigida al mismo contexto social en el que surge la exigencia (Casuso, s/f, p. 19). Esto es que tanto individuos como grupos cuestionan la racionalidad utilizada para justificar el orden social del que son parte.

Las formas de vida alientan de un modo inmanente sus contradicciones, las cuales son las situaciones de violencia y exclusión. Esto ocurre así debido a que las personas se sienten tácitamente inclinadas a participar de determinadas prácticas, pues el sistema de creencias propio de su forma de vida moldea sus expectativas normativas de primer orden: comportamiento, actitudes, deseos, valoraciones, entre otros, tanto individuales como colectivas. De este modo, las prácticas y creencias que las sostienen aparecen como racionales en el contexto de una determinada configuración social.

Retomando el ejemplo de la constitución de la esfera pública (Allen, 2012, pp. 822-823), esta es excluyente para las mujeres de un modo que no es percibido por quienes, con su actividad, perpetúan esta exclusión. En ese sentido, las prácticas sociales disfuncionales operan a nivel colectivo, por lo cual no es posible identificar agentes individuales como responsables. Esto quiere decir que cada persona que es parte de una forma de vida se involucra en prácticas e instituciones que asume como normales y racionales, pues los aspectos que violentan a una de las partes no son evidentes desde el inicio.

Asimismo, esta violencia y exclusión es contingente respecto a los fines que motivaron tales prácticas e instituciones (p. 824). Siguiendo el ejemplo, la esfera pública no surge con el objetivo de excluir a las mujeres de los procesos de deliberación públicos. No obstante, su exclusión sí es un rasgo constitutivo de la esfera pública, pues su contraparte es la esfera privada, la cual es un espacio que funciona asumiendo el rol privado de la mujer; configuraciones sociales específicas de división laboral y familia; y la vida pública como una vida de hombre¹². De esta manera, la crítica inmanente busca identificar estos aspectos constitutivos y problemáticos en nuestras prácticas e instituciones sociales.

La tarea de una crítica a la ideología consiste en identificar una práctica disfuncional a partir de la sospecha de que ciertas construcciones sociales -prácticas e interpretaciones- pueden no ser ciertas (Haslanger, 2012, p. 6). En este sentido, se adopta lo que Horkheimer denomina una *actitud crítica* que consiste en desconfiar de las reglas de conducta y normatividad que trazan los límites de aquello que resulta natural y concebible para las personas (1972/2002b, p. 207). Esto es planteado por Jaeggi en términos de una *hermenéutica de la sospecha* (2009, p. 65), esta implica proponer un análisis considerando que la interpretación que tenemos de las entidades sociales, las personas, nuestros intereses y la sociedad puede no ser la mejor e, incluso, socavar principios que la misma forma de vida promueve (Allen, 2012, p. 823; Celikates, 2016, p. 10). O, dicho de otro modo, hacer análisis y crítica social bajo la asunción de que nuestros criterios de racionalidad están asociados a sistemas de creencias potencialmente inconsistentes (Casuso, s/f, p. 1).

De esta manera, se busca superar los bloqueos cognitivos que impiden que ciertas dinámicas sean percibidas como problemáticas. En este caso, un bloqueo cognitivo es la incapacidad de reflexionar sobre un hecho social dado debido a una obstrucción de carácter ideológico. Este hecho social puede ser una práctica o institución que es tenida por *ontológicamente objetiva* de modo que adquiere una falsa apariencia de independencia e inmunidad hacia la crítica y reflexión sobre ella. En esta línea, estos bloqueos cognitivos no se refieren a la deficiencia material, sino que son problemas de segundo orden que consisten en obstrucciones y deficiencias interpretativas. Estos bloqueos dependen tanto de la interpretación que una forma de vida tenga sobre el mundo, como de la interpretación que tenga sobre sí misma; así como

¹² Sobre esto, puede verse Pateman, C. (2007). Ética y género: Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En *Debates de la ética contemporánea* (pp. 272-285). Atenea.

también de los recursos epistémicos y materiales de los que esta comunidad disponga (Jaeggi, 2018a, p. 215).

Una situación que permite esclarecer esto es la alta vulnerabilidad de las personas transexuales al acoso, violencia física y agresión sexual¹³. Sobre ello, cualquiera de estas formas de violencia está, por lo general, social y legalmente sancionada, y es un problema de primer orden. Ahora bien, un análisis de segundo orden orienta su atención a indagar sobre el tipo de creencias que promueven el rechazo y violencia dirigida, específicamente, a personas transexuales, e. g. una interpretación rígida sobre la naturaleza humana. Igualmente, la atención podría estar dirigida a esclarecer cuáles creencias e interpretaciones impiden que, en algunos contextos, estas situaciones sean reconocidas como crímenes de odio, en lugar de casos aislados de violencia y agresión.

Las creencias ideológicas son problemas de segundo orden que se vuelven patentes con el tiempo; así, los intentos por interpretar y articular los problemas inician con experiencias de disonancia cognitiva. Esta disonancia ocurre cuando un agente percibe o sospecha de la inconsistencia entre una experiencia y la interpretación que el agente tiene de esta. Precisamente, estas inconsistencias permanecen ocultas por los bloqueos cognitivos que, además, se ven acentuados porque las experiencias e interpretaciones de grupos excluidos y violentados no son tomadas en cuenta en los procesos de articulación y constitución de prácticas e instituciones (Casuso, s/f, p. 11). Retomando un tema ya planteado, la inclusión de puntos de vista históricamente marginados del espacio de las razones y el reconocimiento de sus experiencias permite, de este modo, problematizar asuntos antes ignorados.

Estas experiencias muestran dos características de los bloqueos ideológicos. En primer lugar, sucede que hay una experiencia que no puede articularse con los mecanismos institucionales y recursos epistémicos disponibles y, en segundo lugar, la verdad y la falsedad están entrelazadas (Jaeggi, 2009, p. 66). Por ejemplo, alguien podría sostener la creencia p : hombres y mujeres están en igualdad de derechos. Acá, hay dos aspectos de p , uno de los cuales es falso y otro verdadero. En un sentido formal, p es verdadera. Sin embargo, materialmente, p es falsa, pues las mujeres son sistemáticamente subordinadas a nivel de prácticas sociales en las que participan. Según cómo se decida interpretar el enunciado, así

¹³ Sobre esto, puede revisarse McCann, E. & Brown, M. (2018) Vulnerability and Psychosocial Risk Factors Regarding People who Identify as Transgender. A Systematic Review of the Research Evidence, *Issues in Mental Health Nursing*, 39(1), 3-15

como de las perspectivas que se estén incluyendo -o no- en la articulación de esta interpretación, habrá o no un tema a cuestionar. Esta interpretación problemática -ideológica- sobre un enunciado *p* contribuye a sostener prácticas de subordinación que se explican, en parte, por la creencia en un enunciado *p*.

Otra forma de experiencia de disonancia es el reconocimiento de una creencia tácita en la legitimidad de un vínculo inferencial (Casuso, 2017, p. 617). Esto es creer, en principio sin notarlo, que determinada práctica A implica, necesariamente, una práctica B. Por ejemplo, un vínculo contractual como el matrimonio o una relación laboral como el empleo. Un agente podría notar que, de la sujeción a su contrato, no se sigue entablar relaciones subordinantes o serviles para alguna de las partes: esposas y clase trabajadora respectivamente. Esto quiere decir que firmar un contrato suele, en muchas ocasiones, tener como consecuencia entablar relaciones serviles o abusivas que se justifican por la sujeción a dicho contrato. Sin embargo, esto puede ser problematizado apelando a exigencias propias de dicha forma de vida como la autonomía, o la consideración de límites frente a un contrato. Esto muestra a la ideología como creencias que las personas sostienen tácitamente e influyen en el tipo de roles que un sujeto adopta cuando se vincula con otro agente, grupo o institución.

De este modo, la ideología será comprendida como la creencia tácita de segundo orden en un vínculo inferencial que justifica una relación de poder que resulta violenta y excluyente para una de las partes. Se hace esta precisión debido a que todo ejercicio de poder está mediado por una creencia que es artificial y que no está naturalmente dada, e. g. padres e hijas/os, profesores/as y estudiantes, relaciones laborales jerárquicas, etc. Usualmente, podemos presentar buenas razones para justificar este tipo de relaciones, como el derecho de niños y niñas a ser instruidos, así como su necesidad de cuidado; o los beneficios de que personas con más experiencia estén a cargo, etc. Sin embargo, este no es el tipo de vínculo inferencial que se propone como objeto para una crítica a la ideología.

Sobre ello, tomo la pauta de Robin Celikates respecto a que no se trata de decir que todas las relaciones de poder son ideológicas, ni de encontrar relaciones de poder y dominación en cada práctica en la que una persona puede participar (2016, p. 2). En realidad, lo que se pretende desde la crítica inmanente es identificar como ideología a los vínculos inferenciales que sostienen prácticas disfuncionales. Las prácticas disfuncionales serán

aquellas que generen formas de padecimiento o exclusión de forma *sistemática* sobre grupos que comparten determinados rasgos.

De este modo y tomando la consideración local de los distintos ámbitos en los que se desenvuelven las personas, se propone que las identidades de los individuos se construyen asumiendo como propias características de sus contextos socio-históricos y de las diversas comunidades epistémicas a las que se pertenece -dígase, juegos del lenguaje en los que se participa-. Asimismo, las identidades de los individuos se constituyen según características que son fuentes de valor (Haslanger, 2020, p. 5). De este modo, se configuran identidades que serán más o menos valoradas socialmente según qué rasgos se consideren deseables en cada forma de vida.

Los ejes de la desigualdad: clase, raza y género permiten aterrizar la idea de la interseccionalidad de la desigualdad, así como la construcción de identidades hegemónicas que volverán a determinados grupos y personas más vulnerables a diversas formas de violencia y exclusión. Así, es de esperarse que haya cualidades que sean mejor valoradas en los individuos y que aquellos que posean más de estas cualidades tendrán experiencias sociales más agradables que quienes no. Por ejemplo, ser elocuente, tener alguna habilidad artística como tocar un instrumento o bailar son rasgos que suelen ser bien valorados socialmente. Sin embargo, la ausencia de cualidades de ese tipo no genera -hasta donde sabemos- violencia o exclusión sistemática a quienes carezcan de ellas. De manera distinta, cuando hablamos de identidades hegemónicas, nos referimos a una variedad de rasgos identitarios que nos constituyen y acercan o alejan de cualidades que han tendido a ser históricamente mejor valoradas, e. g. ser varón, ser heterosexual, tener una identidad sexual cisgénero, ser de raza blanca, poseer riqueza y propiedad, entre otros (Fricker, 2007, p. 155).

De esto se sigue que las inconsistencias sistemáticas conducen a una crítica de la ideología, es decir, a un cuestionamiento de la racionalidad, el cual consiste en una demanda de corrección o revisión de las razones aducidas para justificar una práctica. Estas inconsistencias sistemáticas son procesos deficientes: prácticas disfuncionales, cuya deficiencia es pasada por alto porque hay una falsa conciencia socialmente inducida: un error de interpretación de la realidad (Jaeggi, 2009, p. 68) que es evidenciado o gradualmente, o a partir de coyunturas que exacerban estas contradicciones.

3. 1. La ideología como objeto de análisis y crítica

Como se menciona en la sección anterior, el punto de partida para la crítica es una experiencia de disonancia que evidencia una inconsistencia sistemática. A ello, le sigue identificar cuál es el conjunto de creencias que justifica estas prácticas deficientes. En este sentido, lo que distingue a la ideología de otras creencias es que tiene un rol funcional para la reproducción del status quo vigente (Celikates, 2016, p. 11) ocultando relaciones sociales problemáticas. Así, la crítica inmanente busca reconstruir compromisos normativos y evidenciar el vínculo que existe entre tales compromisos y situaciones de violencia y exclusión. El método de la reconstrucción normativa permite hacer explícito el hecho de que nuestras consideraciones normativas son socialmente construidas y perspectivales (Jaeggi, 2009, p. 72). Y, de este modo, mostrar que aquellas creencias que han sido naturalizadas pueden ser modificadas.

Esta breve introducción permite, entonces, plantear algunas de las dificultades que entraña la ideología como objeto de crítica. La razón por la cual este concepto es de interés para la Teoría crítica es que promueve la reproducción de relaciones sociales de poder que resultan perjudiciales para alguna de las partes involucradas. La ideología es una creencia tácita de segundo orden que justifica un tipo de relación social que no se experimenta o reconoce como problemática -aún-.

En principio, esta violencia no está reconocida explícitamente, tanto a nivel de instituciones como concepciones colectivas relevantes. Uno de los motivos de ello puede ser simplemente falta de voluntad política de abordar dinámicas que parecen estar acarreado problemas y, por lo tanto, esclarecer su naturaleza. Sin embargo, también puede ser el caso que se carece de los recursos hermenéuticos para la interpretación de estas experiencias de modo que se asumen como naturales o legítimas (Celikates, 2016, p. 13; Fricker, 2007, p. 154). En este punto, resulta útil señalar la tendencia humana a tomar *lo dado* como *natural* en lugar de un producto histórico de la actividad humana (Beiser, 1993, p. 272). Esta comprensión de la historia como un proceso abierto, es decir, inacabado es parte de la influencia hegeliana en la crítica inmanente, así como también muestra del compromiso de la Teoría crítica con la transformación social.

Las ideologías se caracterizan por tener un alto grado de resiliencia epistémica (Celikates, 2016, p. 6). Esto es la medida en que resisten y permanecen a pesar de su cuestionamiento o

su confrontación con evidencia que esclarece -o debería esclarecer- el carácter problemático de estas creencias y sus vínculos inferenciales. Una de las razones que explica esta resiliencia es el modo en que el carácter ideológico de ciertas creencias está incorporado a prácticas, instituciones e identidades que, a su vez, reproducen y perpetúan tales creencias (Celikates, 2016, pp. 6-7). Es decir, cómo los estándares normativos de una forma de vida se refuerzan a través de instituciones educativas, de salud, la familia, entre otras prácticas que se entrelazan y justifican entre sí.

En la misma línea, la resiliencia epistémica de la ideología y su tolerancia a la crítica puede entenderse debido a que los recursos socio-epistémicos disponibles para que las personas interpreten sus experiencias no son adecuados, pues no capturan el carácter violento y excluyente de aquello que permanece oculto, precisamente, por una creencia de carácter ideológico. En este sentido, las personas cuentan con recursos que utilizan como puntos de referencia para justificar y orientar sus acciones (Celikates, 2016, p. 8). Ahora bien, es importante hacer énfasis en dos ideas; la primera es que la aceptación y legitimidad de prácticas e instituciones sociales no depende de creencias individuales, sino del modo en que estas creencias se interrelacionan y justifican entre sí (Casuso, s/f, p. 7). De esta manera, las ideologías también operan a nivel sistémico y tienen relativa resistencia a la argumentación racional debido al modo en que estas creencias están enraizadas en patrones de percepción, modos de pensar e interpretar que se expresan en significados sociales y manifestaciones materiales.

La ideología genera bloqueos cognitivos, los cuales son bloqueos reflexivos parciales que impiden interpretar y/o reconocer dinámicas violentas y subordinantes tanto a nivel epistémico como práctico de manera que se tiene una relación irreflexiva con una práctica o institución. En este sentido, tanto grupos hegemónicos como grupos excluidos se ven afectados por esta falsa conciencia socialmente inducida. Es decir, tanto grupos dominantes como subordinados ven sus identidades y experiencias sociales afectadas por cuestiones ideológicas.

La ideología funciona de manera tal que cuenta con mecanismos que evitan que se problematice. Se trata de un concepto que permite explicar cómo se justifica la dominación, su preservación y reproducción tanto a nivel de los sistemas de creencias como en las

condiciones materiales. En este punto, es importante aclarar que se trata de *bloqueos parciales*, pues tomarlos como absolutos o inaccesibles para nuestra capacidad reflexiva niega el compromiso asumido en la sección anterior de una lectura dinámica del proceso histórico. Asimismo, va en contra de la tesis gadameriana de la historicidad de la comprensión y las nuevas fuentes de sentido, asuntos que se abordarán en la sección final y que son parte del esbozo de solución propuesta para algunos de los desafíos de la crítica inmanente a la ideología.

4. La cuestión normativa

Para esta última sección del trabajo, se definirán algunos de los desafíos normativos que asume la crítica inmanente a la ideología, así como también esbozos de solución a los mismos. Ello con el fin de elaborar una crítica significativa con criterios normativos que estén a nuestro alcance.

Todo sistema de creencias lleva de forma implícita y explícita un conjunto de evaluaciones sobre qué resulta o no deseable tanto para la vida individual como para la vida en comunidad: se trata de evaluaciones normativas. Es decir, consideraciones respecto a qué tipo de prácticas y creencias se consideran justificadas y, por lo tanto, racionales. Cada forma de vida se desarrolla en el mundo en términos de procesos de aprendizaje y acumulación de experiencias, los cuales producen normas. Dichas normas se articulan, definen y redefinen en función de la historia y procesos sociales particulares a cada contexto (Jaeggi, 2016, p. 226). Los compromisos normativos pueden ser comprendidos como creencias sobre qué tipo de prácticas, valores, ideales y resultados son deseables en el mundo, una concepción del buen vivir que se articula al interior de una forma de vida.

Siguiendo el inferencialismo propuesto por Brandom (2001), considero que los compromisos normativos se articulan inferencialmente (pp. 10-11). Esto quiere decir que, como se mencionaba en la sección sobre los sistemas de creencias, la asunción de un compromiso normativo implica la participación en una serie más extensa de compromisos. En esta línea, la competencia respecto a una norma¹⁴ puede expresarse de manera proposicional y

¹⁴ Sobre la competencia y participación en un sistema normativo, recorro al modo en que Brandom (2001) se refiere a la competencia en el uso de un concepto, así como al modo en que esta competencia puede expresarse en el mundo bajo la forma de aserciones proposicionales o de conocimiento práctico (e.g. cómo funcionan prácticas sociales como un contrato, reglas de cortesía, juegos de mesa, etc.).

práctica. Sobre esto cabe mencionar que el modo fundamental y más analizado del uso de un concepto es la proposición¹⁵.

Ahora bien, el modo pragmatista de entender el asunto supone reconocer que demostramos competencia en conceptos sociales cuando los ponemos en práctica, incluso si no se les puede aplicar proposicionalmente (Brandom, 2001, p. 11). Ello quiere decir que este uso también puede ser exclusivamente práctico y constituir una forma tácita de conocimiento. Se distingue entre el conocimiento explícito de la norma, que consiste en el reconocimiento de los conceptos y razones detrás de la misma, y el conocimiento implícito que está centrado en la aplicación práctica de la norma (p. 16). De este modo, el máximo dominio que se puede tener respecto a una norma es el reconocimiento de su forma proposicional, su implicación práctica, sus consecuencias inferenciales y cómo actuar según la misma.

Como se mencionaba en la sección 2.2., los esquemas normativos están insertos en los sistemas de creencias. Esto quiere decir que son órdenes racionales de justificación cuyas creencias y prácticas se justifican y definen entre sí; a esta relación se le puede llamar *holismo semántico* (Brandom, 2001) u *holismo débil* (Bohman, 1999). Nuestras acciones, interacciones y relaciones sociales se rigen según estos sistemas normativos. Estos consisten en saberes implícitos que se sostienen en prácticas y competencias fundamentales a una forma de vida (Habermas, 1999/2007, p. 20).

Las normas estructuran las prácticas y racionalidad de una forma de vida, y estas normas se expresan en creencias, prácticas e instituciones a las que las personas se adhieren de manera colectiva. De ello se sigue que la normatividad de una forma de vida está integrada a su proceso histórico y racionalidad (Allen, 2016, p. 232). Así, la participación de agentes y grupos en una forma de vida implica una serie de compromisos normativos que pueden reconstruirse desde un análisis de los sistemas de creencias.

4.1. Normatividad y crítica a la ideología

La crítica inmanente a la ideología tiene como objetivo identificar dinámicas sociales problemáticas: que constituyen violencia o exclusión para diversos grupos. Según este enfoque, las prácticas e instituciones son el resultado de intentos de crear, corregir, mejorar y abandonar principios, prácticas e instituciones que pierden vigencia por dejar de considerarse

¹⁵ Esto remonta, por lo menos, a la concepción tripartita de Platón en el *Teeteto* como la definición clásica de conocimiento.

deseables para la vida en comunidad (Jaeggi, 2016, p. 229). De este modo, todo ejercicio crítico implica un llamado a la corrección de una práctica y la creencia que le corresponde. Es decir, supone una toma de posición que cuestiona un compromiso normativo vigente. A partir de esto, hay dos riesgos a considerar con el fin de mantener una crítica significativa: el universalismo y el convencionalismo.

Tanto el universalismo, como el convencionalismo pueden ser abordados si consideramos algunos objetivos de la Teoría crítica planteados por Horkheimer (1922/2002; 1993). Según su propuesta, las aserciones normativas tienen una pretensión de universalidad; debido a ello, la disciplina se propone contextualizar esta normatividad así como las prácticas y justificaciones que se desprenden de ella. De esto se sigue que la crítica inmanente a la ideología no puede proponerse desde un ideal normativo determinado de antemano, pues dicho ideal se presentaría como desarraigado del contexto social específico que cuestiona. Esto significa que se rechaza el universalismo y las formas de crítica que se desarrollen a partir de un modelo establecido previamente, precisamente, por dejar de reconocer las condiciones socio-históricas en las que tiene lugar el objeto de la crítica (Kögler, 2018, pp. 193-194).

Por otra parte, el convencionalismo consiste en bloquear la posibilidad de crítica de prácticas o creencias de una forma de vida debido a que estas se encuentran justificadas en dicho contexto. De esta manera, la forma de crítica inmanente (Jaeggi, 2016; 2018a) admite estar ligada a un contexto, pero no limitada al uso de los recursos socio-epistémico del mismo. Limitar los recursos epistémicos de la crítica a la racionalidad propia del contexto tiene resultados opuestos a los intereses de la Teoría crítica, ya que implica una forma de hermetismo que vuelve a la forma de vida inmune a la crítica.

De este modo, si bien toda normatividad se encuentra inserta en el marco de una forma de vida y es expresión de los acuerdos y convenciones -tanto explícitos como implícitos- al interior de esta, este contexto que sirve como punto de partida no impide inevitablemente que un agente sea capaz de formular una crítica (Kögler, 2018, p. 215). Se trata de un criterio que trasciende a los recursos hermenéuticos del contexto, pero no constituye un universalismo independiente de un contexto (Jaeggi, 2016, pp. 243-244). La razón por la cual el método inmanente no cae en el convencionalismo es que, si bien la crítica se enuncia en torno a un compromiso normativo situado, los recursos socio-epistémicos de la crítica no se limitan a

aquellos disponibles en el contexto dado, sino que estos mismos recursos pueden ser puestos en cuestión.

Ahora bien, el vínculo entre la crítica inmanente y la normatividad ocurre porque el objeto de la crítica son las creencias. Esto supone algunos desafíos adicionales para la discusión como, por ejemplo, cómo lidiar con los sesgos propios de la posición socio-epistémica del agente o agentes que realizan la crítica. Así como también surge la pregunta a si es posible eliminar estos sesgos, e incluso considerar si resulta necesario dejar de lado estos sesgos para realizar una crítica que resulte significativa en vista de los objetivos planteados. En las siguientes subsecciones, delimitaré algunas consideraciones normativas en torno a estas preguntas.

Para referirse a la crítica a la ideología, Rahel Jaeggi habla de una crítica "no-normativa, pero normativamente significativa" (2009, p. 66). Con esto, se refiere a que la aproximación crítico-normativa del método inmanente no se afirma ni presupone un ideal normativo para la crítica, por lo cual no es una propuesta con un contenido normativo determinado. No obstante, esto no quiere decir que la crítica inmanente a la ideología sea normativa o políticamente neutral (Celikates, 2016, p. 14), pues implica un cuestionamiento y toma de posición respecto al orden vigente, así como el reconocimiento de una o más prácticas problemáticas en el espacio social. En este sentido, se supera la dificultad de presentar una forma de crítica social que se presente como desarraigada en relación a su contexto para dar paso a una que tome el contexto como un aspecto fundamental de la misma.

En cuanto a ser una crítica "normativamente significativa", esto consiste en reconocer que todo sistema de creencias es, a su vez, un sistema de valoraciones, razón por la cual la crítica inmanente está inevitablemente ligada y obligada a mencionar elementos normativos, pues tiene como objeto creencias y los vínculos inferenciales entre estas (Brandt, 2001, pp. 12-16). El método inmanente inicia con la reconstrucción normativa, a partir de la cual se busca identificar compromisos normativos implícitos en las prácticas y creencias que resultan en prácticas de violencia y exclusión. Acorde a la cuestión de la inmanencia, la identificación y corrección de estas contradicciones se da a partir del contraste que existe entre las expectativas normativas de un grupo de agentes y el modo en que efectivamente se dan las prácticas. Es decir, la diferencia entre la intuición de *cómo deberían ser las cosas* y *cómo son* en la práctica. Se trata de una discusión de segundo orden que busca poner en perspectiva la

estructura normativa que sostiene un conjunto de prácticas; el interés está orientado a identificar las normas que no se realizan (Jaeggi, 2009, p. 71) o que resultan en problemas prácticos para así poder transformar tanto a nivel del orden subjetivo como del objetivo. La crítica pretende identificar bloqueos cognitivos: ideológicos que impiden que determinadas prácticas y creencias sean problematizadas por quienes participan de las mismas (Celikates, 2016, p. 14).

Aquello que se busca identificar a través de una crítica a la ideología son asuntos problemáticos en relación a las expectativas éticas y normativas de una forma de vida; es decir, no se trata de problemas que surjan de la nada o de manera ajena a un contexto. Se trata de instancias que son problemáticas porque van en contra o no satisfacen las necesidades de los miembros de una comunidad (Jaeggi, 2018a, p. 177). Estos problemas pueden presentarse a modo de crisis agudas de una forma de vida o a modo de dificultades que surgen en el proceso de su desarrollo y que se solucionan -o tratan de solucionar- progresivamente (p. 178).

Cuando las prácticas e instituciones son percibidas como disfuncionales por parte de agentes sociales, esto es siempre en vista de valores e ideales que se consideran deseables según el sistema de creencias en el que estos agentes están insertos. Si bien no se parte de una concepción preestablecida de cómo deben darse las relaciones sociales, sí se trata de una demanda de corrección en tanto se percibe que un asunto no funciona acorde a las necesidades y expectativas de una comunidad. Es una forma de crítica social que tiene como punto de partida una tensión que se da a nivel de la objetividad y que se presenta al sujeto como intuitivamente inadecuada antes de poder ser interpretada. Es decir, una experiencia de disonancia que consiste en que la subjetividad¹⁶ reconoce la oposición entre sus intereses y el modo en que se dan las relaciones sociales y prácticas a nivel de la objetividad.

En esta línea, el enfoque de la inmanencia y la importancia que se le da al contexto radica en que la valoración que se tiene de una práctica nunca se da de manera aislada, sino que depende de la normatividad del espacio en que ocurra. Por ejemplo, que un acto se valore como progresista¹⁷ o conservador dependerá del entramado de creencias, prácticas e instituciones en que este acto tenga lugar. Tomando un ejemplo propuesto por Jaeggi (2016),

¹⁶ En este caso, la subjetividad es representada por los sujetos que enuncian la crítica: movimientos sociales, políticos, organizaciones no gubernamentales, teóricos/as críticos/as, la sociedad civil, entre otros.

¹⁷En tanto opuesto a una circunstancia de opresión.

puede decirse que el uso de un hiyab puede, en principio, tomarse por un acto conservador en tanto responde a las exigencias impuestas solo a mujeres en la religión del Islam. No obstante, el mismo evento puede significar un acto de resistencia en contextos occidentales de abierto rechazo y marginación a la cultura musulmana, e incluso puede promover la politización del tema. Esto quiere decir que el uso del hiyab no constituye intrínsecamente un símbolo de dominación, sino que su interpretación dependerá de la forma de vida en que el acto tenga lugar (p. 244).

4.2. Punto de vista normativo (*critical standpoint*)

El punto de vista normativo o *critical standpoint* es la situación específica del sujeto: el contexto particular desde el que se enuncia toda crítica u observación. Toda interpretación, producción y articulación de conocimiento se enuncia por agentes con características definidas que varían entre persona y persona; estas diferencias generan que cada individuo experimente y conozca el mundo social desde perspectivas distintas. Esta cuestión ha sido trabajada, por las tradiciones hermenéutica y pragmatista, como la dificultad de plantear una crítica significativa que considere que las interpretaciones, discursos y crítica siempre están situados y no pueden disociarse del punto de vista de los agentes (Gadamer, 2001, p. 90; Celikates, 2006, p. 27).

En este sentido, suele haber una expectativa de neutralidad o cierta toma de distancia cuando se busca hacer un análisis o crítica de algún asunto. Desde el punto de vista epistemológico, todo estudio o investigación exige una toma de distancia de la propia participación cotidiana con los objetos de análisis. Sin embargo, el hecho de que el objeto de la crítica sea la ideología hace más complejo el ejercicio de la toma de distancia respecto del objeto de análisis. Esto debido a que -en el caso de la crítica a la ideología- el objeto de estudio se encuentra al nivel de los sistemas de creencias, lo cual implica una toma de distancia respecto a las propias creencias: cierta capacidad de objetivarlas con fines de su análisis y crítica; puede notarse, entonces, la diferencia con la toma de distancia con otro tipo de objetos de estudio¹⁸.

Otra forma de plantearlo es que se busca poner en cuestión las mismas categorías con las que se enjuician los objetos de la experiencia. Estas categorías nos resultan irrenunciables, pues

¹⁸ Esto es objetos de la naturaleza, sistemas sociales o religiosos de los que no se participa, obras de arte, entre otros.

las aprendemos a lo largo del proceso de socialización. De este modo, se debe reconocer que ningún investigador/a o agente en general puede actuar de manera independiente de la sociedad, ni de todos los posibles factores de su entorno (Gadamer, 2001, p. 94). Esto nos ubica en lo que algunos autores llaman el *desafío metodológico/epistémico* (Celikates, 2016, p. 3) o *dilema crítico* (Haslanger, 2020, p. 12). Estos términos designan el desafío que supone plantear un análisis y crítica cuando quien o quienes realizan la crítica -teóricas/os críticas/os, activistas, colectivos, representantes políticos, entre otros- también participan de los sistemas de prácticas y creencias que constituyen el objeto de crítica (Haslanger, 2020, pp. 12-14).

En principio, considero que hay dos riesgos a tomar en cuenta. El primero es el de plantear un análisis que tenga un ideal normativo desarraigado (*free standing normativity*) y que exija la adecuación de una forma de vida a sus términos. Esto puede suponer problemas como una consideración defectuosa del contenido normativo de cada forma de vida, e. g. ignorar la importancia relativa de ciertos valores en un contexto específico, descuidar el rol de la diferencia cultural, entre otros. Asimismo, puede devenir en la imposición de discursos dominantes sobre grupos históricamente marginados¹⁹, e. g. relatos históricos eurocéntricos, políticas homogeneizantes por parte de gobiernos liberales a comunidades nativas y agrícolas en Latinoamérica, etc.

Otra expresión de un ideal normativo desarraigado es una aproximación puramente teórica. Esta corre el riesgo de situar el análisis filosófico como un dictamen que habría de ser aceptado sin más (Jaeggi, 2018a, p. 8) por apoyarse en un punto de vista privilegiado; este, claramente, no es el caso. . La adecuación de la sociedad a un modelo teórico como exigencia de la crítica corre el riesgo de no ser sensible a diferencias históricas, culturales, así como también ignorar la lógica y racionalidad particulares a cada contexto.

Ahora bien, el segundo riesgo que entraña el punto de vista normativo de la crítica inmanente es caer en el convencionalismo. Los agentes que enuncian la crítica se encuentran en una situacionalidad epistémica y hermenéutica *desde* la cual interpretan y enjuician tanto en contextos de comunicación como de intervención (Gadamer, 2001, pp. 90-91; Habermas, 1999/2007, p. 26), se trata de un horizonte de sentido intersubjetivamente validado que tiene relativa objetividad para una forma de vida. Este horizonte se presupone a todo acto de

¹⁹ Este problema es abordado con mayor rigor por Amy Allen (2016) en términos de una crítica decolonial al concepto de progreso según el método genealógico. El asunto al que se alude es el vicio crítico de usar como criterio de progreso el proceso histórico de Europa occidental y evaluar con este otras realidades sociales.

interpretación y es un mundo de la vida que existe de modo independiente e idéntico para todos los agentes. Ello trae consigo hábitos de pensamiento y acción, así como contingencias en los mismos, lo que Kögler llama límites a las posibilidades epistémicas (Gadamer, 2001, p. 94; Habermas, 1999/2007, p. 26; Kögler, 2018, p. 200). Asimismo, esto implica el riesgo de que los recursos disponibles para el análisis estén restringidos a las fuentes de sentido vigentes, ya que el análisis devendría en la repetición de categorías sociales, cuando es precisamente la racionalidad de estas categorías y sus vínculos inferenciales lo que se tiene como objeto de crítica.

En este sentido, la crítica immanente, por sus objetivos, tampoco puede mantenerse al nivel de una crítica de primer orden que verse sobre asuntos de moral y justicia empíricamente dados (Jaeggi, 2018a, p. 22). De este modo, se requiere un sentido de inmanencia en el que el criterio de progreso y regresión no sean exclusivamente las normas, valores e instituciones vigentes (Casuso, s/f, p. 13), sino uno que permita orientar la atención a la emancipación de grupos subordinados y, sobre todo, que dé espacio a la constitución de nuevos significados para conceptos ética y socialmente relevantes.

La cuestión del conocimiento situado o posicionado nos devuelve al problema del convencionalismo y añade la potencial arbitrariedad subjetiva de la crítica. Es decir, en qué medida la racionalidad y herramientas epistémicas de los agentes se encuentran circunscritas a los criterios vigentes, y cómo es posible ir más allá de estos. Ello significa discutir en qué medida las prácticas y usos lingüísticos aprendidos limitan el ejercicio crítico: este texto sostiene que sí es posible que los agentes situados tomen una distancia reflexiva y crítica de su forma de vida, así como de las normas que la estructuran (Kögler, 2018, p. 201).

5. Hermenéutica y crítica

Los problemas del universalismo y el convencionalismo pueden empezar a aclararse si se precisan las pretensiones críticas y normativas de la crítica immanente, las cuales son más bien acotadas. Una de estas pretensiones, a propósito de la influencia materialista, es establecer vínculos entre la reflexión teórica -componente subjetivo- y problemas de la realidad social -componente objetivo- (Jaeggi, 2017, p. 211) sin que esto signifique un abandono del horizonte de sentido. Se trata de una relación dialéctica entre conciencia y el mundo en que ambos se influyen mutuamente y de manera constante a lo largo de la historia. Según ello, en esta sección se desarrollará que la crítica no puede ser neutral ni

desarraigada, sino que es enunciada por agentes que participan en formas de vida específicas y que no pueden deshacerse de dicha situacionalidad. La crítica se da, entonces, desde una subjetividad que está influenciada por su forma de vida: su realidad social, pero que es, a la par, capaz de tomar una distancia reflexiva respecto de esta, cuestionarla e, incluso, transformarla.

5.1. Horizonte de sentido, ejercicio crítico y holismo débil

A partir de lo expuesto en la sección previa, propongo considerar dos conceptos de Gadamer que pueden ser útiles para abordar la dificultad del convencionalismo y una crítica relativista: el horizonte de sentido y la conciencia hermenéutica. Estos conceptos surgen del reconocimiento de la historicidad como un rasgo propio del sujeto contemporáneo (Gadamer, 1963/1993, p. 42). Dicho reconocimiento permite que la conciencia asuma su interpretación, precisamente, como eso: *una* interpretación situada (Vattimo, 1989/1990, pp. 76-79), en lugar de un criterio de evaluación privilegiado y neutro.

La historicidad de la comprensión es el reconocimiento de la influencia del contexto en la conciencia y, por lo tanto, en sus interpretaciones. Para Gadamer, la experiencia humana es fundamentalmente hermenéutica debido a que el extrañamiento propio de la interpretación es una constante a lo largo del tiempo. Esto es que el esfuerzo de la conciencia por hacer sentido de aquello que se le presenta es un rasgo propio de la experiencia subjetiva (2001, p. 85).

En este punto, es preciso entender la noción gadameriana de *prejuicio* que se asumirá en este trabajo. Según el autor, los prejuicios son las concepciones previas con las que nos aproximamos a toda experiencia, y sostiene que estos tienen una dimensión positiva²⁰. Estos prejuicios son anticipos necesarios para poder darle sentido a aquello que se nos presenta en la experiencia: para que *nos diga algo* (p. 90). Nuestra historia de interpretaciones está conformada por el contenido de nuestras experiencias y sentidos intersubjetivamente validados.

Los sentidos que conforman un *horizonte de sentido* no son arbitrarios y corresponden a una historia efectual que es una historia de interpretaciones intersubjetivamente validadas (Gadamer, 1960/2017, pp. 333-335). Esta historia de interpretaciones y sentidos excede a la

²⁰ Gadamer discute acá el modo en que la Modernidad determina los prejuicios como algo negativo y que opera siempre en desmedro de la comprensión y el conocimiento. Es posible citar acá el proyecto de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y la exigencia necesaria de deshacerse de toda concepción previa -es decir, prejuicios- para lograr los objetivos de claridad y distinción (1960/2017, pp. 338-339).

finitud individual. O, dicho de otro modo, los significados no se determinan desde un punto de vista singular, sino desde un *nosotros* (Celikates, 2006, p. 27). Es así que, a partir de esta historia efectual, las formas de vida desarrollan modos específicos de concebirse, lo cual se expresa en cómo se construye la subjetividad de sus miembros y en cómo estos interpretan sus creencias, prácticas e instituciones.

De este modo, todo acto de interpretación se da desde una situacionalidad donde a cada individuo le corresponde un *horizonte de sentido* que configura sus interpretaciones del mundo y experiencia en este. De este modo, la razón por la cual podemos comprender y comunicar adecuadamente lo que se nos da en la experiencia es que se parte de un terreno común de sentidos histórica y, por lo tanto, colectivamente construidos.

El acto de interpretar implica una proyección de nuestros sentidos sobre el objeto de interpretación, lo cual consiste en que nuestros puntos de referencia para la interpretación son las preconcepciones que tenemos disponibles en relación al objeto. Entre estos prejuicios, el autor distingue entre prejuicios más y menos favorables para la comprensión (1960/2017, p. 369); los prejuicios funcionan a modo de una preestructura de la interpretación donde algunos favorecen y otros perjudican la interpretación de nuestro objeto.

De ello se sigue que todo acto de comprensión viene cargado de prejuicios que nos resultan irrenunciables, pues la capacidad de interpretar nuestros objetos de crítica tiene como punto de partida las propias precomprensiones. Para Gadamer, hablar de prejuicios implica que, al interpretar un objeto, hay intereses y preocupaciones de por medio. Cabe precisar, sin embargo, que en esta historia de interpretaciones los prejuicios no operan exclusivamente de modo que socaven la interpretación, sino que, por el contrario, brindan los puntos de contacto con aquello se quiere evaluar, e.g. práctica, institución o creencia. De este modo, el ejercicio crítico de la interpretación consiste en distinguir cuáles de nuestras precomprensiones nos ayudan a interpretar nuestros objetos y cuáles promueven malentendidos.

Este horizonte articula nuestra precomprensión lo cual implica que todo acto de comprensión es, a la par, una proyección de la conciencia: el movimiento anticipatorio de la comprensión (Gadamer, 1999, p. 363). De esto se sigue que la interpretación y reconocimiento de lo que vaya a ser tomado como problemático o moralmente deseable sigue estando sujeto a una historia de interpretaciones. En la medida que nos resulta imposible renunciar a la

situacionalidad de nuestras interpretaciones, conviene hallar un método de crítica que la incorpore a su favor.

Sobre ello, Gadamer (1999, p. 372) habla de la ingenuidad que supone querer negar la influencia de la historia efectual en la interpretación que tenemos sobre los objetos de nuestra experiencia. Incluso los métodos que creamos y elegimos para aproximarnos a nuestros objetos están influenciados por dicha historia efectual. El esfuerzo de interpretar se articula desde una precomprensión al modo de juicios pre-reflexivos que constituyen una suerte de *sentido común* desde el cual evaluamos todo contenido de la experiencia (Gadamer, 1960/2017, p. 62). La crítica no puede lograr neutralidad ni objetividad²¹, si esto significa el desprendimiento de todo carácter subjetivo.

Sobre este asunto, el presente texto parte de la premisa de que todas las personas participamos en formas de vida que se constituyen desde actitudes, prácticas e instituciones, cuya justificación descansa en un sistema de creencias holista. Es decir, todo agente, en tanto ser social participa de sistemas de creencias propios de la forma de vida a la que pertenece y según su posición en el entramado social. Ello puede ser interpretado en términos de un *holismo* respecto a nuestras creencias, debido a que estas se articulan unas con otras y se justifican recíprocamente. Ahora bien, esta idea permite afirmar que toda postura, crítica y análisis siempre se enuncia desde una situacionalidad epistémica que configura interpretaciones, expectativas y una forma específica de racionalidad.

De este modo, los hábitos lingüísticos y de creencias intersubjetivamente constituidos son la precomprensión con la que nos acercamos al objeto, por lo que un intérprete neutral no es una exigencia posible (1999, p. 334). En *La universalidad del problema hermenéutico*, Gadamer señala que “el gran horizonte del pasado, desde el que vive nuestra cultura y nuestro presente, influye en todo lo queremos, esperamos o tememos del futuro” (2001, p. 90). Lo que me interesa resaltar de esta parte es que en este ámbito se configuran, también, nuestras expectativas normativas. Es la pertenencia y comprensión de este horizonte común lo que nos vuelve agentes sociales competentes a partir del manejo de una serie de presuposiciones que orientan nuestro modo de actuar, experimentar y hacer juicios sobre el mundo (Habermas, 1999/2007, p. 31). Somos agentes que se desenvuelven exitosamente en contextos normativos, pues somos competentes respecto a las normas de una forma de vida.

²¹ Objetividad en el sentido tradicionalmente exigido por las ciencias naturales, o el modelo moderno de objetividad.

El desafío metodológico que surge de esta afirmación es la posibilidad de una forma de relativismo. Siendo el caso que toda práctica y creencia inserta en una forma de vida está justificada en el marco normativo de la misma, la pregunta que sigue es, ¿cómo surge una posición crítica si el agente se enuncia *desde* un marco interpretativo social e históricamente construido que asume como racional? Una vez planteada esta dificultad, se puede establecer un paralelo con la crítica inmanente, pues se enuncia desde y hacia una forma de vida específica. Este texto propone que, a pesar de que todo agente cuenta con un círculo hermenéutico que predefine su situacionalidad epistémica, sí es posible proponer conocimiento objetivo, así como también crítica capaz de cuestionar los compromisos normativos que articulan dicho círculo hermenéutico (Kögler, 2018, p. 193).

Nuestras precomprensiones juegan un papel fundamental en el tipo de soluciones que proponemos para nuestros problemas y necesidades. Y, por otro lado, configuran qué cuestiones vamos a determinar como adecuadas para ser objeto de análisis y crítica. Es importante o trivial *para* una conciencia que lo determina de ese modo (Vattimo, 1989/1990, p. 75). Lo que me interesa recoger de estas observaciones es que, si bien este horizonte de sentido nos resulta irrenunciable, esto no debe entenderse como un obstáculo o demérito de la crítica inmanente, u otras formas de crítica posible. La existencia de estas precomprensiones o prejuicios y la crítica a la ideología pueden conciliarse si, siguiendo a Gadamer, se admite que hay prejuicios que resultan más y menos favorables para aproximarnos a los objetos que deseamos comprender y analizar (1999, p. 334).

Tomando en cuenta esta pauta, para plantear una crítica inmanente a la ideología, no es necesario desarraigarse de todo prejuicio normativo, sino revisar los que supongan alguna forma de bloqueo cognitivo. De esto se sigue que, si bien nuestra posición en el entramado social nos carga de prejuicios que nos sitúan epistémicamente, los bloqueos cognitivos que genera la ideología sí pueden ser resueltos. Para esto, haremos alusión al concepto de *holismo débil* de Bohman, el cual señala que nuestras creencias funcionan al modo de un sistema donde la justificación y definición es recíproca. Este holismo débil sostiene que nuestros sistemas de creencias nos colocan como intérpretes epistémica, hermenéutica y socialmente situados (Kögler, 2018, p. 195). Sin embargo, la inmediatez pre-reflexiva de la comprensión no excluye la posibilidad de pensar las propias creencias y prácticas de manera crítica y reflexiva, ya que esta pertenencia no es absoluta (pp. 200-201). En la medida que nuestros

sentidos pueden ser actualizados, el contexto y la situacionalidad no suponen límites trascendentales a la crítica: el horizonte de sentido no es una estructura cerrada.

5.2. Posicionalidad, conocimientos situado y objetivos de la crítica

A partir de lo desarrollado en la sección anterior, se puede afirmar que todo agente pertenece a una forma de vida cuya tradición le hereda creencias, prácticas y sentidos según los cuales interpreta los objetos de su experiencia. Es decir, no hay conciencia libre de prejuicios -en el sentido empirista de una *tábula rasa*- de modo que hay un límite respecto al grado en que podemos adoptar una actitud objetivante hacia nuestras creencias y prácticas (Gadamer, 1960/2017, p. 350). Este es un trasfondo que no solo es previo a toda experiencia, sino que es precondition para que la experiencia y la comprensión de la misma sean posibles²². En relación a ello, la crítica inmanente a la ideología²³ considera que cada situacionalidad brinda experiencias y conocimiento de la realidad situados, pues corresponden a una posición particular en el entramado social e historia de una forma de vida.

Esta idea se complementa con la noción de indagación social que Bohman toma del pragmatismo de Dewey. Considerar una mayor diversidad de experiencias que constituyen conocimiento situado no solo satisface una exigencia moral y democrática²⁴, sino que conduce a mejores resultados epistémicos y, por lo tanto, mejores soluciones para asuntos prácticos. El incluir las perspectivas de los actores sociales afectados vuelve cooperativo el proceso de investigación social, distanciándose de aproximaciones monológicas²⁵ propias de la tecnocracia o del espíritu ilustrado. Contar con una pluralidad de puntos de vista permite lograr definiciones mejores en tanto cuentan con mayor diversidad de experiencias y, por lo tanto, de conocimiento. Así como también promueve problematizar asuntos que han sido pasados por alto, o normalizados, por puntos de vista hegemónicos en el marco de una forma de vida.

Todo agente tiene un horizonte de sentido con significados intersubjetivamente validados; con esto quiero decir que hay un grado importante en el que partimos de un horizonte común que

²² Para un desarrollo mayor sobre la postura de Gadamer en torno a la necesidad de los prejuicios para la comprensión puede revisarse *1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios*, 9. *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico* en *Verdad y método I*.

²³ Según la pauta del pluralismo metodológico de Bohman.

²⁴ Una exigencia procedimental sobre la democracia.

²⁵ Las cuales coinciden, además, con una actitud paternalista -respecto al conocimiento situado y sus agentes- sobre saber qué problema es más urgente y cuál es la mejor solución para este.

previene a nuestros sentidos de constituirse arbitrariamente, pues cuentan también con una dimensión histórica por lo cual exceden al tiempo presente y a sujetos particulares. La posición en el entramado social²⁶ dota al agente con prejuicios específicos que determinan -relativamente- su modo de conocer y experimentar. En este sentido, la situacionalidad del agente no se define exclusivamente a un nivel de creencias y vínculos inferenciales, sino también por las condiciones prácticas y materiales que le rodean. Esto es lo que Iris M. Young denomina *conocimiento social situado*, la idea de que cada posición en el entramado social permite mostrar aspectos específicos de la realidad con más intensidad que otros (citado en Casuso, s/f, p. 10).

La crítica parte de la desconfianza hacia el funcionamiento y consistencia de los sistemas de creencias y vínculos inferenciales. Sin embargo, debe también estar dirigida al lugar de enunciación. Esto quiere decir que, así como se parte de una sospecha de inconsistencia en los sistemas de creencias, la crítica inmanente debe mantener una actitud crítica hacia el contenido de su análisis, pues este también está sujeto a influencia y distorsión ideológicas. Obviar esta consideración implica dar a la teoría el privilegio epistémico que se ha querido evitar a lo largo del texto e, igualmente, pasar por alto que quienes realizan la crítica son individuos y grupos que también participan de este entramado social y tienen un horizonte de sentido propio.

De esto se sigue que todo agente y grupo social está sujeto a distorsiones ideológicas que impiden el reconocimiento de dinámicas sociales que generan padecimiento. Los agentes aprenden prácticas, actitudes y creencias que las respaldan, de este modo tanto grupos privilegiados como subordinados (Celikates, 2016, p. 18) aprenden cómo conducirse en el mundo según normas que asumen como justificadas.

Cada persona está dotada de prejuicios que se articulan entonces desde una situacionalidad histórica que remite tanto a condiciones epistémico-hermenéuticas, como prácticas y materiales (Kögler, 2018, p. 202); donde hay prejuicios que favorecen la comprensión, y otros que promueven malentendidos, o generan puntos ciegos ante ciertos aspectos de la realidad. Dicho de otro modo, la constitución de nuestros prejuicios depende de nuestros contextos e influye en qué aspectos específicos de la realidad podemos reconocer y experimentar (Gadamer, 1960/2017, p. 369; Kögler, 2018, p. 203).

²⁶ Que define su situación epistémica y hermenéutica.

La posición en el entramado social y los rasgos identitarios de las personas se interdefinen, de modo que cada individuo tiene cualidades que le vuelven más o menos propenso a experiencias sociales específicas, tanto favorables como de desfavorables. Podemos considerar el caso de un sistema de salud precario y excluyente, el cual será percibido en distintos aspectos según la posición en el entramado social que tenga quien enuncie una interpretación, crítica o descriptiva, al respecto. Considerando el caso del sistema de salud, una persona transexual tiene probabilidades más altas de que se le niegue la atención médica debido a prejuicios asociados a la transexualidad como rasgo identitario. Por su parte, una persona que no disponga de los medios para costear un seguro de salud privado será más propensa a una prolongada espera por atención médica en los servicios públicos de salud. Finalmente, una tercera persona puede estar al tanto del colapso del sistema de salud público exclusivamente por medios de comunicación, pues no depende de este y puede costearse atención privada.

Hasta acá, pueden reconocerse por lo menos tres puntos de vista que experimentan e interpretan la precariedad del sistema de salud desde diferentes ángulos. Sobre ello, puede decirse que hay aspectos de la realidad que tienden a permanecer ocultos desde ciertas posiciones o que son, por lo menos, más difíciles de percibir. De este modo, se puede tener distintas experiencias e interpretaciones de un fenómeno social y evaluar las distintas dimensiones de este (Casuso, s/f, p. 11), si se promueve la diversidad cognitiva para su análisis. Toda situacionalidad da al agente prejuicios que proveen perspectivas significativas y esquemas de interpretación, *cuya validez se puede poner en discusión*²⁷ cuando se le confronta con otro punto de vista, donde el resultado puede confirmar o refutar la pretensión de validez que acompaña toda interpretación (Kögler, 2018, p. 203).

En el caso de la crítica inmanente a la ideología, se busca explicitar cuáles de nuestros prejuicios -como creencias tácitas- devienen en prácticas problemáticas. Sobre esto, cabe señalar que la historia efectual nunca llega a ser plenamente consciente y transparente, sino que el trabajo de esclarecimiento y comprensión es constante, y se actualiza regularmente (Gadamer, 1999, p. 372). Del mismo modo, los sistemas de creencias y sus vínculos inferenciales no se nos presentan de manera explícita, ni evidente. Una de las razones es que el objeto de la crítica no es externo, ni puede dissociarse del punto de vista de los agentes. Las

²⁷ Es en este punto en el que me parece radica el potencial crítico que Kögler identifica en la hermenéutica de Gadamer.

experiencias sociales funcionan de modo que los sistemas de creencias están enraizados en las prácticas e instituciones en las cuales las personas están inmersas. La forma en que nos aproximamos a las creencias o sistemas de creencias como objetos de análisis es muy distinta a cómo se caracterizan los objetos de estudio en otras áreas como las ciencias naturales, por ejemplo.

El reconocimiento de que nuestra posición en el entramado social afecta el modo en que experimentamos e interpretamos el mundo justifica y complementa el enfoque pluralista de la investigación social sugerido por Dewey, y abordado en las primeras secciones. De esta manera, la propuesta metodológica de este texto consiste en una crítica inmanente a la ideología que tome en cuenta el valor del conocimiento situado para identificar instancias problemáticas. Esto nos puede conducir, entonces, a repensar los términos de cooperación en la definición y solución de problemas, así como también nuestras formas de adquirir conocimiento (Bohman, 1999, pp. 464-465). Este tipo de aproximación busca la definición²⁸ de problemas que suponen formas de exclusión, pero se vuelve una reflexión de segundo orden cuando la atención se orienta a las normas²⁹ que ordenan y justifican estas prácticas.

En esta línea, la inclusión política requiere de apertura a la pluralidad de discursos y formas de comunicación (Young, 2002, p. 12). El hecho de que el discurso hegemónico sea incompatible con puntos de vista que forman parte de la sociedad evidencia cómo hay grupos cuyos conocimientos y experiencias no han sido considerados en los procesos de constitución social. Por ejemplo, el discurso de una democracia representativa, urbana y castellano hablante que excluye prácticas y creencias de sociedades agrícolas y tradicionales, como la cosmovisión, idioma, sistemas de propiedad, entre otros.

Sobre esto, puede sospecharse una potencial ventaja epistémica de los grupos excluidos y subordinados para reconocer situaciones de opresión como tales debido a su posición en el entramado social. Esto quiere decir que si un agente tiene una posición desventajosa en términos de inclusión, es más probable que pueda dar cuenta de aspectos de su situación que tienden a permanecer ocultos desde posiciones más ventajosas. Dicho de otro modo, las personas con rasgos identitarios que tienen una valoración social negativa o deficiente serán

²⁸ Y posterior solución en su articulación con las instancias políticas e institucionales pertinentes.

²⁹ La consideración de la propuesta de Bohman en este punto nos permite hablar tanto de las normas sociales tácitas que justifican una práctica problemática, como las normas que articulan las *reglas del juego* en un sentido más amplio (los sistemas de representación, mesas de trabajo, referendums, etc.). Este interés en la reconstrucción normativa es también un rasgo de la Teoría crítica pragmatista.

más vulnerables a experimentar en primera persona o de manera cercana escenarios de violencia y exclusión. Por ejemplo, es mucho más probable que una persona en situación de trabajo precarizado, una persona transexual o una mujer pueda dar cuenta de las desventajas específicas de su posición, en oposición a personas con rasgos identitarios socialmente mejor valorados. Finalmente, si bien la posición en el entramado social juega un rol que podría facilitar el reconocimiento de las situaciones de opresión, no se puede dejar de lado el hecho de que son necesarias condiciones materiales suficientes para adquirir herramientas críticas y dedicar tiempo a la práctica teórica o política (Kögler, 2018, p. 215).

Según cómo se ha descrito la ideología, esta opera de modo que atrofia la capacidad de dar sentido (*to make sense of*) a estas experiencias disonantes (Celikates, 2016, p. 6), debido a que han sido naturalizadas o se carece de los recursos epistémicos para expresarlas. Como se indicó en 3.1., la ideología genera bloqueos cognitivos parciales. Se trata de un bloqueo parcial en la medida que, al experimentar o reconocer tensiones en las relaciones sociales, las personas pueden llegar a criticar y reflexionar sobre estas dinámicas. La idea de una ideología que está más allá de nuestra capacidad de reflexión y justificación, anula el potencial crítico y explicativo del concepto. La ideología dificulta, pero no imposibilita, el reconocimiento de nuestras limitaciones epistémicas y sus efectos. Si bien las creencias ideológicas cuentan con un alto grado de resiliencia epistémica (Celikates, 2016, p. 14), no es el caso que los agentes sean víctimas pasivas de la ideología perfecta (p. 18).

Asimismo, constituye un bloqueo parcial, pues se rechaza la posibilidad de una *ideología total*. La crítica a la ideología no pretende superar todas las contradicciones ni conflictos, ni desentrañar la ideología nuclear de los modos de vida, e. g. la estructura patriarcal o la sociedad capitalista (Jaeggi, 2009, p. 79), sino que se reconoce una pluralidad de creencias ideológicas que producen contradicciones internas. Finalmente, este enfoque se compromete con la aparición constante y progresiva de “nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas” (Gadamer, 1999, p. 369); es decir, la posibilidad de reinterpretar sentidos como un aspecto constitutivo del desarrollo de las formas de vida³⁰.

Respecto a la capacidad reflexiva de los agentes, resulta pertinente considerar una cita de *Verdad y método I*.

³⁰ Este es un punto de coincidencia entre la naturaleza del horizonte de sentido gadameriano y la filosofía de la historia de Hegel.

“El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posibilidad que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes” (Gadamer, 1960/2017, pp. 372-373; subrayado propio).

Si bien, inicialmente, las personas están circunscritas a los recursos socio-epistémicos ya dados en una forma de vida, siempre queda la posibilidad de actualizar los significados sociales, pues un concepto empírico³¹ no agota los posibles significados de la institución o práctica a la cual refiere (Casuso, s/f, p. 9). La interpretación que los agentes tienen sobre un asunto se explica por la posición que ocupan en el entramado. Debido a ello, puede haber resistencia a la crítica y transformación de prácticas por parte de actores sociales. Sin embargo, la naturaleza histórica de las creencias y prácticas humanas radica en que “no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados” (Gadamer, 1960/2017, p. 374)

Esta actualización de sentidos y apertura a nuevas interpretaciones de los significados sociales se refiere al momento de trasgresión de los recursos socio-epistémicos vigentes a partir del cuestionamiento de su racionalidad; ello es parte del componente emancipador al que apunta la crítica inmanente. Asimismo, ninguna -o casi ninguna- sociedad vive en condiciones de hermetismo tal que impidan préstamos culturales y de ideas de discusiones que tienen lugar en otras formas de vida. De este modo, algunos recursos socio-epistémicos pueden provenir de otros contextos sociales.

De esta manera, no se trata de encontrar criterios normativos ideales, sino de realizar crítica con pretensiones normativas temporales, más modestas. No obstante, considero que el tema de la toma de distancia es problemático y no pretendo zanjar la discusión, pero sí sostener la posibilidad de crítica a pesar de que no podamos renunciar a nuestra pertenencia y

³¹ Esto es la manera en que un significado social se expresa en la objetividad.

participación de una sustancia ética que nos carga de prejuicios, los cuales no siempre actúan en desmedro del ejercicio crítico.

De esto se sigue que somos agentes epistémicos socialmente situados y este es el punto de partida de cualquier ejercicio crítico (Haslanger, 2012, p. 7). El asunto que concierne a la Teoría crítica es identificar cuáles prácticas sociales, y por lo tanto colectivas, han de ser consideradas problemáticas y, por consiguiente, objeto de crítica. No obstante, el punto de vista desde el cual se puede percibir el daño que se ejerce a sujetos concretos es, precisamente, el punto de vista de las experiencias individuales y situadas de primer orden. Una sospecha indiscriminada de la razón *per se* -como la del espíritu posmoderno- bloquea la posibilidad de plantear preguntas válidas respecto a cómo las relaciones de poder que se generan afectan las vidas de los individuos (Fricker, 2007, p. 3).

De ahí la importancia de tomar en cuenta las experiencias y conocimiento situados de quienes experimentan violencia y exclusión (Haslanger, 2020, p. 13). Asimismo, aquellos elementos que vayan a ser considerados como relevantes tienen un carácter histórico y están intersubjetivamente validados (Peirce, 1992, p. 55). Este movimiento anticipatorio no es un acto aislado del individuo, sino que depende de la forma de vida de la cual este sea parte, por lo cual, difícilmente, se trata de una subjetividad individual, sino de grupos de personas con experiencias en común. Esto, a su vez, promueve la legitimación de las demandas, ya que no se trata de experiencias aisladas, sino que, gradualmente, pueden interpretarse como sistemáticas³².

Finalmente, se concluye que las personas pueden involucrarse en la crítica social *gracias a* -y no a pesar de- que participan en una forma de vida y son agentes competentes respecto al sistema de creencias, racionalidad y normatividad del orden social del que son parte. En este punto, cabe mencionar que todo agente social puede involucrarse en el ejercicio crítico en torno a las normas y prácticas sociales. Así, los esfuerzos de la Teoría crítica estarán orientados a articular y esclarecer la disconformidad que los agentes expresan a través de movimientos sociales, activismo y discusiones en la esfera pública (Celikates, 2016, p. 13).

³² Prestar atención a las demandas y conocimiento proveniente de movimientos sociales y activismo refuerza este punto.

6. Conclusiones

El presente texto parte preguntando si la crítica inmanente puede delimitar sus pretensiones normativas y críticas de modo que supere tanto el obstáculo del universalismo, como el del convencionalismo. La crítica inmanente a la ideología, según la propuesta de Rahel Jaeggi, está influenciada por el hegelianismo progresista y el pragmatismo, en especial de la vertiente de Dewey. En esta línea, se opta por una aproximación pluralista de la ideología. Esto quiere decir, en primer lugar, que las creencias ideológicas pueden operar en distintos ámbitos e. g. laboral, económico, relaciones de género, entre otros, y no al modo de una forma nuclear de ideología que unifique todos estos ámbitos. En la línea del pluralismo metodológico, no se espera que las teorías y explicaciones de la crítica inmanente brinden conclusiones finales y que trasciendan su contexto. No obstante, sí se considera que la crítica inmanente como método cuenta con los recursos para evaluar más de un contexto.

En segundo lugar, el reconocimiento de la necesidad de una pluralidad de métodos para analizar y evaluar adecuadamente los distintos ámbitos de la vida social; en otras palabras, el abandono de métodos unitarios. Por consiguiente, si bien este trabajo aborda la cuestión de la ideología en específico, se admite que el concepto de ideología es solo *una* de las explicaciones para comprender la reproducción de relaciones sociales de opresión (Celikates, 2017, p. 17).

En este sentido, el presente texto esclarece dos asuntos en torno a la crítica inmanente a la ideología como método de análisis y crítica social. El primer asunto es que la crítica inmanente logra superar tanto el obstáculo del universalismo, como del convencionalismo. Esto quiere decir que la crítica está vinculada a un contexto sin restringir los recursos socio-epistémicos a la racionalidad y criterios normativos dados en una determinada forma de vida. De esta manera, se mantiene la posibilidad de crítica y transformación social a partir de la corrección de bloqueos cognitivos de carácter ideológico. O, retomando los conceptos trabajados en la sección anterior, desde una apertura a la ampliación e, incluso, corrección de sentidos.

El segundo asunto que logra demostrarse en el trabajo es que el conocimiento situado no constituye un impedimento para la tarea de la Teoría crítica. Es cierto que la posición del agente en el entramado social hará que ciertas experiencias sociales le resulten más familiares que otras y, por lo tanto, más fáciles de comprender desde los prejuicios de su horizonte de

sentido. Sin embargo, esto no implica una incapacidad total de comprender experiencias más allá de la propia y las más próximas a la misma, pues los sistemas de creencias no son sistemas cerrados e intraducibles entre sí (Casuso, s/f, p. 8). De esta forma, procesos como la indagación social, mesas de trabajo, de diálogo y otras formas de deliberación pública contribuyen al intercambio de experiencias y conocimiento, así como al reconocimiento de las mismas por parte de individuos, sociedad civil y también desde el ámbito institucional. No obstante, si por una crítica justa aspiramos a críticas neutrales o libres de prejuicios, habría que renunciar a toda posibilidad de crítica y ese es un riesgo mucho peor.

La crítica inmanente retoma el valor de las experiencias individuales de primer orden: el retorno a la inmediatez que se señala en la primera sección. De este modo, el énfasis y punto de partida está en las condiciones materiales debido a que son experiencias de primer orden y las consecuencias prácticas de la configuración social vigente aquellas que permiten notar inconsistencias de segundo orden de una forma de vida que se empiezan a evidenciar a partir de experiencias de disonancia. En otras palabras, las inconsistencias de segundo orden son rastreables porque se expresan en una contradicción que se manifiesta a nivel de la objetividad social.

Se reconoce que todo agente³³ tiene un horizonte de sentido a partir de su posición en el entramado social y el tipo de experiencias que haya tenido. Una de las necesidades que puede satisfacer la Teoría crítica a partir de la inclusión y legitimación de experiencias de sujetos sociales diversos es la de, por ejemplo, proveer recursos hermenéuticos (conceptos, teoría, comunicación política, entre otros) para la interpretación de las propias experiencias sociales. Los miembros de diversos grupos identitarios comparten rasgos entre sí, por lo cual tienen un horizonte común de sentidos e interpretaciones en relación a sus experiencias sociales.

A partir de esta consideración, se retoma el valor de las experiencias situadas y se abre otro asunto que también debe ser esclarecido por la Teoría crítica, pero que no se agota en la demarcación de la crítica inmanente a la ideología; este asunto es la distinción entre un problema social intersubjetivamente válido y una queja arbitraria. Si bien afirmo que el conocimiento situado es un paso hacia el esclarecimiento de esta distinción, es necesario mayor trabajo e investigación al respecto.

³³ En este punto, me refiero al punto de vista de cualquier persona que pertenezca al entramado social y, por lo tanto, pueda involucrarse en alguna forma de crítica y reflexión sobre prácticas e instituciones sociales.

Igualmente, quedan abiertas preguntas sobre si es necesaria alguna pauta metodológica adicional para la reconstrucción normativa. Asimismo, considerar que este tipo de análisis requiere de investigación empírica que reúna información pertinente de estas experiencias de primer orden, lo cual también contribuirá a esclarecer cuándo las circunstancias de padecimiento son casos aislados, y cuándo son problemas estructurales que responden a sistemas de creencias socialmente validados. Sobre ello, la propuesta de este texto se orienta a que la información empírica puede encontrarse en los discursos de movimientos sociales, colectivos de activistas, juntas vecinales y similares; nuevamente, en las experiencias de quienes lidian directamente con las prácticas y racionalidad que se considera problemática. Lo cual, sin embargo, corresponde a otro ámbito de investigación

Finalmente, hacer énfasis en que la desconfianza respecto al contenido de los sistemas de creencias debe estar también dirigida al lugar de enunciación de la crítica; es decir, admitir que la distorsión ideológica opera en todos los agentes sociales. Esta consideración sirve para corregir la asimetría interpretativa que se le ha atribuido a la crítica a la ideología, pues la violencia que genera una práctica no se reconoce en virtud de algún privilegio epistémico por parte de la Teoría crítica. Las ideologías pueden ser rastreadas debido a que hay tensiones patentes en la objetividad social y dichas tensiones son síntoma de la disconformidad de un grupo respecto a su situación. Debido a esto es necesario precisar que la crítica también está influenciada por la ideología, de modo que las observaciones hechas desde la crítica inmanente siguen estando sujetas a revisión y objeción.

7. Bibliografía

- Allen, A. (2012). The Public Sphere: Ideology and/or Ideal? *Political Theory* 40(6), 822-829.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress*. Columbia University Press.
- Allen, A. y Jaeggi, R. (Julio, 2016). *Progress, Normativity and the Dynamics of Social Change / Entrevista por Eva von Redecker*. Graduate Faculty Philosophy Journal, 37 (2), 225-251.
- Beard, M. (2017). *Mujeres y poder: un manifiesto*. Traducción de S. Furió. Crítica.
- Beiser, F. (1999). Hegel's historicism. En Beiser, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel* (pp. 270-300). Cambridge University Press.
- Brandt, R. (2001). *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*. Harvard University Press.
- Bohman, J. (1998). "The Coming of Age of Deliberative Democracy". *Journal of Political Philosophy* 6(4), 400-425.
- Bohman, J. (1999). "Theories, Practices, and Pluralism: A Pragmatic Interpretation of Critical Social Science," *Philosophy of the Social Sciences*, 29(-), 459-480.
- Casuso, G. (2017). Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis. *Constellations* 24, 608-622.
- Casuso, G. (2021). The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx. *Humanities and Social Sciences Communications* 8(136), 1-10.
- Casuso, G. (s/f). Social Criticism, Dissonance and Progress: A socio-epistemic approach. *Philosophy and Social Criticism*. -(-),
- Celikates, R. (Mayo, 2016). *Beyond the Critical Theorists' Nightmare: Epistemic Injustice, Looping Effects, and Ideology Critique*. [Conferencia]. Workshop for Gender and Philosophy, 1-pp, MIT. Massachusetts, Estados Unidos.
- Celikates, R. (2018). Forms of Life, Progress, and Social. En *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi* (pp. 91-102). The Pennsylvania State University Press.

- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice*. Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. (1960/2017). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1963/1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Salamanca.
- Gadamer, H. G. (2001). La universalidad del problema hermenéutico. En *Antología* (pp. 85-98). Ediciones Sígueme.
- Habermas, J. (1999/2007). *Verdad y justificación*. Trotta.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2014). The Normal, the Natural, and the Good: Generics and Ideology. *Politica & Societa*, 3(1) 365-392.
- Haslanger, S. (2020, Mayo). Political Epistemology and Social Critique. *Oxford Studies in Political Philosophy*, 1-27. Texto no publicado.
- Hegel, G. W. F. (1807/2018). *The Phenomenology of Spirit*. Edición y traducción de Terry Pinkard. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Lectures on the Philosophy of World History*. Edición y traducción de Nisbet, H. B. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*. Tecnos.
- Horkheimer, M. (1972/2002a). Postscript. En *Critical Theory Selected Essays* (pp. 244-252). Continuum.
- Horkheimer, M. (1972/2002b). Traditional and Critical Theory. En *Critical Theory Selected Essays* (pp. 188-243). Continuum.

- Jaeggi, R. (2009). Rethinking Ideology. En *New Waves in Political Philosophy* (pp. 63-86). Palgrave Macmillan.
- Jaeggi, R. (2015). "Towards an Immanent Critique of Forms of Life", *Raisons politiques* 1(57), 13-29.
- Jaeggi, R. (2017). "Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory". *Feminism, Capitalism, and Critique*, 209–224. doi:10.1007/978-3-319-52386-6_12
- Jaeggi, R. (2018a). *Critique of Forms of Life*. The Belknap Press of Harvard.
- Jaeggi, R. (2018b). Resistance to the Perpetual Danger of Relapse: Moral Progress and Social Change. En *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi* (pp. 16-31). The Pennsylvania State University Press.
- Jaeggi, R. (2018c). Economy as social practice. *Journal for Cultural Research*, 22(2), 122-125,
- James, W. (2000). La concepción pragmatista de verdad. En *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar* (pp. 168-249). Alianza Editorial.
- Kögler, H.H. (2018). Social Ontology and Varieties of Interpretation: A Hermeneutic Critique of Searle. *Philosophy of the Social Sciences*, 48(2), 192-217.
- Marx, K. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos-Grijalbo.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (1859/2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Neuhouser, F. (2018). The Normativity of Forms of Life. En *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi* (pp. 43-52). The Pennsylvania State University Press.
- Peirce, C. (1992). Some Consequences of Four Incapacities. En *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 1*. Houser, N. y Kloesel, C. (eds.) 2 vols. Indiana University Press.
- Pinkard, T. (2017). *Does History Make Sense?*. Harvard University Press.

Van Niekerk, A. (2013). Pragmatism and Religion. En Malachowski, A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Pragmatism* (pp. 300-323). Cambridge University Press.

Vattimo, G. (1989/1990). Posmoderno: ¿una sociedad transparente? En *La sociedad transparente* (pp. 73-87). Paidós.

Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.