



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/mpomkr7hk>

LA CRÍTICA RACIONAL DE LA SINRAZÓN SOCIAL.

Sobre teoría crítica en la tradición de Frankfurt¹

The rational critique of social unreason. On critical theory in the Frankfurt tradition

Die rationale Kritik der sozialen Unvernunft. Zur kritischen Theorie in der Frankfurter Tradition

Rainer Forst

Research Centre “Normative Orders”, Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania.

forst@em.uni-frankfurt.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8245-5476>

Traductor:

Javier Romero

Universidad de Salamanca, Salamanca, España.

jromero@usal.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0204-1039>

Rainer Forst es profesor de Teoría Política y Filosofía en la Goethe Universidad de Frankfurt, Alemania. Es co-director del Grupo de Excelencia ‘La Formación de Ordenes Normativas’ del Centro de Estudios Avanzados ‘Justitia Amplificata’ y Miembro de la Dirección del Instituto de Estudio en las Humanidades en Bad Homburg. Su trabajo en el área de filosofía moral y política se centra en cuestiones de razón práctica, justicia y tolerancia.

¹ Fuente original: Rainer Forst (2023). The rational critique of social unreason. On critical theory in the Frankfurt tradition. *Constellations*, 30(4), 395-400.

Por “teoría crítica” en un sentido general, entendemos una unidad de reflexión filosófica y análisis científico-social influenciada por un interés emancipatorio. Todas las teorías críticas tienen como objetivo metodológico y normativo desvelar formas de dominación social e indagar en las posibilidades de superarlas. Sin embargo, la teoría crítica en la tradición de lo que se ha llamado la “Escuela de Frankfurt” significa algo más específico: desarrolla una crítica *racional* sistemática, históricamente situada y normativamente reflexiva, de las formas existentes de *sinrazón* social que se presentan ideológicamente como formas de *racionalidad* (individual y social): “la irracionalidad de la razón dominante” (Adorno, 2009, 553). Explica por qué es así (es decir, desvela la *razón* de ser de esa sinrazón) y también concibe una forma (más) *racional* de un orden social y político². En concreto, se pregunta por qué las relaciones de poder existentes dentro (y fuera) de una sociedad impiden el surgimiento de dicho orden. Esto es coherente con la comprensión original de Horkheimer (2002, 199) de la teoría crítica como “una teoría guiada en todo momento por una preocupación por las condiciones razonables de vida”.

Como demuestra la historia de este exigente programa teórico, se plantean varias preguntas difíciles: ¿cómo debe definirse el “interés por la emancipación” para que sea verdaderamente la emancipación lo que se busca y no sólo otro deseo de dominación? ¿Qué tipo de teoría social (que incluya los conceptos de poder e ideología) está disponible para el trabajo negativo de la crítica, así como para identificar positivamente los potenciales de progreso? Y lo que es más importante: ¿qué concepción de la razón debe utilizarse cuando lo que está en juego es tanto un orden social y político “irracional” existente (aunque funcionalmente racional) como la perspectiva de uno que tenga una forma más “racional”?

Una característica de la teoría crítica de Frankfurt es que, a pesar de sus numerosas transformaciones, incluida la crítica radical de la racionalidad instrumental reduccionista y unilateral en *Dialéctica de la Ilustración*, conserva la idea original de Horkheimer de

² Véase, entre muchos otros trabajos, la excelente reconstrucción de este programa llevada a cabo por Martin Jay (2016). A los efectos de este breve artículo, no distingo sistemáticamente entre “razón” y “racionalidad”, aunque me baso esencialmente en la noción de *Vernunft* en la tradición posterior a Kant. Para una exposición más reciente, véase *The noumenal republic* (Forst, 2024).

que la noción de razón desarrollada en el idealismo kantiano y hegeliano debe conectarse sistemáticamente con un análisis estructural-empírico (incluido el psicológico) de las fuerzas sociales para identificar la “racionalidad” de la sinrazón existente. La filosofía social, dice Horkheimer (2015, 216) en su discurso programático de 1931, cuando inició el programa interdisciplinario en el *Instituto de Investigación Social*, busca comprender la realidad individual y social de una manera no positivista, tratando de incluir en su análisis “la existencia de un ámbito del ser que es superior y autónomo, o por lo menos la existencia de un ámbito de validez y normatividad del cual forma parte la vida contingente de los hombres, y que no puede reducirse únicamente a factores naturales”. Para la teoría crítica esto es esencial, ya que fue la tradición idealista la que identificó tanto la razón teórica como la práctica con la facultad de la crítica basada en principios y la autonomía moral-política como emancipación. En palabras de Horkheimer: “la superación de la dominación de clase (...) es, por decirlo en abstracto, el contenido materialista del concepto idealista de razón” (Horkheimer 2000, 77).

Sin duda, la teoría crítica no podía ni puede basarse en una teoría metafísica “objetiva” de la razón, como la definió Horkheimer (2010, 46) en su *Crítica de la razón instrumental*: “Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines”. Por lo tanto, si queremos mantener la idea de una crítica racional de la sinrazón social y la correspondiente idea de un orden social y político (más) razonable, y en este sentido continuar el programa de Frankfurt, necesitamos redefinir la razón de una manera autocrítica, no reduccionista, ni cosificante e intersubjetivista, es decir, como algo más que una mera racionalidad instrumental o estratégica, por utilizar los términos del amplio esfuerzo de Habermas por actualizar el enfoque en su *Teoría de la acción comunicativa*. Para la teoría crítica de Frankfurt, esa reducción era el principal problema de las nociones modernas de razón (especialmente en su forma capitalista): convertían todo en un objeto posible de uso racional. “Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido” (Horkheimer & Adorno, 1998,

79). Tal pensamiento ya no puede trascender lo dado y orientarse a partir de los principios de la razón -lo cual es cierto tanto para el positivismo empirista como para cualquier rechazo nietzscheano negativista de tales principios. Al mismo tiempo, dado el imperativo de la autocrítica, las acusaciones de un posible sesgo cultural de dicho programa deben tomarse en serio, radicalizando la búsqueda de motivos justificables para la crítica³.

En mi opinión, la *unidad sistemática* de la reflexión normativa y el análisis científico-social que caracteriza a la teoría crítica requiere *términos mediadores* entre los “hechos” y las “normas”, es decir, entre la realidad social y los principios normativos -términos que a la vez transmitan la realidad de la “sinrazón racional” y desvelen los potenciales de la racionalidad social, al tiempo que exhiben sus principios básicos. Según esta idea de unidad teórica, los conceptos utilizados tanto para los aspectos destructivos como para los constructivos de la crítica surgen de una fuente común. El análisis de la dominación y de la no dominación, de la sinrazón y de la razón, debe llevarse a cabo dentro de un marco global. En mis propios intentos de repensar la teoría crítica, el concepto de justificación cumple esa función⁴. Interpreto la cuestión de un orden racional normativamente como un orden *justificable* y, en el siguiente paso, convierto la noción de justificación reflexivamente en una noción teórica y práctica y busco analizar y encontrar formas de transformar los *órdenes y relaciones de justificación* existentes de modo que quienes están sujetos a ellos se convierten en sus (iguales) autoridades normativas. Este enfoque permite un *doble* análisis de los órdenes normativos. En primer lugar, trata las justificaciones que legitiman y constituyen tales órdenes como hechos sociales para un examen crítico de su surgimiento, estabilidad y función, es decir, su “racionalidad”. En segundo lugar, adopta una postura crítica sobre estas justificaciones examinando su justificabilidad racional (dados ciertos criterios de justificación). Las “justificaciones” y las “órdenes” correspondientes son, por tanto, objeto, por un lado, de un análisis *descriptivo* y crítico y, por el otro, de una crítica *normativa*. Cuando hablamos de “justificaciones”, en este doble sentido, no sólo

³ Véase mi debate con Amy Allen (2014, 2016) en Forst (2014b) y en Allen y Mendieta (2019).

⁴ Véase Forst (2013, 2014a, 2017a, 2021, 2023a). Desde una perspectiva interdisciplinar, véase el trabajo realizado en el *Normative Orders Research Centre*, en Forst & Günther (2011 y 2021).

pensamos en las “buenas justificaciones”, sino también en aquellas que son socialmente efectivas como formas de poder, incluso si (y tal vez porque) tengan un carácter ideológico. *Ideología* se define aquí de forma negativa y simple: justifica lo que no se puede justificar y, por tanto, silencia las dudas y las críticas. En palabras de Adorno: “*La ideología es justificación*” (Adorno 2005, 434).

Tal enfoque requiere una descosificación de las definiciones filosóficas convencionales de conceptos cruciales que suprimen su carácter práctico, político y emancipatorio. Aquí es donde las teorías críticas y, si se quiere, “tradicionales” se separan. En primer lugar, requiere una reinterpretación de las teorías de la razón que se remontan a Kant, ya que, correctamente entendido, su concepto de razón sigue siendo el más radical, identificando la voz de la razón crítica con la voz discursiva y *autónoma* de todos como iguales justificadores vinculados únicamente por principios de justificación razonable y respeto mutuo⁵. Esta voz, sin duda, en realidad nunca se escucha en estado puro, pero se manifiesta en las luchas por la emancipación y en sus logros. Emancipación significa “llegar a ser lo que se es” en la medida de lo posible: una autoridad normativa igual a los demás.

La razón, así entendida, es la facultad de encontrar y guiarse por razones o justificaciones adecuadas. Una teoría crítica de la razón analiza así las causas sociales de la falta de razonamiento social a través de diversos métodos para identificar la “sinrazón” en la esfera pública, en los discursos políticos en general, en las estructuras sociales, así como también en la ciencia y en la comunicación cotidiana (Forst, 2023b)⁶. Esto permite distinguir entre poderosas “racionalidades” sociales y formas de razón que revelan estas racionalidades (posiblemente irracionales). Ambas nociones de racionalidad son de naturaleza discursiva, pero la primera es sociológica y la segunda de tipo normativo. Ambas son esenciales para una práctica de crítica ideológica que identifique aquellas perversiones de la razón que convierten conceptos como

⁵ Véase también Habermas (2023) y O’Neill (2015). Compárese con Adorno (2009, 557) sobre la importancia de Kant, diciendo que debemos leer “todo su pensamiento como una dialéctica de la ilustración, que el dialéctico por excelencia, Hegel, no nota”. Se refiere a que Kant identifica los aspectos dominantes y liberadores de la razón al mismo tiempo.

⁶ Como ejemplo, véase el excelente análisis de las formas contemporáneas de autoritarismo en Brown, Gordon y Pensky (2018), así como en King (2021).

“democracia” en un medio autoritario para privar a grupos sociales de sus derechos básicos, llaman “libertad” a la arbitrariedad ensimismada y a la explotación económica de los demás, o se refieren a una compensación de algunas de las peores formas de injusticia estructural como “justicia”, dejando estas estructuras intactas.

Como nos enseñó Habermas, una teoría no puede pretender ser “crítica” a menos que busque una garantía explícita sobre su concepto de razón⁷. Porque por mucho que la teoría crítica se oponga a las “patologías de la razón” en la modernidad, siempre somete, como subraya Axel Honneth (2009, 36), “lo universal, que la cooperación social encarna y realiza al mismo tiempo, a las pautas de una fundamentación racional”. Sólo hay una facultad de crítica, y es la de la razón (Adorno, 2009, 555).

Según la doble naturaleza de los órdenes normativos, la cuestión de la justificación siempre se plantea en contextos concretos e igualmente apunta más allá de ellos. Uno puede intentar ofrecer la mejor respuesta posible a una cuestión normativa dentro del contexto convencional de las normas e instituciones establecidas. Pero también se pueden cuestionar estas normas e instituciones, ya sea de manera inmanente (¿cumplen su propósito?) o radical (¿es justificable este propósito?). Por ello, la exigencia de justificación no puede restringirse apelando a una forma hegeliana de *eticidad* (Sittlichkeit). Las prácticas de justificación tienen un apriori histórico pero no están determinadas por él. La razón trasciende sus circunstancias particulares, aunque siempre de forma situada.

Por ejemplo, ¿quién querría sugerir a los críticos de la explotación capitalista o del sistema de castas que por favor procedan de forma “inmanente”? ¿Son tales prácticas y sistemas injustos sólo sobre la base de sus “propios” principios, suponiendo que haya alguno a mano que uno pueda utilizar para la crítica? Del mismo modo, ¿por qué recordarle a un crítico del patriarcado en una sociedad determinada en la que casi nunca se cuestiona este hecho que no debería hablar una “lengua extranjera”? ¿No equivaldría esto a excluir a esos críticos de los discursos sociales?⁸ La crítica radical puede ser

⁷ Sobre esto, véase Habermas (2003ab).

⁸ A este respecto, véase Narayan (1997). Éste es también el punto en el que ciertas formas de crítica “poscolonial” se convierten en su opuesto, es decir, en homogeneizaciones esencialistas y culturalistas de culturas o sociedades no occidentales. Véase mi debate con Amy Allen (Allen & Mendieta, 2019).

inmanente o trascendente, de modo que ya no está claro dónde termina una forma de crítica y empieza otra, como, por ejemplo, cuando Lutero describió al Papa como el “Anticristo”, los Niveladores declararon que el Rey era el siervo del pueblo “por la gracia de Dios”, o cuando Marx veía a la sociedad burguesa como el lugar específico de la esclavitud moderna. La vida ética establecida es el *objeto* de crítica, no su *fundamento* o *límite*. Recordando las palabras de Adorno (1984, 184): “La limitación de la crítica inmanente consiste en que al fin y al cabo la ley del contexto inmanente se identifica con la ofuscación que trata de romper”. La teoría crítica no conoce ningún imperativo de crítica “inmanente”, ya que cada crítica de este tipo tendría que proporcionar una razón *independiente* de qué normas “inmanentes” son correctas y *cómo* deben interpretarse. El recurso a la mera facticidad histórico-social no puede ser un fundamento racional para responder a estas preguntas: la inmanencia no es un criterio de razón⁹. En una situación social dada, tanto los valores y normas progresistas como los regresivos son internos al horizonte social de justificación; por tanto, necesitamos otros criterios de justificación para distinguir los primeros de los segundos. Sólo el propio principio de justificación, como principio de razón, puede generar tales criterios -en contextos prácticos donde están en juego normas recíprocas y generalmente vinculantes, la reciprocidad y la generalidad son tales criterios.

La perspectiva esbozada permite definir una concepción de *progreso* que no puede ser sospechosa de encubrir etnocentrismos¹⁰. Sólo pueden considerarse como progreso aquellos procesos que rompen los órdenes de justificación de modo que posibilitan nuevas formas de justificación recíproca y general, dando lugar a que *los propios* afectados puedan determinar autónomamente en qué dirección debe desarrollarse su sociedad. Una teoría crítica no puede prescindir de esa noción de progreso. En mi *Tolerancia en conflicto* (2013), reconstruyo la historia de las luchas por la tolerancia como una historia dialéctica: allí donde la emancipación era posible, se alcanzaban formas “superiores” de justificar (recíproca y generalmente) la tolerancia, al tiempo que

⁹ Véase al respecto mi debate con Benhabib (2015; Forst, 2015), así como la noción de crítica inmanente de Jaeggi (2018), a la que, en mi opinión, le falta dar cuenta explícita de los criterios de razón (y de resolución racional de problemas) en los que implícitamente se apoya.

¹⁰ Para una explicación detallada, véase McCarthy (2009). Véase también Forst (2019).

se enfrentaban a diversas contranarrativas que negaban tales formas o las socavaban utilizando el lenguaje de la tolerancia de una forma jerárquica y dominante.

Una amplia serie de conceptos básicos deben ser descosificados o repolitizados a la luz de estas orientaciones.

Esto es especialmente cierto en el caso del concepto de *justicia*. La cuestión de la justicia no debe responderse de manera apolítica en términos de una falsa imagen que contemple paquetes de bienes o niveles mínimos de bienestar (Forst, 2014a, capítulo 1). Pues estos también podrían ser otorgados a “los necesitados” por un dictador benévolo o una máquina de distribución correctamente programada. Más bien, la justicia política y social requiere un proceso colectivo *autónomo* a la hora de establecer condiciones sociales y políticas que apunten a realizar una estructura básica de justificación. Así pues, la cuestión del poder, en tanto que poder social y político que configura los procesos colectivos, es fundamental para la justicia. Horkheimer (1999, 145) subrayó la reflexividad del concepto: “Éste es el contenido general del concepto de Justicia; según él, la desigualdad social dominante en cada caso necesita fundamentación racional. Cesa de ser vista como buena y se convierte en algo que tiene que ser superado”. Obviamente, una explicación crítica de la justicia debe ser de naturaleza transnacional. Dadas las realidades del colonialismo del pasado aún presentes en las asimetrías globales de poder, esto siempre ha sido así, aunque no siempre se ha tenido en cuenta (Forst, 2020; Ibsen, 2023).

Al igual que el concepto de justicia, el concepto de *poder* también necesita ser descosificado y redefinido. El poder debe entenderse en términos procesuales como la capacidad de determinar, o incluso de cerrar (o también de abrir) el espacio de las razones de los demás, ya sea basándose en un buen argumento, una justificación ideológica o una amenaza. El poder social no tiene su “sede” primaria en algunos medios materiales o en instituciones, sino en el espacio *noumenal* de justificaciones en el que tienen lugar las luchas por el significado y la hegemonía (Forst, 2017a, caps. 2 y 3). El concepto de poder no tiene una carga positiva ni negativa, sólo hay que diferenciar y evaluar sus modos de ejercicio, que van desde el “empoderamiento” hasta la dominación y la opresión, ya sea interpersonal o estructural. El poder social estructural

sólo puede explicarse reconstruyendo las *narrativas de justificación* que conforman y en parte constituyen un orden normativo (y sus sujetos). Aquí una genealogía en sentido foucaultiano crea una importante distancia normativa¹¹. En esta perspectiva, como se sugirió con anterioridad, también se puede desarrollar una comprensión de la ideología que no opere con construcciones problemáticas de “intereses genuinos”, sino que proceda sobre la base de un derecho a la justificación que las ideologías presentan falsamente como inexistente o como ya satisfecho. La idea de esta perspectiva crítica es que tanto los usos emancipadores como los ideológicos del poder deben analizarse como movimientos en el espacio de las justificaciones. Esto es lo que implica el principio de la unidad sistemática de la teoría social y normativa.

Otro concepto esencial que hay que descosificar es el de *democracia*. La democracia no designa un modelo institucional fijo. Más bien, debe entenderse como un proceso de crítica y justificación pública, tanto dentro como fuera de las instituciones, en el que aquellos que están sometidos al gobierno se convierten progresivamente en coautores de su orden político. Según esta concepción, la democracia es la forma política de la justicia.

A partir de aquí, también se vuelven accesibles otros conceptos que necesitan ser repolitizados. Los *derechos humanos*, por ejemplo, no son un medio para satisfacer las peticiones de ayuda de seres necesitados, sino que son derechos a participar en todos los aspectos del diseño del orden social y político al que uno está sometido. Su núcleo consiste en el derecho humano básico a la justificación y a la no dominación (Forst, 2010).

En este contexto, resulta posible formular un concepto político de *alienación* como el esbozado por Horkheimer (2000, 38-39) (y central para Marx):

La acción conjunta de los hombres en la sociedad es el modo de existencia de su razón, el modo en que emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero al mismo tiempo este proceso, junto con sus resultados, es ajeno a ellos mismos, y se les presenta con todo su derroche de fuerza de trabajo y vida humana, con sus situaciones de guerra y con toda su miseria absurda, como una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano.

¹¹ Al respecto, véase Saar (2007).

El objetivo de una teoría crítica es superar esta forma falsa y alienante de racionalidad, es decir, la alienación de la realidad social (correctamente entendida) y de la posibilidad de intervención política como forma de acción colectiva. La alienación social consiste en no verse a uno mismo y a los demás como lo que verdaderamente “se es” (pero no se le permite ser): como sujetos de justificación social, moral y políticamente autónomos o como autoridades normativas iguales dentro de un orden normativo (Forst, 2017b). También puede impedirles vivir una “vida buena”, pero esa es otra historia.

Desde este punto de vista, se pueden reinterpretar otros términos normativos. Una teoría crítica de la tolerancia, por ejemplo, como se ha indicado con anterioridad, revela aquellas formas de tolerancia en las que los grupos dominantes producen grupos de segunda clase que son meramente “tolerados” -mientras que la tolerancia entre iguales normativos que difieren en sus concepciones de “vida buena” es una alternativa democrática (Brown & Forst, 2014; Forst, 2013).

En mi opinión, entonces, la teoría crítica debe reconfigurarse como una crítica de las relaciones de justificación. Esto exige, por un lado, un análisis científico-social crítico de las relaciones sociales y políticas de *dominación* que incluya estructuras y relaciones culturales y, no menos importante, económicas. En este sentido, deben distinguirse dos dimensiones de la dominación: la subyugación a normas e instituciones injustificables y la subyugación a condiciones que impiden prácticas de justificación. Este análisis crítico debe combinarse con una crítica genealógica y teórica del discurso, de las justificaciones y las narrativas de justificación que confieren legitimidad a las relaciones injustificables. Por otro lado, debemos plantear la cuestión constructiva de cómo puede concebirse una “estructura básica de justificación” como un requisito de la justicia fundamental y realizarse en la práctica social -no como un ideal o un modelo a imponer a las sociedades, sino como un orden normativo a desarrollar de forma autónoma.

Esencialmente, una teoría que llamamos *crítica* debería basarse en el *principio mismo de la crítica*. Su medio es la razón que lucha por prácticas de justificación autónoma entre iguales.

Referencias

- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus Ediciones. (Original publicado en 1966).
- Adorno, T. W. (2005). Contribución a la doctrina de las ideologías. En T. W. Adorno (Ed.). *Escritos sociológicos I* (págs. 427-446). Madrid: Akal. (Original publicado en 1954).
- Adorno, T. W. (2009). Progreso. En T. W. Adorno (Ed.), *Crítica de la cultura y sociedad II* (págs. 547-566). Madrid: Akal. (Original publicado en 1962).
- Allen, A., & Mendieta, E. (2019). *Justification and emancipation. The critical theory of Rainer Forst*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Allen, A. (2014). The power of justification. In R. Forst, *Justice, democracy and the right to justification. Rainer Forst in dialogue* (págs. 65-86). London: Bloomsbury Academic.
- Allen, A. (2016). *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (2015). The uses and abuses of Kantian rigorism: On Rainer Forst's moral and political philosophy. *Political Theory*, 43(6), 777-792.
- Brown, W., & Forst, R. (2014). *The power of tolerance. A debate*. New York: Columbia University Press.
- Brown, W., Gordon, P., & Pensky, M. (2018). *Authoritarianism. Three inquiries in critical theory*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Forst, R. (2010). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. *Ethics*, 120(4), 711-740.
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict. Past and present*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original publicado en 2003).
- Forst, R. (2014a). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz Editores. (Original publicado en 2011).
- Forst, R. (2014b). *Justice, democracy and the right to justification. Rainer Forst in dialogue*. London: Bloomsbury Academic.
- Forst, R. (2015). The right to justification: Moral and political, transcendental and historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeff Flynn and Matthias Fritsch. *Political Theory*, 43(6), 822-837.
- Forst, R. (2017a). *Normativity and power. Analyzing social orders of justification*. Oxford: Oxford University Press. (Original publicado en 2015).
- Forst, R. (2017b). Noumenal alienation: Rousseau, Kant and Marx on the dialectics of self-determination. *Kantian Review*, 22(4), 523-551.
- Forst, R. (2019). The justification of progress and the progress of justification. En A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *Justification and emancipation. The critical theory of Rainer Forst* (pp. 17-37). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Forst, R. (2020). A critical theory of transnational (in-)justice. Realistic in the right way. En T. Brooks (Ed.), *The Oxford handbook of global justice* (págs. 451-472). Oxford: Oxford University Press.

- Forst, R. (2023a). Normativity and reality. Toward a critical and realistic theory of politics. En S. Eich, A. Jurkevics, N. Nathwani, & N. Siegel (Eds.), *In search of another universalism. Seyla Benhabib and the future of critical theory* (págs. 36-50). New York: Columbia University Press.
- Forst, R. (2023b). The rule of unreason: Analyzing (anti-)democratic regression. *Constellations*, 30(3), 217-224.
- Forst, R. (2024). *The noumenal republic. Critical constructivism after Kant*. Cambridge: Polity Press.
- Forst, R., & Günther, K. (2011). *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Forst, R., & Günther, K. (2021). *Normative Ordnungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2003a). *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid. Editorial Taurus. (Original publicado en 1981).
- Habermas, J. (2003b). *Teoría de la acción comunicativa, II*. Madrid. Editorial Taurus. (Original publicado en 1981).
- Habermas, J. (2023). *Una historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Trotta. (Original publicado en 2019).
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz Editores. (Original publicado en 2007).
- Horkheimer, M. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1933).
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Ediciones Paidós. (Original publicado en 1937).
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta (Original publicado en 1947).
- Horkheimer, M. (2014). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211-224. (Original publicado en 1931).
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta (Original publicado en 1944).
- Ibsen, M. F. (2023). *A critical theory of global justice. The Frankfurt School and world society*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of forms of life*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jay, M. (2016). *Reason after its eclipse. On late critical theory*. Madison: University of Wisconsin Press.
- King, V. (2021). Autoritarismus als Regression. *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 18(1), 87-102.
- McCarthy, T. (2009). *Race, empire, and the idea of human development*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Narayan, U. (1997). Contesting cultures: "Westernization", Respect for cultures and third-world feminists. In *Dislocating cultures. Identities, traditions, and third world feminism* (págs. 1-40). New York: Routledge.
- O'Neill, O. (2015). *Constructing authorities. Reason, politics and interpretation in Kant's philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saar, M. (2007). *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: Campus.