

# El estado de la cuestión

## La crítica filosófica y sus fuentes<sup>1</sup>

Juan Antonio Nicolás Marín

### Resumen

Se plantea la posibilidad de la función crítico-racional de la reflexión filosófica en la actualidad. Sobre el trasfondo histórico del criticismo kantiano y la hermenéutica en su versión no normativa procedente de Heidegger y Nietzsche, se propone una transformación de la noción de «crítica». En el marco de esta reflexión se propone una taxonomía de dos aspectos fundamentales: primero, los modelos de crítica hoy vigentes, con arreglo a la estrategia metodológica adoptada; y segundo, las fuentes que generan fuerza crítica en diversas corrientes filosóficas. Estas diferentes instancias generadoras de fuerza crítica pueden sistematizarse con relación a la noción de «realidad».

**Palabras clave:** Crítica, Heidegger, Ellacuría, Apel, Zubiri.

**Key words:** Criticism, Heidegger, Ellacuría, Apel, Zubiri.

### Abstract

It raises the possibility of rational-critical function of philosophical reflection today. On the historical background of criticism of Kant and hermeneutics in its non-normative version from Heidegger and Nietzsche, we propose a transformation of the concept of «critical». As part of this reflection is proposed taxonomy of two aspects: first, the existing models of criticism today, according to the methodological strategy adopted, and second, the sources that generate critical force in various philosophical movements. These different instances generating critical force can be systematized in relation to the notion of «reality».

*«Todo depende fundamentalmente de la comprensión de la necesidad que radica en la experiencia misma: superar lo fáctico» (Tb. Adorno).*

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Leibniz en español», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HUM2010 FFI2010-15914) y por la Junta de Andalucía (P09-HUM.5109). Forma parte de una investigación en proceso de realización llevada adelante en equipo junto con Jose Manuel Romero y Manuel Sánchez Rodríguez, a quienes agradezco sus valiosas aportaciones.

### *1. Posibilidad y sentido de la crítica filosófica en la actualidad*

La reflexión filosófica ha tenido tradicionalmente como una de sus características el poder crítico respecto de la sociedad, de otros discursos, de la acción humana, de los saberes, etc. Este rasgo se consolida y agudiza en el marco de la Modernidad, donde una de sus más características filosofías, el kantismo, tiene como rasgo definitorio, precisamente, el «criticismo».

Pero con la impugnación de la Modernidad ilustrada a lo largo del siglo XX, también este carácter es puesto en cuestión. La crítica de la razón moderna tal y como había llegado a los comienzos del pasado siglo, el surgimiento de nuevos problemas (agotamiento de recursos) y el recrudecimiento de otros ya antiguos (guerras y enfrentamientos cada vez de mayor alcance) conducen al cuestionamiento del sentido de todo ese paradigma cultural, teórico y práctico, que es la modernidad. La transformación o incluso el abandono de ese modelo cultural constituye buena parte de la historia intelectual del siglo XX.

En ese proceso surgen corrientes filosóficas que precisamente impugnan el modelo de racionalidad moderna, bien en su fase final o incluso en su versión original<sup>2</sup>. Y esto afecta, entre otros aspectos, a ese rasgo constitutivo que es su pretensión crítica. Se genera así la llamada hermenéutica no normativa, que renuncia a conferir al discurso filosófico un alcance crítico, al menos en el sentido clásico kantiano, que incluye una pretensión de universalidad para algunos de los criterios de valoración crítica. Tal es el caso, por ejemplo, de H.G. Gadamer, R. Rorty o G. Vattimo.

En esta situación actual no es ni obvio, ni ingenuo ni superfluo plantear la cuestión acerca de la posibilidad del alcance crítico de la reflexión filosófica. ¿Es posible la reivindicación del carácter crítico de la filosofía en la época de la hermenéutica? Si lo es, ¿en qué sentido? Si la respuesta ha de ser afirmativa, la situación descrita requiere en todo caso, como se irá viendo, toda una transformación de lo que haya de entenderse por «crítica», de su alcance, estructura y metodologías posibles.

---

<sup>2</sup> Un análisis detallado de los diversos modos de impugnación de la Modernidad y una panorámica de las reacciones que esto ha generado puede encontrarse en NICOLÁS, Juan A.: «Alternativas a la metafísica moderna», en *Evaluando la Modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Comares, Granada, 2001, pp. 79-105.

Hay que tener en cuenta que las *causas* de la pérdida de efectividad social de la crítica filosófica proceden tanto del resultado en que ha desembocado el pensamiento científico-ilustrado, como del desarrollo efectivo de la alternativa hermenéutica. Por un lado, la tradición ilustrada moderna ha acabado en una escisión de la razón (razón teórica-razón práctica) que ha instaurado como predominante una restrictiva razón instrumental, la cual prioriza la lógica del saber sobre la potencialidad de la realidad.

Por su parte, la hermenéutica ha recorrido en este aspecto particular una trayectoria cuando menos llamativa. Ha evolucionado desde el «hipercriticismo» nietzscheano hasta la hermenéutica «no normativa», esto es, la renuncia a la fuerza crítica (en forma de relativismo, juego o pensamiento débil); este camino tiene uno de sus momentos centrales en la impugnación heideggeriana de la técnica y la metafísica que la sustenta.

La interacción entre estas dos dimensiones nos ha situado en una racionalidad científico-técnica-industrial (y la consiguiente organización política y autoconcepción psicológica individual y colectiva), cuyo motor y eje de mantenimiento es la *producción*, y ésta depende en gran medida del *consumo*. Por ello gran parte de las energías sociales (públicas y privadas, materiales y humanas) están invertidas en mantener y/o aumentar el consumo. Esta estrategia es incompatible con la puesta en cuestión (crítica) de ese sistema socio-político-productivo. La organización del saber y su eficacia social está en función del objetivo de mantener el «orden» social establecido. Esta situación cuestiona de raíz la posibilidad y alcance de la acción crítico-filosófica.

Dado que el resultado al que ha llegado la actual sociedad global es patentemente insatisfactorio, e incluso podría decirse que trágicamente injusto, es necesario recurrir a esa pretensión crítica tan peculiarmente filosófica. En esta línea se sitúa Adorno cuando plantea que «si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica [...] Propio de ella sería [...] crear asilo para la libertad. No porque se pudiese esperar que sea capaz de romper las tendencias políticas que en el mundo entero estrangulan la libertad por dentro y por fuera [...] sino que se anuncia un rastro de esperanza de que la falta de libertad y la represión, el mal, que tampoco necesita una prueba filosófica de que es mal y de que existe, no será quien tenga la última

palabra<sup>3</sup>. Es la fe necesaria y la esperanza irrenunciable en que el mal no ha de ser el final. Y al servicio de esta causa hay que utilizar la razón crítica.

De todo esto se derivan al menos dos tareas. Primera, la de ampliar la noción de «crítica» más allá de los límites del kantismo. Y esto contando con la transformación hermenéutica del pensamiento. Asumido el giro hacia la facticidad, no se puede seguir entendiendo que la posibilidad de la crítica haya de estar necesariamente ligada a la razón pura y sus contenidos, es decir, «a todo aquello que la razón contiene al margen de toda experiencia posible»<sup>4</sup>. Es necesario abrirse a nuevos modos de conceptualización de la crítica.

Segunda, la tarea de revisar la experiencia del ser humano actual en su diversidad y coexistencia, con vistas a evitar «un desperdicio de la experiencia»<sup>5</sup>. Ésta constituye una fuente de innovación conceptual esencial para hacer justicia a lo que la realidad (material y humana) exige y da de sí, y responder con ello al objetivo originario de la modernidad formulado por Bacon de cumplimentar las necesidades e intereses del ser humano. De ahí han de surgir, a su vez, nuevos modos de acción crítica de lo fácticamente dado. Escuchando de nuevo a Adorno, «todo depende fundamentalmente de la comprensión de la necesidad que radica en la experiencia misma: superar lo fáctico»<sup>6</sup>. La facticidad puede ser inagotable y trágica, gratificante e injusta, iluminadora y deprimente, estimulante y esclavizadora, felicitante y patógena. Nuestro estar fácticamente insertos en el mundo, esto es, nuestra experiencia, es en todo caso la plataforma que permite abrir cualquier posibilidad constructiva y liberadora. Su esencial ambivalencia es la que permite entender, con Adorno, que la experiencia tiene una lógica interna que permite y exige la superación misma de la facticidad. He aquí el fundamento del recurso a la crítica de la razón.

---

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor: «Justificación de la filosofía», en *Filosofía y superstición*. Alianza/Taurus, Madrid, 1972, pp. 15-6.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, AXII, AXX y B3.

<sup>5</sup> Cf. SOUSA SANTOS, Boaventura de: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

<sup>6</sup> ADORNO, Theodor: *Terminología filosófica*. Taurus, Madrid, 1976, p. 122.

La pregunta planteada acerca de la posibilidad de la filosofía como racionalidad crítica e va a contestar por la vía del análisis de los hechos: mostrando planteamiento filosóficamente muy diversos, pero que en la actualidad mantienen la exigencia y aspiración crítica para la reflexión filosófica.

Para ello en primer lugar, se analizarán los diversos sentidos en que puede entenderse el término «crítica», para acercarse al sentido filosófico de esta noción. En segundo lugar, se hará una breve incursión histórica para mostrar que el trasfondo último de la situación actual viene condicionado fundamentalmente por Kant y Heidegger (+Nietzsche) y sus respectivas historias efectuales. Esto ha conducido a que en determinadas corrientes filosóficas, la reflexión haya renunciado a su exigencia crítica. En tercer lugar, se hará un análisis de la necesidad de transformación de la noción de «crítica» respecto a la concepción clásica del criticismo kantiano. En cuarto lugar, se abordará un análisis de la noción de «crítica» en orden a acercarse a una taxonomía de los distintos modos de entenderla en la reflexión filosófica actual. Por último, se entra en la discusión acerca de los posibles orígenes de la crítica: se establece una determinación de las principales instancias que exigen, permiten y justifican hoy esa dimensión del discurso filosófico. Se exponen cuatro modos distintos de llevar adelante este programa, a partir de otras tantas fuentes diferentes.

## 2. *Multivocidad de la noción de «crítica»*

«Crítica» es una noción con multitud de usos. Se la utiliza tanto en el lenguaje cotidiano como en los lenguajes técnico de las ciencias o de la filosofía. Se la utiliza tanto en el ámbito del lenguaje como fuera de él. Puede tener desde el prestigio de la única *actitud* racionalmente legítima hasta el sentido peyorativo de la *actitud* obsesivamente destructiva.

En el lenguaje ordinario se habla de «crítico de fútbol» o de «crítico literario», pero también de «criticar al vecino». En el primer caso ser crítico de algo hace referencia a una determinada formación especializada que, aplicada rigurosamente, permite determinar el valor de acciones, afirmaciones, decisiones, pretensiones, etc. en un determinado ámbito. En el segundo caso, cuando de alguien se dice que «no hace más que criticar», o «ya está critican-

do de nuevo», el verbo criticar tiene un matiz peyorativo. Se refiere a una actitud centrada en mostrar deficiencias de algún tipo, sin hacer propuestas constructivas. También se habla en sentido psicológico de «estar en crisis», o de «estar en un momento crítico»; o en sentido económico de «crisis financiera».

La crítica se puede ejercer lingüísticamente o mediante elementos extralingüísticos. En el primer caso, se está en el ámbito de la *argumentación*, y en este caso la crítica está orientada a dar razón de una determinada posición a favor o en contra de otra dada. Este proceso tiene una lógica propia en cada ámbito, de tal manera que los modos de argumentación son muy variados<sup>7</sup>. Pero también puede ejercerse la crítica sin recurrir explícitamente a la expresión verbal. Por ejemplo, si al llegar un orador a la tribuna, uno o varios oyentes se levantan y se van, esta acción puede entenderse como una actitud crítica frente al orador, en el sentido de desaprobación o censura.

En el ámbito de la ciencia se habla de «hacer una valoración crítica de un artículo», por ejemplo, de cara a su publicación en una revista; o también de «instancia crítica» para admitir o rechazar una determinada teoría. En el contexto de la filosofía se habla de «criticismo kantiano», de «teoría crítica» o de «racionalismo crítico». El carácter crítico en filosofía es, precisamente, uno de los rasgos que tradicionalmente ha definido a ese saber.

Esta diversidad de usos y sentidos del término «crítica» dificulta en gran medida la unificación conceptual de esta noción. ¿Es posible tal unificación? ¿Hay algunos rasgos comunes que la permitan? ¿Hay algún sentido específicamente filosófico de la crítica? Si lo hay, ¿cómo sería posible caracterizarlo? Hagamos una primera aproximación.

La noción de crítica hace referencia a algún tipo de evaluación o valoración, no de procesos naturales, sino siempre de acciones humanas. No se critica propiamente al planeta Tierra porque haya habido un terremoto, sino el que no se hayan activado todas las medidas de prevención posibles o que no se hayan previsto todos los medios disponibles para atender a los damnificados.

---

<sup>7</sup> Cf. PERELMAN, Chaim / OLBRECHTS-TYTECA, Lucie: *Tratado de la argumentación*. Gredos, Madrid, 1989; TOULMIN, Stephan: *El puesto de la razón en la ética*. Alianza, Madrid, 1979; WESTON, Anthony: *Las claves de la argumentación*. Ariel, Barcelona, 1994.

Por tanto, en primer lugar, el objeto de la acción crítica son productos humanos, mediados por intenciones, decisiones y omisiones, y por tanto, por la responsabilidad. Este es el sentido etimológico del término «crítica», a saber, decisión, separación. Puede entenderse por crítica «un movimiento (físico o mental) que enjuicia algo con respecto a una norma», que no es cuestionada a lo largo del proceso crítico<sup>8</sup>. El campo donde se juega la crítica es el de la libertad. Ésta constituye la posibilidad de la acción crítica, tanto referida al autor (-es) de lo criticado, como al autor(-es) de la crítica. Esta es la raíz ética de la acción crítica.

Por otro lado, la acción crítica está orientada a la detección, discriminación y rechazo de errores, desviaciones, insuficiencias, unilateralidades, distorsiones, etc. y a mostrar la valoración negativa, y por tanto, el desacuerdo que lo criticado merece al crítico. Por tanto, a la acción crítica subyace el supuesto de que en algún sentido es posible acercarse a la verdad (en sentido teórico o práctico) si se corrige lo criticado. Si no se presupone la posibilidad de «mejorar» de algún modo lo dado (y criticado), la misma acción crítica carecería de sentido. De ahí que pueda afirmarse que la crítica está orientada a poner de manifiesto algún aspecto más verdadero, es decir, en definitiva, hacia la verdad.

En conclusión, la acción (física o mental) crítica se sitúa entre la libertad, que la posibilita, y la verdad (teórica o práctica), hacia la que apunta.

La acción crítica tiene carácter metodológico, más o menos elaborado. No es la verdad, sino un camino hacia ella. Este proceso ni puede ser, ni es de hecho interminable, puesto que es realizado por seres finitos que aplican sus esquemas valorativos en un marco lingüístico, histórico, cultural, político, social, psicológico, etc. Por ello toda crítica tiene carácter falible, provisional y en cierto modo relativo a una «situación crítico-hermenéutica».

El plano metodológico de la crítica contiene una actitud que se opone al dogmatismo y al decisionismo. Crítica está ligada a una actitud rigurosa, de exactitud, que exige justificación. La crítica exige dar razón de sí misma y de sus resultados. En este aspecto se diferencia del mero sentido común. Para ello requiere

---

<sup>8</sup> Cf. BORMANN, Carl von: «Crítica», en KRINGS, Hermann / BAUMGARTNER, Hans Michael / WILD, Christoph (eds.): *Conceptos fundamentales de filosofía*. Vol. I. Herder, Barcelona, 1977, pp. 434-452.

un criterio, un baremo con el que realizar la crítica. El carácter de este baremo ha sido objeto de multitud de discusiones, especialmente en lo referente al alcance de su validez (universalidad).

El carácter metodológico de la crítica apunta, finalmente, al hecho de que ésta no es una instancia última. Toda crítica es crítica de algo y para algo. Esto obliga a pensar que toda una situación previa es el requisito de la misma actividad crítica; y por otro lado, la actividad crítica apunta hacia algo distinto de sí misma, hacia otro estado de cosas.

### *3. El trasfondo histórico: Kant y Heidegger (+Nietzsche)*

Mirado en perspectiva histórica, la discusión actual acerca del valor crítico del discurso filosófico puede resumirse en los nombres Kant y Heidegger. Por un lado, Kant es quien define la filosofía ilustrada moderna como criticismo y quien determina en gran medida cómo ha de entenderse ese rasgo crítico de la reflexión filosófica.

Kant liga la crítica al ámbito de actuación general de la razón, tanto en el sentido teórico como práctico: «No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*»<sup>9</sup>. Pero esta tesis no se plantea en términos de realismo ontológico, sino que es colocada en el marco del giro copernicano con la consiguiente subjetivización desde la que se aborda la tarea crítica. Desde ahí se afronta la tarea crítica como proyecto unificado de la razón teórica y la razón práctica, en cuanto que legislan a priori acerca de lo real. Con ello la crítica pretende una fundamentación sistemática de la racionalidad humana en sus distintos e interrelacionados usos (teórico, práctico y estético).

Por otro lado, la hermenéutica heideggeriana (con su antecedente esencial en Nietzsche) se ha revelado como la alternativa más radical al criticismo kantiano. Desde las filosofías de Heidegger y algunos de sus seguidores se ha puesto en cuestión la capacidad de fundamentación de la razón, la posibilidad de universalidad para los baremos gnoseológicos u ontológicos, y con ello se

---

<sup>9</sup> KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, B XII.



ha desembocado en una imposibilidad de la aspiración crítica que ha constituido la reflexión filosófica desde sus orígenes.

A este resultado se ha llegado de la mano de un análisis de la facticidad en el que quedan conectados facticidad, falibilidad y ocasionalidad<sup>10</sup>; facticidad es contingencia ocasional; queda así desterrada a un segundo plano toda exigencia y necesidad presentada por el *logos*. Es la absolutización de la finitud en términos de falibilismo gnoseológico y ocasionalismo ontológico. En este marco la reflexión filosófica no puede aspirar a valor crítico alguno, al menos en sentido estricto, como han concluido Vattimo, Rorty o Gadamer.

La conclusión a la que se ha llegado supone un giro respecto a los inicios de la transformación hermenéutica del pensamiento, que comenzaron siendo una radical impugnación de todo valor y todo principio y toda verdad por parte de Nietzsche; y continuaron siendo un cuestionamiento de toda la historia de la metafísica europea por parte de Heidegger<sup>11</sup>. En éste aún queda un resto de posibilidad crítica (aunque no en sentido kantiano) en cuanto que es posible «desvelar» la verdad, aunque siempre con la ambigüedad de inseparabilidad entre mostración y ocultamiento. Para esta desvelación recurre Heidegger a instancias no racionales (arte, poesía), pero que mantienen la capacidad de discriminación de lo (contingentemente) verdadero.

Esta evolución requiere una revisión de las posibilidades que hoy se plantean a la filosofía como discurso crítico, y para ello conviene acudir tanto a los neokantismos como a los más recientes desarrollos de la hermenéutica. Y en particular aparece como decisivo el reto de revisar las fuentes mismas que sostienen la fuerza crítica, para calibrar en qué medida pueden justificar hoy esa pretensión y de qué modo es posible hacerlo. Esto ha de conducir, evidentemente, a una transformación de la noción misma de «crítica».

#### 4. Caracterización y transformación de la noción de crítica

«Crítica» es una noción estructuralmente bipolar, que se apoya en la distinción entre dos planos, que implica siempre un desajuste,

---

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid, 1999, pp. 25 y 49.

<sup>11</sup> Cf. ROMERO, Jose Manuel: «Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger», en *Devenires* VIII, 15 (2007). pp. 54-87.

una fractura o un desfase en algún sentido. La crítica se mueve siempre entre la realidad (ser, facticidad, situación social, lo dado, los hechos, lo vigente, etc.) y la irrealidad (deber ser, utopía, ideal, posibilidad, universalidad, trascendentalidad, lo racionalmente exigible, lo deseable, la autorrealización individual o colectiva, etc.).

Esto plantea diversos problemas de carácter metodológico: ¿con qué criterio distinguir ambos planos?, ¿de dónde surge el impulso necesario para ir más allá de lo real o de los hechos?, ¿cuál es la estrategia más adecuada para orientarse hacia el plano no real?, ¿cuál es el alcance de la acción crítica?, ¿cuáles son los ámbitos de aplicación de la crítica?, ¿qué tipos de crítica pueden distinguirse?, ¿quién es el sujeto de ese tipo de acción?

Conviene fijar, siquiera sea brevemente, algunos aspectos metodológicos, antes de abordar algunas de estas cuestiones. En primer lugar, el *objeto* de la crítica es siempre, según se ha dicho anteriormente, algún producto humano: sociedad, saber, historia, lenguaje, organización política, etc. Por ejemplo, no se critica que el hielo de los polos se funda a una determinada temperatura, sino que la actividad humana ayude a subir la temperatura general del planeta, de modo que los polos se fundan.

En segundo lugar, el *contexto* en que la acción crítica puede ejercerse tiene tres características: libertad, falibilidad (finitud) y conflictividad. La falta de *libertad* siempre es gradual, por lo que el ejercicio de la acción crítica es proporcional a la combinación del grado de libertad objetivamente imperante y el grado de libertad subjetivamente asumido.

La *falibilidad* inherente a toda acción humana es la expresión de la finitud, componente ineludible de la facticidad humana. Justamente la acción crítica tiene uno de sus pilares formales en la perfectibilidad intrínseca de todo producto humano. Esto no implica que facticidad sea equivalente a contingencia, puesto que en la facticidad puede haber momentos de carácter epistemológicamente absoluto<sup>12</sup>. Pero sí que determina una actitud de disposición a poner en cuestión, es decir al cambio, incluso en aquello firmemente establecido y fundamentado.

---

<sup>12</sup> Sobre esta cuestión puede verse el riguroso análisis de APEL, Kart-Otto: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico», en *Estudios Filosóficos* 102 (1987), pp. 249-299.

Dado el carácter impugnador de lo dado (por ejemplo, lo establecido), la acción crítica encuentra siempre resistencias al cambio (mental o material), por lo que suele desarrollarse en un *contexto conflictivo*, manifestado históricamente de muy diversos modos (lucha social, lucha de clases, rebelión individual o colectiva, conflictividad laboral, discrepancias, enfrentamientos, etc.). Pero a veces sucede que la carencia de conflicto significa una situación de alta tensión, e incluso gran violencia. En este sentido, la existencia de conflictos derivados de la acción crítica puede ser un síntoma de normalidad y de salud psico-sociológica (política, epistemológica, cultural, científica, etc.), y propiciar una situación de autorrealización individual y/o colectiva.

En tercer lugar, la *finalidad* de la acción crítica es la detección y superación de lo que en algún sentido se experimenta como una deficiencia respecto a algún umbral. La cumplimentación de la deficiencia detectada constituye la dimensión transformadora de la acción crítica. Lo transformado puede ser desde el estado de un saber en un tema concreto hasta una determinada situación social o la valoración de una obra de arte.

En este sentido, la acción crítica puede tener un aspecto complementario positivo, y por tanto, puede no ser solamente una actividad de desmontar, deconstruir, disolver o destruir. Ortega, que no ignora el lado conflictivo de la acción crítica («ser crítico un día tras otro equivale a poner una fábrica de enemistades»<sup>13</sup>), sin embargo pone el acento precisamente en el aspecto positivo y constructivo de la acción crítica cuando determina su objetivo como «una desintegración de los elementos de la obra con el fin de potenciarlos»<sup>14</sup>. Y formulado en otros términos, pero igualmente explícito, dice en *Meditaciones del Quijote*: «Procede orientar la crítica en un sentido afirmativo y dirigirla, más que a corregir al autor, a dotar al lector de un órgano visual más perfecto»<sup>15</sup>, para lo que la crítica ha de constituirse como «concepto y teoría»<sup>16</sup>. Nociones como «potenciar», «completar», «comprender», «re-

---

<sup>13</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. III, p. 841. En este trabajo citamos las obras de Ortega y Gasset según la edición más reciente, la publicada por Taurus (Santillana Ediciones Generales) y la Fundación José Ortega y Gasset a partir del año 2004.

<sup>14</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. VII, p. 273. Cf. también p. 296.

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. I, p. 760. Cf. también vol. II, p. 219.

<sup>16</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. II, p. 228.

engendrar», «reconstruir», «definir», «enseñar» son las utilizadas por Ortega para caracterizar el fin de la acción crítica, que él piensa generalmente en relación con la crítica literaria o artística<sup>17</sup>.

En cuarto lugar, la acción crítica, en cuanto acción racional, tiene como *condición* interna de legitimación la de dar razón (fundamentar) de sus afirmaciones y acciones. Lo cual significa la exclusión por principio de todo dogmatismo y todo decisionismo, en cuanto que estos tengan carácter irracional.

En quinto lugar, en cuanto al *alcance*, la acción crítica pretende ser intersubjetivamente válida, por lo que su alcance ha de conservar una dimensión formalmente *universal*. Esto es compatible con la particularidad o incluso individualidad con que ha de ser realizada cada crítica en cada situación concreta.

Por último, en sexto lugar, la *estructura* de la acción crítica conjuga unas determinadas categorías: normatividad, enjuiciamiento, distinción criticador-criticado, escisión facticidad (el presente)-idealidad (posibilidad), criterio (baremo), metodología, verdad, etc. La posición relativa y la interpretación de cada una de ellas determina el tipo de crítica ejercida.

La acción crítica requiere una inversión de energía, de fuerza mental, social o creativa, es impulso mantenido, a veces a alto coste, frente a una situación dada. El tópico caso de Galileo es significativo de ello, pero esta situación en versiones muy distintas se repite cotidianamente. En alguna ocasión parece ser que dijo Einstein que es más fácil romper un átomo que un prejuicio. La acción crítica tiene un componente de confrontación («la crítica es una lucha», escribió Ortega<sup>18</sup>), a veces con uno mismo, a veces con una organización social, a veces con una comunidad científica, y todo esto, bien en grupo o bien de modo individual, a veces con apoyos y a veces en soledad. Por eso, la acción crítica tiene un elemento esencial que es fuerza, energía, ímpetu, empuje. De ahí que en el análisis del hecho complejo y multilateral que es la acción crítica se planteen como claves al menos dos preguntas: por un lado, ¿de dónde surge esa fuerza?, ¿dónde pueden encontrarse hoy fuentes que alimenten la acción crítica?; y por otro lado, en segundo lugar, ¿cómo se vehicula esa fuerza?

---

<sup>17</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. I, p. 759; vol. IV, 16; vol. II, pp. 40, 135, 212, 300.

<sup>18</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, vol. I, p. 6.

¿en qué estrategias metodológicas cristaliza? Comenzaremos por esta segunda cuestión: una reflexión acerca de la estructura metodológica que puede adquirir la acción crítica, esto es, los «modelos» de crítica que podemos encontrar hoy en vigor. Ello nos llevará posteriormente a preguntarnos de dónde surge la fuerza crítica que impulsa esos modelos.

### 5. Modelos de acción crítico-filosófica: hacia una tipología

Desde el punto de vista arquitectónico de la estructura de la crítica pueden distinguirse tres *estrategias* diferentes, que dan lugar a tres tipos o modelos distintos de crítica.

5.1.- *Crítica externalista*. En esta estrategia crítica hay un recurso a alguna instancia externa a la realidad misma de los hechos (aunque su origen puede estar en los hechos mismos), que sirve de referencia respecto a la cual lo fácticamente dado resulta en algún sentido deficiente. El horizonte es lo que «debe» ser, en algún sentido. Esta instancia puede tener carácter utópico, ideal, contrafáctico, reconstructivo, etc. Un modo de ejecutar esta estrategia es la de definir una «esencia» en cierto modo ideal, que sirve de baremo normativo para la individualidad fáctica. Tal sería el caso de la noción de «naturaleza humana» en las filosofías de D. Hume o de C. Marx.

Otro modo de llevar adelante este modelo de crítica es la de reconstruir un «ideal» a partir de alguna instancia real («intersubjetivamente válida») que sirve de referencia crítica para los casos reales. Para ello se emplea la metodología de la reflexión trascendental, cuyo resultado tiene ese valor epistemológico trascendental respecto a lo hechos. Este sería el caso de la «comunidad ideal de comunicación» de K.O. Apel y J. Habermas<sup>19</sup>, independientemente de otras diferencias entre ellos, por ejemplo el constructivismo presente en éste último.

Una tercera posibilidad en esta estrategia de recurrir a instancias externas es la vía de la utopía. Esta noción ha sido objeto de múltiples tratamientos, concepciones y críticas. Hoy defiende un

---

<sup>19</sup> Cf. APEL, Kart-Otto: *Apel versus Habermas* (ed. N. Smilg). Comares, Granada, 2004.

cierto papel para la utopía F. Hinkelammert. En el marco de un mesurado análisis, la noción de la «mejor sociedad concebible» en cuanto utopía está ligada a la imaginación y tiene un papel esencial en la distinción entre lo posible y lo imposible. Los límites de lo posible vienen regulados precisamente por el carácter orientador de lo imaginado como imposible («da sentido y dirección a lo posible»). Tiene así un papel ineludible en el conocimiento de lo real (lo posible) y en la orientación de la acción humana. Ésta consiste precisamente en el paso de lo posible a lo imposible y en este proceso la utopía resulta irremplazable en el corazón mismo de la razón («hace parte de la *conditio humana*») como instancia crítica y autocrítica<sup>20</sup>.

5.2.- *Crítica inmanentista*: la crítica se realiza a partir de las cosas mismas, a partir de las posibilidades que ellas contienen, sin acudir directamente a instancias externas. El horizonte no es lo que *debe* ser, sino lo que *puede* ser. En este caso la estrategia es la de explorar las capacidades internas contenidas en las situaciones concretas, las cuales van cambiando con el devenir mismo de la entidad criticada (sea un saber, una organización política o una biografía personal). Pero en última instancia, lo que las cosas dan de sí es el marco y límite en el que tiene lugar la acción crítica. Ejemplos de este tipo de crítica pueden encontrarse en la Escuela de Frankfurt (Th. Adorno, W. Benjamin)<sup>21</sup>, en otro sentido diferente en el Racionalismo Crítico, y en un tercer sentido puede encontrarse también este tipo de crítica en la noología de Zubiri. En este caso lo real, en cuanto «sistema de referencia» es la instancia crítica en cuanto que determina, en interacción con la imaginación («esbozo») los límites de la interpretación<sup>22</sup>.

5.3.- *Crítica historicista*. Se trata de una metodología en la cual la instancia clave de la crítica es la historia. El devenir histórico se convierte en el escenario en el que se puede discernir el valor de

---

<sup>20</sup> Cf. HINKELAMMERT, Franz: *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002. En esta misma línea puede verse también TAMAYO, Juan José: *Invitación a la utopía*. Trotta, Madrid, 2012.

<sup>21</sup> ROMERO, Jose Manuel: *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Herder, Barcelona, 2010.

<sup>22</sup> Cf. NICOLÁS, Juan A.: «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* (2009), pp. 233-247.

las acciones, decisiones y omisiones humanas. La historia muestra el valor real (con arreglo a un determinado objetivo) de los acontecimientos, verdades, decisiones, valores, principios, etc. En esta estrategia se prioriza la historia y se le atribuye esa capacidad crítico-discriminatoria. En esta orientación puede encontrarse la Arqueología de M. Foucault, en la que el mero análisis de la historia de la constitución de un concepto o de una verdad tiene valor disolutorio. En este caso, ese proceso analítico-histórico acaba en la naturalización de toda verdad, acción o principio en cuanto que muestra que todo valor (moral, epistemológico u ontológico) es ficticio.

Otro modo de ejercer la crítica historicista es el del método de historización de conceptos de I. Ellacuría. Consiste en «ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un deber ser».<sup>23</sup> En este caso, se trata de mantener la tensión entre la experiencia concreta como punto de partida y la pretensión de universalidad como exigencia teórica, llevando cada concepto a su significación y relevancia en una circunstancia particular. El resultado de esa dialéctica a nivel de sociedades es el devenir histórico en el cual se va mostrando la «verdad» de acciones, omisiones, influencias, decisiones, etc. En este caso, esa «verdad» se mide con arreglo al objetivo de la «liberación de la humanidad de todo dogma y toda opresión». En esta perspectiva hegeliana, Ellacuría hace de la realidad histórica «el gran criterio de verdad».

## 6. Las fuentes de la crítica

Los diversos «modelos» de crítica descritos son otros tantos modos de plasmar metódicamente la fuerza que los lleva a distanciarse en algún sentido de lo fácticamente dado. La cuestión ahora es indagar de dónde surge el impulso necesario para llevar adelante esa «lucha» discriminatoria que en algún sentido es la acción crítica. Para ello se plantea una propuesta de sistematización de las diversas instancias que son «fuentes» de crítica.

---

<sup>23</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», en *Escritos filosóficos III*, (2001). UCA Editores, San Salvador (El Salvador), 2001, pp. 207 ss.

Se propone la siguiente *hipótesis*. La plataforma que genera, sirve de referencia y actúa de instancia crítica es la *realidad* en sus múltiples manifestaciones, niveles y dimensiones. En relación a lo real se determinan los diversos modelos de crítica.

Esta hipótesis, de inspiración zubiriana, encuentra puntos de apoyo y por tanto, verosimilitud, en planteamientos filosóficos tan distantes del anterior como puede ser el caso de Habermas. Dice lo siguiente: «Gadamer comprende los textos filosóficos y las teorías como conformaciones autorreferenciales que no pueden “faltar” a los hechos, sino únicamente “a sí mismas”; esto es, que pueden quedarse sin fuerza o “decaer en una sofistería vacua”. Resulta así una imagen del “genuino filosofar” según la cual la fuerza retórica de la apertura lingüística del mundo ya ha superado siempre, de antemano, la fuerza de revisión que ofrezca el mejor argumento.

¿No tendría la *Realidad* que conservar algún espacio de juego donde presentar sus reclamaciones, si es que hemos de aprender del contacto con ella? Si la serpiente de la filosofía se enrolla narcisísticamente en una conversación eterna del alma consigo misma, el instructivo desmentido del mundo se apagará sin ser oído»<sup>24</sup>.

Resulta significativo ver cómo alguien que desarrolla su pensamiento en los aledaños del idealismo kantiano, y en particular, sobre el punto de arranque de la acción comunicativo-lingüística, acabe reclamando el papel de la realidad frente a todo discurso. Y esto precisamente para que no pierda su «fuerza de revisión» frente al mero lenguaje filosófico opacamente autorreferencial. En el contexto de nuestra reflexión, esta «fuerza de revisión» cabe entenderla justamente como fuerza crítica.

No se trata de volver a algún tipo de realismo en el que quede cancelado lo que al pensamiento filosófico ha aportado el giro subjetivista-idealista iniciado por Descartes. Por ello conviene aclarar que la noción de «realidad» ha de entenderse en un sentido amplio, en el que quepan tanto objetos como hechos. Así, tan hecho real es la bajada de la temperatura como la subida de la Bolsa.

---

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen: «¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?», en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 106-7. Cf. también: «Introducción: El realismo después del giro lingüístico-pragmático», en *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid, 2002, pp. 9-62.



Siguiendo la vía indicada por esta sugerencia en cuanto hipótesis reconstructiva, pueden distinguirse cuatro instancias que de un modo u otro son ámbitos de realidad y a la vez fuente de fuerza crítica para la reflexión filosófica: la realidad social, la realidad lingüístico-comunicativa, la realidad del saber y la realidad como alteridad.

### 6.1. La realidad socio-política como origen de la crítica. La liberación en la historia como baremo crítico: I. Ellacuría

La realidad social, en el sentido de realidad política, económica, laboral, jurídica, etc. puede constituir una fuente de energía que exija la crítica de los hechos. Así ocurre en el caso de los autores de la Escuela de Frankfurt, desde Th. Adorno y H. Marcuse hasta J. Habermas y A. Honeth<sup>25</sup>.

Pero, en otra perspectiva filosófica, también constituye la realidad social el origen del impulso crítico en la filosofía de la liberación, desde sus orígenes en los años 70 del pasado siglo en Sudamérica hasta autores más recientes como I. Ellacuría, E. Dussel o F. Hinkelammert. Nos centramos en esta corriente filosófica y concretamente en el caso de Ignacio Ellacuría.

El filósofo vasco transplantado a El Salvador parte en su reflexión filosófica de un diagnóstico moral de la realidad social claro y contundente: vivimos «en una sociedad injustamente estructurada»<sup>26</sup>. O formulado de otro modo: «la injusticia y la no-libertad [constituyen] una de las represiones fundamentales de la verdad»<sup>27</sup>. La pauperización es el resultado de esta situación de hecho, y constituye la «verdad histórica del presunto bien común»<sup>28</sup>. Un rasgo esencial de este estado de cosas es la «radical asimetría» de individuos y sociedades en cuanto a posibilidades de acceso a la autorrealización humana. Esta es una de las raíces de todo malestar social e individual, y es la que lleva a Ellacuría a huir de todo discurso que de un modo u otro legitime el «orden» imperante.

---

<sup>25</sup> Cf. ROMERO, Jose Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Síntesis, Madrid, 2005; ROMERO, Jose Manuel: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés, Madrid, 2010; y ROMERO, Jose Manuel: *Crítica e historicidad*, op.cit.

<sup>26</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Historización del bien común...», p. 224.

<sup>27</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «La función liberadora de la filosofía», p. 115.

<sup>28</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Historización del bien común...», p. 220.

Esta es la situación de partida que «exige» un distanciamiento crítico e impone la necesidad de transformación. Si decíamos anteriormente que la «crítica» responde siempre a un desajuste entre la realidad y aquello que se percibe como deseable, posible, necesario, irrenunciable, etc. en cada situación, esta radical asimetría constituye la raíz del impulso crítico. La imposibilidad (o dificultad) de acceso de la mayoría a unos niveles «humanos» de autorrealización, junto a grupos e individuos que pueden permitirse no sólo satisfacer sus necesidades e intereses, sino incluso sobrepasarlos ampliamente, supone una fractura social inocultable e ineludible.

Este análisis implica que toda reflexión filosófica se hace ya desde una posición determinada, de un lado o del otro, teniendo en cuenta esta fractura social o no, atendiendo a la exigencia que esto plantea o no. No caben neutralidades. El filósofo (o cualquier otro analista) nunca está en una situación de equidistancia y aseptica neutralidad respecto a la situación de la humanidad cuando se dispone a hacer sus análisis y reflexiones. Estamos necesariamente implicados, para bien o para mal. Por ello, Ellacuría propone como primer paso de su método, tematizar la posición, hacerla consciente y realizar una «opción», una «toma de partido» que sitúe al filósofo experiencialmente «en el lugar adecuado», en «el lugar que da verdad».<sup>29</sup> Si no se comienza por ahí, el resultado corre el peligro inminente de convertirse en un mero discurso abstracto. El «lugar» desde el que se realiza la reflexión filosófica llega a distinguir incluso «diversos tipos de filosofías». Evidentemente, la noción de «lugar» no tiene exclusivamente un significado geográfico, sino que apunta fundamentalmente a un modo de estar en la realidad.

La opción exigida en el punto de partida mismo ha de ser «la opción por los pobres»<sup>30</sup>, que incluye todo tipo de miseria humana, tanto material como espiritual. Entra aquí toda clase de exclusión, marginación, opresión, sufrimiento injusto o innecesario, dominación, etc. («los despojados, los injustamente tratados y los que sufren»). Ellacuría se ocupa de justificar que no se trata de un puro decisionismo irracional, sino que a esa opción en el punto

---

<sup>29</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «La función liberadora de la filosofía», p. 115.

<sup>30</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Opción preferencial por los pobres», en *Escritos teológicos II*. UCA, San Salvador, 2000, pp. 133-192.

de arranque se llega tras un proceso reflexivo, por lo que se trata de una «opción iluminada». Con ello Ellacuría sostiene que «lo racional» (entendiendo que «racionalidad» aquí incluye razón, sentimiento y voluntad en una instancia múltiple pero interactivamente unificada) es constituir a los marginados, excluidos, oprimidos, etc., en el criterio para valorar la situación y la acción y la reflexión social. Convertir a lo marginal en central, lo cual supone todo un programa de transformación de la metafísica, tanto teórica como práctica, en torno al par de categorías centro-periferia. Se trataría de una «metafísica de la marginalidad»<sup>31</sup>. Para llevar adelante este programa, que no busca neutralidades sino una toma consciente de partido, Ellacuría propone que toda la acción socio-racional ha de responder a un interés de la razón. Este interés es el de la persecución efectiva de una humanidad liberada de dogmas y opresiones. El método para avanzar hacia ello consta básicamente de dos momentos: primero, el de situarse experiencialmente en «el lugar que da verdad», que es la opción por los pobres (la perspectiva de los marginados es el lugar de la verdad porque nos humaniza); y segundo, el de la historización de los conceptos, como modo de vehicular la fuerza crítica que surge de una fractura social que afecta al conjunto de la humanidad de manera radicalmente inaceptable.

## 6.2. La realidad lingüístico-comunicativa como instancia crítica. Hermenéutica crítico-comunicativa: K.-O. Apel

Apel toma como referencia para plantear la posibilidad y realidad de la crítica filosófica el ámbito del lenguaje, porque toda interpretación del mundo intersubjetivamente válida «depende del lenguaje»<sup>32</sup>. Concretamente prioriza la dimensión pragmática del mismo, porque considera que si se aborda el lenguaje exclusivamente en su dimensión semántica, se ignora o se abstrae el papel

---

<sup>31</sup> Sobre este tema puede verse NICOLÁS, Juan A.: «La transformación marginalista de la metafísica: de Zubiri a Ellacuría», en *Revista Portuguesa de Filosofia* (2013) (en prensa).

<sup>32</sup> Cf. APEL, Karl-Otto: «El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental», en *La transformación de la filosofía*. Vol. II. Taurus, Madrid, 1985, pp. 297-314.

del sujeto en el funcionamiento del lenguaje. Con frecuencia este papel se remite a la psicología, pero Apel pone de manifiesto que, además de esa innegable dimensión subjetivo-individual, la aportación del sujeto (= la dimensión pragmática) tiene rasgos constitutivos del hecho mismo del funcionamiento del lenguaje, forma parte esencial de la lógica de la acción comunicativo-lingüística. Dicho en otros términos, la dimensión pragmática del lenguaje contiene ciertos elementos de carácter universal sin los cuales no se podría comprender el hecho de la comprensión mutua.

El análisis de la situación comunicativa es el que lleva a Apel a reconstruir una situación ideal que sirve de instancia crítica respecto a toda comunicación fáctica. Esta situación ideal no es una mera proyección arbitraria del sujeto que realiza el análisis, sino que está contenida ya en cada acto de comunicación real, en la forma de presupuesto necesario para la constitución del sentido, y por tanto, para que el acto comunicativo tenga éxito. Esa instancia ideal es denominada «comunidad ideal de comunicación».

Apel parte de la crítica y transformación de la filosofía de Kant (dialogicidad de la razón, semioticismo e historicidad del nivel trascendental), pero adoptando de él la metodología de reflexión trascendental. Parte de un dato de aceptación intersubjetiva como es el hecho de la acción comunicativa con éxito. Se pregunta acerca de cuáles son las condiciones de carácter universal y necesario que han de darse por supuestas para que el hecho sea posible. La respuesta es todo un conjunto de elementos que tienen valor trascendental, porque no es posible negarlos sin autocontradicción ni justificarlos sin petición de principio.

¿Cuáles son estos elementos? Aunque Apel nunca los sistematiza, puede hacerse la siguiente reconstrucción: «Habría que incluir aquí tres grupos de elementos: (a) La existencia del mundo real y la del propio yo. (b) Las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación ideal. Quedan aquí encuadradas a su vez tres tipos de elementos: el principio supremo (según Apel) de toda argumentación en serio, a saber, el principio de no contradicción performativa<sup>33</sup>, las cuatro pretensiones de validez (inteligibilidad, rectitud, veracidad, verdad) y algunos principios éticos, tales co-

---

<sup>33</sup> Cf. APEL, Karl-Otto: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 132 y 134.

mo el reconocimiento en cuanto persona<sup>34</sup>, la igualdad de derechos en cuanto a la participación en la discusión, etc. (c) Las reglas básicas de la lógica deductiva (lógica mínima)»<sup>35</sup>.

Este conjunto de elementos han de ser presupuestos para que la comunicación sea posible. La prueba viene regida precisamente por lo que Apel considera el principio supremo de la racionalidad argumentativa: el principio de no contradicción performativa. En virtud de él, cualquier intento de negar alguno de estos elementos supone caer en una autocontradicción práctica, esto es, una contradicción entre lo que se dice (negar un supuesto) y lo que se hace (dar por válido ese supuesto, en cuanto que la acción argumentativa de negar tiene sentido). Si no se respeta este principio, la consecuencia es la ruptura del sentido de la comunicación.

La pregunta por la fundamentación del saber coincide con las condiciones pragmático-trascendentales que han de ser supuestos necesarios en el hecho del funcionamiento con sentido del discurso argumentativo. Y esta pregunta coincide a su vez con la pregunta por las condiciones de toda crítica con sentido. Ese núcleo de condiciones trascendentales, supuestas ya de hecho en la acción lingüística con sentido, son justamente los supuestos de toda acción crítico-racional, y por ello son los límites de la crítica. La acción lingüística que es «criticar» es posible y válida en el marco racional en el que pueden distinguirse los hechos o tesis a criticar y las condiciones absolutas (fundamentos) que hacen posible tanto el planteamiento mismo de dichas tesis como su impugnación. Por tanto, el fundamento de la acción racional lo es también de la acción crítica argumentativa.

Están ahí comprendidos algunos principios que constituyen «las reglas de la comunicación ideal». Estas reglas tienen el doble papel epistemológico de supuesto trascendental y de ideal regulativo. Se diseña así una situación de comunicación que no siempre está ejecutada de modo efectivo en las acciones reales de interacción lingüística, lo cual constituye una fuente de problemas de comunicación. Pues bien, esa «situación ideal de habla» es la que constituye la instancia crítica respecto a toda comunica-

---

<sup>34</sup> Cf. APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*. Vol. II, op. cit., p. 380.

<sup>35</sup> NICOLÁS, Juan A.: «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en BLANCO, D. et al.: *Discurso y realidad*. Trotta, Madrid, 1994, pp. 145-6.

ción de hecho. Y la distancia entre la situación ideal y la situación real, irreductible por principio, es la fuente permanente de fuerza crítica respecto a la realidad comunicativa. Ese ideal plantea una exigencia permanente de revisión y mejora de las condiciones reales de la argumentación.

Es relevante señalar que la crítica filosófica a su vez es también un determinado tipo de acción argumentativa, constituye un cierto «juego de lenguaje» orientado a rechazar, poner en duda, justificar, aceptar, etc. En cuanto tal juego de lenguaje, ha de estar sometida a las condiciones y requisitos de todo juego lingüístico con sentido que se acaban de señalar. En la medida en que tienen valor trascendental, tienen valor de fundamentación racional-formal de la crítica argumentativa.

El alcance de la fuerza crítica que surge de la fractura entre la situación ideal de habla y la situación real viene delimitado por la extensión de la acción comunicativa. Queda aquí comprendido desde la interacción lingüística cotidiana, hasta la interacción en el ámbito político, científico, moral o social. Por tanto, afecta a toda acción humana que tiene que ver con dar razón en el medio lingüístico de acciones, omisiones, decisiones, propuestas, etc. Sigue siendo este el medio más potente que ha inventado la humanidad para orientarse en el mundo, comprenderlo y organizarse en comunidad. Lo cual es compatible, obviamente, con la existencia de otros modos de expresión, acción e interacción.

He aquí cómo a partir de un determinado tipo de reflexión sobre el lenguaje es posible hallar fuerza crítica para la impugnación de lo fácticamente dado.

### 6.3. La realidad del saber como instancia crítica.

La metodología como clave de la crítica: K. Popper, H. Albert

La realidad del saber como «institución» constitutiva del mundo humano puede ser una fuente de empuje crítico, si se adopta una determinada estrategia de análisis. En este caso podrían situarse las filosofías de M. Foucault y del Racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert). Nos centramos en este segundo caso.

El Racionalismo Crítico representa de manera nítida el espíritu filosófico de reivindicación de la razón como instrumento de orientación en el mundo. En este sentido se sitúa en la estela del

proyecto moderno ilustrado, cuyo objetivo, según formuló F. Bacon fue la satisfacción de las necesidades e intereses de la humanidad mediante la razón. Albert formula del siguiente modo el objetivo de la racionalidad crítica que él defiende: «la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas...»<sup>36</sup>.

En esta línea, tanto K. Popper como H. Albert defienden la tradición crítica y racionalista, en una versión en la que la noción de razón está íntimamente ligada a las ciencias y constituye la clave del progreso humano. Albert caracteriza su posición mediante los siguientes rasgos: «a) No admite la dogmatización de soluciones de problemas de cualquier clase; b) Principio de falibilismo: no hay instancia alguna a salvo del error *a priori*. c) Criticismo: todo enunciado debe ser examinado racionalmente»<sup>37</sup>.

Otra caracterización del racionalismo crítico elaborada también por H. Albert es la siguiente: «a) Falibilismo consecuente: todo conocimiento humano es por principio falible; b) Racionalismo metodológico: las soluciones no pueden fundamentarse, pero sí puede mostrarse en qué medida son preferibles a otras; el problema de la justificación absoluta se convierte en el de la valoración comparativa; c) Realismo crítico: la meta del conocimiento es la comprensión y descripción de la realidad»<sup>38</sup>.

Con ello se propugna un planteamiento siempre a la luz de la razón («nadie ha inventado una alternativa mejor»), pluralista, crítico, abierto y universalista, en confrontación abierta con todo resto de dogma como salvedad frente a la racionalización del saber. Y esto ha de ser válido tanto en el ámbito de razón teórica como en el de la razón práctica.

Independientemente de otras características y valoraciones, en este contexto lo que resulta clave es la noción de crítica y su papel en el marco de la racionalidad. En este punto es esencial la propuesta de sustitución del principio de fundamentación por el

---

<sup>36</sup> ALBERT, Hans: «Ethik und Metaethik», en *Archiv für Philosophie* 11 (1961). Hefte 1-2, pp.28-63. Traducción española: «Ética y Metaética», en *Teorema* 19 (1978), p. 47.

<sup>37</sup> ALBERT, Hans: *Tratado sobre la razón crítica*. Sur, Buenos Aires, 1973, p. 59.

<sup>38</sup> ALBERT, Hans: «La ciencia y la búsqueda de la verdad», en *Progreso y racionalidad en la ciencia*. Alianza, Madrid, 1982, pp. 184-6.

de examen crítico: «Si en lugar de la idea de fundamentación se pone la idea del examen crítico, de la discusión crítica de todos los enunciados que están en cuestión, con ayuda de argumentos racionales, entonces se renuncia, ciertamente, a las certezas auto-producidas, pero se tiene la perspectiva de acercarse más a la verdad, mediante el ensayo y el error, sin llegar por cierto jamás a la certeza»<sup>39</sup>.

El principio de examen crítico representa la exigencia absoluta de que todo ha de ser sometido a crítica, y cualquier modulación de este principio que establezca alguna reserva es un resto de proceder dogmático. En el pensamiento de K. Popper y H. Albert funciona un cierto «monismo metodológico», concretamente el falsacionismo. Éste ha de ser llevado no sólo al ámbito de las ciencias naturales, sino también al de las ciencias sociales y hermenéuticas, al de la política, la economía, la religión, etc. No hay correlación entre objeto y método<sup>40</sup>.

El método que vehicula el principio de examen crítico (falsacionismo) está ligado a la razón científica, hasta el extremo de identificar razón (filosófica) con razón científica: «No hay ninguna delimitación tajante entre Filosofía y Ciencia»<sup>41</sup>. El progreso de la razón consiste en definitiva en la extensión del método científico a todas las áreas del saber. Esto implica, entre otras cosas, suprimir la distinción kantiana entre el nivel racional de la explicación de los hechos (naturales y humanos) y el nivel de racionalidad trascendental, que los hace posibles y los fundamenta. Con ello se pasa en el pensamiento de Albert a una determinada versión de razón naturalizada.

He aquí la tesis fundamental para nuestro propósito: frente a todo tipo de saber, la instancia clave para determinar su legitimidad es el método. Llega hasta aquí el epistemologicismo idealista cartesiano, que prioriza el método como instancia determinante de toda ciencia legítima. Esta es la instancia a partir de la cual en este racionalismo contemporáneo surge la fuerza crítica de discriminación entre saberes. El método es constitutivo de los saberes

---

<sup>39</sup> ALBERT, Hans: *Tratado sobre la razón crítica*, op. cit. , p. 58.

<sup>40</sup> Cf. NICOLÁS, Juan A. / SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel: «Criticismo y trascendentalismo: huellas kantianas en la filosofía actual», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 6 (2005), pp. 901-928.

<sup>41</sup> ALBERT, Hans: «La ciencia y la búsqueda de la verdad», p. 199.



(teóricos o prácticos), hasta el punto de que un presunto saber deja de serlo (pierde su legitimidad) si no incluye en su lógica interna el método crítico que es el falsacionismo. Se produce una identificación entre el método crítico y el método científico. El método del examen crítico se constituye así, para Albert, en el método universal del saber: «Esta metodología, en la que en vez de justificación se coloca la crítica permanente, suministra un modelo de racionalidad que en principio se coloca en lugar del pensamiento de justificación en todos los campos sociales y que puede sustituir al estilo típicamente ideológico de pensamiento»<sup>42</sup>.

Es así cómo en este tipo de racionalismo se plantea un ideal pan-metodologicista según el cual todo saber (teórico o práctico) debería adquirir el formato que implica el principio de examen lógico. En relación con esta exigencia normativa universal, surge la fuerza crítica para discriminar entre saberes legítimos y los que no lo son. Se trata, pues, de una posición que halla su fuerza de valoración y crítica a partir de un análisis de la realidad de los distintos saberes, cuya clave consiste en unificar y priorizar el método.

#### 6.4. La realidad como alteridad y su fuerza crítica.

##### La doble vertiente noológica-real del criticismo zubiriano

Hay planteamientos filosóficos que realizan un análisis de la realidad en el cual el elemento clave es la alteridad, la irreductible otredad de lo real respecto al sujeto del conocimiento. Este rasgo de lo real se convierte para ellos en la fuente a partir de la cual se plantea la exigencia crítica de la reflexión filosófica. Este es el caso de la fenomenología de E. Levinas y de la noología de Zubiri. Haremos un análisis detallado de este segundo caso.

Zubiri sitúa su posición filosófica en el ámbito de la fenomenología, con lo que se aleja críticamente del idealismo crítico kantiano. Su disputa fundamental es con Husserl y con Heidegger (independientemente de la influencia más o menos significativa de los clásicos, con los que mantiene un diálogo crítico<sup>43</sup>).

---

<sup>42</sup> ALBERT, HANS: *Tratado sobre la razón crítica*, op. cit., p. 129-130.

<sup>43</sup> Sobre la influencia de los clásicos en el pensamiento de Zubiri puede verse NICOLÁS, J.A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Comares, Granada, 2011.

Asumido el reto del giro hacia la facticidad, Zubiri desarrolla su propia analítica de lo fácticamente dado, cuyo resultado no es ni mucho menos el «ocasionalismo» heideggeriano anteriormente señalado. Zubiri abre una vía en la que coexiste el momento hermenéutico con la posibilidad de la crítica en sentido estricto. Para ello reconstruye una dialéctica entre realidad y logos (+ razón) en la que se va tejiendo un proceso metodológico en el que se establecen los límites de la interpretación, y con ello, el marco de la crítica. El *factum* del que parte Zubiri es el de la im-plantación humana en lo real, como alternativa al arrojamamiento heideggeriano. El análisis de este hecho de partida lo lleva adelante en términos de intrínseca copertenencia originaria entre realidad e inteligibilidad. Ninguno de los planos es anterior ni predominante sobre el otro. Este punto de partida es simultáneamente sensitivo, intelectual y real. Por ello, puede decirse que la noología zubiriana tiene carácter experiencial en un sentido propio. Para describir el proceso interactivo de la construcción del conocimiento acuña las nociones de «marco de referencia» y «esbozo de posibilidades»<sup>44</sup>. Con ellas señala que el control crítico de la elaboración del saber no corresponde exclusivamente a las instancias intelectivas (idealismo), pero tampoco a la realidad (idealismo). Ambas tienen un momento propio en la lógica de la discriminación del conocimiento verdadero. Frente al *apriorismo* kantiano, Zubiri sostiene, por un lado, que sin logos-razón no hay crítica; pero por otro lado, en última instancia «son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón». Se produce así una dinámica de interacción metódicamente controlable.

Pero no es el método lo que interesa más en este contexto, sino precisamente las fuentes de las que surge la fuerza crítica que pone en marcha y mantiene el proceso crítico de elaboración del conocimiento verdadero.

Hay dos instancias que son fuente de impulso crítico: la realidad y la imaginación. La realidad tiene un momento de *energeia*, que se pone de manifiesto en dos momentos del proceso intelectual: primero en la aprehensión primordial de realidad como «im-

---

<sup>44</sup> Un análisis detallado de este proceso, sus fuentes y construcción concreta puede verse en NICOLÁS, J.A.: «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», art. cit. nota 22.

posición», en la cual lo real hace valer su fuerza, determinando con ello toda una gama de interpretaciones posibles, pero impidiendo otras. Segundo, lo real interviene también al final del proceso intelectual, pero ahora como «probación», para poner a prueba la propuesta interpretativa resultante del rodeo por la irrealidad generado en el logos y la razón. La posibilidad de discriminar o evaluar una propuesta viene del rasgo fundamental de lo real que es la *alteridad*. Lo real permanece siempre siendo entendido como irreductiblemente otro. De ahí que mantenga su capacidad de referencia discriminativa. El resultado de la presencia de la fuerza de lo real es la confirmación/rechazo de la propuesta cognoscitiva. Culmina así el proceso crítico iniciado en la aprehensión primordial de realidad.

Por otro lado, hay una segunda fuente de fuerza crítica que radica en la imaginación. En este caso no hay fuerza de imposición, sino que la imaginación tiene fuerza creativa, que contribuye a orientar y delimitar la gama de posibilidades en que puede moverse el resultado final. En este sentido, la imaginación no tiene propiamente poder crítico, pero sí que contribuye con su fuerza creativa a marcar el terreno en que la crítica puede actuar. La imaginación se mueve entre lo dado-impuesto en aprehensión primordial y las exigencias de la razón. En este intermedio la imaginación realiza un distanciamiento de lo real (paso por la irrealidad) para generar posibles esbozos interpretativos, que posteriormente han de ser sometidos a la (a-)probación de la realidad en el nivel de la razón. Ésta queda siempre en función del marco de referencia y del esbozo de posibilidades. Así pues, la dialéctica entre realidad sentida y razón (imaginativa) marca el camino del sentido peculiar en que la noología de Zubiri puede interpretarse como crítica.

En conclusión, se ha mostrado cómo un conjunto de autores de corrientes filosóficas muy diferentes siguen sosteniendo en la actualidad el carácter crítico de la reflexión filosófica.

### Bibliografía

ADORNO, Theodor: «Kritik», en *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

ADORNO, Theodor: *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Monte Avila, Caracas, 1969.

Adorno, Theodor: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Monte Avila, Caracas, 1970 (ed. orig., 1956).

AGUILAR, Mariflor: «Hermenéutica y crítica», en OÑATE, T. et al. (eds.): *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005, pp. 201-8.

ALBERT, Hans: *Tratado sobre la razón crítica*. Sur, Buenos Aires, 1973 (ed. orig. 1968).

ANGEHRN, Emil: «Hermeneutik und Kritik», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (ed.): *Was ist Kritik?*, pp. 319-338.

APEL, Karl-Otto: «Wie ist Erkenntniskritik als Sprachkritik möglich?», en *Sprache-Brücke und Hindernis*. R. Piper & Co., München, 1972, pp. 9-22.

APEL, Karl-Otto: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en *Auseinandersetzen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998, pp. 505-568.

APEL, Karl-Otto: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico», en *Estudios filosóficos* 102/36 (1987). pp. 251-299.

BITTNER, Rudiger: «Kritik, und wie es besser wäre», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (ed.): *Was ist Kritik?*, pp. 134-149.

BONSS, Wolfgang: «¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos», en LEYVA, G.: *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, pp. 47-83.

BORMANN, Claus von: «Crítica» en KRINGS, H. / BAUMGARTNER, H.M. / WILD, Ch. (eds.): *Conceptos fundamentales de filosofía*. Vol. 1. Herder, Barcelona, 1977, pp. 434-452.

BUTLER, Judith: «Was ist Kritik? Ein Essay über Foucault Tugend», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 221-246.

CASTRO, Fernando: «Crítica», en ORTIZ-OSÉS, A. / LANCEROS, P. (eds.): *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, pp. 69-71.

CONNILL, Jesús: «Hermenéutica y crítica del sentido», en *Estudios filosóficos* 102/36 (1987), pp. 229-249.

CONNILL, Jesús: «Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral», en MUGUERZA, J. / RODRÍGUEZ, R. (eds.): *Kant después de Kant*. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 462-477.

CONNILL, Jesús: «El criticismo nietzscheano», en *El poder de la mentira*. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 19-26.

CONNILL, Jesús: «Ética hermenéutica crítica en Gianni Vattimo», en G. VATTIMO et al. (eds.): *Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson, Madrid, 2008, pp. 51-62.

COOKE, Maeve: «Zur Rationalität der Gesellschaftskritik», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (ed.): *Was ist Kritik?*, pp. 117-133.

CORTINA, Adela: «El concepto de “crítica” en la filosofía trascendental de Kant», en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 9 (1982), pp. 5-22.

EAGLETON, Ferry: *La función de la crítica*. Paidós, Barcelona, 1999.

FIGAL, Günter: «Verstehen, Verdacht, Kritik» en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 339-352.

FLOREZ, Cirilo: «La noción de crítica y sus formas en Habermas», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 9 (1982), pp. 63-78.

FORST, Rainer: «Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürden in sozialen Rechtfertigungsordnungen», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp.150-164.

FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 1970.

FOUCAULT, Michel: «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)», en *Daimon* 11 (1995), pp. 5-25.

GEUSS, Raymond: «Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ‘Kritik’» en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 165-190.

GOULEMOT, J.M.: *Adieu les philosophes. Que reste-il des Lumières?* Seuil, París, 2001.

HABERMAS, Jürgen: *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1982.

HEIDEGGER, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México, 1993.

HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Destino, Barcelona, 2000.

HINKELAMMERT, Franz: «Sobre la reconstitución del pensamiento crítico». Internet, página web: <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/113-sobre-la-reconstitucion-del-pensamiento-critico.html>

HINKELAMMERT, Franz: *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.

HOLZHEY, Hans: «Kritik: Der Begriff der Kritik von Kant bis zur Gegenwart», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. WBG, Darmstadt, 1976, pp. 1267-1282.

HONETH, Axel: *Kritik der Macht*. Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

HONETH, Axel: «Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría crítica», en G. LEYVA: *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, pp. 444-468.

HONETH, Axel: «Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de “crítica” en la Escuela de Frankfurt», en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz, Buenos Aires, 2009.

HORKHEIMER, Max: *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

HORKHEIMER, Max: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2000.

HORKHEIMER, Max: *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1973.

INSAUSTI, Xabier: «Los riesgos del pensamiento crítico» en MAIDAGÁN, M.J. / CEBERIO, I. / GARAGALZA, L. / ARRIZABALAGA, G. (eds.): *Filosofía de la innovación*. Plaza y Valdés, Madrid, 2009, pp. 45-551.

JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?* Suhrkamp, Frankfurt, 2009.

JAEGGI, Rahel: «Was ist Ideologiekritik?» en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 266-295.

JANICAUD, Dominique: «Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas», en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 279-297.

KOSSELCK, Reinhart: *Crítica y crisis*. Trotta, Madrid, 2007.

LEYVA, Gustavo (ed.): *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos-UAM, Barcelona, 2005.

LEYVA, Gustavo: «Pasado y presente de la Teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente», en LEYVA, G.: *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, pp. 84-125.

MUÑOZ, Jacobo: «Max Horkheimer y la evolución de la teoría crítica», en M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2000, pp. 7-22.

NEYMEYR, Barbara: «Psychologie ist der Weg zu den Grundproblemen. Nietzsche als Aufklärer», en NEYMEYR, B. / URS SOMMER, A.

(ed.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*. Universität Verlag Winter, Heidelberg, 2012, pp. 73-98.

NICOLÁS, Juan A. / SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel, «Crucismo y trascendentalismo: huellas kantianas en la filosofía actual», en *Revista Portuguesa de Filosofía* 6 (2005), pp. 901-928.

NICOLÁS, Juan A.: «La doble vertiente noológico-real del crucismo zubiriano», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* (2009), pp. 233-247.

NICOLÁS, Juan A.: «Liberation philosophy as critique: Ellacuría», en *The Zubiri Review* 11 (2009) [2011], pp. 107-118.

NORRIS, Christopher: *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y la guerra del golfo*. Cátedra, Madrid, 1997.

ORTIZ OSÉS, Andrés: «El crucismo contemporáneo a la búsqueda del sentido», en MARCUSE, H. et al.: *A la búsqueda del sentido*. Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 9-21.

PÉREZ CORTÉS, Sergio: «Michael Foucault: las condiciones de una historia crítica», en LEYVA, G.: *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, pp. 383-401.

PINTOR-RAMOS, A.: «Objetividad y realidad: Kant en Zubiri», en ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María (ed.): *Kant. Razón y experiencia*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 43-92.

REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*. Anthropos, Barcelona, 1993.

RECAS, Javier: «Hermenéutica crítica: seis modelos», en MUÑOZ, J. / FAERNA, A.M. (eds.): *Caminos de la hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 137-175.

RECAS, Javier: *Hacia una hermenéutica crítica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L.: *Crítica de la razón posmoderna*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

ROMERO, Jose Manuel: «Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger», en *Devenires* 15 (2007), pp. 54-87.

ROMERO, Jose Manuel: *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona, Herder, 2010.

ROMERO, Jose Manuel: «The critical scope of A. Honneth's theory of recognition», en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 60 (2011), pp. 73-90.

SAAR, Martin: «Genealogische Kritik», en JAEGGI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 247-265.

SCHMID, P.A. / ZURBUCHEN, S.: *Grenzen der kritischen Vernunft*. Basel, 1997.

SERRANO GÓMEZ, Enrique: «Kant y el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad», en LEYVA, G.: *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, pp. 126-142.

SMART, B.: *Foucault, Marxism and Critique*. Routledge, Londres, 1987.

SOSA SANTOS, Boaventura: «¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?», en *Crítica de la razón indolente*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, pp. 23-40.

THOUARD, Denis: *Herméneutique critique*. Presses Universitaires Septentrion, Lille, 2012.

VERMAL, Juan Luis: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos, Barcelona, 1987.

WELLMER, Albrecht: *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid, 1992.

WELLMER, Albrecht: «Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: dos caras de la teoría crítica», en LEYVA, G., pp. 25-45.

WESCHE, Tilo: «Reflexión, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik», en JAEGLI, Rahel / WESCHE, Tilo (eds.): *Was ist Kritik?*, pp. 193-220.

*Solicitado el 30 de abril de 2011*

*Aprobado el 17 de noviembre de 2012*

Juan Antonio Nicolás Marín  
Universidad de Granada  
jnicolas@ugr.es