

DANIEL INNERARITY*

SOBRE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

On the conditions of possibility of the philosophical criticism

Abstract

We live in a cultural context where it is not easy to know what the criticism is and even more thinking so. Nevertheless, I believe that it is possible to exercise philosophy as a critical activity as long as three conditions are fulfilled: for philosophy to be truly critical, it has to take care of the complexity of reality, it must be carried out from a certain distance from immediate reality, and it has to be a theory

Keywords: Philosophy; criticism; critical theory.

Resumen

Vivimos en un contexto cultural en el que no es nada fácil saber en qué consiste la crítica y todavía más serlo. Pese a todo, considero que es posible ejercer la filosofía como una actividad crítica siempre y cuando se cumplan tres condiciones: para que la filosofía sea verdaderamente crítica, tiene que hacerse cargo de la complejidad de la

* Catedrático de Filosofía e investigador Ikerbasque en la Universidad del País Vasco; director de Gobernance, Instituto de Gobernanza Democrática, San Sebastián, País Vasco – Euskadi; <https://www.danielinnerarity.es/>. Este artículo es retomado del libro *La sociedad invisible*, Espasa libros, Madrid 2004.

realidad, debe llevarse a cabo desde una cierta distancia respecto de la realidad inmediata, y tiene que ser una teoría.

Palavras-clave: Filosofía; crítica; teoría crítica.

A nadie se le oculta que la conciencia crítica pasa actualmente por un mal momento. Son malos tiempos para la crítica porque se prohíbe y reprime, pero también porque muchas veces no se ha hecho bien, con escasa observación y demasiada seguridad. El peor enemigo de la crítica es la crítica misma mal realizada y concebida con poco sentido crítico. El descrédito de la tradicional figura de los intelectuales ha contribuido decisivamente a que disminuya el ejercicio de la crítica razonada. El agotamiento del marxismo como teoría y como praxis ha dejado abierta la cuestión de si disponemos actualmente de un punto de vista adecuado para cuestionar críticamente el marco de las sociedades democráticas, si existen posibilidades alternativas fuera de la lógica dominante en las sociedades desarrolladas. Pero también corren malos tiempos para la crítica, como para toda forma de negatividad teórica o práctica –transgresión, revolución, desenmascaramiento, revelación, protesta, alternativa, utopía–, por un motivo “contextual”: lo negativo ha sido culturalmente despotenciado. Puede que la crisis de la crítica no se deba a su escasez sino a su presencia irrelevante, que la crítica no pueda ser sino escasa si quiere ser eficaz, y que su generalización cultural termine por neutralizarla.

Me propongo analizar ahora brevemente ese contexto cultural que ha despotenciado lo negativo. Tener en cuenta esto que podríamos llamar sus iniciales condiciones sociales de imposibilidad, nos obliga a pensar el modo de concebir y ejercer la crítica para que sea culturalmente efectiva, para que no se reduzca a una agitación sin consecuencias ni termine devorada por los debates establecidos. El objetivo último de esta reflexión es examinar si resulta posible todavía decir que no, indagar qué técnica subversiva puede ocupar hoy el lugar de la clásica crítica cultural, si es posible y deseable la crítica, y el modo como debe llevarse a cabo. ¿Sigue teniendo sentido que la filosofía aspire a configurar un punto de vista desde el que describir y criticar la sociedad y sus instituciones? En el fondo se trata siempre de la vieja cuestión, planteada en el horizonte de las actuales circunstancias, acerca de cómo salir de la cueva, escapar de los prejuicios de la tribu, resistir el encanto de las apariencias o combatir la falsa conciencia.

1. Los inconvenientes culturales de la crítica

Muchas de las cosas que suceden en la sociedad contemporánea pueden entenderse por la existencia de una especie de nostalgia de la crítica (en el ámbito teórico) y de la transgresión (en el ámbito práctico). Otras épocas han tenido la gran suerte de contar con la posibilidad de participar en la lucha por sacar a la luz lo escondido (como se entendió a sí misma la Ilustración) o por combatir la doble moral o la hipocresía (desde la lógica revolucionaria a la transmutación de los valores). Era posible criticar o desenmascarar; desde esta atalaya se escribieron, con mayor o menor fortuna, críticas y genealogías, construcciones de la razón y posiciones de la autonomía moral. Hoy, en cambio, las opiniones críticas y las conductas asociadas con la transgresión resultan algo normal, que ni revelan algo oculto, ni provocan o alteran. Donde todo el mundo quiere ser crítico y diferente, la crítica se convierte en la evidencia y la diferencia se convierte en normalidad. Es tremendamente difícil ser crítico y heterodoxo cuando lo que todo el mundo quiere es, precisamente, ser crítico y heterodoxo, o sea, creativo, distinto y original. La crítica obligatoria y ubicuitaria se arruina a sí misma como dispositivo de denuncia y transformación social.

El sociólogo Norbert Bolz ha sostenido que existe un peculiar «conformismo de la diferencia» y la sociedad se hace inmune a la crítica desde el momento en que la crítica cultural misma es un artículo de moda que se puede comprar en el mercado¹. Y Martin Walser hablaba de una “banalidad del bien” a propósito de determinados “discursos críticos dominicales” que no son más que el reflejo condicionado frente al hecho de que la opinión pública espere de ellos un discurso crítico. Los discursos de los reyes y los obispos son cualquier cosa menos estremecedores. Nada parece en nuestra sociedad más natural que la crítica a la sociedad. Que la crítica no va más allá del ornamento es algo que puede formularse de diversas maneras, por ejemplo: el compromiso crítico como forma de consumo (Hirschman), con las provocaciones ya no se puede provocar (Luhmann).

El comportamiento disidente ha sido tradicionalmente un valor de negatividad; la disconformidad es ahora un valor positivo. La anomalía es la conformidad. La distinción entre ortodoxia y heterodoxia hace tiempo que se ha quebrado y cualquiera desea hoy ser anticonvencional, heterodoxo. El discurso acerca del valor de la innovación es ya desde hace tiempo cosa de burócratas. La crítica contra lo existente es una preparación para el conformismo. En una

¹ BOLZ, Norbert, *Die Konformisten des Andersseins*, Fink, München 1999.

irrelevancia así se termina cuando se impone el imperativo de que lo existente es algo que no cabe sino criticar. Como observaba con agudeza Lichtenberg, «hacer exactamente lo contrario equivale también a imitar, a imitar lo contrario»². Oponerse por principio a la opinión dominante, actuar siempre y sin excepción contra lo establecido, supone dar demasiado valor a la opinión dominante y establecido, rendirles un involuntario homenaje que probablemente no merecen. Equivale a claudicar ante su imperio, establecer un automatismo. En el origen de muchos estereotipos contestatarios no hay otra cosa que una falta de reflexión y diferenciación. Esto empobrece la crítica en la medida en que disminuye la capacidad de aprender. Quizás sea ésta una de las explicaciones de la tremenda penuria con que se formula la crítica en la sociedad actual y de la escasa rivalidad que tienen los poderosos. El sistema aprende mejor que sus críticos.

Los sistemas se hacen inmunes frente a la crítica asumiéndola. No hay nada mejor para neutralizar una rebelión desde el poder que ponerse de su parte. Quien se manifieste contra alguien ha de contar hoy con que los destinatarios de la protesta van a declararse solidarios con ella. Podríamos afirmar que el poder de un sistema es completo cuando consigue introducir la negación del sistema en el sistema mismo. Nuestra sociedad le debe su flexibilidad a los críticos, que ya no ponen nada en peligro. Los medios de comunicación cuidan de la desviación, alimentan la inquietud de la sociedad, o sea, su disposición al conformismo. De este modo, cuando la subversión es la corriente dominante, el *mainstream*, puede uno encontrarse con revolucionarios nadando a favor de la corriente, personas que hablan en los medios de comunicación contra los medios de comunicación, rutinas que se presentan como rupturas de la tradición, protestas que únicamente satisfacen el gozo de la indignación. Lo *underground* está introducido en el *mainstream*. La economía se escenifica éticamente; el marketing se alía con la subcultura; la crítica social está subvencionada por instituciones que deberían temblar ante la crítica. Todos estos fenómenos tienen la misma estructura: la negación del sistema es introducida en el mismo sistema que de este modo se hace inatacable. «*Something in the system jumps out and acts on the system, as if it were outside the system*»³.

Donde mejor se ve ese carácter integrado e inofensivo de la transgresión es en la moda, el escenario normalizado de la discrepancia, la disidencia y la irregularidad. En la moda se cumple el principio de que «sólo estéticamente puede

² LICHTENBERG, Georg Christof, *Schriften und Briefe I*, Hanser, München 1968, p. 321.

³ HOFSTADTER, Douglas Richard *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1979, p. 691.

satisfacerse el deseo de no ser como se es»⁴. En el carácter tentativo y cambiante de la moda se populariza un gusto por personificar la propia apariencia, ahora ya patrimonio de cualquiera. La neutralización de la diferencia en el terreno de la moda responde a lo que Luhmann llamó «la reintroducción estética de lo excluido en el ámbito de la inclusión»⁵. El sentido común sabe bien que de este modo algo se hace inofensivo o falaz. Hay un uso de la palabra “estética” que la asocia a ornamento sin trascendencia, como cuando se habla de operaciones de maquillaje o reformas estéticas, de escenificaciones, corrección política y cosas por el estilo. Tal vez sea ésta una de las razones que explican la actual dificultad del arte para representar eficazmente la transgresión, la crítica, la alternativa o la disidencia. En un mundo de creciente escenificación, en el que también es escenificada la crítica y la diferencia, el arte no tiene nada fácil su tarea de representar la irregularidad.

2. Reivindicación de la crítica

Para desbrozar inicialmente este escenario en el que se hace tan costoso reconocer la buena crítica quisiera referirme a tres estereotipos de crítica intelectual que, o no lo son propiamente, o ejercen la crítica de un modo que me parece poco radical, en ocasiones incluso pese a su patetismo. Porque la eficacia de la crítica tiene poco que ver con la radicalidad de sus formulaciones y mucho menos con el convencimiento por parte de quien la formula de estar poniendo en apuros al sistema criticado. La eficacia de la crítica no está en función del convencimiento de quien la formula o de la radicalidad gestual. Cabría agrupar estas figuras en los modelos de falta de atención, falta de distancia y falta de teoría, con sus correspondientes distracción, inmediatez y activismo. Sus respectivas carencias nos irán dibujando el perfil más incisivo y radical de la crítica.

En primer lugar, no es una buena crítica la que no resulta de una atención hacia la realidad, lo que generalmente se ha venido llevando a cabo desde una actitud intelectual que se desentiende de la complejidad de lo real. Hay un tipo de crítica que surge de la simplicidad y que explica por qué al intelectual se le asocia frecuentemente con el diletantismo y la incompetencia técnica. La radicalidad crítica suele venir acompañada de radicalidad moral, tanto mayor cuanto

⁴ BLUMENBERG, HANS, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, p. 536.

⁵ LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, p. 249.

menos se ha enterado el crítico de los verdaderos términos del problema. Una crítica de este estilo no se hace cargo del dinamismo de los asuntos sociales, técnicos o científicos a los que divisa desde una distancia que la condena a ser irrelevante o a hacer el ridículo⁶. Suele tratarse a veces de malos críticos con una buena teoría o con una teoría poco receptiva hacia las sugerencias de la realidad. Como decía Simmel, el compromiso moral sin el don de la observación termina frecuentemente en el enardecimiento estéril, en la típica indignación inofensiva. A los intelectuales que ejercen este tipo de crítica parece que la sociedad se les ha vuelto extraña, que tienen dificultades para reconocerse en ella y se aferran a fórmulas de rechazo absoluto que no son más que el reverso de su incapacidad para comprender la nueva lógica social. Y atención significa también disposición a combatir el propio prejuicio, sensibilidad hacia aquellos aspectos de la realidad que no se dejan encajar en nuestras teorías. La atención comienza teniendo en cuenta que hay cegueras inducidas por las propias teorías e incluso por la disposición crítica.

La actividad crítica intelectual debería, en segundo lugar, distinguirse cuidadosamente de la agitación polémica diaria tan característica de un mundo que articula sus discusiones fundamentales en torno a los medios de comunicación y que las encauza y desarrolla de acuerdo con la lógica que éstos imponen. La discusión pública o mediática, aunque en ocasiones resulte tan virulenta, suele discurrir dentro de un marco que apenas discute. Los ejes están trazados de antemano y se aceptan de una manera tan poco crítica como los conceptos de uso corriente. Al opinador habitual le suele faltar la distancia necesaria, no sólo frente a los acontecimientos sino también y principalmente frente a los discursos dominantes. Dicha distancia –aunque sea, como dice Walzer, una cuestión de centímetros– sólo puede cultivarse mediante la reflexión y la teoría⁷. Ésta puede ser la razón de que no se haya cumplido la previsión de Schumpeter de que las contradicciones del capitalismo aumentarían el número de los intelectuales y su radicalización. Ha ocurrido más bien lo contrario: la opinión pública centra su atención en asuntos políticos que tienen poco que ver con una “contradicción”: temas banales, agitación superficial, oposición ritualizada. Escasea una forma de crítica que examine las premisas públicamente aceptadas a partir de las cuales se describen los problemas. Por eso cabe referirse a los protagonistas de estas discusiones como «intelectuales normalizados»⁸.

⁶ INNERARITY, Daniel, *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona 1995, p. 60ss.

⁷ WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism* (Tanner Lectures), Harvard University Press, Cambridge 1987.

⁸ HONNETH, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

En tercer lugar, hay un tipo de crítica social y su correspondiente compromiso que, con independencia de su oportunidad, no constituyen propiamente una *teoría* crítica. Me refiero a las críticas sin teoría de los profetas, los activistas y los militantes de las causas más diversas, cuya heterogeneidad agrupamos bajo el calificativo de lo no gubernamental. El profeta Amós pudo haber resultado muy crítico en su momento pero, como sostiene Walzer, sus denuncias no son un ejemplo de teoría crítica de la sociedad⁹. El compromiso público de los intelectuales en torno a determinadas causas sociales, valioso la mayor parte de las veces, puede incluso resultar una compensación de su pobreza crítica. La actividad crítica del intelectual no se cumple mediante su adscripción a causas de ese estilo o apoyando públicamente las campañas o protestas que se realicen en nombre de valores, especialmente cuando éstos son difícilmente contestables. La teoría crítica es, antes que nada, una teoría. El objetivo de la crítica filosófica no es propiamente la ignorancia o el abuso concretos, ni siquiera la impugnación selectiva de las cosas intolerables, sino la reflexión acerca del entramado de condiciones socioculturales en el que se constituyen los juicios y las decisiones que dan lugar a esas situaciones intolerables. La crítica filosófica no se dirige contra acciones concretas o injusticias locales, sino contra las condiciones estructurales de la esfera social. Es indudable que puede hacer lo primero (y en ocasiones será su deber hacerlo), pero su actividad intelectual específica se distingue por lo segundo, por ese momento de universalidad que se contiene en una buena interpretación.

Frente a estas posibilidades de crítica, la filosofía debe su capacidad de oposición a la fortaleza de su observación sobre la realidad y a la distancia que le permite formular sus críticas de modo que configuren una teoría. La filosofía es más que un vocabulario abstracto; es una buena observación acerca del mundo social, que permite explicar lo que pasa, qué debería pasar, cómo funcionan los procesos sociales y qué tenemos derecho a esperar.

El pensamiento que no quiere ser otra cosa que pensamiento —y que aspira a ser crítico precisamente por ser pensamiento y no a pesar de serlo— se ha visto tradicionalmente acusado de resignación desde la vieja impaciencia de que es necesario actuar. Los más fervientes partidarios de una crítica inmediata, directa y práctica han ejercido de hecho una intolerancia represiva contra el pensamiento que no proporciona indicaciones concretas para la acción. Pero en las situaciones de una praxis absolutizada se piensa mal. Por lo demás, el salto a la

⁹ WALZER, Michael, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York 1988.

praxis no cura al pensamiento de la resignación. El sistema soporta bien la crítica y es capaz de anular toda espontaneidad o canalizar esa impaciencia hacia pseudo-actividades. Adorno ponía como ejemplos de este «basta ya de hablar» la imagen publicitaria del hombre activo –ya sea un deportista o un yuppie– y el “*do it your self*” –el bricolage es la compensación que se nos ofrece en un mundo que no hacemos nosotros, que se nos da hecho– como intentos vanos de salvar enclaves de inmediatez dentro de una sociedad mediatizada. «Frente a todo esto, afirmaba, es el pensamiento crítico sin compromisos –que ni transfiere a otros su conciencia, ni se deja aterrorizar por la acción– el que verdaderamente no cede. Pensar no es la reproducción cultural de lo existente. Su carácter indomable, la voluntad de no dejarse contentar, se niega a aceptar la necia sabiduría de la resignación. El momento utópico del pensamiento es tanto más fuerte cuanto menos se cosifica en una utopía –lo cual es una forma de retroceso– y sabotea su realización. El pensamiento abierto se trasciende a sí mismo. Pensar es un modo de comportarse, una forma de praxis, más revolucionaria que aquella que detiene el pensamiento en virtud de la praxis (...) Quien piensa, no está enfurecido en la crítica: el pensamiento ha sublimado la indignación»¹⁰. Una postura análoga puede encontrarse en Bourdieu cuando advertía que en el arte del siglo XIX la posición verdaderamente crítica no procedía de quienes propugnaban una literatura moralizante sino, más bien, de quienes tuvieron una intención más “pura” y lograron así formas de expresión de mayor relevancia práctica y política¹¹.

¿De dónde surge propiamente esta insumisión crítica de la teoría? La ambición filosófica, aquella fuerza que le capacita para ejercer la crítica más radical, procede de su interés por la totalidad. La filosofía no se deja parcelar con facilidad, no tolera bien la división del trabajo, porque se refiere siempre, aunque sea de manera imprecisa o tentativa, a la totalidad. Incluso en sus modalidades menos escépticas o más técnicas, la filosofía implica un cierto cuestionamiento de la totalidad. De ahí su carácter esencialmente controvertido. Por lo general el saber científico, el juicio de los expertos e incluso las polémicas mediáticas se inscriben en un marco que no cuestionan, que habitualmente dan por bueno. La filosofía no argumenta desde un horizonte garantizado sino que interroga y somete a prueba ese mismo horizonte.

La filosofía es tan esforzada porque de alguna manera contraviene esa tendencia humana natural a dejar de cuestionar algunas cosas para centrar su atención

¹⁰ ADORNO, Theodor, *Resignation* (Schriften, 10/2), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 794-799, p. 749.

¹¹ BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art*, Seuil, Paris 1998.

en otras. Blumenberg lo formulaba con la siguiente metáfora: «A la óptica frontal del hombre corresponde el hecho de que somos seres con mucha espalda»¹². La filosofía es precisamente el intento de mirar habitualmente detrás de la espalda. No se trata sólo de que, como denunciaba Marx, hay muchas cosas que se hacen sin contar con nosotros, sino de que nuestra atención crítica es limitada y no podemos estar tematizando continuamente los presupuestos inadvertidos de nuestras acciones. Para el sentido común, para las prácticas y las instituciones, hay presupuestos que parecen “naturales” a partir de unas descripciones ya establecidas y de los que es difícil liberarse, porque además se consolidan gracias a lo que Foucault denominaba “prácticas de normalización”. La filosofía aspira precisamente a desestabilizar esas evidencias. Por decirlo con Hegel: desconcertar al sentido común¹³. La tarea filosófica no puede estar obligada a moverse dentro de un marco conceptual, al que debe poner a prueba. La crítica filosófica equivale a cuestionar el sistema de la descripción, implica la posibilidad de salir del horizonte de las cosas que se han vuelto socialmente evidentes, de lo que se da por públicamente aceptable y aceptado.

«Decir lo que no se puede decir»¹⁴. Esta fórmula de Adorno alude al combate contra las dificultades que la realidad nos plantea a causa de su esquivia objetividad: lo que no se deja decir, lo difícil, lo inexpresable, lo oculto, lo misterioso, lo invisible, lo confuso. Pero existe también algo así como una dificultad social de las cosas, que las hace inaccesibles al conocimiento y a la crítica no por su misma realidad sino por el conjunto de disposiciones que las condicionan. En este caso, «lo que no se puede decir» es lo incorrecto, lo prohibido, lo inconveniente, lo que incomoda, lo reprimido. Aquí es donde la filosofía se hace valer como crítica social. Su peculiar aportación, frente a otras formas de crítica, consiste en mantener abierta la duda acerca de las definiciones y las prácticas comunes, las instituciones y prácticas hegemónicas. Esta es la razón por la que ella misma mantiene una cierta exterioridad respecto del orden social establecido, sea el marco constitucional, la rentabilidad en general, la moda o lo políticamente correcto. En su función crítica, la filosofía no forma parte de la discusión pública rutinizada en torno a una agenda más o menos establecida; su tarea consiste en poner en cuestión los dispositivos que determinan cuáles son los temas que deben o no debatirse, cuáles son las posiciones posibles, las cla-

¹² BLUMENBERG, Hans, *Arbeit am Mythos*, op. cit., p. 193.

¹³ HEGELHEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, (Werke, 2) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 31.

¹⁴ ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften)*, vol. 6, Hrg. R. TIEDEMANN), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 21.

sificaciones ideológicas o las actitudes correctas. La filosofía no puede renunciar a discutir la delimitación entre lo que se puede y lo que no se puede decir.

Una buena crítica conduce a la invención de procedimientos alternativos, interpreta de un modo más clarificador los acontecimientos, indaga los principios normativos a cuya luz cabe criticar fundadamente el orden institucional de una sociedad, muestra hasta qué punto los ideales normativos de una sociedad se transforman en prácticas de dominio. Y esto, ¿desde dónde se lleva a cabo? Hay ya una larga polémica acerca de si la crítica se ejerce desde dentro o desde fuera de la sociedad. Las posturas internalistas¹⁵ y las externalistas¹⁶ representan los extremos de un debate en el que se trata de dilucidar si la crítica se lleva a cabo como interpretación dentro del contexto social que no puede trascender o si exige la adopción de un punto de vista exterior a ese contexto, si la oposición intelectual hay que buscarla dentro o fuera de la propia cultura, en suma: si la crítica es reforma o ruptura. Sin entrar en los detalles de esa discusión, me gustaría señalar que toda crítica está siempre motivada por una visión que examina la sociedad desde una perspectiva desacostumbrada o que toma en consideración lo que suele quedar inadvertido. Todo sistema social se construye desde algún tipo de desatención o exclusión y en esos ámbitos poco visibles es donde la crítica puede encontrar sus mejores argumentos. Una crítica es, en buena medida, una alteración de la visibilidad.

La filosofía, en tanto que crítica social, está impulsada por la impresión de que son los mecanismos institucionales y la interpretación de las necesidades sociales lo que resulta cuestionable, aun cuando se presenten como condiciones cuasi naturales del orden social. Por eso tiene que esforzarse para reformular esas evidencias de modo que aparezcan en su problematicidad. Y esto no se hace tanto con modelos de mayor abstracción cuanto mediante dispositivos para producir conceptos contraintuitivos, destrivializadores y desrutinizadores. Entre las funciones de la crítica me parece que ésta de la problematización tiene una especial actualidad en unos momentos en que la solución de los problemas pasa por el convencimiento de que no hay problemas, cuando abundan las soluciones fáciles a problemas apenas formulados. La filosofía es ella misma crí-

¹⁵ WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism* (Tanner Lectures), Harvard University Press, Cambridge 1987; y *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York 1988; RORTY, Richard, *Achieving our Country*, Harvard University Press, Cambridge 1999; WILLIAMS, Bernard, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers (1982-1993)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁶ HONNETH, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit.; O'NEILL, Onora, «Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5 (2000) 719-728.

tica en la medida en que ejerce algo que es una conquista de toda cultura: la inconveniencia de reprimir los problemas elementales declarándolos superados.

La filosofía social no tiene otra justificación que la de incrementar la complejidad de los problemas a los que se enfrenta la sociedad actual. La mejor prestación de la filosofía es —a diferencia de la reducción de complejidad típica de los sistemas sociales— la producción de la complejidad. Se trata de proporcionar alternativas potenciales y modelos contrarios a las interpretaciones institucionalizadas del mundo y a las praxis dominantes o, simplemente, inerciales. La filosofía invita siempre a resistir frente a las convicciones obligatorias y a formular el porqué de esa resistencia, aunque no siempre esté en condiciones de ofrecer razones totalmente convincentes¹⁷. Siguiendo la propuesta de Luhmann (un filósofo social, por cierto, escasamente dado a la crítica y que parece preferir en su lugar una buena observación, que tiene tan poco aprecio por los críticos como por los terapeutas), la crítica debería entenderse y practicarse por analogía con el procedimiento retórico de la paradojización¹⁸. No se trata de apelar a razones últimas indiscutibles sino de generar teorías que tomen una distancia respecto de las evidencias comunes, de formular los problemas de otra manera y con la intención de posibilitar soluciones novedosas.

Dice Merleau-Ponty que «lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza —económica, social, cultural— sino más bien la capacidad de pasar por encima de la estructuras creadas para crear otras a partir de ellas»¹⁹. Más allá de la grandeza del construir estaría la fuerza humanizadora de revocar. Tal vez por eso sea una buena crítica algo tan escaso como deseable aunque, como construcción humana, también está sujeta a la finitud y abierta a la revocación. No habrá nada menos razonable que una crítica incriticable.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1973), *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften 6) Suhrkamp, Frankfurt.
 ____ (1977), *Resignation* (Schriften, 10/2), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 794-799.
 BLUMENBERG, Hans (1984), *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Frankfurt.
 BOLZ, Norbert (1999), *Die Konformisten des Andersseins*, Fink, München.
 BOURDIEU, Pierre (1998), *Las reglas de l'art*, Seuil, Paris.
 BOUVERESSE, Jacques (1998), *Le philosophe et le réel*, Hachette, Paris.
 HEGEL, Georg W. F. (1986), *Jeaner Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Frankfurt.

¹⁷ BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe et le réel*, Hachette, Paris 1998, p. 21.

¹⁸ LUHMANN, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt 1997, p. 1132.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, PUF Paris 1949, p. 189.

- HOFSTADTER, Douglas R. (1979), *Goedel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York.
- HONNETH, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt.
- INNERARITY, Daniel (1995), *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona.
- LICHTENBERG, Georg Christoph (1968), *Schriften und Briefe I*, Hanser, München.
- LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung 6*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- ____ (1995), *Die Gesellschaft der Gesellschaft 1*, Suhrkamp, Frankfurt.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1949), *La structure du comportement*, PUF, Paris.
- O'NEILL, Onora ((2000)), «Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 719-728.
- RORTY, Richard (1999), *Achieving our Country*, Harvard University Press Cambridge.
- WALZER, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism (Tanner Lectures)*, Harvard University Press, Cambridge.
- ____ (1988), *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York.
- WILLIAMS, Bernard (1995), *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers, 1982-1993*, Cambridge University Press Cambridge.