

EL CONCEPTO DE *PROGRESO* EN LA TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

The concept of *progress* in contemporary critical theory

MARCOS ENGELKEN-JORGE

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

marcos.engelken@ehu.eus

Cómo citar/Citation

Engelken-Jorge, Marcos (2026).

El concepto de *progreso* en la teoría crítica contemporánea.

Revista de Estudios Políticos, 211, 13-40.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.211.01>

Resumen

La producción teórica sobre el *progreso* —en particular el normativo, moral o sociocultural— ha experimentado un reciente impulso. El artículo examina aquella parte de esta literatura que se vincula a la teoría crítica, situando en el centro de la reflexión el problema de la «trascendencia inmanente». En concreto, se identifican cuatro conceptos de progreso, cuya discusión llevará a defender la pertinencia de teorizar esta noción y de continuar el ejercicio de desagregación de la misma. Repensar el progreso requiere que se lo conciba como una forma de refinamiento funcional, cuyo estudio se oriente a nutrir y estructurar el espacio de las razones en el que los actores sociales dirimen sus controversias normativas. Como resultado de estas o de transformaciones en otros campos, emergen ocasionalmente nuevos umbrales capaces de redefinir lo (no) posible y lo (no) justificable, a la luz de los cuales posteriores desviaciones han de interpretarse como regresiones.

Palabras clave

Progreso; progreso moral; progreso sociocultural; progreso normativo; regresión moral; teoría crítica; Jürgen Habermas; Rainer Forst.

Abstract

The concept of *progress*—in particular that of moral, normative or sociocultural progress— has attracted renewed theoretical interest. This article examines that part of the debate that is linked to critical theory, thus placing the topic of «immanent transcendence» at the centre of the discussion. Four different concepts of progress are identified, the analysis of which leads to the arguments that progress should be further theorised and disaggregated. Rethinking progress requires that it be conceived as a form of functional refinement, whose study should be used to enrich and structure the space of reasons in which social actors tackle their normative controversies. As a result of the latter or of changes in other fields, new thresholds occasionally emerge which redefine what is deemed (im)possible and (un)justifiable, according to which subsequent deviations ought to be interpreted as regressions.

Keywords

Progress; moral progress; sociocultural progress; normative progress; moral regression; critical theory; Jürgen Habermas; Rainer Forst.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. EL PROGRESO COMO ASUNCIÓN INELUDIBLE. III. EL PROGRESO COMO SOLUCIÓN PERMANENTE DE PROBLEMAS. IV. EL PROGRESO COMO REALIZACIÓN DEL PRINCIPIO DE IGUAL LIBERTAD. V. EL PROGRESO COMO REFINAMIENTO FUNCIONAL. VI. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. INTRODUCCIÓN

Las críticas al concepto de *progreso* son conocidas¹. En el mejor de los casos, está ligado a teorías o narrativas que simplifican en exceso el curso de la historia, que malinterpretan la contingencia como necesidad o que pasan por alto la ambigüedad de la mayoría de los supuestos avances sociales o los valoran desde el punto de vista de una única posición social. En el peor de los escenarios, el progreso es visto como cómplice de prácticas imperialistas, patriarcales o de tragedias causadas por quienes pretendían hacer avanzar la historia. De ahí el *dictum*: «El progreso acontece allí donde termina» (Adorno, 1962: 37).

No obstante, el concepto de progreso nunca llegó a desaparecer por completo del debate académico (v.g., Habermas, 1976) ni mucho menos del público, si bien es cierto que en los ámbitos de la política, la moral, la ética o más generalmente lo social, la utilización de esta noción u otras análogas pasó a ser problemática. En época reciente, se aprecia un renovado interés por estas ideas. Así, por ejemplo, el número de publicaciones con alguna de las expresiones «progreso social», «progreso moral», «progreso político», «progreso normativo» o «progreso ético» en los campos de las artes, humanidades y ciencias sociales en Scopus ha pasado de unas cinco por año entre 1970 y 1999 a 31 en el periodo 2000-2009 y 133 por año en el periodo 2010-2023, lo que en general supone un incremento en el número de publicaciones muy superior al que cabría esperar de acuerdo con el aumento del número total de artículos indizados en esta base de datos en aproximadamente el mismo periodo —según los datos facilitados por Thelwall y Sud (2022) sobre el número total de publicaciones en Scopus—. La evidencia cualitativa apunta en la misma dirección. Desde el comienzo del milenio, autores destacados, como Appiah (2010), Buchanan y Powell (2018), Habermas (2019a, 2019b), Honneth

¹ El autor agradece a las personas que evaluaron este artículo sus comentarios e indicaciones, que sin duda han contribuido a mejorarlo.

(2009, 2011), Kitcher (2011), Rorty (2007) y Singer (2011, reedición ampliada de la obra de 1981) se han ocupado de este debate, hasta el punto de haberse acuñado la expresión de «neoprogresistas» (Huber, 2021: 126) o haberse publicado revisiones de parte de esta literatura (Sauer *et al.*, 2021). Ciertamente, uno de los factores que se esconden detrás de la reactivación de este debate es el auge de movimientos etnonacionalistas y de extrema derecha, teorizados como «regresivos» (Forst, 2024: 73-84; Jaeggi, 2023).

El objetivo del presente texto es ofrecer una reconstrucción inteligible y un examen crítico de las nociones de progreso aportadas desde la teoría crítica² a esta literatura. Para ello, parto de autores y autoras centrales en esta tradición intelectual, como son Habermas, Honneth, Forst y Jaeggi (Celikates y Flynn, 2023), y extendiendo el análisis a trabajos —también dentro de esta tradición u ocasionalmente fuera de la misma— con los que los primeros se encuentran en diálogo o que ayudan a comprenderlos. Ceñir el objeto de estudio a la teoría crítica no solo responde a motivos pragmáticos —una revisión de toda la literatura neoprogresista excedería los límites de un artículo u obligaría a un tratamiento superficial de la misma—, sino que también se debe a su unidad temática. En concreto, circunscribe la discusión a un conjunto de trabajos vinculados en mayor o menor medida a posiciones propias del «hegelianismo de izquierdas», que tratan de ofrecer respuestas lúcidas al problema de la «trascendencia inmanente» (Strydom, 2011).

Un asunto fundamental que condiciona la reflexión normativa en la teoría crítica y, por ende, la interpretación que se hace del concepto de progreso es el de cómo justificar los principios normativos adoptados para la crítica social, sin para ello dejar de reconocer que los mismos son fruto de procesos históricos y contextos sociales específicos (Cooke, 2000). Esta preocupación encuentra eco en la llamada «crítica inmanente», habitualmente diferenciada de formas «internas» y «externas» de crítica, que oscilan entre el convencionalismo y el universalismo abstracto (Jaeggi, 2014: 255-309). En la medida en que no todas las aportaciones recientes de la teoría crítica son reconocidas como formas de crítica inmanente (v.g., la propuesta de Forst suele ser descrita como constructivista y, por consiguiente, como una forma de crítica externa), adopto aquí la expresión de *trascendencia inmanente*. Este concepto alude, por lo tanto, a los esfuerzos teóricos encaminados a reconstruir estándares normativos universalmente aplicables y no arbitrarios, a la vez que se reconoce su «contextualismo» (Cooke, 2000).

² La expresión *teoría crítica* tiene varias acepciones. La empleo aquí para referirme a la tradición académica ligada al Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno.

Al margen de esta cuestión terminológica, la variedad de formas que pueden adoptar las propuestas teóricas, tanto en lo referido a las fuentes empleadas para la identificación de potenciales normativos (marcos culturales o prácticas sociales) y los contenidos normativos específicamente seleccionados para la crítica (Stahl, 2013) como en lo concerniente a las estrategias seguidas para justificar su validez más allá del contexto social del que son tomados (Cooke, 2000: 206-207), hacen que toda respuesta al problema de la trascendencia inmanente deba ser juzgada de manera individual. Así las cosas, esta cuestión —*i.e.*, cómo se conjuga contextualismo y validez general o universal— centrará la discusión de las aproximaciones recientes al progreso.

En el debate actual, este término se acompaña en muchas ocasiones de adjetivos que no siempre son compartidos ni utilizados de idéntica manera. La teoría crítica habla, por ejemplo, de progreso o aprendizaje «moral» (Habermas, 2019b: 789), «cognitivo» y «sociocognitivo» (Habermas, 2019a: 139), «político-moral» (Forst, 2024: 75), «normativo» (Allen, 2016: 11; Brunkhorst, 2014a), de «evolución social progresiva» (Allen, 2016: 14), etc., además de emplear ocasionalmente expresiones como *progreso técnico* o *progreso científico*. Lo que en general está en juego es la cuestión de cómo organizar la vida social (Huber, 2021). En este trabajo emplearé el término genérico de *progreso* o los de *progreso moral* o *normativo* para aludir a (supuestos) avances en los principios normativos que nos damos para regular nuestra vida social o (pretendidos) avances en su institucionalización³. Por qué han de ser considerados como avances es habitualmente el interrogante central que da pie a diferentes concepciones del progreso y el que emplearé aquí para clasificarlas.

Al menos cuatro conceptos diferentes de progreso pueden ser diferenciados en la teoría crítica contemporánea: como asunción ineludible; como proceso permanente de solución de problemas; como realización del principio de libertad, y como refinamiento funcional. En lo que sigue, discutiré cada uno de ellos, para finalmente extraer algunas conclusiones. Frente a quienes sugieren abandonar la idea de progreso, defenderé la pertinencia de retener y teorizar esta noción, pues como actores sociales no podemos prescindir de ella. Abogaré por una mayor desagregación de la misma para evitar la objeción de parcialidad o arbitrariedad a la que se expone parte de la teoría crítica contemporánea. Repensar el progreso requiere, además, que lo concibamos

³ Con el concepto de *aprendizaje*, estrechamente ligado al de progreso en las aportaciones recientes de la teoría crítica, sucede algo parecido. Se habla de aprendizaje colectivo, social, societal, sociocultural, sociocognitivo, moral, etc. Aún a riesgo de perder ciertos matices, en este trabajo me referiré indistintamente a procesos de aprendizaje normativo, colectivo o social, salvo que el contexto deje claro que el modo de adjetivar el aprendizaje sí es relevante para el argumento formulado.

como una forma de refinamiento funcional y que contextualicemos su estudio en una agenda de investigación específica. No se trata de formular una nueva teoría de la modernización, como en ocasiones se asume desde posiciones poscoloniales (Allen, 2016: 16-25), sino de examinar el pasado para extraer lecciones de él y así enriquecer el «espacio de las razones» (Sellars) en el que nos movemos como actores sociales. De este modo, el estudio del progreso normativo no difiere sustancialmente del trabajo que ya realiza, por ejemplo, la sociología histórica, ni obliga a prescindir de ambigüedades ni a suponer que exista una única vía correcta de desarrollo. Pese a esta limitación de la ambición del concepto, conservarlo implica resistir la tentación (inconsistente) del relativismo y retener la intuición de que, bajo determinados parámetros, efectivamente ha habido cambios históricos a mejor, de los que deberíamos cerciorarnos para actuar con prudencia en el presente. Esto se liga, finalmente, a la observación de que el progreso moral es también fruto de transformaciones en otros campos (v.g., nuevas cotas de bienestar, experimentos sociales...), capaces de fijar nuevas ideas de lo que (no) es posible y justificable, a la luz de las cuales posteriores desviaciones han de interpretarse como regresiones (salvo que *nuevas* razones o evidencia muestren lo contrario).

II. EL PROGRESO COMO ASUNCIÓN INELUDIBLE

Autores ligados a la primera generación de la Escuela de Frankfurt ya se preocuparon por la noción de progreso. Benjamin (1942), por ejemplo, criticó su concepción lineal, inevitable e indiferenciada, que lo asociaba a la humanidad en su conjunto y a una visión de la historia como un tiempo «homogéneo y vacío». Horkheimer y Adorno (2018), por su parte, subrayaron la —a su juicio— inseparable relación entre progreso y barbarie, emancipación y dominación en el proceso de racionalización o «ilustración». Estas y similares críticas explican las actuales salvedades formuladas por la literatura neoprogresista. Esta tiende a concebir el avance histórico como contingente y vinculado a la acción humana, que en su afán por regular la vida social y responder a fenómenos interpretados como retos o problemas, es capaz ocasionalmente de promover procesos de aprendizaje colectivo (Huber, 2021). Tales procesos, en la medida en que responden a problemas contingentes, ellos mismos son contingentes (*i.e.*, pueden acaecer o no, y hacerlo de una forma u otra) y habitualmente tienen consecuencias no previstas, conducen a narrativas no teleológicas⁴ y no lineales

⁴ La validez de esta afirmación depende de lo que se entienda exactamente por *teleológico*. Con respecto a la teoría crítica actual, esta se cuida de no postular ningún estadio final

sobre el progreso, que se muestran atentas a las ambigüedades del mismo y a posibles procesos de regresión. El progreso, además, es concebido de manera local, esto es, con respecto a un determinado ámbito (v.g., progreso tecnológico, científico...) y pluralista, es decir, puede adoptar diversas formas para diferentes grupos de personas en momentos dispares de la historia. En líneas generales, la teoría crítica contemporánea suscribe una concepción similar (Allen, 2016: 8-9), que además es «postmetafísica», en el sentido de «falibilista» (*i.e.*, propone una interpretación de determinados procesos sociales que puede ser refutada por la investigación empírica) y de incorporar las perspectivas históricamente situadas de los propios actores sociales (*i.e.*, rechaza cualquier punto de vista pretendidamente externo a la historia desde el que juzgarla).

Pese a estas aparentes precauciones, la teoría crítica contemporánea se alinea con buena parte de los principios normativos de las sociedades occidentales modernas —*i.e.*, con una moral universalista asociada a ideas de igual libertad, tolerancia, pluralismo, etc.— y con las instituciones —Estado de derecho, democracia representativa, constitucionalismo, etc.— en que se traducen los primeros. Se mantiene así viva la sospecha de que, pese al carácter local, contingente, postmetafísico... del discurso sobre el progreso, en el fondo lo que subsiste es una forma etnocéntrica de análisis o, peor, de racionalización, lo que ha llevado a reclamar que se abandone de una vez por todas este concepto (Allen, 2016).

Frente a esta lectura, se ha formulado la primera noción de progreso que trataré aquí, que viene a afirmar que el progreso es una idea de la que ya no podemos prescindir como actores sociales. Se trata de un argumento que encuentra eco en diversos autores (v.g., Forst, 2015a: 111-112), si bien es Honneth (2009) quien lo ha desarrollado con mayor detalle, inspirándose para ello en Kant. La actividad de «quienes toman partido activamente por los intereses morales de la ilustración» descansa necesariamente en la concepción de la historia que les precedió «como un proceso de aprendizaje conflictivo que ellos deben continuar» (*ibid.*: 25); una historia que ha establecido umbrales de lo que es posible y deseable, a la luz de los cuales cualquier desviación posterior ha de ser interpretada como regresión.

Esta idea, inicialmente formulada por Kant a propósito de la Ilustración, se deja generalizar: todo actor social comprometido con un determinado proyecto normativo y consciente del origen histórico del mismo ha de concebir la historia como un conjunto de procesos de progreso y regresión. Asumir la validez de los principios normativos promovidos, al tiempo que se reconoce su

de la historia, pero diversos relatos sí asumen que la evolución normativa ha ido, pese a sus altibajos, en una cierta dirección dominante.

carácter histórico, equivale a afirmar, en la práctica, que la historia que condujo a los mismos es una historia de progreso; al menos en el sentido de que fue capaz de producir normas, prácticas e instituciones superiores a aquellas que se han dejado atrás (o inferiores a estas últimas en el caso de narrativas regresivas). Negar este punto sería un caso de «duda ficticia» (Pierce citado en Rorty, 2007: 920) o de crítica «abstracta y vacía» (Forst, 2024: 55), esto es, un gesto retórico sin efecto *en la práctica*. Por ejemplo, ¿cómo no interpretar la crítica del progreso, como la que bebe de la teoría poscolonial, como un (paradójico) caso de progreso (*ibid.*: 54-56)? Así descrito, el concepto de progreso se asemeja a una asunción que realizamos desde el momento en que elevamos pretensiones genuinas de validez normativa (*i.e.*, no actuamos en actitud hipotética) y somos conscientes del origen histórico de la norma, principio, práctica o institución que reivindicamos.

Más aún, en la medida en que como actores sociales nos vemos obligados en algún momento u otro a censurar como injusto un determinado estado de cosas, práctica, decisión o norma, el concepto de progreso ha de reconocerse como inherente a toda sociedad consciente del origen histórico de sus principios normativos. Esto no implica, evidentemente, que la crítica se asocie siempre y de manera explícita a la retórica del progreso, sino que este será tematizado recurrentemente en la interacción colectiva; por ejemplo, cuando se cuestione la validez de los estándares empleados para la crítica (Forst, 2015a: 111-112). Tampoco supone que se afirme la existencia de un «proceso *acumulativo, dirigido, transhistórico* de aprendizaje sociocultural» (Allen, 2016: 98, énfasis añadido). Sin embargo, supone reconocer que el contenido normativo defendido constituye una mejora, por *contingente y local* que sea, con respecto a otros posibles contenidos en virtud de los cuales no podría haberse formulado la crítica expresada.

En cualquier caso, el progreso concebido como asunción ineludible carece de contenido específico. Únicamente afirma que no podemos eliminar este término de nuestro vocabulario normativo. Permanecen abiertas las cuestiones de qué significado positivo darle y qué lugar concederle en el discurso normativo, interrogantes que se encuentran más desarrollados en otras nociones de progreso.

III. EL PROGRESO COMO SOLUCIÓN PERMANENTE DE PROBLEMAS

Un segundo concepto de progreso, este sí con contenido positivo, aunque reducido «al mínimo» (Evans, 2023: 391), es el que formula Jaeggi (2014, 2023). La autora evita el riesgo de recurrir a reconstrucciones selectivas de la moral —un problema que, como se verá, cabe atribuir a otros enfoques dentro

de la teoría crítica— y a perspectivas potencialmente eurocéntricas, identificando para ello el progreso con un proceso permanente de solución de problemas⁵ y de realización de experiencias (Jaeggi, 2023: 11). La regresión consistiría, en cambio, en el bloqueo sistemático de tales procesos.

El sujeto de partida para formular este argumento lo encuentra la autora en las formas de vida, concebidas como «instancias de solución de problemas» (Jaeggi, 2014: 313). De este modo, interrogarse por su capacidad para resolver problemas se torna en una forma de crítica inmanente, que permite diferenciar entre formas de vida exitosas o racionales y aquellas que, por no satisfacer sus propios criterios normativos, deberíamos considerar como no logradas o irracionales. En este contexto, progreso y regresión no aluden a los resultados de ciertos procesos de cambio (Casuso, 2023: 986), sino que son los procesos en sí los que pueden ser calificados de progresivos o de regresivos. Más específicamente, el progreso alude a procesos de cambio sociocultural que se producen como reacción a determinados problemas e implican su identificación y formulación de manera que puedan ser abordados con éxito; la búsqueda de soluciones mediante el método de ensayo y error; el descubrimiento de alguna solución que no bloquee ulteriores procesos de aprendizaje, y la formulación de una narrativa socialmente compartida que establezca continuidad entre las formas de vida antes y después del cambio (Jaeggi, 2014: 311-446). En la práctica, esto se traduce en incrementos en la complejidad de una forma de vida, en su reflexividad, en su pluralismo (en la forma de diversidad de experiencias) y en su capacidad de inclusión (Jaeggi, 2023: 191-192).

La regresión, por su parte, no equivale necesariamente a defender posiciones conservadoras (si bien en el edificio teórico de Jaeggi estas son más fácilmente interpretables como formas de regresión que las que abogan por el cambio), sino a «bloques de la experiencia, causados por crisis o situaciones problemáticas que no han sido superadas, que se manifiestan a través del intento por volver a estadios de desarrollo anteriores» (*ibid.*: 235) cuando esto es imposible (*ibid.*: 242), o por mantenerse en un determinado estadio de desarrollo cuando esto, nuevamente, no resulta viable (*id.*). En otros términos, *regresión* implica una relación inadecuada con la realidad (*ibid.*: 245).

Lo expuesto hasta ahora encierra una concepción del progreso *normativo* como resultado del progreso *social* o *sociocultural* (*ibid.*: 137). Para Jaeggi, el progreso moral se encuentra inserto en procesos más amplios de cambio y es la dinámica progresiva o regresiva de estos, descrita en los términos anteriores, la que confiere o no validez normativa a las transformaciones morales. Esto es,

⁵ Una versión temprana de esta idea dentro de la teoría crítica puede encontrarse en Eder (1985).

las normas justas son justas *porque* son socialmente inteligentes, es decir, ayudan a resolver problemas sin bloquear ulteriores procesos de aprendizaje y de realización de experiencias.

Que la idea de aprendizaje social se asocie a inclusión, pluralismo, reflexividad, etc., en la obra de Jaeggi contribuye a que la autora no se plantee seriamente la posibilidad de que pueda haber cambio *social* progresivo, pero *moralmente regresivo*. Evidentemente, desde el punto de vista de los participantes en una determinada forma de vida, tal situación difícilmente podría plantearse: o no sería juzgado como moralmente regresivo o, si lo fuese, no se podría hablar de cambio social progresivo porque persistirían problemas de organización social inadecuadamente abordados. En cambio, desde la perspectiva de un observador externo sí se pueden concebir, como posibilidad, escenarios de este tipo. Por ejemplo, ¿cómo juzgar una epistocracia capaz de instaurar un régimen socialmente inteligente pero excluyente o desigualitario, capaz de generar coercitivamente aceptación social? Se plantea así un problema ya señalado en el contexto de los enfoques epistémicos a la democracia; esto es, la distinción que cabe trazar entre el carácter más o menos *inteligente* de una determinada forma de organización social y su validez *normativa* (Saffon y Urbinati, 2013).

No obstante, el principal déficit que lastra el concepto de progreso de Jaeggi es que su teoría del aprendizaje colectivo —al fin y al cabo, progreso y regresión aluden a procesos exitosos o bloqueados de identificación y gestión de problemas— se encuentra aún en un nivel muy elevado de abstracción. Cuestiones fundamentales como qué criterios emplear para determinar qué es una relación inadecuada con la realidad o cuándo resulta imposible volver a estadios anteriores de desarrollo o incluso permanecer en el actual son cuestiones que quedan sin apenas desarrollo, pero que resultan decisivas para identificar casos de progreso o de regresión.

IV. EL PROGRESO COMO REALIZACIÓN DEL PRINCIPIO DE IGUAL LIBERTAD

Si para Jaeggi determinadas características del cambio social otorgan validez a los cambios normativos, en esta otra noción de progreso, especialmente en la formulación que Forst ofrece de la misma, se buscan criterios normativos estables con los que juzgar precisamente el carácter progresivo o regresivo del cambio social. En esencia, lo que caracteriza a esta nueva concepción es postular que el ideal de libertad individual se encuentra en el centro de la razón práctica, de manera que la historia normativa, en particular la historia moral, puede ser leída como una suerte de despliegue de un principio que, en

germen, siempre estuvo ahí. Esta idea de progreso se asocia característicamente a Forst, si bien en las obras de Honneth y Brunkhorst encontramos también, aunque de manera matizada, argumentos en favor de esta visión de las cosas.

Forst, en concreto, parte de una reconstrucción de lo que, a su entender, realizamos cuando rechazamos algo como normativamente incorrecto; a saber, pedimos que se nos *justifique* ese estado de cosas, decisión o norma. En última instancia —argumenta— lo que hacemos es reivindicar no ser ignorados como agentes a los que se les deben justificaciones y que son capaces de participar en los procesos (difusos) de determinación de los contenidos normativos que organizan la vida social (Forst, 2011). Esta demanda de reconocimiento no tiene por qué ser explícita, pero se sigue, aún de modo implícito, de nuestra participación en conflictos normativos (Forst, 2015b: 834). De hecho, la misma se encuentra internamente unida a la razón práctica, que consiste precisamente en el ejercicio de la crítica y la formulación de razones, que usamos socialmente para justificarnos, justificar ciertas parcelas de la realidad o demandar que sean revisadas (Forst, 2007: 23-26). Más recientemente (Forst, 2024: 65), este análisis reconstructivo se ha extendido a la razón misma, no exclusivamente a la razón *práctica*, entendiéndose la primera como la facultad para emplear críticamente razones y argumentos para justificarse.

Así las cosas, para Forst (2007: 12) la razón (práctica) es una fuerza «históricamente operativa». Su uso y, con ella, la crítica siempre han tenido la capacidad de trascender los contextos concretos en los que se las ha empleado, generando así procesos de cambio a través de conflictos sociales concretos, lo que ha terminado por dar lugar a la idea y práctica de una moral universal, igualitaria y asentada en el ideal de autonomía, que constituye, por ser congruente con la gramática profunda de los conflictos normativos (Forst, 2015a: 16-18), un logro histórico (Forst, 2015b).⁶

Si bien la teoría de Honneth se distancia de manera notable de la de Forst, hasta este punto coincide con buena parte de lo argumentado. Para Honneth (2011: 38 y 121), todo proyecto de promoción de la justicia en la modernidad debe dar por bueno el ideal de autonomía o libertad individual. Ciertamente, la asociación entre nuestras nociones de lo que es justo y la idea de libertad individual es resultado de procesos históricos específicos, pero no constituye una «mera casualidad» (*ibid.*: 39). Antes bien, es expresión de la conexión interna entre nuestro ejercicio de la razón práctica y el

⁶ Al margen de la tradición de la teoría crítica, un autor tan influyente como Singer (2011: cap. 4) también atribuye a la razón una tendencia inherente a la universalidad: «el progreso no es accidental en el largo plazo [...]. Razonar es inherentemente expansionista. Busca la aplicación universal».

ideal de autonomía. En la línea de Forst, entiende que nuestra orientación hacia la justicia consiste, en esencia, en cuestionar el orden social vigente e interrogarnos por su legitimidad. El ejercicio de la razón práctica, así entendido, expresa nuestra voluntad (explícita o implícita) de participar como coautores de las normas que regulan nuestra vida social (Honneth, 2011: 38-40). Es uno de los logros de la modernidad haber *descubierto* esta conexión interna, de manera que cualquier concepción de la justicia que no se vincule a la idea de autonomía debe necesariamente ser vista como una forma de barbarie.

Hasta este punto, el grado de acuerdo entre los autores es notable, pero diferirán en lo que sigue. Tras un breve excursus para bosquejar las posiciones de Honneth y Brunkhorst, retomaré el hilo de Forst.

En el caso de Honneth, la divergencia se retrotrae a su concepción del grado adecuado de abstracción para la crítica social (Honneth, 2011: 39, nota 6). Si Forst se nos presenta como un constructivista neokantiano (Allen, 2016: 123), Honneth, influido por la crítica hegeliana al universalismo abstracto, defiende la reflexión normativa pegada a contextos sociales específicos. La crítica social —arguye— ha de partir de las prácticas, instituciones y, en general, de los contenidos normativos hegemónicos, pues cualquier otra forma de crítica, más utópica o alejada de lo dado, corre el riesgo de ser impotente (Honneth, 2011: 27, 119) o, peor aún, de volverse paternalista o despótica (Honneth, 2009: 54). Así las cosas, la cuestión de qué contenidos normativos son deseables se desplaza a cómo pensar la idea de libertad individual y, por ende, las *condiciones concretas* que permiten su desarrollo. Es con respecto a esta última pregunta, que la idea de reconocimiento, característica de la obra de este autor, encuentra su espacio (Honneth, 2011: 123). El progreso normativo avanza a través de «luchas por el reconocimiento» (Honneth, 1994), en las que los actores sociales cuestionan el modo de aplicación de normas socialmente aceptadas o la deseabilidad de las mismas a la luz de «sus respectivas situaciones y sensibilidades» (Honneth, 2014: 824), produciendo así dinámicas de aprendizaje colectivo. Esto es, nuevas relaciones de reconocimiento en las que los actores sociales ven respetada su dignidad o, al menos, experimentan una reducción en su falta de reconocimiento. Se crean así condiciones sociales favorables para el ejercicio de la libertad.

Incluso aceptando esta interpretación optimista de los cambios producidos por las luchas por el reconocimiento como casos, en general, de aprendizaje social, el afán por ejercer la labor crítica de manera atenta a contextos sociales *específicos* tiene entre sus consecuencias que la misma se ve incapaz de justificar principios normativos que cuenten con buenas razones para ser reconocidos como universalmente válidos (Cooke, 2000). Más aún, Honneth tampoco defiende que ese sea su objetivo.

Algo similar sucede con el trabajo de Brunkhorst (2014a), que identifica en la práctica constitucional una «mentalidad kantiana» que, en interacción dialéctica con la «mentalidad gerencial», ha actuado como motor del cambio normativo progresivo. Brunkhorst logra responder a la objeción de que la mentalidad kantiana, esto es, el principio de «autonomía política universal» (*ibid.*: 3), sea un ideal exclusivamente occidental. Al fin y al cabo, también ha sido formulado en otras regiones del mundo (Brunkhorst, 2014b: 578-581). No obstante, la arquitectura de su teoría y de su narrativa sobre el aprendizaje normativo limita las lecciones que podemos extraer de su obra. Incluso asumiendo que la mentalidad kantiana de igual libertad sea universalizable, su manifestación, según se describe en la obra de Brunkhorst, es esencialmente negativa: se expresa a través del rechazo de relaciones sociales de dominación. Sus resultados son reconstruidos a la luz de «las cuatro grandes transformaciones legales revolucionarias» que han dado lugar a nuestras sociedades (Brunkhorst, 2014a: 85); cuatro revoluciones acaecidas en Occidente (Brunkhorst, 2014b: 578), cuyos desarrollos —de acuerdo con el análisis del propio Brunkhorst— se han visto fuertemente condicionados por imperativos sistémicos y relaciones de dominación. En consecuencia, queda en el aire qué razones podemos aducir para justificar la validez normativa de prácticas, instituciones y principios que son tanto fruto de procesos de aprendizaje normativo como distorsiones de los mismos por imperativos sistémicos y relaciones de dominación según acaecen en una determinada región del mundo⁷.

Forst, en cambio, continúa con la reflexión acerca de las implicaciones de la razón (práctica), tratando de especificar normas o principios *generalmente válidos*. A su entender, uno de los aspectos característicos del mundo normativo en el que vivimos, al que hemos llegado gracias a la razón (práctica) como fuerza «históricamente operativa», es la distinción entre normas morales y valores éticos (Forst, 2015b; 2020: 3-20). Las primeras aluden a aquellas obligaciones que se tienen hacia otras personas en tanto que seres humanos y, por tanto, son universales; los segundos están referidos a las concepciones del bien *específicas* a grupos sociales concretos (Forst, 2007: 100-108). El punto de vista moral —insiste Forst (2007: 54-60)— ha de ser entendido como autónomo, en el sentido de que la acción moral debe descansar en motivaciones morales, no de otro tipo. Tales motivos se basan, en última instancia, en la comprensión descentrada de nuestra situación como individuos (*ibid.*: 65); a saber, nos sabemos miembros de grupos sociales en los que el conflicto y la cooperación son ineludibles, y nos reconocemos como seres vulnerables

⁷ Una crítica similar es formulada por Habermas (2014: 544-545), si bien sitúa el problema en que Brunkhorst combina dos perspectivas teóricas incompatibles, la sistémica y la teoría de la acción.

y capaces de razón entre otros seres vulnerables y capaces de razón. Sobre esta visión de las cosas descansa la intuición —y su aceptación como una obligación moral— de que tenemos el deber de justificar nuestras acciones y preferencias ante otros (cuando les afectan de modo fundamental), del mismo modo que reclamamos que se nos justifiquen determinadas prácticas, normas y estados de cosas.

El análisis de la pretensión de validez que atribuimos a los juicios morales, que se quieren universales e incondicionales, revela criterios algo más específicos que deben guiar la acción de los agentes morales porque solo a partir de ellos se puede efectivamente verificar la validez universal de las normas morales (*ibid.*: 32-53). Entre tales deberes se encuentra la obligación de participar en procesos discursivos guiados por los principios de reciprocidad (*i.e.*, nadie puede reclamar prerrogativas frente a otros participantes ni proyectar sus intereses sobre otros; por ejemplo, pretendiendo representar sus «auténticos» intereses) y generalidad (*i.e.*, las objeciones de otros participantes no pueden ser ignoradas) (*ibid.*: 33-34). De aquí se sigue que son los propios actores sociales quienes han de decidir conjuntamente si una determinada práctica, norma o estado de cosas es moralmente válido (Forst, 2015a: 19; 2007: 35). De este modo, frente a la objeción de que estos estándares puedan simplemente reflejar una visión occidental de las cosas, Forst insiste en que la crítica poscolonial ya asume el principio de autodeterminación, que es precisamente el principio sobre el que descansa su teoría, que, por otra parte, permite a los participantes detectar y denunciar aquellas normas que se hagan pasar injustificadamente por universales (Forst, 2015a: 19; Forst, 2010). Finalmente, en la medida en que se centra en normas morales, su reconocimiento no implica necesariamente comprometerse con una concepción liberal de la vida buena, esto es, con una determinada concepción ética (Forst, 2010), si bien excluye opciones éticas que violen normas morales.

El progreso —continúa el argumento de Forst (2024: 73-84)— consiste por tanto en un cumplimiento creciente del principio de justificación, lo que significa no tanto que se viva bajo condiciones mejor justificadas, sino que se hayan desarrollado o se estén desarrollando prácticas e instituciones que hagan realidad la participación como agentes autónomos en procesos de justificación general y recíproca (Forst, 2015a: 19). Regresión, en cambio, consiste en lo opuesto; a saber, en socavar colectivamente los estándares constitutivos del ejercicio de la razón, de manera que, más allá de que haya defectos en la justificación de algún aspecto de la realidad social, lo que se ve afectado negativamente es la propia posibilidad de producir realidades justificadas de modo general y recíproco, pues determinadas categorías de personas resultan excluidas o sus aportaciones no son tratadas en términos de igualdad (Forst, 2024: 78).

A diferencia de Honneth y Brunkhorst, Forst sí propone una interpretación del ideal de libertad individual como un factor no solo capaz de promover procesos históricos de transformación progresiva, sino que además ofrece directrices normativas universales con las que regular la vida social. De hecho, en su obra reciente el acento recae precisamente en la construcción de este punto de vista desde el que poder juzgar el cambio social como progresivo o regresivo, pues sin algún punto de referencia —dirá— resulta imposible conferirle valor normativo. Lo contrario sería «una forma de darwinismo moral» (Forst, 2015a: 18), es decir, dar por correcto simplemente lo que se impone históricamente.

Su teoría, no obstante, ha sido construida de tal manera que confiere a la reconstrucción de la razón (práctica) y a los conflictos morales un lugar central. A este respecto, resulta difícil despejar la sospecha de que se trate de una reconstrucción parcial o selectiva. Cierto, participar en conflictos normativos es, en cierta forma, reclamar ser escuchado y/o ser reconocido como agente al que se le deben justificaciones. Pero difícilmente podemos reducir todos los conflictos normativos a esfuerzos por ser incluido en una comunidad simbólica de diálogo. Históricamente, ha habido disputas acerca de cómo organizar las relaciones sociales protagonizadas por actores (ya integrados en esta comunidad o no) que plantearon desacuerdos fundados en interpretaciones divergentes de ideas religiosas, o que cuestionaron precisamente la validez de principios como los de igualdad o autonomía individual a la luz de las consecuencias que atribuían a los mismos (v.g., debilitamiento, si no disolución, de la comunidad), o que simplemente demandaron ser reconocidos como miembros de una *determinada* comunidad, no necesariamente una universal ni igualitaria (Flynn, 2015). En la obra de Forst no queda claro por qué tomar ciertos elementos de los conflictos normativos y no otros para definir la gramática profunda de la razón práctica, por lo que la teoría queda expuesta a la objeción de ser arbitraria (Allen, 2016: 136-137). Como sugiere Benhabib (2015: 785), «aunque todas las sociedades humanas practiquen alguna forma de justificación, los criterios de reciprocidad y generalidad presuponen un universalismo *fuerte*, según el cual debemos a todos los seres humanos la obligación de justificar nuestras acciones, así como las normas compartidas en tanto que seres humanos» (énfasis añadido).

Una posible respuesta adelantada por Forst (2015b: 834) es que el ejercicio de la razón práctica, particularmente a través de la crítica y la demanda de justificaciones, ha conducido a una erosión paulatina de certidumbres y, a la postre, a la necesidad de hacer un uso reflexivo del principio de justificación, en el que los individuos se convierten en la autoridad última para determinar lo normativamente válido. Este, sin embargo, es un argumento diferente del inicialmente formulado, pues no parte del significado que subyace a la participación en conflictos normativos, sino del resultado agregado y no

intencionado del ejercicio de la razón (práctica) y, en especial, de la crítica. Aceptar esta situación como válida *únicamente* porque es fruto de un proceso histórico es una forma de darwinismo moral, rechazado por Forst. Aceptarlo porque es congruente con la «gramática normativa de las exigencias de justicia» (Forst, 2015a: 30) plantea, nuevamente, el interrogante acerca de la posible arbitrariedad en la reconstrucción de esta gramática.

V. EL PROGRESO COMO REFINAMIENTO FUNCIONAL

Habermas, exponente de este último concepto de progreso, comparte con Jaeggi su énfasis en la noción de aprendizaje colectivo y en la necesidad de verlo como parte de procesos más amplios de cambio social. No obstante, a diferencia de esta autora, esboza criterios de validez propios del ámbito normativo y, en particular, de la moral. Tales criterios, sin embargo, quedan en un nivel de generalidad mayor que el propuesto por Forst y, a diferencia de este último, plantea el estudio del progreso normativo como una contribución a los retos que enfrentamos en el presente a través de la reconstrucción de procesos específicos de aprendizaje colectivo más que a través del análisis del poso normativo (*i.e.*, la «gramática») que subyace tras nuestras prácticas normativas. Delinea así una agenda de investigación que, si bien no exenta de problemas, puede ofrecer un contexto adecuado para el discurso sobre el progreso. Me centro en este apartado en la caracterización de la aportación de Habermas y en sus deficiencias para en el siguiente volver sobre su utilidad potencial.

Un enfoque extendido con el que teorizar procesos de cambio es la interpretación de estos en términos de «refinamiento funcional», un concepto que en época reciente se ha vinculado especialmente a la evolución biológica (Ypi, 2013: 121-122). En el campo de las ciencias sociales, la atribución de una o varias funciones a algún elemento, junto con la concepción de mecanismos varios de selección y estabilización, ha sido también relativamente frecuente, a la vez que polémico (McCarthy, 2009: 131-165). Pese a sus detractores, el enfoque aún atrae a numerosos autores y autoras, incluyendo a neoprogresistas, como Kitcher (2011), y miembros destacados de la teoría crítica, como Habermas (2019a, 2019b). Ciertamente, este último no emplea de manera explícita la expresión de *refinamiento funcional*, pero su narrativa sobre el progreso moral se deja leer como un proceso gradual de avances en la consecución de una determinada función: la de la *cooperación social*. En el relato habermasiano, esta ha abarcado a un conjunto paulatinamente mayor y diverso de actores, lo que se ha traducido en «instituciones con las que se ha mejorado el potencial para resolver de manera no violenta y acordada conflictos entre individuos o colectivos» (Habermas, 2019b: 790-791). Más específicamente, entre

los ejemplos de progreso que han refinado la cooperación social se encuentran, de acuerdo a este autor, la abolición de la esclavitud y del colonialismo, el reconocimiento de las libertades religiosas y de opinión, la aceptación creciente de la igualdad entre mujeres y hombres, las políticas sociales de protección frente a la enfermedad y el desempleo, el Estado de derecho y la persecución internacional de crímenes contra la humanidad (*ibid.*: 791).

Este proceso orientado a lidiar cooperativamente con conflictos sociales —esto es, a prevenirlos, a reducir su intensidad, frecuencia y/o a resolverlos— se liga a cambios en la organización de las relaciones sociales y a transformaciones en los marcos cognitivos de los actores sociales. Con respecto al primer factor, avances tecnológicos que dan lugar a nuevas formas de producción y organización social y eventos como el «descubrimiento» de otras regiones o grupos son presentados como acicates del aprendizaje sociocognitivo, ligado a la capacidad para adoptar el punto de vista de otros actores. Asimismo, estimulan procesos de aprendizaje moral, vinculados a la revisión de las normas, prácticas e instituciones orientadas a la gestión no violenta y acordada de los conflictos, con el fin de adaptarlas a la nueva realidad y extenderlas a nuevos colectivos (Habermas, 2019a: 139). En concreto, la gestión de conflictos sociales es concebida como motor del aprendizaje sociocognitivo, que constituye una condición *necesaria* y en ocasiones *suficiente* del aprendizaje moral (Habermas, 2019a: 139; 2019b: 792). En cualquier caso, la dirección principal del cambio ha sido hacia un creciente descentramiento cognitivo; un proceso en el que el ser humano ha aprendido a distanciarse del mundo y a adoptar una perspectiva objetivante que, a la postre, ha terminado por desplazar a las propias personas del centro de su visión de la realidad e incluso de su imagen de los fenómenos sociales (Habermas, 2019a: 461-480).

Esta concepción del progreso normativo y del cambio sociocognitivo se ve reforzada por consideraciones evolutivas, hasta el punto de presentar el aprendizaje sociocognitivo y el moral como extensiones de la evolución biológica (Habermas, 2003: 27-30). En particular, se los vincula a un proceso evolutivo que ha conducido a una capacidad de cooperación única en el ser humano, «en el sentido de que varios congéneres coordinen sus acciones para lograr un objetivo común» (Habermas, 2019a: 239), esto es, para que desarrollen formas de «intencionalidad colectiva» (Bianchin, 2015; Kämper, 2024). De este modo, el cambio social y normativo continuarían la senda ya iniciada por la evolución biológica, que al dotarnos de la facultad de cooperación (a través de formas colectivas de intencionalidad) también nos confirió la capacidad y motivación para adoptar la perspectiva de otros y encontrar términos equitativos y ampliamente aceptables de cooperación (Bianchin, 2015: 602-603). En este contexto, las consideraciones evolutivas no pretenden introducir factores biológicos en sustitución del sentido que tienen las prácticas socioculturales, pero sí incorporar un nivel adicional de

explicación a los fenómenos sociales —en este caso, al cambio normativo— en la forma de normas o factores, a menudo contrafácticos y no directamente observables, que ejercen cierta influencia sobre el devenir social (Strydom, 2011).

La moral así entendida, esto es, como una determinada forma de cooperación social, debe poder justificarse como imparcial —a juicio de Habermas (2013: 93)—, si bien las implicaciones concretas de este imperativo han variado. Cuando figuras como la de Dios o la del juez ya no garantizan dicha imparcialidad, pues la aceptación del primero no puede darse por sentada o porque la norma misma, no su aplicación, ha sido cuestionada, se pasa a una idea de justicia «postradicional», en la que solo la práctica discursiva garantiza la imparcialidad y, por tanto, la validez de las normas morales (id.). Se esboza así una imagen del progreso que, al precitado proceso de descentramiento cognitivo, le corresponde una transformación paralela de la moral en el sentido de una creciente abstracción y procedimentalización de la misma, que termina de este modo por desacoplarse de la ética, esto es, de concepciones específicas del bien y de la vida buena (Habermas, 1999: 11-64). Como se desprendía parcialmente de los ejemplos de progreso aducidos más arriba, a esta procedimentalización de la moral le acompañan cambios orientados a institucionalizarla, por ejemplo, en la forma de imperio de la ley, soberanía popular, constitucionalismo, etc. (Habermas, 2019b: 763-765).

La de Habermas es una narrativa rica en detalles, que, como indicaba, vincula el progreso a cambios y eventos de naturaleza no exclusivamente normativa, pero también a dinámicas «endógenas» (Habermas, 2019a: 294), proyectando así la imagen del progreso como un proceso de adaptación a entornos cambiantes y de «autocorrección» (Habermas, 2022: 152). Al margen de los detalles del relato, lo interesante del mismo es que es concebido como una contribución al espacio de las razones en el que, como actores sociales, hemos de movernos para dirimir nuestras controversias normativas. Habermas reconstruye procesos de aprendizaje colectivo desde la perspectiva de los participantes, tratando así, por una parte, de evitar el darwinismo moral que rechazaba Forst (*i.e.*, dar por válidos ciertos elementos normativos simplemente porque se han impuesto). Atender a las razones movilizadas por los participantes para interpretar determinados cambios como *soluciones* a problemas y para rechazar otras alternativas contribuye a una «justificación inmanente» del «pensamiento moderno» (Habermas, 2019a: 68), pudiendo así ofrecer orientaciones (falibles) a la acción política. No obstante, que determinadas prácticas, normas o instituciones hayan sido el resultado de procesos de aprendizaje solo ofrece una justificación *prima facie* de las mismas. En este sentido, Habermas (2019a: 133-135) presenta su propio trabajo como una «preparación» para un hipotético debate intercultural en cuyo seno se pueda verificar la validez de tales normas, prácticas e instituciones. Así las cosas, lo que plantea el autor es tanto una agenda de

investigación que enriquezca el debate intercultural, como una aportación al mismo centrada en el proceso de desarrollo «occidental» (que —insisto— combina tanto aspectos contingentes, como factores anclados en consideraciones antropológicas y, por ende, evolutivas).

El planteamiento habermasiano se enfrenta, sin embargo, a problemas similares a los identificados en Forst, quien ofrecía en el mejor de los casos una reconstrucción *parcial* de la moral. Aunque la identificación de esta con la cooperación social cuenta con una larga tradición (Curry, 2016), es dudoso, dado el estado actual del debate, que podamos reducir el fenómeno moral a esta función. El hecho mismo de que se discuta si la extensión del «círculo moral» debe también incorporar a seres sintientes no humanos (Singer, 2011) cuestiona que se identifique la moral exclusivamente o principalmente con cooperación, pensada esta última de acuerdo al modelo de intencionalidad colectiva. De manera similar, la teoría de los fundamentos morales (Haidt, 2012) postula diversos «fundamentos», algunos de los cuales (v.g., cuidados, pureza) difícilmente encajan con la visión de la moral como cooperación. Conceder que la moral cumple *una* función principal y que esta consiste en facilitar la cooperación social es, quizás, un movimiento demasiado apresurado que, *por definición*, excluiría del ámbito de la moral elementos que, a juicio de otras teorías, pueden ser razonablemente considerados parte de esta. Esto no implica que las posturas de autores como Singer o Haidt deban ser aceptadas como válidas, pero una teoría del progreso que no permita su discusión por operar con un concepto de moral que las excluya de entrada seguramente no constituya un punto de partida adecuado. Así las cosas, el relato de Habermas se podría considerar, a lo sumo, como válido con respecto a *un* determinado aspecto del progreso normativo. No obstante, ofrece algunas ideas con las que continuar el discurso sobre el progreso, sobre lo que volveré enseguida.

VI. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La teoría crítica contemporánea formula, por tanto, cuatro conceptos diferentes de progreso, que van desde su interpretación como una noción ineludible en sociedades conscientes de su historicidad hasta la idea de progreso como una suerte de despliegue de la esencia de la razón (práctica), pasando por su concepción como cualquier tipo de transformación que coadyuve a solucionar problemas sin bloquear ulteriores procesos de aprendizaje y como avances en las formas de cooperación social. Tales conceptos o no precisan lo que ha de considerarse progreso o lo definen de un modo contextualista o descansan sobre una reconstrucción selectiva de la esencia o de la función de la moral (tabla 1).

Tabla 1. *Conceptos de progreso, principales ideas, autores y críticas*

El progreso...	Principales ideas	Autor o autora representativo	Críticas
Como asunción ineludible	En sociedades conscientes del origen histórico de sus normas, prácticas e instituciones, el compromiso (ineludible) con algún contenido normativo equivale a afirmar el carácter progresivo del proceso histórico que llevó a él.	Honneth	Únicamente se postula que la idea de progreso es inherente a todo contexto social consciente de su historicidad, <i>i.e.</i> , este concepto de progreso carece de contenido específico.
Como solución permanente de problemas	Las formas de vida son instancias de solución de problemas. Por lo tanto, procesos de cambio sociocultural (y normativo) que responden a este objetivo, sin bloquear ulteriores procesos de aprendizaje, han de ser considerados racionales y progresivos.	Jaeggi	No diferencia adecuadamente entre el potencial epistémico de una forma de vida y su validez normativa. Formulado en un nivel de abstracción que dificulta la identificación de casos concretos de progreso o regresión.
Como realización del principio de igual libertad	El ejercicio de la razón práctica se encuentra internamente conectado con el ideal de autonomía y expresa la voluntad de participar como coautores de las normas sociales; lo que permite definir criterios para identificar cambios progresivos o regresivos. Así concebida, la razón práctica ha sido una fuerza «históricamente operativa».	Forst	La teoría descansa en una reconstrucción selectiva de la gramática de la razón práctica. Su aceptación en virtud de la influencia histórica de esta «gramática» constituye una forma de darwinismo moral. En autores como Honneth y Brunkhorst, la utilización de este concepto de progreso no permite trascender posiciones contextualistas.
Como refinamiento funcional	La moral se orientada a facilitar la cooperación social, por lo que su evolución puede ser interpretada como progresiva o regresiva según haya posibilitado la gestión cooperativa de los conflictos sociales. Tal valoración ha de ser reconstruida desde la perspectiva de los actores sociales involucrados en los mismos, cuyos puntos de vista pueden ofrecer orientaciones a la acción política contemporánea.	Habermas	La moral no se deja reducir a la cooperación social, en particular si esta es pensada de acuerdo al modelo de intencionalidad colectiva.

Fuente: elaboración propia.

Antes estas dificultades, cabe preguntarse nuevamente si la teoría política necesita esta noción. Para Allen (2016), por ejemplo, la idea de progreso es prescindible, al menos cuando es empleada para referirse a avances en el pasado. Una noción como esta —arguye— entorpece que mantengamos con nuestras creencias normativas la distancia crítica necesaria para revisar su poso etnocéntrico. Excluirla de la teoría no implicaría abandonar todo compromiso normativo ni renunciar al examen de razones normativas, que siempre podría recurrir a alguna forma de crítica interna o genealógica, por ejemplo. No obstante, desde el punto de vista de la coherencia interna de la teoría, resultaría difícil justificar que se preserve la idea de progreso como un objetivo que alcanzar en el futuro —una expectativa inherente a la práctica misma de la crítica—, al tiempo que se rechaza que haya habido casos de progreso en el pasado (Forst, 2024: 54-72). Asimismo, es discutible que abandonar esta noción contribuya tan decididamente a la eliminación o reducción de las relaciones de dominación o a que se generen las actitudes que desea Allen hacia las creencias normativas propias y hacia las de otros actores. Al fin y al cabo, tales relaciones de dominación fueron habituales e intensas en periodos en los que no se pensaba la historia como un proceso de progreso (Buzan, 2023: 70-154), y en época reciente encontramos ejemplos de discursos, como el de la nueva derecha (Antón-Mellón, 2011), aparentemente caracterizados por el respeto al otro, pero que incorporan elementos excluyentes y de fuerte apego a la tradición.

Así las cosas, la cuestión a plantearse es cómo pensar una noción de la que no podemos prescindir como actores sociales, pero que ha estado asociada a ideas y prácticas (v.g., coloniales) rechazables. Tengo para mí que, en lo básico, el enfoque habermasiano resulta el más prometedor de los analizados aquí; a saber, la concepción del progreso como un proceso de refinamiento funcional, cuyo estudio se oriente a alimentar el espacio de las razones que ocupamos en el presente. No obstante, la propuesta exige que el progreso sea repensado de modo más desagregado de lo hecho hasta la fecha.

Del mismo modo que se ha abandonado el concepto de progreso como un movimiento de la historia en su conjunto⁸, para diferenciar entre avances técnicos, normativos, científicos, etc., se puede concebir la moral, y lo normativo en general, como caracterizado por diferentes dimensiones o funciones, en lugar de recurrir a estrategias reconstructivas de su esencia o función principal, que hasta hoy no han logrado evitar la objeción de ser arbitrarias. Es la posición que defienden Buchanan y Powell (2018: 45-66) al referirse a la

⁸ En sentido estricto, esta idea de progreso no gozó de aceptación unánime ni siquiera en el pasado, aunque se encontrase más extendida que actualmente (Tam y Lange, 2024).

moral como un fenómeno abierto (*open-ended*); esto es, un fenómeno sobre el que tenemos conocimiento, pero de modo incompleto y provisional, por lo que deberíamos concebirlo como en principio maleable más allá de lo que nuestra imaginación en el presente nos permite discernir. Para Buchanan y Powell, esto se traduce en, por ejemplo, la identificación de diferentes modos de progreso moral, no siempre consistentes entre sí (v.g., a través de la expansión del ámbito de aplicación de la moral, de la creación de nuevos conceptos morales, de avances en la motivación para actuar moralmente, etc.). De manera similar, se podría hablar de progreso en lo referente a la cooperación social como *una* de las funciones de la moral, o de progreso en las relaciones de justificación como *una* de las dimensiones de la razón práctica. En cualquier caso, una concepción abierta de la moral implica dos ideas: (1) adoptar una actitud de humildad epistémica, que se traduce en rehuir aproximaciones que pretendan captar la esencia o función principal de la moral, y por extensión (2) aceptar una concepción potencialmente pluralista de la moral, esto es, una visión de la misma como un sistema de normas y valores que posiblemente no se retrotraigan a una única función o principio rector⁹.

Partir de tal concepción abierta del progreso refuerza las posiciones más contextualistas —las de Honneth y Brunkhorst, por ejemplo— y aquellas que, como la de Jaeggi, desdibujan la distinción entre aceptación social y validez. Pues en última instancia no podemos más que dirimir provisionalmente la validez normativa de una práctica, norma o situación recurriendo para ello al cambiante espacio de las razones que habitamos en el presente (Evans, 2023; McCarthy, 2009: 155-165). Esto, no obstante, también crea espacio para una agenda de investigación sobre el progreso según la esboza Habermas. Su propuesta consiste en reconstruir procesos de aprendizaje colectivo ya acaecidos, esto es, procesos de solución de problemas normativos *desde la perspectiva de los participantes*, de manera que se tenga acceso a su interpretación de los problemas y a las razones que les condujeron a ver en ciertos cambios las soluciones a aquellos. En la medida en que tales razones sean juzgadas convincentes, se puede dar el mundo normativo heredado como justificado (de manera «inmanente»; Habermas, 2019a: 68) o abrirse a revisar partes de él.

Así planteado, el discurso sobre el progreso —que pasaría de ser una teoría del mismo a, más bien, una agenda de investigación— se torna en un ejercicio familiar, que no difiere sustancialmente del trabajo que ya realiza, por

⁹ Que la moral sea pluralista o responda a un único principio es una cuestión abierta. La actitud de humildad epistémica favorece la primera opción, no porque la dé necesariamente por válida, sino porque permite incluir un mayor número de perspectivas teóricas como en principio razonables y dignas de consideración.

ejemplo, la sociología histórica. Al margen del estudio concreto que se proponga —v.g., examinar algún episodio o periodo particular en la evolución de un concepto o institución—, lo que requiere el desarrollo de esta agenda es atribuir alguna función a la razón práctica. Función que puede descansar, por ejemplo, en consideraciones evolutivas, como en Habermas, o en estrategias teóricas reconstructivas, como en Forst, sin otra pretensión que la de haber captado *una* dimensión o función, entre otras posibles, de la razón práctica; de tal manera que se puedan formular juicios acerca de la mayor o menor perfección con la que cambios conceptuales, normativos, comportamentales o institucionales la satisfacen. Hablar así en términos de refinamiento funcional permite trascender el «contextualismo» (Cooke, 2000). Esto es, las lecciones extraídas en un determinado contexto por los participantes en el mismo (v.g., acerca de la superior capacidad de X v.g., libertad de conciencia sobre Y principio cuius regio, eius religio para satisfacer la función F cooperación social, en el contexto C pluralismo religioso tras la reforma protestante) pueden ser formuladas en un nivel de generalidad tal que podrían en principio ser extrapoladas a otras situaciones semejantes (\sim C pluralismo religioso en las sociedades modernas).

A diferencia de los enfoques de Forst o Jaeggi, abordar el estudio del progreso de este modo dejaría en suspenso la cuestión acerca de la validez de los avances normativos reconstruidos. En última instancia, de lo que se trata es de estudiar procesos de aprendizaje pasados desde la perspectiva de los participantes, para así traer sus razones (reales o probables¹⁰) al presente, ya sea de manera crítica —denunciando también lo que estas pasaron por alto o dieron por supuesto— o aludiendo a sus consecuencias no intencionadas. Estas razones, empero, solo ofrecen argumentos con los que examinar los elementos normativos heredados. Es el debate presente, no el discurso sobre el progreso, el que determina provisionalmente la validez de una norma, institución o práctica; entre otros motivos, porque ha de poner los casos de progreso reconstruidos con respecto a *una* función en relación con otras posibles dimensiones o funciones y, en cualquier caso, porque debe examinar la validez de soluciones pasadas a la luz de las capacidades y conocimientos del presente.

Esto último conecta con una observación en la que insisten Jaeggi y Habermas, quienes ven en el progreso normativo al menos dos dimensiones, si bien estrechamente conectadas: se trata tanto de un proceso de autocorrección como de adaptación al entorno. Con respecto a la primera, progresos en nuestro conocimiento del mundo, muchas veces asociados a disputas normativas, pueden contribuir a avances normativos. Por ejemplo, despejar prejuicios sobre

¹⁰ Retroceder a épocas de las que no disponemos de (suficientes) registros escritos obliga a especular acerca de las razones que pudieron motivar ciertas innovaciones socioculturales (Kitcher, 2011).

los pretendidos beneficios para la salud de la mutilación genital femenina o sobre la emotividad e irracionalidad de las mujeres (Sorrell, 2013); identificar nuevas formas de sufrimiento (psicológico, por ejemplo) o de dominación (v.g., asociadas a la micropolítica de la vida cotidiana); descubrir los límites de la razón en lo referente a cuestiones teológicas (Forst, 2020: 12-15), o verificar que la abolición de la esclavitud no supone el fin de la civilización (Anderson, 2014) alteran el conjunto de razones que se pueden aducir en favor o en contra de determinadas normas, prácticas o estados de cosas. De manera similar, transformaciones sociales como mayores cotas de bienestar, seguridad vital o mayores tasas de alfabetización (Buchanan y Powell, 2018; Welzel, 2013) han favorecido la eliminación de prejuicios que subyacen tras realidades regresivas. Otras transformaciones, como la aparición de formas estatales y burocráticas de organización social, acarrearán consigo tales ventajas *funcionales* que amenazan con volver impotentes y con exponer al riesgo de ser «dominados y explotados» a aquellos grupos que no las adopten (McCarthy, 2009: 162), lo que nuevamente altera el conjunto de razones que, *de facto*, cabe formular en favor o en contra de ciertas prácticas, normas o estados de cosas. Igualmente, vuelven ciertas prácticas (v.g., la tortura) más innecesarias, al haber encontrado sustitutos funcionales menos problemáticos desde el punto de vista normativo para ellas (Malešević, 2017: 110-114). En suma, procesos de cambio social y avances en el conocimiento del mundo, ya sean resultado de controversias normativas o de otros factores, pueden tener consecuencias normativas en la medida en que influyen sobre el conjunto de argumentos disponibles en disputas normativas. De este modo, establecen ocasionalmente *umbrales* a partir de los cuales ciertos cambios habrían de verse como regresivos.

Esta idea, introducida por Honneth a partir de Kant, ayuda a precisar la aportación del discurso sobre el progreso al debate normativo: no contribuye únicamente a enriquecerlo, recuperando para ello argumentos del pasado; también debería coadyuvar a *estructurarlo*, organizando para ello la carga de la prueba. Esto es, atender a procesos pasados de aprendizaje colectivo supone examinar las razones que justificaron determinados avances normativos, así como analizar los motivos que llevaron al *descrédito* y *abandono* de otras posiciones. Cuando la reorganización y reestabilización de las prácticas y expectativas normativas, incluyendo especialmente el descrédito y abandono de algunas de ellas, se deja efectivamente interpretar como resultado de un proceso de aprendizaje colectivo —por ejemplo, fruto de la eliminación de prejuicios o de haber desarrollado nuevas capacidades—, se recuperan las razones que llevaron a concebir ciertas posiciones y argumentos como injustificables; razones que, salvo que se pueda mostrar lo contrario, continúan vigentes. En otros términos, el discurso sobre el progreso contribuye a

identificar qué posiciones o argumentos pueden provisionalmente darse por justificados o son aún objeto de controversia razonable, y cuáles deberían ser vistos como superados, *salvo* que se aporten *nuevas* razones o evidencia en su favor. Se establecen así umbrales a partir de los cuales retornar a ciertas posiciones o ideas, siempre que no vengan acompañadas de nuevos argumentos o evidencia, debería ser visto como una regresión a la luz de los debates normativos heredados. Por extensión, el discurso sobre el progreso coadyuva a cerciorarse de la validez de las posiciones normativas adoptadas cuando emergen conflictos en el seno de otros grupos sociales —v.g., la rebelión de las mujeres en Irán— y se apela a nuestra solidaridad (Forst, 2010). En este caso, haber desacreditado la inferioridad natural de las mujeres, por continuar con el ejemplo, o los argumentos que las relegaban a un determinado espacio social, en la medida en que aluden a hechos que no son culturalmente dependientes, debería actuar como un umbral para juzgar las mismas prácticas en otros grupos sociales como regresivas, asumiendo que en ese contexto no se aporten razones sustancialmente diferentes de las ya refutadas.

Se podría objetar que una reformulación tal del concepto de progreso salva esta noción a costa de atenuar su ambición. El progreso es presentado meramente como *posible* y vinculado a un proceso de refinamiento funcional que capta únicamente *una* dimensión (o varias) de lo normativo, pero no *la* esencia o función principal (o todas de modo exhaustivo) de la razón práctica, que es postulada como abierta. Por esta razón, el discurso sobre el progreso se abstiene, además, de tratar de determinar la validez de los pretendidos avances morales, tarea que queda en manos del debate normativo presente. Aunque pueda adoptar una actitud crítica con el pasado y con las razones de anteriores generaciones, el discurso sobre el progreso se centra, más bien, en reconstruir procesos de aprendizaje colectivo y extraer lecciones que informen el debate actual, enriqueciéndolo así con razones y contribuyendo a estructurarlo. Esta moderación del concepto y de su estudio es innegable, pero encierra dos virtudes: otorga un papel en la teoría política a una noción de la que, en la práctica, no se puede prescindir, y lo hace —confío— respetando los nuevos umbrales de lo no justificable que han establecido la experiencia histórica y el concomitante debate académico.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1962). Fortschritt. En Rolf Tiedemann (ed.). (2020). *Adorno. Kulturkritik und Gesellschaft II* (pp. 617-638). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7312/alle17324>.

- Anderson, Elizabeth (2014). *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*. The Lindley Lecture, The University of Kansas. Disponible en: <https://is.gd/I10scw>.
- Antón-Mellón, Joan (2011). El eterno retorno. ¿Son fascistas las ideas-fuerza de la Nueva Derecha europea? *Foro Interno*, 11, 69-92. Disponible en: https://doi.org/10.5209/rev_FOIN.2011.v11.37009.
- Appiah, Anthony (2010). *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. London: W.W. Norton and Company.
- Benhabib, Seyla (2015). The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy. *Political Theory*, 43 (6), 777-792. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>.
- Benjamin, Walter (1942). Sobre el concepto de historia. En Jordi Maiso y José Antonio Zamora (eds.). (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (pp. 65-82). Madrid: Alianza.
- Bianchin, Matteo (2015). From joint attention to communicative action: Some remarks on critical theory, social ontology and cognitive science. *Philosophy and Social Criticism*, 41 (6), 593-608. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453714556693>.
- Brunkhorst, Hauke (2014a). *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives*. London: Bloomsbury.
- Brunkhorst, Hauke (2014b). Reply to Critics. *Social and Legal Studies*, 23 (4), 577-605. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0964663914541590>.
- Buchanan, Allen y Powell, Russell (2018). *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*. New York: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190868413.001.0001>.
- Buzan, Barry (2023). *Making Global Society: A Study of Humankind across Three Eras*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/9781009372169>.
- Casuso, Gianfranco (2023). Social criticism, dissonance, and progress: A socio-epistemic approach. *Philosophy and Social Criticism*, 49 (8), 975-997. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/01914537211040571>.
- Celikates, Robin y Flynn, Jeffrey (2023). Critical Theory (Frankfurt School). En Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://is.gd/fjcMZR>.
- Cooke, Maeve (2000). Between «Objectivism» and «Contextualism»: The Normative Foundations of Social Philosophy. *Critical Horizons*, 1 (2), 193-227. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/156851600750133342>.
- Curry, Oliver Scott (2016). Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach. En Todd K. Shackelford y Randal D. Hansen (eds.). *The Evolution of Morality* (pp. 27-51). London: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-19671-8_2.
- Eder, Klaus (1985). *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Evans, Justin (2023). On the very idea of normative foundations in critical social theory. *Philosophy and Social Criticism*, 49 (4), 385-408. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/01914537211059512>.

- Flynn, Jeffrey (2015). On the Nature and Status of the Right to Justification. *Political Theory*, 43 (6), 793-804. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>.
- Forst, Rainer (2007). *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2010). The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. *Ethics*, 120, 711-740. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/653434>.
- Forst, Rainer (2011). The Ground of Critique: On the Concept of Human Dignity in Social Orders of Justification. *Philosophy and Social Criticism*, 37 (9), 965-976. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453711416082>.
- Forst, Rainer (2015a). *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2015b) The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. *Political Theory*, 43 (6), 822-837. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>.
- Forst, Rainer (2020). *Toleration, power and the right to justification: Rainer Forst in dialogue*. Manchester: Manchester University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7765/9781526148339>.
- Forst, Rainer (2024). *The Noumenal Republic: Critical Constructivism After Kant*. Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999). *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2003). *Truth and Justification*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2013). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2014). Hauke Brunkhorst's Critical Theory of Legal Revolutions: Some Comments on Theory Construction. *Social and Legal Studies*, 23 (4), 533-546. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0964663914545560>.
- Habermas, Jürgen (2019a). *Auch eine Geschichte der Philosophie (Band 1)*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2019b). *Auch eine Geschichte der Philosophie (Band 2)*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2022). Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture and Society*, 39 (4), 145-171. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/02632764221112341>.
- Haidt, Jonathan (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bcdz>.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2014). The normativity of ethical life. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (8), 817-826. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453714541538>.

- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2018). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Huber, Jacob (2021). Looking back, looking forward: Progress, hope, and history. *Constellations*, 28 (1), 126-139. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12544>.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2023). *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp.
- Kämper, Felix (2024). Intersubjectivity and ecology: Habermas on natural history. *Constellations*, 31 (4), 520-531. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12740>.
- Kitcher, Philip (2011). *The Ethical Project*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063075>.
- Malešević, Siniša (2017). *The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/9781316155332>.
- McCarthy, Thomas (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814044>.
- Rorty, Richard (2007). Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress. *The University of Chicago Law Review*, 74, 915-927.
- Saffon, Maria Paula y Urbinati, Nadia (2013). Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty. *Political Theory*, 41 (3), 441-481. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591713476872>.
- Sauer, Hanno; Blunden, Charlie; Eriksen, Cecilie y Rehren, Paul (2021). Moral progress: Recent developments. *Philosophy Compass*, 16 (10), 1-10. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/phc3.12769>.
- Singer, Peter (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400838431>.
- Sorrell, Kory (2013). Pragmatism and moral progress: John Dewey's theory of social inquiry. *Philosophy and Social Criticism*, 39 (8), 809-824. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453713494967>.
- Stahl, Titus (2013). *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus.
- Strydom, Piet (2011). *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780203875568>.
- Tam, Agnes y Meek Lange, Margaret (2024). Progress. En Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/progress/>.
- Thelwall, Mike y Sud, Pardeep (2022). Scopus 1900-2020: Growth in articles, abstracts, countries, fields, and journals. *Quantitative Science Studies*, 3 (1), 37-50. Disponible en: https://doi.org/10.1162/qss_a_00177.
- Welzel, Christian (2013). *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*. New York: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540919>.
- Ypi, Lea (2013). The owl of Minerva only flies at dusk, but to where? A reply to critics. *Ethics and Global Politics*, 6 (2), 117-134. Disponible en: <https://doi.org/10.3402/egp.v6i2.21628>.