

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

## CRÍTICA Y DIALÉCTICA EN LA MODERNIDAD (EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE DESCARTES A MARX)\*

La crítica tiene como objeto una realidad que exige su disolución, pero que se niega a romper su encantamiento fetichista. Su origen es la crisis, pero recubierta de un empecinamiento ideológico que impide su reconocimiento como tal. Ese empecinamiento no es sólo teórico o práctico, sino estructural, totalizador, por lo que la crítica que deriva de la propia exigencia real sólo puede elevarse a la altura de las circunstancias si asume, al mismo tiempo, su labor como ejercicio reflexivo, esto es, como autocrítica. La crítica tiene que desamorarse de su propio ejercicio cuestionador en el mismo momento en el que lo está ejerciendo. De allí la dificultad de ser consecuente en su labor. Lo positivo de su despliegue no puede ser algo exterior a ella, sino que tiene que ser ella misma poniendo las bases del discurso con el que asume la superación de la realidad cosificada y del discurso cosificador. Es la negación de ella misma en el momento de su afirmación y su afirmación en el momento de su negación. Es la contradicción que se reconoce como contradicción, pero que quiere estar más allá del sentido contradictorio de la realidad sin presuponer la armonía ni como principio ni como fin. Es, en fin, la paradoja del pensamiento que no puede reducirse al pensamiento, sino que, si quiere cumplir su función cuestionadora, tiene que ser más que pensamiento: expresión práctica.

La dialéctica acompaña el horizonte crítico siempre y cuando éste logre desembarazarse de los presupuestos metafísicos que lo orillan a absolutizar su despliegue. Entre todos, el más peligroso es el de la *verdad*, porque resume en su simple enunciación toda la aspiración del idealismo metafísico de ser más que mera enunciación: principio insuperable. Lo verdadero, sin embargo, para la dialéctica materialista, no puede ser ni un principio ni una sustancia, porque ello significaría aceptar que el idealismo precede su ejercicio crítico y lo determina. No hay verdad como no hay una esencia flotando por encima de las cosas. Lo verdadero, si es que existe, sólo lo puede hacer como ejercicio *a posteriori* en la compleja red relacional de sujetos y objetos mundanos y su variable desarrollo en el tiempo. Pero ese mismo desarrollo tampoco puede ser reducido a leyes o principios universales, por lo que la dialéctica tampoco es un juego de organización del devenir en reglas preestablecidas. Si la dialéctica materialista aún tiene sentido, ello es así porque asume un vacío original en el sentido de todo cuanto existe, porque no sustituye la nada que atraviesa la experiencia material con una legalidad abstracta ni pretende rellenarla con “verdades objetivas” que siempre dependen de la existencia de un sujeto que las enuncie. La crítica dialéctica asume el devenir y el vacío como realidades que acompañan la materialidad, pero no reduce la materialidad a “objetividad”, sino que la comprende en el único plano posible: en el de la experiencia material donde están implicados los mismos sujetos que hacen posible la crítica. Así, el sentido de la crítica dialéctica parte del sinsentido de la realidad material, pero reorganizado en el horizonte concreto de la experiencia en la cual los fenómenos adquieren su contenido determinado.

---

\* El presente ensayo de Carlos Herrera de la Fuente es resultado de su colaboración en el proyecto “Conceptos para la historia de América Latina desde la Teoría Crítica”, PAPIME PE307724, Facultad de Economía, UNAM, México. Será el primer capítulo de la obra *Crítica y valor de uso*, del mismo autor, que está en proceso de escritura.

Al materialista le espanta reconocer que su verdad depende, en última instancia, de un sinsentido, pero el sinsentido es el que fundamenta la posibilidad de la libre experiencia intramundana que dota de significado a su propio horizonte intelectual y práctico. Asumirlo a fondo significa desechar finalmente los vestigios metafísicos del pensamiento que obligan a la experiencia a decir más de lo que ella misma quiere decir. Esto es fundamental, porque el ejercicio teórico, para la crítica, es algo más que pura teoría: compromiso práctico con la realidad que cuestiona. La teoría tiene que ser más que teoría, y la práctica tiene que ser comunicación crítica con los otros sujetos: construcción, destrucción y reconstrucción de la posibilidad subversiva y revolucionaria que la motiva.

La crítica dialéctica y materialista, sin embargo, no es el resultado casual ni inmediato de un pensamiento que ha decidido, de pronto, desembarazarse de su bagaje idealista, sino que es producto de una historia contradictoria de la que ella misma no quiere desentenderse. Reconstruir el sentido de esa historia es trazar la ruta de una interpretación que marca los hitos de su afinamiento y los retos pendientes de su autosuperación. No es un ejercicio banal, sino un requisito de su práctica contemporánea. El siguiente ensayo asume el reto de esta exigencia como presupuesto de autocomprensión dialéctica y de ejecución concreta de crítica autocorrectiva.

### **Primera aproximación a la definición de la palabra «crítica»**

En su origen etimológico, la palabra «crítica», al igual que la de «crisis», procede del verbo griego *krinein* que, en su riqueza polisémica, encierra tres acepciones distintas: separar, juzgar y decidir. Separar es la primera acción del pensamiento que quiere comprender los elementos básicos que conforman su objeto de estudio. Juzgar, por su lado, significa relacionar o vincular, por medio de la comparación, ideas o elementos que están separados. En la lógica aristotélica, el juicio de términos implica la unión de un sujeto y un predicado que posibilita la formación de enunciados. Estos enunciados pueden ser, por su extensión, universales o particulares, y por su cualidad, afirmativos o negativos. La dialéctica platónica, por su parte, distingue entre *diáiresis* y *synagogé*. La primera tiene la función de separar las ideas en géneros y especies, haciéndolo a la manera de un buen carnicero (como dice Platón en el *Fedro*), esto es, sabiendo cortar la carne finamente sin destrozarla, según sus articulaciones naturales. La *synagogé*, por el contrario, congrega las ideas en un todo lógico y les da una expresión de conjunto que unifica su sentido. La crítica consiste, así, en una primera aproximación formal, en dos labores contrapuestas, pero consecutivas: analizar y sintetizar.

Existe, sin embargo, un tercer momento que normalmente se descuida y que está relacionado con la tercera acepción del verbo griego *krinein*: la decisión. ¿En qué sentido la crítica puede incluir una decisión, tomando en cuenta que, normalmente, se exige como resultado de la crítica un punto de vista «objetivo» e imparcial? Toda crítica se dirige a un objeto o a un tema determinado sobre el cual se pretende *tomar posición*, esto es, definir una postura determinada, sea teórica o práctica, para relacionarse con él. No hay crítica neutral. Criticar implica introducir un orden mental a situaciones o circunstancias que se presentan desarticuladas o confusas; que están en *crisis*. La crítica contribuye a organizar el pensamiento y a brindar un sentido a lo que, en la generalidad, nadie entiende porque resulta confuso o descoyuntado. Y ese orden sólo puede partir de un posicionamiento singular, de una reflexión que marque una ruta clara para resolver un problema o para superar sus contradicciones. Así, pues, esa posición implica un compromiso: un compromiso con el camino trazado y con la negación del confuso estado de cosas del que se procede. En este sentido, la crítica no es sólo negativa, sino que implica la capacidad de crear un orden positivo que, desde su singularidad, se opone al otro, revuelto y desarticulado.

Ahora bien, separar no significa sólo distinguir las partes de un todo, sino tomar distancia frente a aquello que se considera reflexivamente: separar significa también, en el contexto de la crítica, *separarse*. El que

crítica tiene que ejercitarse en una doble dirección. En primer lugar, tiene que distanciarse de la situación sobre la que cavila, puesto que ella es confusa y desordenada, y como toda situación confusa y desordenada genera emociones encontradas, posiciones e ideas igualmente revueltas que, sin embargo, dominan el ambiente de las consideraciones que se tienen acerca de ella. El punto de partida de toda reflexión crítica es siempre el de un estado de cosas pletórico de prejuicios y sobrentendidos, en el cual la mayoría se mueve como “pez en el agua”, sin detenerse a pensar por un momento sobre el asunto. El llamado “sentido común” es una amalgama enmarañada de convenciones, aprensiones, prejuicios, simpatías, repudios y tantas otras impresiones prerreflexivas que determinan la forma en la que se comprenden y explican las cosas. Por eso, lo primero que tiene que hacer el crítico, antes incluso de analizar las partes o los elementos de su objeto de estudio, es, como lo recomendaba Husserl, “suspender el juicio”, detener lo que hasta ese momento creía saber sobre el mundo, para así librarse de todo condicionamiento irracional del estado de cosas del que parte. Por decirlo así, el que critica debe primero *descomprometerse* de su punto de partida (del mundo del que arranca su reflexión), para luego organizar sus ideas y pensamientos, de tal manera que pueda recomprometerse con otro estado de cosas racionalmente reestructurado. Así, toma posición y se separa críticamente del mundo del que partió, para religarse posteriormente con el mundo que ahora proyecta como alternativa.

Criticar, así, consiste en una compleja actividad intelectual que implica distanciamiento, suspensión del juicio (y las emociones), descompromiso con el estado vigente de cosas y su interpretación hegemónica, análisis pormenorizado y frío de los elementos que lo componen, reorganización, síntesis y posicionamiento comprometido con la concepción elaborada. Criticar, entonces, en una primera aproximación, debe entenderse como la actividad que consiste en separarse emocional y reflexivamente de una situación confusa y desordenada para descomponerla en sus partes, analizarla pausadamente, reorganizarla sintética y sintácticamente introduciendo un nuevo sentido a su articulación global, de tal manera que pueda derivarse de esa actividad un posicionamiento singular frente a la situación que se cuestiona, proponiendo una alternativa racional y reflexiva que sirva de guía al pensamiento y a la acción.

### **La crítica moderna**

En cierto sentido, la filosofía ha sido crítica desde sus orígenes griegos. La ironía socrática tuvo siempre como objetivo cuestionar las creencias aparentemente fundadas e irrefutables de sus contemporáneos, que basaban su fe sobre lo verdadero en el cultivo repetido de los mitos, las tradiciones y la defensa de las jerarquías estamentales de su tiempo y región. Sobran los ejemplos donde Sócrates, al examinar un concepto determinado (la justicia, el arte, el conocimiento, etc.), choca de frente con las posiciones de sus interlocutores, para los cuales, términos como lo justo, lo bello o lo verdadero no eran cuestiones que podían definirse invocando una perspectiva universal, sino atendiendo a las condiciones de rango y superioridad determinadas por la procedencia aristocrática. Así, por ejemplo, Trasímaco, en el primer libro de la *República*, define lo justo como “lo que conviene al más fuerte”<sup>1</sup>, esto es, al que tiene poder y capacidad de mando. Para poder aproximarse a una definición sobre lo justo que trascienda ese punto de vista parcial y relativo, Sócrates se ve obligado a romper epistemológicamente con los presupuestos de los que parte la perspectiva aristocrática, de tal manera que pueda dirigir su atención más allá de los intereses inmediatos y mundanos que limitan la comprensión de sus contemporáneos. La concepción universal que exigía Sócrates en sus definiciones lo obligó históricamente a romper con las ideas y los valores predominantes de su mundo y su época, generando incomodidad y molestia entre las clases y los sujetos a los que cuestionaba. Esto último fue precisamente lo que lo llevó a ser juzgado y condenado a la pena capital. Aquí se atestigua una de

---

<sup>1</sup> Platón, *República*, lib. I, 331a, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1998, p. 76.

las principales consecuencias del ejercicio crítico: cuando éste es honesto y consecuente, y, por lo tanto, toca puntos sensibles de la realidad social de la que parte, genera incomodidad entre sus contemporáneos, así como una reacción que puede llegar a ser violenta. La crítica no sólo no es neutral frente al mundo que cuestiona, sino que, además, tiene una carga política que provoca reacciones vehementes de los afectados por ella.

Ahora, si bien es cierto que la crítica forma parte inseparable del ejercicio filosófico desde sus orígenes, las grandes filosofías de la Antigüedad y la Edad Media se caracterizan, principalmente, por su carácter dogmático, esto es, por introducir nociones e ideas, así como desarrollar teorías que, aunque poseen un elevado grado de rigor conceptual e intelectual, no necesariamente están fundadas ni demostradas en su relación íntima. El Sócrates histórico (el que reflejan, sobre todo, los primeros diálogos platónicos) fue un caso excepcional (junto con el de Diógenes), no sólo porque no llegó a escribir sus aportes principales, sino porque su práctica dialógica conducía a la *aporía*. Más que un partero (como lo fue efectivamente su madre), hay que concebir a Sócrates como un preparador del parto, como alguien que dispone a la mente para el alumbramiento de nuevas ideas. Fuera de él, sin embargo, la mayoría de los filósofos griegos introdujeron ideas y nociones metafísicas de las que partía la elaboración de su ontología particular. En el caso de los autores de la Edad Media, la cuestión es aún más clara: *credo ut intellegam*, “creo para comprender”, decía San Anselmo, indicando con ello que, para poder entender y explicar algo, había primero que tener *fe* (en el Dios cristiano).

Es sólo en la modernidad que la crítica deja de ser un rasgo que acompaña el trabajo filosófico para convertirse en su atributo característico, en su cualidad distintiva. En gran medida, esto fue resultado de la ruptura que la introducción del pensamiento moderno implicó históricamente. Para poder afirmarse de manera libre, sin trabas, en su ansiosa búsqueda de demostraciones empíricas y lógicas, el pensamiento moderno, de origen europeo, tuvo que enfrentarse al conjunto de instituciones regidas por la inflexibilidad de la Iglesia católica. No había otra posibilidad. Cuando Giordano Bruno afirmó que el sol era una estrella más en el espacio, y que había una infinidad de mundos habitados por seres inteligentes y animales, lo que cuestionaba no era solamente una concepción del universo entre otras muchas, sino el dogma aristotélico-ptolemaico que la Iglesia católica consideraba una verdad inamovible de su cosmovisión. Contradecirlo o sustituirlo significaba remover los fundamentos ideológicos de la religión y su poder institucional. Por ello fue condenado a morir en la hoguera. Galileo Galilei, por su lado, supo retractarse a tiempo (lo que, por cierto, Bertolt Brecht considera el pecado original de la ciencia moderna: su sumisión a los poderes establecidos).

La confrontación con la cosmovisión precedente no fue sólo una cuestión que incumbiera al pensamiento astronómico o filosófico, sino que fue el pan diario de todas las ciencias que intentaban encontrar métodos y recursos propios. El caso de la medicina, específicamente de la anatomía, es sobresaliente. Antes de la intervención pionera de Vesalio (1514-1564), los conocimientos sobre el cuerpo humano se basaban en las viejas observaciones que Galeno (129-201/216) había realizado al diseccionar monos. A comienzos del siglo XVI, la Iglesia católica prohibía aún abrir cuerpos humanos para las autopsias. Exhumar cadáveres y examinarlos era condenado como una gran blasfemia. Por lo mismo, la exploración que llevó a cabo Vesalio, y que le condujo a fundar la anatomía moderna, debe concebirse como un acto valiente de oposición a una prohibición absurda. Fue un momento de ruptura y refundación.

Tanto para el pensamiento abstracto como para la ciencia empírica moderna, la oposición y la crítica se convirtieron en el punto de partida indispensable del desarrollo de sus investigaciones. De otra manera, no había forma de abrir nuevos caminos. La crítica metódica y constante se impuso como la característica predominante de la filosofía moderna.

## Crítica y modernidad

La crítica moderna, sin embargo, no fue resultado exclusivo de su oposición a la organización anterior del mundo europeo, estructurado ideológicamente por la Iglesia, sino, al mismo tiempo, expresión *positiva* del nuevo mundo que iba surgiendo. Entre los siglos XIV y XV de nuestra era, el mundo centroeuropeo comenzó a experimentar una ligera aceleración en el desarrollo y perfeccionamiento de sus procesos técnicos y productivos, de eso que Marx llamó *fuerzas productivas*, de tal manera que se hizo capaz de controlar con mayor efectividad y amplitud su facultad laboral en relación con la transformación de la naturaleza para fines operativos particulares. Este potenciamiento técnico pudo proyectarse globalmente, a partir del siglo XVI, con el llamado “descubrimiento de América” y la larga y cruenta conquista de sus territorios, así como de otras tantas zonas del orbe repartidas en África, Asia y Oceanía. La *globalización*, como la caracteriza Wallerstein desde el siglo XVI, y la conquista territorial del mundo, marcaron un antes y un después en la capacidad humana de dominio de su medio y su capacidad de transformación material del planeta. “De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como ‘Naturaleza’), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de ‘amo y señor’ de la Tierra”<sup>2</sup>.

Con la era moderna se inaugura lo que Heidegger llamaría más tarde “la época de la imagen del mundo”. Se trata, en este caso, de la aparición del mundo como un objeto determinado materialmente que puede ser transformado a imagen y semejanza de una voluntad subjetiva que proyecta en él sus propósitos, sus intereses, sus anhelos y sus deseos de conquista y apropiación. El sujeto se presenta crecientemente, a partir de ese momento, como el ente capaz de dominar la naturaleza y el mundo por medio de sus conocimientos técnicos y científicos (tecnocientíficos) para adaptarlos a sus necesidades inmediatas y mediatas, de tal forma que su configuración concreta termine por ser el correlato proyectivo de su propia voluntad tenaz e inflexible. El mundo se transforma a imagen y semejanza de la voluntad subjetiva.

En realidad, ese sujeto del que habla Heidegger, y que en cierto sentido constituye una entidad filosófica idealizada, no es otro que *el capital*, que representa, en la concreción histórica, el sujeto anónimo que impone la lógica determinante al fenómeno productivista que se apodera, al comienzo lentamente, de la totalidad de las actividades y quehaceres humanos; y más tarde, a partir del último tercio del siglo XVIII, al desarrollar su capacidad industrial automatizada, de manera acelerada e imparable. Esta lógica no es otra que la de la ganancia, o más bien, la del valor valorizándose, la del capital, que empuja compulsivamente a una dinámica en la que aquél que se le resiste o queda fuera de ella es simplemente «barrido» por el «progreso» de la historia.

La lógica de la conquista, la apropiación y la producción por la producción obligan a los que participan en ella (proyectivamente: la humanidad entera) a instrumentalizar su relación con el mundo que los rodea, convirtiéndolo en un objeto que debe ser conocido minuciosamente, medido con precisión, recorrido, transformado y reconfigurado para los propósitos continuos de la producción, circulación y apropiación de capital. Así surge la necesidad histórica de desarrollar un tipo de racionalidad metódica, capaz de definir procedimientos precisos y establecer certezas inamovibles. El pensamiento matemático se vuelve el paradigma del proceder racional, a tal punto que, quien se niegue a seguirlo puntualmente es considerado un enemigo de la ciencia y del conocimiento: “*Nessuna certezza delle scietie e, dove no si puo applicare una delle scietie matematiche e che non sono venite con esse matematiche*” (Leonardo Da Vinci).<sup>3</sup> “No hay

---

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 141.

<sup>3</sup> *The Notebooks of Leonardo Da Vinci*, Nueva York, Dover Publications, p. 289.

ningún tipo de certeza en las ciencias en las que no se puedan aplicar las ciencias matemáticas o que no tengan relación con esas matemáticas”. “*La matematica è la lingua con cui Dio ha scritto l'Universo*” (Galileo Galilei). “La matemática es la lengua con la que Dios ha escrito el universo”.

A la real apropiación y transformación productivista del mundo, le acompaña un tipo de racionalidad que confirma esa vocación, que, incluso, la delinea y la posibilita. De esta manera, la crítica que se introduce en la mentalidad moderna como negación del mundo “cerrado” y “dogmático” de la era feudal, dominada ideológicamente por la Iglesia católica, es una crítica que busca fundamentar sus nuevos postulados desde la razón metódica, desde la certeza matemática. Así nace el tema cartesiano de la *duda metódica*.

### **La crítica cartesiana y la duda metódica**

“Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación nos impiden acceder al conocimiento de la verdad y de tal modo nos previenen que no existe apariencia alguna de que podamos liberarnos de ellos, si no asumimos dudar una vez en nuestra vida de todas las cosas acerca de las cuales encontrásemos la menor sospecha de falta de certeza”<sup>4</sup>.

Así inicia René Descartes su obra titulada *Los principios de la filosofía*. Todo debe ser puesto en duda, por lo menos una vez en la vida. Ése es el único punto de partida posible de la crítica radical. Y esa duda absoluta, total, debe servir para conducir a la única meta aceptable: la fundación de un conocimiento certero, comprobable, incuestionable. El principio es, pues, negativo. Se tiene que negar de origen, por lo menos momentáneamente, todas las certezas anteriores, las creencias inamovibles que establecían, desde tiempos inmemoriales, aquello que no podía ponerse en duda de ninguna manera. Es difícil dejar de reconocer la trascendencia de este punto de partida, tal y como lo propone Descartes al comienzo del siglo XVII. Nos hemos acostumbrado, ciertamente, en el ámbito académico, a pasar revista demasiado rápido a este proceder radical, que ponía en jaque la forma tradicional de plantear las cosas por parte del pensamiento eclesiástico, y a considerarlo exclusivamente una exigencia epistemológica consecuente con el fin buscado (un punto de partida absolutamente indubitable), que desatendemos su originalidad y radicalidad en el contexto histórico en el que fue introducido. Pero lo que está haciendo Descartes con ese paso aparentemente natural, incluso de importancia casi procedimental, es ni más ni menos que poner en jaque toda la forma anterior de fundamentar el conocimiento teórico y filosófico partiendo de la primacía de la fe. Para Descartes, no se puede aceptar como principio nada que no tenga la forma de la certeza inmediata de carácter absoluto, esto es, que no cumpla con las características de un axioma matemático, o incluso más, porque su evidencia no debe partir de una mera definición o de una postulación lógica que ayude, posteriormente, a fundamentar el conocimiento derivado, sino que debe ser ontológicamente verdadera en su formulación inmediata. Todo conocimiento derivado que no demuestre su absoluta certeza conceptual-ontológica de manera inmediata debe ser, aunque sólo lo sea momentáneamente, rechazado. La fe, los sentimientos, las pasiones, las experiencias místicas, los dogmas de cualquier tipo no son premisas ni argumentos para sustentar un conocimiento como el que exige el pensamiento modernizante de Descartes. Por ello mismo, la noción de Dios, aunque luego sea reintroducida, no puede ser aceptada, de ninguna manera, como punto de partida filosóficamente válido. Sólo la experiencia conceptual inmediata del *yo pienso* cubre las características de la exigencia moderna del pensar teórico. De ese modo, el sujeto sube a la palestra de los conceptos definitivos en la historia de la filosofía. Pero sólo para ser destronado unos incisos más adelante.

---

<sup>4</sup> René Descartes, *Carta del autor a quien tradujo “Los principios de la filosofía”*, México, UNAM, 1987, p 21.

Así como Descartes establece la certeza inmediata del *yo pienso* como fundamento ontológico de la existencia del sujeto y de la posibilidad de sustentar cualquier tipo de conocimiento, asimismo rechaza que el sujeto pueda encontrar por sí mismo la base epistemológica necesaria para conocer la realidad en su conjunto. Puesto que la realidad fuera del pensamiento se le presenta como lo contrario del propio pensamiento, esto es, como la *extensión material* (la *res extensa*) que es lo absolutamente distinto del pensamiento, se declara impotente para conocerlo y sustentarlo lógicamente por sí mismo (porque, en los hechos, sólo puede conocerse a sí mismo), de tal forma que reclama un “soporte ontológico” trascendente para dar el paso definitivo, para fundamentar su propia ontología y su propia teoría del conocimiento. De esta manera, en última instancia, los presupuestos y prejuicios originales que habían sido puestos en duda, negados, para lograr fundamentar críticamente el conocimiento desde un nuevo punto de partida, vuelven a ser reintroducidos a espaldas del sujeto, sólo que con su pleno consentimiento. En realidad, la demostración de la existencia de Dios, que Descartes desarrolla célebremente en la tercera meditación metafísica, no es, como lo señala Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*,<sup>5</sup> más que una versión ligeramente modificada del argumento ontológico de San Anselmo, que postula que Dios es “aquel ser del cual nada más grande puede ser pensado”, razón por la cual, si se trata del ser más grande y potente, necesariamente incluye la existencia como rasgo característico, ya que existir es algo mayor y más potente que no existir. Esta forma metafísica de «demostración» *a priori* fue originalmente desarrollada, en la Antigüedad, por el pensamiento estoico, especialmente por Zenón de Citio, quien «demostró» que el cosmos era un ser racional partiendo de la aserción de que nada era más poderoso que el cosmos, y puesto que la razón era más poderosa que la sinrazón, entonces, el cosmos era racional.<sup>6</sup> Descartes varía ligeramente estos argumentos empleando la noción de perfección conectada con la teoría de las causas objetivas, ambas derivadas de la filosofía escolástica, a la que el filósofo francés recurre sin siquiera mencionar. Así, Descartes reintroduce a Dios como fundamento ontológico y epistemológico de la realidad (puesto que Dios no es ningún *genio maligno*, y desde su perfección no puede nunca pretender engañarnos), de tal manera que, a partir de ese momento, se cuenta con un sustento metafísico que otorga la base inquebrantable al proceso de conocimiento. Ciertamente, no puede desdeñarse el hecho de que históricamente Descartes invierte los términos de la demostración y, en lugar de partir de la noción indubitable de Dios –según el apotegma *credo ut intelligam*– para derivar al sujeto humano, parte del sujeto habiendo puesto en duda la existencia de Dios, para luego derivarla y probarla conceptualmente. Pero el fundamento ontológico y epistemológico de la realidad es ya Dios, no el sujeto.

La ingeniosa estratagema de Descartes –señalan Hardt y Negri– consiste principalmente en lo siguiente: cuando atribuye al pensamiento el lugar central en la función trascendental de mediación, lo que define es una especie de remanente de trascendencia divina. [...] En realidad, el Dios de Descartes está muy cerca: Dios es la garantía de que el dominio trascendental se inscriba en la conciencia y en el pensamiento como algo necesario, universal y preconstituido.<sup>7</sup>

A partir de ese momento, aunque con ciertas modificaciones importantes, la escolástica se asienta en la patria cartesiana. El momento más notable es el de la explicación del origen del error humano y del mal moral a partir de la noción de libre voluntad o libre arbitrio como bien intermedio, idea heredada de San Agustín.<sup>8</sup> La

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 2022, p. 266.

<sup>6</sup> “Y de nuevo dice Zenón: ‘[Si] lo racional es mejor que lo no-racional, nada, sin embargo, es mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es racional’. Y lo mismo sucede con lo que participa de la inteligencia y de la animación. ‘Lo inteligente, en efecto, es mejor que lo no inteligente y [lo] animado que lo no animado. Pero nada hay mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es inteligente y animado’”. Véase *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 88.

<sup>7</sup> Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002, p. 85

<sup>8</sup> “La voluntad, pues, que se une al bien común e inmutable, consigue los más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta del bien inmutable y común y se convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca”. San Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*. Versión, introducción y notas del P. Evaristo Seijas, en *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe III, Obras filosóficas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 397.

crítica de Descartes, así, es evidentemente limitada: inaugura un camino que promete instaurar una nueva ontología y una nueva epistemología basadas en el sujeto humano, pero, al igual que Bucéfalo, se espanta de su propia sombra.

### **Excurso I: la verdad como certeza**

Tal vez no existe un error más grande en la mayoría de los teóricos y críticos sociales inspirados en el horizonte abierto por Marx que asumir la noción de *verdad* como algo evidente, como algo que no tiene que ser discutido a fondo. En este sentido, no cabe duda de que la intervención filosófica de Heidegger, que, desde su hermenéutica histórico-deconstructiva, demuestra la variación temporal de ese concepto, y de tantos otros, siempre vinculándolo al momento y al horizonte ontológico desde el que se postula, es superior al de la mayoría de los marxistas, incluyendo a varios de los considerados críticos o heterodoxos.<sup>9</sup> Si hay alguna noción que el pensamiento crítico debería tratar con pinzas es precisamente la de la verdad, justo porque el sentido de esa palabra no se mantiene nunca como algo fijo a lo largo de la historia de las ideas, sino que varía y se modifica constantemente (como, por su parte, lo concibió originalmente el propio Hegel desde la perspectiva dialéctica). En la modernidad, a pesar de las modificaciones, de las alteraciones y de las concepciones que conducen a otros derroteros, la idea fundamental de verdad sigue siendo la establecida por Descartes como base nuclear de la construcción de su método científico. *Verdad, método y ciencia*, como lo aclaró Gadamer, van de la mano en la modernidad, y por ello resulta de suma importancia aclarar sus sentidos históricamente determinados, sobre todo teniendo en cuenta que el pensamiento crítico inspirado en el planteamiento de Marx no puede tener como base las ideas cartesianas de verdad, método y ciencia (propias de un pensamiento metafísico-mecanicista).

Para Descartes, verdad significa *certeza*. En primer lugar, *certeza inmediata de sí mismo*, pero, posteriormente, certeza indubitable de lo que se percibe a través de los sentidos y se conoce desde la razón y las ideas innatas que Dios introdujo en la mente del sujeto. Esta certeza tiene como paradigma, en Descartes, el de la lógica matemática, axiomática, que debe concatenar las observaciones obtenidas por la investigación empírica con las ideas lógicas del sujeto, que le brindan su explicación causal y racional. El sujeto debe aprender a vincular sus proyecciones o hipótesis con la realidad objetiva de lo percibido empíricamente, implementando la duda metódica para no dejarse atrapar por las apariencias y para lograr establecer las conexiones lógicas que expliquen cada una de las partes de los fenómenos a conocer. La verdad debe aparecer, así, como una certeza objetiva de las cosas, tal como ellas son en sí mismas, pero fundada y conocida desde las verdades innatas del sujeto que las conoce en el proceso de su investigación. El método se impone al objeto, a su conocimiento y exploración. Mucho tiempo después, pensando en la experiencia de su época, Nietzsche dirá: “No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia”.<sup>10</sup> Esto, sin embargo, era ya válido, por lo menos *in nuce*, en el siglo XVII, de signo cartesiano. El método calculístico-matemático introducido por Descartes aseguró la conversión de los fenómenos mundanos en *objetos*, gracias a lo cual podían ser medidos con certeza, afianzados epistemológicamente con la finalidad de sustentar su dominio práctico. El mundo moderno, dice Heidegger, se convierte en imagen subjetiva, en mundo representado por el sujeto para su propio control y beneficio.

---

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Band 80.1, Vorträge, Teil 1: 1915-1932. En este ensayo sobre la esencia de la verdad, punto de quiebre entre el primer y el segundo Heidegger, el filósofo de Messkirch demuestra primero la conexión de la noción de verdad como certeza con la época histórica moderna, para pasar más adelante a repensar el concepto griego de verdad como *alétheia*.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 13, 442, Nachlass, Anfang 1888.

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. [...]

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra *imagen* significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en la que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.<sup>11</sup>

La concepción de la verdad como *certeza de la representación* acompaña un horizonte económico y político de dominación del mundo que, más allá de la generalización heideggeriana sobre el sujeto, simula el poder del capital, su proceso de conquista y adecuación de los fenómenos naturales y sociales a su propia lógica. Por ello mismo, Descartes no va más allá en su crítica; no cuestiona la omnipotencia de lo trascendente, sino que la ajusta al reclamo de la realidad de su época. No derriba definitivamente los ídolos, sino que, al igual que Moisés después de destruir al becerro de oro, encumbra, en su lugar, a una deidad abstracta.

## Excursus II: verdad, ciencia y literatura

Para el pensamiento que concibe la verdad como certeza indubitable, como hecho objetivo, calculable, medible e infalsificable, todo lo que no cumpla con dichas características es clasificado, de inmediato, en el rubro del ensayo literario, del ejercicio lúdico o de la mera especulación sin fundamento. Esto que ya se encontraba en Descartes y en el pensamiento moderno-renacentista que lo precedió, adquirió su máxima expresión en la filosofía positivista, para la cual lo único válido en el proceso de fundamentación del conocimiento era lo que partía de la observación directa de los *hechos* o, en su defecto, del acceso a fuentes fidedignas que aseguraran la verdad del objeto o del acontecimiento. Su comprobación exigía la implementación de un método y de un proceso de investigación o de experimentación que permitieran asegurar la certeza epistemológica de lo dado y que convirtiera a la propia investigación en objeto de exámenes y verificaciones posteriores que reforzaran su validez epistémica. Todo lo que no cumpliera con esos requisitos vivía en el campo de la arbitrariedad y la interpretación sin fundamento. Con ello, se introdujeron, a espaldas de todos, dos concepciones que resultan sumamente problemáticas al momento de considerar aquello que no se ajusta a los requisitos de la ciencia moderna:

1) Se redujo la concepción de lo verdadero a la certeza y verificación de los *hechos objetivos*, separándolos, aparentemente, de cualquier intento de interpretación o empleo determinado del conocimiento. Como si, por un lado, estuviera el conocimiento, la ciencia objetiva, cierta, verdadera, la constatación infalible de los hechos, y, por otro, lo que quisiera hacerse con ese conocimiento, con esa *verdad* obtenida. La ciencia se empezó a concebir a sí misma como *no-interpretativa*, como libre de cualquier horizonte hermenéutico y *subjetivo* de sentido que mancillara la pureza de lo verdadero. Y esto sucedía, justamente, en el auge del dominio del sujeto, como lo llamara Heidegger; en el auge humanista de conocimiento, control y conquista del mundo (que sólo era la expresión hipostasiada de la modernidad capitalista, como lo hemos señalado). El sujeto cumplía el llamado de la época confirmándola en el despliegue de su empresa científica, pero se presentaba a sí mismo, a su actividad vital, como la pura entrega desinteresada de *la connaissance pour la connaissance*.

2) Por su parte, se redujo cualquier actividad reflexiva que no cubriera los requisitos del método científico dominante a pura ficción, especulación arbitraria o mítica, o bien a un ejercicio religioso, de fe. El arte, por ejemplo, es concebido, desde este mirador simplista, como pura estetización de la vida, como simple juego, o

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 72 y 77.

bien, en el peor de los casos, como adorno de la realidad. Su aparición es inofensiva en la medida en que es ficticio, irreal, incapaz de dar cuenta de la «verdad» objetiva del mundo. La clasificación contemporánea, en cualquier librería anglosajona, entre libros de “ficción” y de “no ficción” constata ese fenómeno: por un lado, está lo que informa, lo que da cuenta de acontecimientos verídicos o de investigaciones científicas; por otro, aquello que es producto de la imaginación, de la creación libre, de la invención: literatura, ficción. Así se le niega a lo literario la capacidad de dar cuenta del mundo, de ofrecer una visión que ilumine y explique el sentido de la realidad. “Es sólo literatura”, se dice. Y con ello, la descalificación resulta inmediata.

Ahora bien, la objetividad (las llamadas *verdades objetivas* o el simplón “tercer mundo” de Karl Popper), en realidad, simula siempre al sujeto –o a la época– que la proyecta. Eso es lo que descubre la intervención heideggeriana, de ahí su importancia. Detrás de lo objetivo hay un sujeto que proyecta su intencionalidad encubierta en la apariencia neutral de lo certero. ¿Por qué se describe a la naturaleza desde la regularidad matemática o desde la legalidad calculable? Porque eso es lo que exige la época para su comprensión y dominio. El efecto práctico es lo que, en última instancia, justifica el tipo de conocimiento obtenido. ¿Cómo se podría, por ejemplo, colocar un satélite en órbita que posibilite el flujo de la comunicación global en el mundo contemporáneo sin el conocimiento preciso del movimiento de la Tierra, la fuerza de gravedad, la densidad de la atmósfera, la resistencia de los materiales, la luz solar, la cantidad de energía que debe almacenar para su funcionamiento, etc.? La objetividad del conocimiento científico es una forma de iluminar la dinámica de la naturaleza a través de una *reducción* de la totalidad de los fenómenos y las experiencias que la componen a aquéllos que pueden ser calculados y medidos con exactitud. La llamada *certeza* científica no capta, en realidad, la totalidad de los fenómenos, su compleja dinámica, su verdad global, sino una parte de su ser, que es, en última instancia, la que se exige para posibilitar su dominio en cuanto objetividad natural. La verdad como certeza, desde la cual se funda la ciencia moderna, sólo puede operar, entonces, desde la reducción de la totalidad natural al cálculo y la medición del objeto (aun cuando se trate de un cálculo «probabilístico»).

Por su lado, el arte no presenta al objeto en cuanto tal. No da cuenta de su legalidad cuantificable ni de su regularidad cíclica, estadísticamente calculable. Y sin embargo, nos puede mostrar la realidad o sus fenómenos desde un sentido que permita captar mejor su esencia, su verdad. Gadamer distinguía entre la concepción platónica de lo artístico, que lo desvalorizaba en cuanto “copia de la copia” (“tres veces apartada de la verdad”, esto es, de las formas ideales), y la intervención aristotélica que lo teorizaba desde la noción de *mímesis*. El concepto de *mímesis*, llegó a explicar Gadamer, no debía comprenderse en términos clásicos como pura «imitación», sino como re-presentación, no en el sentido moderno de sustitución o reemplazo de lo original o lo auténtico por algo que lo supliera, sino como “vuelta a la presencia”, como nueva *presentación* o *re-conocimiento*.<sup>12</sup> El logro del arte consistía, desde este mirador, en hacer presente lo ausente a través de la expresión o manifestación de sus propiedades más íntimas, de tal forma que se re-conociera aun cuando no se le viera de manera directa. El sufrimiento de una madre ante la pérdida de su hijo, la suavidad de una flor, la tristeza de la soledad son sentimientos, cualidades y emociones que pueden transmitir, sin que medie un conocimiento científico entre ellos, una obra de teatro, una pintura o un poema. Una novela, por su parte, nos puede introducir a sucesos, pensamientos o acontecimientos privados que ninguna cámara ni ningún experimento podrían captar de cualquier otra forma. La verdad de esas dimensiones no depende, entonces, de su comprensión objetiva, ni siquiera de su descripción fehaciente o veraz, sino de la forma en la que pueden ser re-presentadas, o bien narradas, gracias a la cual se pueda captar el sentido y la particularidad de su ser. La verdad, así, no tiene por qué ser reducida a la certeza de la representación objetiva y, desde ahí, al conocimiento científico en el sentido moderno, sino que tiene que ser capaz de explorar las distintas facetas de la experiencia que dan forma a los fenómenos de la realidad.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, „Kunst und Nachahmung“, *Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke, Bd. 8: Ästhetik und Poetik 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 31-32.

### Kant y la necesidad de una *Crítica de la razón pura*

En Kant encontramos el primer esfuerzo consecuente por hacer del sujeto el centro de toda comprensión de la realidad. Nada debe quedar fuera del sujeto y, sin embargo, todo queda fuera de él. El sujeto es la unidad que organiza desde su finitud la totalidad del mundo externo, pero, por lo mismo, por su finitud, sólo puede conocer la expresión fenoménica de los objetos que se le escapan en su verdad esencial y última. Su labor crítica es, principalmente, la de delimitar, la de separar, la de establecer las fronteras de lo cognoscible y lo incognoscible. De ahí que Kant iguale su proceder al de un tribunal. Se trata, en realidad, de un juicio sobre lo posible y lo imposible, un deslinde preciso y permanente. No es un dato menor que la filosofía kantiana, en su forma definitiva de la *Crítica de la razón pura*, haya aparecido, en sus dos ediciones (1781 y 1787), antes del cataclismo político que significó la Revolución Francesa. La figura económico-política de la realidad moderna no había aún alcanzado su formación clásica, por lo que los poderes del *Ancien Régime* reclamaban aún el respeto de sus fueros. De lo que se trataba en la crítica kantiana no era de resquebrajar los fueros tradicionales, sino de establecer los parámetros desde los que éstos deberían aprender a fundamentar su legitimidad. “Tanto su santidad como su majestad” debían someterse al tribunal de la crítica racional. Pero eso significaba solamente que la crítica del sujeto (hipóstasis de la valorización del valor) no era todavía la realidad total, sino el principio metódico de un proceder que, si bien se había ya instalado en la sociedad de su época, no tenía, en última instancia, las riendas del dominio real.<sup>13</sup> Su proceder tenía que ser aún cauto, preventivo, policial.<sup>14</sup> Criticar, para Kant, significa delimitar y vigilar.

Como ejercicio de delimitación, la crítica aparece como una actividad intelectual que establece las fronteras de lo externo y de lo interno. Su sentido es ante todo formal: se encarga de subrayar las condiciones básicas desde las que su actividad podrá desplegarse. Esas condiciones son, en primer lugar, internas, pero su alcance finito deja en claro aquello a lo que ya no puede elevarse, lo que está más allá de sus posibilidades. El título de su obra es, en este sentido, aclarador: *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, en alemán). El genitivo que enlaza los dos sustantivos (“de la”, *der* en alemán), crítica y razón pura, es lo que en gramática se conoce como *genitivo objetivo*, esto es, un complemento adnominal que expresa el *objeto* de la acción significada (la razón) por el nombre determinante (crítica). Éste se opone al genitivo subjetivo, que expresa, al contrario, al *sujeto* de la acción significada por el nombre determinante. Así, el significado del título de la obra no es “la crítica que lleva a cabo *la razón pura*”, sino, al revés, “la crítica que se le hace *a la razón pura*”. De lo que trata la obra es de poner las bases de un pensar filosófico, metódico y científico, que limite cualquier intento de sobrepasar las fronteras de la experiencia humana y fundamentar un supuesto saber desde la razón pura (esto es, desde los fueros exteriores al sujeto). Lo que dice es que *no puede fundamentarse nada con certeza desde la razón pura*; que no puede demostrarse, incluso, que exista una razón pura tal como lo pretende la religión o la metafísica dogmática; que eso es imposible para el limitado entendimiento humano.

Intentar establecer un conocimiento desde la razón pura significaría, según Kant, tratar de elevarse al saber de lo incondicionado desde la condición limitada del entendimiento humano, lo cual, indefectiblemente, conduciría a la contradicción. Para conocer algo, entonces, el entendimiento humano debe asumir su condicionalidad, su limitación, y ajustarse a la forma en la que se le aparecen los fenómenos de conocimiento

<sup>13</sup> “Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés. Los filósofos, como auténticos burgueses, pactan en la praxis con los poderes que según su teoría están condenados”. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “Juliette, o Ilustración y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, p. 133.

<sup>14</sup> Kant define de la siguiente manera el sentido positivo de la crítica en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* sería tanto como decir que la policía no cumple ningún servicio *positivo* porque su tarea principal consiste en poner freno a la violencia que los ciudadanos pueden procurarse mutuamente, con la finalidad de que cada uno pueda desarrollar sus asuntos en paz y seguridad”. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1, Suhrkamp, 1974, p. 30.

en su experiencia concreta. Más allá de esa experiencia fenoménica, en cuanto expresiones de lo incondicionado o absoluto, los objetos que se le ofrecen al sujeto sólo pueden ser concebidos como *nóúmenos* o *cosas en sí*. El objeto pensado como cosa en sí es lo incondicionado, que en la metafísica dogmática anterior era precisamente el punto de vista de la sustancia absoluta o Dios. Si bien ese punto de vista absoluto e incondicionado, que daría sentido y unidad trascendente a todos los fenómenos del mundo, no puede ser *conocido*, señala Kant, nada impide *pensarlo, suponerlo o creer* en él, ya que, de lo contrario, “se seguiría la absurda proposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestara”<sup>15</sup>. O sea, Kant supone, por derivación lógica, que debe existir algo trascendente de lo cual los fenómenos (de *phainómenon*, «lo que aparece») son expresión. Así, pues, sin rebasar jamás el estrecho límite del conocimiento humano, Kant deja intacta la posibilidad de la existencia de la *cosa en sí*, cuya postulación como incondicionada y absoluta nace, precisamente, de la posición trascendente de los poderes tradicionales (la Iglesia, la Monarquía) que la *Crítica de la razón pura* está cuestionando. Por lo tanto, el fuero de esos poderes sigue siendo absoluto, pero ya no compete a la legitimidad del conocimiento que se funda desde el sujeto.

Ahora, si bien el conocimiento humano parte de la experiencia, no puede fundamentarse en ella. De lo contrario, el conocimiento humano sería puramente empírico y se atendería a la inestabilidad y contingencia de los fenómenos percibidos. El intento de fundar una teoría estable del conocimiento se vendría abajo y terminaría imponiéndose el escepticismo más ilimitado, al estilo de Hume. Kant, sin embargo, continúa con el paradigma moderno-cartesiano de fundar un conocimiento objetivo a partir de los principios de necesidad, universalidad y certeza. Y esos principios, si bien limitados a su propia experiencia, sólo los puede ofrecer el sujeto pensante. En realidad, no es que los «ofrezca», sino que le están dados *a priori* y él los emplea judicativamente para fundar su conocimiento sobre los fenómenos mundanos. No es necesario extenderse mucho en este punto. Lo que cabe subrayar es que, al sujeto, los fenómenos reales del mundo se le aparecen preorganizados por dos facultades de diverso signo que funcionan como condiciones de posibilidad para que éstos puedan ser experimentados y, posteriormente, conocidos. La primera facultad, la *intuición pura*, es puramente receptiva, pasiva, y acomoda las percepciones fenoménicas a dos representaciones puras o *a priori* a partir de las cuales es posible tener una experiencia de los objetos: el espacio y el tiempo puros. Gracias a esas dos facultades trascendentales, el sujeto puede tener una representación de los objetos externos y su posición, así como de su sucesión en el tiempo. La segunda facultad, por su lado, el *entendimiento puro*, es activa, y está conformada por las categorías lógicas puras que, aplicadas a las percepciones fenoménicas organizadas por las facultades de la intuición pura, producen los conocimientos precisos sobre los objetos respectivos (comprendidos como fenómenos).

Sobre las llamadas “categorías puras del entendimiento”, que le están dadas *a priori* al sujeto, vale la pena señalar que, lejos de representar una refundamentación de los principios lógicos desde los que el sujeto conoce la realidad externa, lo que hace Kant es retomar y reordenar las viejas categorías aristotélicas (de cantidad, cualidad, relación, modo) y aplicarlas al esquema del conocimiento trascendental fundado en la facultad pura del entendimiento. Esto es lo que criticará, más tarde, Hegel en la *Ciencia de la lógica* al señalar que Kant no demuestra las categorías o conceptos puros del entendimiento, sino que los da por supuestos, repitiendo con ello el gesto de la antigua metafísica a la que aparentemente está criticando. Al ceñirse al principio crítico de delimitación epistemológica, Kant deja intactos los viejos presupuestos del conocimiento metafísico, y sólo se preocupa por su utilización o empleo correcto dentro del esquema exigido por la *Crítica de la razón pura*. El sujeto sólo rebasará el punto de vista condicionado de su despliegue teórico en su extensión práctica, aun cuando no pueda rebasar la formalidad del presupuesto filosófico de todo el constructo kantiano.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 31.

## La razón práctica: incondicionalidad formal y automatismo moral

Sólo en la razón práctica encuentra el sujeto su incondicionalidad pura o absoluta. Ello es así porque en la razón práctica, esto es, en el fundamento moral de la acción, el punto de partida es necesariamente la voluntad, la libertad del propio sujeto. La razón práctica no puede criticar o cuestionar su principio incondicionado, puro, sino tan sólo su uso inadecuado, que niega la condición de la cual se parte. La única posibilidad lógica en este caso es la de afirmar la plena *autonomía* del sujeto y negar toda acción que pretenda fundar sus principios en lo *heterónimo*. Esto es esencial. La razón práctica, para ser completamente autónoma, debe evitar dos desviaciones heterónomas: 1) someterse a principios o dogmas dictados por autoridades externas (se trate de personas, libros o mandamientos), o bien 2) atar su regla de acción a un principio material o empírico que difiera de su propia voluntad.<sup>16</sup> Con el primer punto, Kant niega, finalmente, el fuero de las autoridades religiosas o políticas para dictar su verdad e imponer al sujeto concreto su forma de acción. Con el segundo, por su parte, toma distancia de cualquier ética de signo *eudaimónico* que pretende fundar sus reglas de acción en la búsqueda del bien, del placer o de la felicidad individual.

Si bien Kant apunta a Aristóteles como el creador de una ética fundamentada en el principio de la “eudaimonía” o del bien, la realidad es que la filosofía aristotélica está muy lejos de una simplificación hedonista de este tipo. Para Aristóteles, la guía moral de la acción es siempre el *ethos* o carácter que se encuentra en cada individuo, y que éste debe conducir, acompañado de la virtud y la razón, hacia su fin adecuado, hacia la generación de un *hábito recto* que se alcanza por medio de una educación desde la infancia. Por eso, para Aristóteles, la idea de la *eudaimonía* no es la del simple bien entendido como felicidad o placer, sino la del bien comprendido como el resultado de un hábito constante: el de la acción virtuosa y racional que conduce el carácter personal a su expresión óptima o adecuada.<sup>17</sup> En realidad, la crítica kantiana se comprende mejor si se aplica su cuestionamiento a la ética hedonista basada en los principios utilitaristas de Jeremy Bentham, para quien el objetivo moral de la acción consiste en incrementar la felicidad del mayor número posible de personas.<sup>18</sup> Para Kant, un principio así conduce necesariamente a contradicciones insolubles, porque lo que significa placer, bien o felicidad para cada uno varía considerablemente de un individuo a otro. Pero lo esencial es que, fundamentada la ética en un principio material o empírico como el de la felicidad, el sujeto se ve sometido al objeto de su deseo, se vuelve esclavo de un principio heterónimo, siendo incapaz de afirmar su autonomía y libertad. Como consecuencia, Kant sostiene que los únicos principios que pueden asegurar la validez universal de la razón práctica y afianzar la autonomía del sujeto son aquéllos que se basan en una *forma* generalizable, separada de cualquier interés o atadura material.

El sujeto práctico, entonces, sólo alcanza, en Kant, la autonomía moral eliminando toda determinación material concreta de su principio de acción, y elevando a máxima de su conducta un principio formal o abstracto que debe fungir como legislación universal del actuar. La voluntad individual debe ser capaz de

<sup>16</sup> “Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento determinante de la voluntad son, en conjunto, empíricos y no se puede desprender de ellos ninguna ley práctica”, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, §2. Lehrsatz 1, Suhrkamp, 1974, p. 127.

<sup>17</sup> Señala Aristóteles: “...el obrar conforme a la recta razón es un principio común y debe quedar asentado. [...] Y hay que poner como signo de los hábitos el placer o el dolor que se añade a las acciones. En efecto, el que se abstiene de los placeres corporales y goza por ello es templado, pero si sufre, es intemperante; y el que soporta las cosas terribles y se alegra o al menos no sufre, es valiente; pero el que sufre es cobarde. Y es que la virtud moral concierne a los placeres y a los dolores: por causa del placer realizamos acciones malas, mientras que por causa del dolor nos abstenemos de las acciones buenas. Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues ésta es la recta educación”. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 77 y 79.

<sup>18</sup> “Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de la que se trate según la tendencia que parece tener en incrementar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego, o bien, lo que es lo mismo en otras palabras, en promover u oponerse a esa misma felicidad. Y digo cualquier tipo de acción, no sólo toda acción de un individuo privado, sino toda medida de gobierno”. Jeremy Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, §2, Batoche Books, Canada, 2000, p. 14.

dotarse a sí misma de la ley moral de su conducta, de tal forma que nada interfiera, desde la exterioridad material, en su determinación práctica. Así, el sujeto debe ser capaz de establecer máximas de conducta que se le impongan como imperativos morales. Kant, como es bien sabido, distingue entre dos: los imperativos hipotéticos y los categóricos. Los primeros introducen una condicionalidad de la acción con el objetivo de obtener algo por medio de ella, por lo que no pueden ser universalizables (ya que dependen siempre de la condición específica que se introduzca). Los segundos, en cambio, no introducen ningún fin fuera de ellos, nada que se pueda obtener por medio de su aplicación, sino sólo la necesidad universal de la acción que debe ser cumplida por ella misma. La libertad moral del sujeto alcanza su expresión máxima en la formulación de la ley moral *del imperativo categórico*. Y esta ley le indica al sujeto que debe *obedecer*, sin vacilación alguna, sin excepción imaginable, el principio que él mismo se autoimpuso como guía rectora de su actuar moral.<sup>19</sup> ¡La libertad se vuelve el fundamento de la obediencia! Esto vale para cada individuo, que debe considerar su acción como un fin racional en sí mismo, y, por lo tanto, debe rechazar el uso de su persona y de cualquier otra como un medio para alcanzar algún fin externo. Éste es el reino moral en el sentido kantiano: el reino de las máquinas morales de obediencia autoimpuesta.

“Kant inventó la receta para el idiotismo”, escribió indignado Nietzsche, un siglo más tarde, en *El Anticristo*.<sup>20</sup> Ciertamente: vaciado de su contenido material, de cualquier interés personal, del placer de la acción, el individuo se convierte en un “autómata del deber” (Nietzsche de nuevo), una máquina productora de mercancías preñadas de plusvalor ético: un trasunto de la implacable maquinaria capitalista en el ámbito de la moral.

### Uso público y uso privado de la razón (o la impotencia de la razón)

Esta conclusión paradójica en el desarrollo del pensamiento moral kantiano se ve confirmada en su breve pero trascendental ensayo *¿Qué es la Ilustración?* En él, las cosas toman un cariz claro y definitivo. La libertad no es más que la ficción formal con la cual el sujeto garantiza su obediencia a la organización sistémica. En esto, Kant es tajante. Según él, el lema de la Ilustración se resume en el adagio latino *sapere aude*, «atrévete a saber»: “¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”. Pocas páginas después, se revela justo lo contrario: *obedire aude*, ¡atrévete a obedecer sin razonar! Ése es el lema oculto de la Ilustración burguesa.

En este opúsculo, Kant distingue entre dos usos diferenciados de la razón: el uso privado y el uso público. Lo curioso es que cada uno se emplea en los ámbitos contrarios a los que parecería obligar su definición. El uso *privado de la razón* se hace efectivo en el servicio público, mientras que el uso *público de la razón* lo hace en la esfera privada. Como sujeto de acción pública, como «servidor público», el sujeto adecua su praxis a las exigencias del sector donde labora o donde cumple un servicio civil. Kant, nada casual, introduce los ejemplos de un oficial militar, un sacerdote y un ciudadano que paga impuestos. Son, como lo hemos señalado más arriba en referencia a la fundamentación de *Crítica de la razón pura* (donde los ejemplos se encubren en la jerga conceptual), los sectores donde las instituciones aún no revolucionadas ni reformadas de su época exigen sumisión y respeto a sus fueros (principalmente la Iglesia y la Monarquía). En esos ámbitos, continúa Kant, el individuo tiene que olvidarse por completo de cualquier cuestionamiento crítico y cualquier ejercicio libre de la razón, ocupándose exclusivamente de cumplir sus obligaciones sin protestar, y utilizando

<sup>19</sup> “La ley moral es, por lo tanto, para cada uno, un *imperativo*, que ordena categóricamente porque su ley es incondicionada. La relación de una voluntad determinada con dicha ley constituye una *dependencia* con el nombre de obligación, lo cual implica una coacción para la realización de una acción (si bien sólo a través de la pura razón y su ley objetiva) que se denomina *deber*...”, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Anmerkung, ob. cit., p. 143.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB), §11. <http://adriaan.biz/nietzsche/Der%20Antichrist.pdf>.

automáticamente su razón para la satisfacción de las labores encomendadas, las cuales deberán reflejarse en una retribución económica por sus esfuerzos. Es justo la actitud que, más de un siglo después, Max Weber describirá como propia de la burocracia moderna. El reino de la *razón instrumental*, para utilizar la jerga de la Teoría crítica.

Llamo uso privado de la razón al que alguien debe hacer de la propia razón en un determinado puesto o *cargo civil* que se le ha confiado. Ahora bien, en algunos de esos asuntos dirigidos al bien de la colectividad, es necesario un determinado mecanismo por medio del cual algunos miembros tengan que comportarse pasivamente, para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, por lo menos, para prevenir la destrucción de tales propósitos. Aquí no está permitido razonar, sino que se debe obedecer.<sup>21</sup>

Por su lado, el uso público de la razón es el que realmente lleva a efecto el principio de la Ilustración (*sapere aude*), pero sólo a través de una reflexión privada, individual, que puede dirigirse a un mundo de “lectores” (así lo subraya Kant) para contribuir a modificar su opinión, o bien para ponerla a debate a través de una discusión pública. Esta representación de lo que significa el “uso público de la razón” no es otra cosa que lo que la sociedad liberal llamará más tarde *libertad de expresión*, la cual está regulada por los medios de comunicación disponibles. Sin embargo, y en esto Kant es muy claro, dicho ejercicio tiene que ser llevado a cabo por individuos con preparación, “doctos”, que, gracias a su formación, a su capacidad de investigación y a la precaución y coherencia que ponen en la exposición de ideas, pueden formar parte de esa comunidad intelectual que contribuye a modificar las instituciones o a cuestionar los dogmas, pero siempre con miras a su continuidad efectiva. Citemos un pasaje *in extenso*:

Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que forma *el universo de los lectores*. [...] Así, resultaría muy pernicioso que un oficial, a quien sus superiores le han ordenado algo, quisiera razonar en voz alta, durante el servicio, sobre la conveniencia o la utilidad de dicha orden; tiene que obedecer. Pero, con razón, no se le puede prohibir que, como erudito, realice observaciones sobre los defectos del servicio militar y los presente ante su público para ser enjuiciados. El ciudadano no puede negarse a pagar los impuestos que le han sido determinados; incluso un reproche impertinente al ir a cumplir tales obligaciones quedaría sancionado como un escándalo [...]. No obstante, él mismo no actuará contra el deber de un ciudadano si, en cuanto conocedor, expone públicamente sus pensamientos contra la inconveniencia o la injusticia de dichos gravámenes. De igual manera, un eclesiástico está obligado a pronunciar su sermón, dirigido a sus catecúmenos y feligreses, de acuerdo al credo de la Iglesia a la que sirve, porque fue aceptado en ella bajo esta condición. Pero como docto, tiene total libertad, incluso la formación para hacerlo, de participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre los defectos de ese credo, así como sus propuestas para mejorar la institución religiosa y la comunidad eclesiástica.<sup>22</sup>

En realidad, dicha «libertad de expresión» no es más que la forma en que la sociedad liberal confirma la propia impotencia de la razón frente a la realidad, porque el debate elitista o técnico de las ideas, cuando logra traspasar el mero ámbito de la exposición de argumentos, apenas si sirve para reformar mínimamente las instituciones que busca perfeccionar con miras a potenciar el reino de la obediencia autoasumida desde la razón instrumental. Así, cuando la razón es libre, sólo sirve para potenciar la obediencia, y cuando es puramente obediente, exige una libertad que la piense con miras a la consolidación de su sumisión. La razón como auténtica libertad es, pues, impotente.

---

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, UTOPIE kreativ, H. 159 (Januar 2004), p. 6.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

### Excurso III: dos nociones de libertad

Sin lugar a dudas, una de las grandes contribuciones del pensamiento kantiano a la filosofía moderna es la modificación radical que introdujo en la noción de *libertad humana*. Hasta antes de Kant (con excepción de Spinoza), el concepto de libertad en la metafísica moderna estaba ligado estrechamente al de *libre albedrío*, como se pone de manifiesto en el propio Descartes (que veía en el libre albedrío no sólo la causa original del pecado, sino del *error* en la tarea del conocimiento). La teoría del libre albedrío había nacido más de un milenio atrás de la mano de uno de los autores decisivos del pensamiento occidental: San Agustín de Hipona.

En su esfuerzo por extirpar del pensamiento cristiano el más mínimo vestigio de la herejía maniquea –que sostenía la existencia de dos principios contrarios en el origen de la creación, uno bueno y otro malo–, San Agustín reivindicó una postura neoplatónica para la cual toda la creación divina era necesariamente buena, porque había sido producto del Bien absoluto o Dios. Para esta concepción, el mal no podía pensarse como un principio original, porque, de hacerlo así, habría que asumir dos presupuestos incompatibles con la cosmovisión cristiana: o que Dios contenía en sí mismo tanto el bien como el mal absoluto, o bien que Dios no era el origen de todo y había dos principios creadores confrontados: uno divino y otro demoníaco. Pero en la filosofía cristiana –que, en términos estrictos, nace con la intervención de San Agustín–, sólo podía admitirse un principio en la creación, y ese principio tenía que ser absoluto, perfecto e impoluto (en términos morales). Así pues, Dios tenía que ser necesariamente bueno, igual que la creación derivada de él.

¿Por qué, entonces, existe el mal en el mundo? Si todo es un bien, ¿por qué hay cosas y acciones consideradas como malas? En realidad, responde Agustín en su célebre obra *Sobre el libre albedrío*, si todo es bueno, el mal no puede pensarse más que como un tipo de bien: un *bien inferior*. Esto quiere decir que, en la concepción agustiniana de la creación divina, hay una jerarquización de bienes: los bienes superiores, los bienes intermedios y los bienes inferiores. Los bienes superiores son aquéllos que se refieren al principio puro del ser, esto es, al principio espiritual, no contaminado por la materia (contingente y corruptible). Por su lado, los bienes inferiores son aquéllos que se relacionan con los placeres o experiencias materiales. Entre estos dos, existe una categoría intermedia: ésta es precisamente la que le corresponde al libre albedrío. San Agustín la llama *intermedia* porque su definición implica que puede ejercerse hacia uno u otro lado; esto es, el libre albedrío puede elegir indistintamente tanto los bienes superiores como los inferiores. Dios dotó al ser humano, en el momento creación, con la capacidad de elegir libremente, sin obligarlo a actuar de una única manera, aunque invitándolo a inclinarse siempre por los bienes superiores. ¿Por qué? Porque así ofrecía al ser humano la capacidad de elegir su propia salvación, sin redimirlo ni condenarlo *a priori*. (En verdad, dirá Nietzsche más tarde, porque así Dios se “lavaba las manos” de toda responsabilidad por el mal en la creación y le echaba la responsabilidad al ser humano).

Por consiguiente, las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; las diversas especies de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, cuentan entre los bienes mínimos; y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios: De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede no sólo usar bien, sino también abusar. Y de las virtudes nadie abusa, porque la función propia de la virtud es precisamente el hacer buen uso de aquellas cosas de las cuales podemos abusar; pero nadie que usa bien, abusa. Pues bien, la liberal e infinita bondad de Dios es la que nos ha dado no sólo los bienes grandes, sino también los medianos y los pequeños; y a esta bondad debemos alabar más por los bienes grandes que por los medianos, y más por los medianos que por los pequeños; pero por todos juntos más que si no nos los hubiese dado todos.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> San Agustín, *Del libre albedrío*, ob. cit., p. 395.

En esta concepción clásica (que persiste, de muchas maneras, en nuestros días, reformulada por la perspectiva liberal), la libertad humana es pensada como *desviación* o *aceptación* de un principio trascendente; como capacidad de separarse de él o de elegirlo voluntariamente. Eso se va a modificar con la intervención kantiana, para la cual la libertad no es definida principalmente desde el libre albedrío (si bien no se niega esa capacidad voluntaria), sino por la autonomía de la razón práctica que se ejerce imponiéndose a sí misma su propia necesidad. La libertad del sujeto es la autoimposición de su necesidad moral; la introducción de leyes que rigen la conducta propia de manera ilimitada a través del imperativo categórico. El libre albedrío, que se puede desviar al goce de los placeres materiales, no puede ser, entonces, la definición precisa de lo libre, porque, en la perspectiva kantiana, implica la sumisión del sujeto a un principio heterónimo, no autónomo. La autonomía no es un ejercicio que se enfrente a un poder trascendente o que lo reafirme, sino su propia trascendencia que se autoimpone una ley moral inmodificable. Cuando se habla de autonomía del sujeto en términos kantianos, esto se limita al ámbito de la moral. El primero en extender la autonomía del sujeto a fundamento último de la realidad, tanto en el ámbito práctico como en el teórico, fue Fichte.

Para Fichte, la libertad del sujeto es ya el principio absoluto del todo. El sujeto ya no puede ser comprendido, como en Kant, como la unidad sintética de la apercepción que está más allá de la posibilidad del conocimiento (o que debe ser presupuesta, necesariamente, como una sustancia sintetizadora), sino sólo como el ejercicio inmediato de la libertad que se pone a sí misma como su propio principio (*Tathandlung*, el acto puro o absoluto del ponerse a sí mismo).<sup>24</sup> No es que el sujeto encuentre en sí mismo, como ya dadas, las categorías puras a través de las cuales conoce a los objetos, a los fenómenos del mundo, sino que él mismo se dota a sí mismo, en su autoponerse, de los conceptos con los que conoce su mundo. Pero si bien el sujeto es ya el principio del todo desde su libertad autónoma que consiste en el autoposicionamiento permanente, esto sólo puede ser así porque todo tiene la forma del sujeto. Lo que no es sujeto, o *yo soy yo* como autoposición absoluta, es *No-yo*, un objeto exterior que se le presenta al sujeto como *obstáculo* e *impulso* de su acción absoluta (*Anstoss*).<sup>25</sup> Y en ese sentido, como se lo reclamarán más tarde Schelling y Hegel, la reflexión fichteana sobre la libertad autoposicionadora como principio no es en realidad absoluta, porque excluye el mundo de los objetos, que se le aparecen sólo como negación del sujeto. Si el principio de la libertad tiene que ser absoluto debe incluir, dialécticamente, la totalidad del mundo (sujetos y objetos), de tal forma que nada quede excluido de la síntesis racional de la realidad. Ése es el paso que da Hegel.

### **Hegel o la crítica moderna como dialéctica totalizadora**

La intervención teórica de Hegel marca, en la historia de la filosofía, el momento definitivo en el que el mundo europeo rompe, de principio (no en su forma completa, claro), con el *Ancien Régime* y se dispone a subordinar económica, política e ideológicamente la totalidad de las dimensiones que conforman la sociedad bajo la égida del sujeto-capital, que se vuelve, paulatinamente, el principio absoluto de la realidad. Lo exterior es interiorizado y deja de ser pensado como un «más allá». Ya no es ni una *cosa en sí* ni un *no-yo*, en el sentido kantiano o fichteano, respectivamente. Todo es expresión de la *razón*. Y esa razón no es otra que la racionalidad burguesa del mundo moderno que ha revolucionado a la sociedad económica, tecnológica y políticamente. La Revolución Industrial, la Revolución Francesa, la apertura de fronteras comerciales y el bosquejo del mercado mundial dan forma a un mundo cada vez más autónomo que no depende ya de la aquiescencia de poderes externos para funcionar desde su propia legalidad. “He visto el alma del mundo montada a caballo”, escribió Hegel el 13 de octubre de 1806, cuando Napoleón acababa de entrar con sus

---

<sup>24</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage de gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1997, §1, p. 10.

<sup>25</sup> *Ibid.*, §4, pp. 131-133.

tropas a Jena, lo que ocasionaría, diecinueve días más tarde, la derrota de Prusia. El Antiguo Régimen se desmoronaba. Dos días atrás, Hegel había enviado a su editor el manuscrito de la *Fenomenología del espíritu*, libro que marcaría el punto de viraje decisivo en la historia de la metafísica occidental.

Puesto que el mundo moderno comenzaba a levantarse sobre sus propios pies, la labor de la crítica filosófica no consistía ya en marcar los límites o las fronteras entre su actuar interior y su despliegue exterior. No se podía partir de la admisión de fueros que obstaculizaran el ejercicio libre y totalizador de la razón, que era la que ahora definía, desde sí misma, aquello que tenía sentido y aquello que carecía de él. Su labor no podía ser formal, sino que debía abarcar la totalidad del contenido realmente existente. Por esa diferencia específica con la filosofía de Kant es que Hegel no caracteriza su perspectiva filosófica como “crítica”, porque esa noción, para su época, estaba demasiado vinculada al sentido formal y restrictivo que el primer filósofo le había asignado. Sin embargo, ello no debe ser óbice para considerar a la filosofía hegeliana como una filosofía crítica, siempre y cuando se entienda la extensión que en él adquiere dicho concepto. Lo crítico ya no es la forma lógica del sujeto que se restringe a discernir entre lo propio y lo impropio, entre lo interno y lo externo, sino su praxis mediadora que deforma y transforma la realidad imponiéndole su propio principio de acción. Para la crítica hegeliana, todo está en proceso de cambio, todo está en *crisis* perenne. “No hay ningún lugar, en el cielo ni en la Tierra, que no contenga en sí mismo el ser y la nada”<sup>26</sup>. Todo contiene el principio de su propia negación, por lo que todo está destinado a perecer y a renacer de sus propias cenizas. En este sentido, y sólo en este sentido, es que Jürgen Habermas tiene razón al afirmar que Hegel es el primer filósofo realmente moderno, por cuanto basa su teorización sobre la realidad en el principio del *autocercioramiento*,<sup>27</sup> principio que expresa la mayoría de edad de la razón para fundamentarse, criticarse, corregirse y refundamentarse a sí misma, sin el consentimiento ni la tutela de poderes exteriores. Esto es, en realidad, lo que significa la noción de lo absoluto. Donde Habermas yerra profundamente es en la reproducción del conocido cliché sobre la recaída del filósofo en una perspectiva totalitaria y cerrada, bajo la figura de la Idea absoluta, que supuestamente contradice el proceso dialéctico de alteración constante de la realidad (expuesto en la *Fenomenología del espíritu* a través de la interacción y modificación práctica de sujetos y objetos). En verdad, el punto de partida de Hegel, como lo aclara bien Heidegger en un importante ensayo,<sup>28</sup> es ya lo absoluto, que no significa otra cosa que lo completamente libre, lo desligado de cualquier otro principio externo (del término latino *absolutus*, que significa libre o exento, participio perfecto de *absolvere*). Lo absoluto es el mismo proceso de autocorrección y autocercioramiento de la razón que no depende de ningún principio exterior y que se basta a sí mismo para fundarse.

Ahora bien, puesto que la razón es ya el principio absoluto que gobierna el mundo, y puesto que ésta (como lo veremos en un momento) no se reduce a un principio puramente subjetivo, sino que es expresión del movimiento y la praxis libre de los sujetos en su interacción con el mundo, la crítica no tiene por qué someter a la realidad a un modelo lógico formal para comprenderla en su pureza fenoménica (sin traspasar límites), sino que debe confiarse a ella y dejarse guiar por ella, de tal manera que sea ella la que dicte los momentos, los ritmos y los parámetros de su manifestación. La realidad no tiene que someterse a un “método científico” rígido, sino que el método tiene que someterse a la realidad. Es lo que Lukács llamará más tarde la “unidad del método y el objeto”<sup>29</sup>. Esto es relevante para la comprensión del pensamiento dialéctico que

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, 1986, p. 86.

<sup>27</sup> “Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del autocercioramiento de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía”. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 28.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung“, en Gesamtausgabe I, B. 5, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 2003.

<sup>29</sup> Georg Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clases*, México, Grijalbo, 1969.

posteriormente aparecerá reformulado en Marx. Lo fundamental es que la razón crítica se comienza a separar del tradicional método científico moderno, cuyo paradigma sobrevivía aún en la intervención kantiana bajo la figura del *esquematismo de la razón*. No hay ningún esquema trascendental que pueda modelar *a priori* los datos de la experiencia. Al contrario, la experiencia de los sujetos debe considerarse la guía para conocer a los propios objetos, lo que implica, por derivación, que el conocimiento ya no es un conocimiento puramente *objetivo*, sino, necesariamente, un conocimiento *objetivo y subjetivo* a la vez. Esto tiene dos consecuencias importantes.

En primer lugar, lo que significa *experiencia* para el pensamiento dialéctico no es, de ninguna manera, aquello que el pensamiento moderno, desde la égida de la mentalidad lógico-matemática, define como *experimento*. El experimento, por supuesto, también es una experiencia particular de los sujetos sobre los objetos (no hay nada, en la vida de los sujetos, que no sea inmediatamente experiencia), sólo que una experiencia *sui generis*, una *experiencia dirigida* que se niega a sí misma como experiencia, esto es, que se presupone como el paradigma de lo que es la verdad objetiva. Para conocer un objeto desde el proceso de la experimentación, es necesario adecuar las observaciones que se hayan hecho sobre él a un tipo específico de interrogación y cuestionamiento que conduzca a la formulación de determinadas hipótesis para verificar si lo que se piensa acerca del objeto de estudio es verdadero o falso. En este sentido, como se comentó más arriba, la verdad sigue el modelo de la búsqueda de una certeza que compruebe o rechace determinada hipótesis a partir de una experimentación. La experimentación tiene como objetivo reproducir un ambiente «puro», por llamarlo así, que permita comprobar el comportamiento del objeto en un entorno determinado, cuya disposición no «altere» los resultados que se pretende extraer de la misma observación. El sujeto observador no debe, tampoco, alterar con su presencia el objeto observado; debe convertirse una «mirada pura», pura observación incorpórea que, como la inmaculada concepción, deje incontaminado el objeto de su interés.

La experiencia dialéctica, por el contrario, es la experiencia concreta de los sujetos en interacción con los objetos; una experiencia que, por necesidad, implica «contaminación» de una y otra parte, afectación, cambio, modificación permanente, tanto de los comportamientos como de los pensamientos ligados a dichos comportamientos. Para el conocimiento extraído de la experiencia dialéctica (del “diálogo libre y vivo”, como decía Lefebvre,<sup>30</sup> que se da en la interacción concreta entre sujetos y objetos), vale, entonces, tanto el punto de vista del objeto considerado como del sujeto que lo considera. Y no vale sólo como una reflexión externa, como una mirada omnisciente sobre el objeto, escindida de él, sino como la relación viva y libre de los sujetos y los objetos desplegándose en el tiempo sin haber sido modelada *a priori* desde un experimento artificial. De ahí que, como lo explica Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, la verdad filosófica en el sentido dialéctico no puede ser pensada ni como una definición general que englobe la esencia de un objeto y lo reduzca a ello, ni como un análisis pormenorizado de sus partes o una suma de cada una de ellas, sino únicamente como el proceso vivo del devenir que muestra las variaciones del objeto a lo largo del tiempo en su relación con el sujeto. Estas variaciones son necesariamente contradictorias.

Por ello, en segundo lugar, lo que se altera con esta concepción dialéctica de la experiencia, que presenta el movimiento vivo de la interacción histórica entre sujetos y objetos, es la noción misma de lo *verdadero* y lo *falso*, que se aparta definitivamente del modelo de la certeza matemática y se adentra en un horizonte donde la verdad y la falsedad, pensadas desde el sentido común dominante de la modernidad (el del mismo modelo lógico-matemático), es la expresión máxima de la pobreza del pensamiento que no se arriesga a reflexionar sobre las contradicciones vivas del devenir. El devenir es necesariamente contradictorio porque la experiencia misma no está dada *a priori*, lo que implica que el saber sólo puede manifestarse como constante modificación de lo ya sabido, esto es, de lo conocido en la primera aproximación experiencial del proceso. Todo sujeto conoce, en la experiencia real, los objetos de su entorno a partir de múltiples aproximaciones que

---

<sup>30</sup> Henri Lefebvre, *Lógica forma, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1993, p. 197.

lo hacen cambiar de parecer, que muestran las diversas facetas de lo existente y, por lo mismo, diversas formas fenoménicas de su ser. El objeto mismo está en devenir, está vivo, y presenta, por ello, modificaciones de su fisonomía, de su apariencia, incluso de su materialidad, lo que agrega nuevo conocimiento a la experiencia. La experiencia, entonces, es experiencia de ese devenir que cambia de apariencia, de forma y que, en consecuencia, arroja nuevos datos, distinta información que enriquece y, muchas veces, niega o contradice lo que creíamos saber del objeto en una primera aproximación. No es que simplemente nos hayamos equivocado al comprender el objeto en un momento y en otro estemos en lo cierto, sino que el conocimiento del objeto sólo se puede dar por medio de ese devenir contradictorio en el que cada parte es necesaria y verdadera en cierto sentido, y falsa y aparente en otro. La verdad, así, no puede ser considerada como un hecho aislado, parcial, sino como la interconexión contradictoria de cada una de las partes y su manifestación, igualmente contradictoria y parcial, en la conciencia de los sujetos que la conocen. Porque tanto vale la manifestación fenoménica como la interpretación consciente de esa manifestación y su complejo desarrollo en el tiempo. Todas las coordenadas del conocimiento tienen que ser tomadas en cuenta. Para la dialéctica no hay modelación posible *a priori*.

Hegel, sin embargo, emplea la noción de *ciencia* para caracterizar su teorización crítico-filosófica. Así subtitula a la *Fenomenología del espíritu*: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Por supuesto, esta ciencia dialéctica poco o nada tiene que ver con lo que el espíritu hegemónico de la modernidad considera, en los hechos, “ciencia”. No se trata de formular ni de llegar al descubrimiento de leyes abstractas que gobiernan la realidad desde una exterioridad absoluta (las tristemente célebres “leyes” dialécticas: de la transformación de la cantidad en cualidad, de la interpenetración de los opuestos y de la negación de la negación). Hegel no ubica nunca la validez de la dialéctica en la aplicación exterior de leyes a los fenómenos concretos. Eso contradice de tajo toda su crítica al método científico moderno. La única dialéctica imaginable para Hegel es la de la experiencia concreta de los sujetos en la interacción con los objetos, con los otros sujetos y con las propias manifestaciones de su conciencia cambiante en el tiempo. Esa aparición histórico-fenoménica de las figuras concretas de la experiencia es lo que da forma y sentido a su despliegue concreto, que, en Hegel, no es otro que el de su autofundamentación como principio racional del todo. “Desde mi punto de vista”, dice Hegel, “todo depende [...] de que lo verdadero sea comprendido y expresado no como sustancia, sino también, y en la misma medida, como sujeto”<sup>31</sup>. El sujeto, agrega Hegel más adelante, es la *sustancia viva*, no la esencia separada de la cosa o el ser originario, sino el movimiento del ponerse a sí mismo por mediación de lo otro, del objeto, y su negación. Sólo en su libre actuar como sustancia viva que se autopone a sí misma a través de la mediación negativa del objeto, de su experiencia, es que el sujeto deviene su propia necesidad, esto es, convierte su acción en una legalidad que lo rebasa y lo regula. La expresión sintética de todo ello es justamente lo que logra el sistema filosófico, a lo que Hegel denomina la expresión científica de la verdad.<sup>32</sup> Esta definición de la ciencia como sistema de la experiencia del sujeto es fundamental para comprender el sentido que tendrá el concepto de ciencia en Marx, que, si bien sufre una modificación radical desde la perspectiva materialista de la historia, como lo veremos un poco más adelante, encuentra su fundamento en la dialéctica hegeliana. La noción de ciencia en Marx, con todo y su giro crítico particular, deriva de esta concepción de ciencia como sistema de la experiencia concreta de los sujetos mediada históricamente por la relación práctica con los objetos, y de ninguna manera con la ideología de la ciencia burguesa que aspira a la formulación de leyes generales, de validez incuestionable, que rijan la historia y su devenir desde una exterioridad trascendente. No se trata, pues, en este sentido, para Marx, de una “ciencia rigurosa”, como lo llegó a plantear Althusser desde la idea del “corte epistemológico”<sup>33</sup>, sino de una ciencia derivada de la exploración de las contradicciones dialécticas de la realidad, que, por su propia esencia, no tiene la pretensión ni de la certeza absoluta ni de la legalidad férrea e inamovible de las

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1986, pp. 22-23.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>33</sup> Cf. Louis Althusser, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.

secuencias históricas. Los metarrelatos o “relatos de legitimación”, de los que hablaría mucho tiempo después Lyotard,<sup>34</sup> no tienen, de principio, sentido para la concepción dialéctica de la experiencia que niega cualquier *a priori* silogístico de la realidad.

### **Los dos sujetos de la experiencia dialéctica: conciencia natural y conciencia filosófica. Ideología y ciencia**

El sujeto está perdido en la experiencia. No tiene distancia frente a ella: es su misma experiencia. Estar perdido en la experiencia significa que el sujeto vive su realidad como una realidad cerrada, definitiva, esto es, que su propia inmediatez se le aparece como una realidad plena, sin fisuras, llena de sentido. Por ello mismo, el sujeto se sorprende cada vez que la realidad niega la proyección consciente que él tiene de ella. Su mundo entero se tambalea y no entiende cómo es posible que algo que él consideraba absolutamente verdadero, resulta, en la evidencia, totalmente falso. En su comprensión (así como en la que está implícita en las leyes de la lógica formal), lo falso es lo contrario a lo verdadero, y no hay forma de violar esa ley sin que la conciencia subjetiva caiga en el absurdo de considerar lo disímil como lo mismo. Y sin embargo, para la conciencia que reflexiona la totalidad de los eventos y su desenvolvimiento contradictorio en el tiempo, no hay manera de entender la realidad si no es colocado en el punto de vista en el que lo verdadero es ya inmediatamente falso desde otro horizonte, o bien que encierra la falsedad como su verdad oculta. Hay, pues, un cortocircuito en la consideración consciente del mismo proceso. ¿Cómo explicarlo?

Lo que la conciencia conoce en un primer momento, insiste Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, es un *ser-allí* que está ya dado a la conciencia sin previo aviso o sin noticia alguna sobre su ser. Su ser es lo allí presente que puede ser señalado, desde la certeza sensible inmediata, como un *aquí* y un *ahora*, pero que no tiene ningún otro significado más que ese señalamiento indicativo, esa fijación en la misma conciencia. Podemos imaginar cualquier fenómeno «nuevo» que aparezca en nuestra mirada y que no podamos definir empleando conceptos o nociones previas de nuestro saber acumulado (por ejemplo, si viajáramos a una zona lejana en el espacio o a las profundidades abisales del océano y descubriéramos un ser o un objeto hasta entonces desconocido). Lo que aparece –el fenómeno mismo– no pertenece, entonces, a ninguna categoría previa del conocimiento y, por lo mismo, sólo puede ser producto de una señalización que lo determina como objeto, sin que se pueda decir en sí mismo *qué* es el objeto en cuestión. Sólo la experiencia posterior de su contacto, individual o colectivo, de su «investigación» o conocimiento espontáneo nos dirán *lo que es*, como un producto derivado de la experiencia. En sí mismo, el objeto no estaba definido *a priori* como algo, sino que era un *aparecer vacío*, un *fenómeno hueco*, por denominarlo de alguna manera. Sólo la experiencia, esto es, la conversión del objeto determinado desde su *allí* en un *ser para sí*, hará de ese objeto fijado en la conciencia un objeto de contenido particular. De esta manera, dicho objeto obtiene su contenido, o bien, en el lenguaje hegeliano, su *ser en sí*. Lo interesante, y que debe ser subrayado cuantas veces sea necesario, es que, como lo explica correctamente Slavoj Žižek en su extensa obra sobre el filósofo alemán, esa definición de su contenido, de su «objetividad», o de su *ser en sí* sólo se da *a posteriori* y, por lo mismo, se reconstruye retroactivamente.<sup>35</sup> No es que el objeto sea eso, sino que *llega a ser* eso que se dice que es como una especie de ilusión retroactiva del sujeto que reafirma la objetividad del fenómeno. No obstante, para el sujeto perdido en la experiencia, el objeto es lo que se dice que es y no debe haber duda al respecto. No es ninguna ilusión. Pero lo es. Y lo que confirma su carácter virtual o ilusorio es el hecho de que la experiencia misma nos hace cambiar de puntos de vista sobre el objeto estudiado o pretendidamente conocido. Cuando esto sucede, es

<sup>34</sup> Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, México, REI, 1993, pp. 63-71.

<sup>35</sup> “La implicación filosófica clave de la retroactividad hegeliana es que socava el dominio del principio de razón suficiente: este principio solo se mantiene en la causalidad lineal cuando la suma de las causas pasadas determina un acontecimiento futuro; retroactividad significa que el conjunto de razones (pasadas, dadas) nunca es completo y «suficiente», puesto que las razones pasadas son retroactivamente activadas por lo que es su efecto dentro del orden lineal”. Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2012, p. 237.

decir, cuando la experiencia histórica demuestra que lo que creíamos sobre algo no es tal, o lo es en un sentido muy diverso al que nosotros pensábamos, entonces la conciencia entra en una crisis, duda, desconfía, se desespera, no sabe qué pensar. Descubre, entonces, que su saber no era real, por lo que tiene que cambiar de punto de vista, y, al hacerlo, califica la creencia pasada como un *error*, como algo *falso*, asumiendo el nuevo punto de vista como lo único *verdadero*. Se repite así el círculo de la creencia de lo verdadero como una ilusión retroactiva que se asume como la única certeza disponible e indubitable. La conciencia del sujeto se instala nuevamente en un «falso saber». De aquí se deriva precisamente la noción *ideología* en Hegel. Él no la llama así, pero se extrae de la aplicación posterior del concepto a lo que está describiendo. “Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido”<sup>36</sup>. Esto quiere decir que, mientras más seguros estemos de nuestro conocimiento, mientras más lo asumamos en su generalidad sin preguntar por sus contradicciones internas ni su desenvolvimiento particular, esto es, sin una actividad crítica que se separe del llamado “sentido común”, más presos estamos del poder de la ilusión retroactiva de la experiencia inmediata. Éste es el camino de lo que Hegel denomina la *conciencia natural*.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se tiene a sí misma inmediatamente como el saber real, entonces, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella como la pérdida de sí misma, porque por este camino pierde su verdad. Por ello mismo, se la puede ver como el camino de la *duda*, o más correctamente, de la desesperación. En él no se da, ciertamente, lo que se suele entender por duda, una perplejidad frente a ésta o aquella supuesta verdad, a la que le sigue la correspondiente eliminación de la duda y un retorno a aquella verdad, de tal modo que al final la cosa queda como al principio. La duda es la penetración consciente en la no verdad del saber aparente, para lo cual lo más real es, más bien, lo que solamente es el concepto no realizado.<sup>37</sup>

La conciencia natural, entonces, se hunde en el más profundo escepticismo, o bien en el *escepticismo consumado*, como lo denomina Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Este “escepticismo”, sin embargo, no es el de la investigación científica ni el del análisis pormenorizado de los fenómenos, el de la *duda metódica* cartesiana, sino el de la *convicción propia* que se ajusta, convenencieramente, a cualquier nueva situación a la que la guía la experiencia personal o colectiva. No obstante, es justo a través de estas variaciones y correcciones de la conciencia histórica, individual y colectiva que la conciencia se va a elevando hacia el camino de la ciencia, sólo que, para hacerlo, tiene que romper definitivamente con el sentido común y quebrar la creencia formal de lo que denomina “verdadero” y “falso”. Al hacerlo, la conciencia deja de ver las figuras fenoménicas de la experiencia como algo externo y arbitrario, o bien como algo fijo e inmodificable, y comprende que es por medio de su unidad contradictoria que todo cobra sentido.

La serie de las configuraciones que la conciencia recorre por este camino es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. [...] La *totalidad* de las formas de la conciencia no real resultará de la necesidad del proceso y la unidad misma.<sup>38</sup>

En cierto sentido, lo que Hegel llama *espíritu*, o bien el patrimonio cultural que va acumulando el sujeto a lo largo de su experiencia histórica, tanto en términos objetivos como subjetivos, se va formando independientemente de lo que cada conciencia piense o cree, de sus «convicciones personales», y va estableciendo el camino que eleva a la conciencia hacia la ciencia, aunque la propia conciencia natural sea

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ob. cit., p. 35.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

incapaz de captar esto a plenitud. Es lo que Hegel denomina la *astucia de la razón*. Sólo la conciencia teórica o filosófica puede recoger ese impulso, siempre y cuando no reproduzca de nuevo el mismo patrón del sentido común y descalifique los esfuerzos filosóficos anteriores como ejemplos de falsedad del pensamiento, y comprenda su impulso como una unidad dialéctica de autocorrección crítica. En el *saber absoluto* se conjugan todas las expresiones fenomenológicas de la conciencia (subjetivas y objetivas, contextuales e históricas, individuales y colectivas, inmediatas y teóricas) como un proceso vivo de autocorrección racional que conduce al camino del autoconocimiento y autofundamentación total. La crítica es ya una crítica autofundante, por lo que todo está absorbido en el plano del espíritu absoluto que no deja escapar nada, que no puede encontrar ninguna fisura en su pletórica expresión de contenido. El búho de Minerva ha elevado el vuelo. Todo lo que es racional es real. Todo lo que es real es racional.<sup>39</sup>

#### Excurso IV: razón y ética en la filosofía dialéctica

Tanto la adoración como el terror a la *razón* parten de una concepción parcial y limitada de ella. En su sentido más inmediato, la razón es concebida como *principio* o *fundamento*, o bien, en el lenguaje kantiano, como *facultad de los principios*. Esto quiere decir que la razón es pensada, desde estos dos miradores, como una sustancia o una facultad pura o *a priori*. Pero la razón, en el sentido dialéctico, al igual que la verdad, no es una cosa, no es ni un principio ni una facultad que se pueda fijar o determinar de una vez por todas, sino un proceso, un largo desarrollo que implica exposición, negación, corrección, fundamentación, retroalimentación, etc. Lo *universal* de la razón no es su «generalidad», su necesidad o validez indiscutible, su verdad necesaria, sino su manifestación pública y compartida que sólo se logra a través de la exposición de los pensamientos al debate colectivo, así como el sometimiento de los actos, de la praxis misma, al juicio correctivo de los demás. La razón es ese proceso colectivo de juicio y autocorrección que va arrojando resultados paulatinamente, tanto subjetivos como objetivos, y que no tiene un fin en sí mismo. Por ello es absurdo decir, como se hace en el lenguaje cotidiano (incluyendo el «científico»), que se tiene o se posee la “razón” de algo, o que se puede demostrar la razón última de algo. “Tener la razón” es tan absurdo como decir que se puede oler el concepto de una flor o abrazar la idea de un ser humano. Para el pensamiento dialéctico no puede existir una razón objetiva, en el sentido que lo expone críticamente Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*. La “razón objetiva”, el *logos* inherente a los entes, corresponde a la concepción metafísica de la realidad que asigna una idea general para lo existente, o bien una finalidad o *telos* para cada cosa en el mundo.<sup>40</sup> Es, pues, una concepción puramente idealista que no tiene cabida en la reflexión dialéctica de las contradicciones mundanas. El pensador dialéctico inspirado en Hegel, que desemboca tarde o temprano en la postura crítica de Marx, no puede partir de la creencia en una verdad última o en una razón objetiva de la realidad, sino que tiene que cuestionar ese mirador idealista o sustancialista y asumir, sin titubear, que la realidad implica una relación contradictoria entre sujetos y objetos, y que no hay nunca algo así como una “realidad sustancial” fuera de esa relación. ¿Quiere decir esto que no existen leyes objetivas independientes de la conciencia o la reflexión del sujeto, como le preocupaba tanto al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*? Lo que quiere decir es que esas «leyes» sólo llegan a ser «leyes» cuando son comprendidas y demostradas por sujetos, pero en sí mismas no tienen ninguna validez metafísica o ideal, ningún sentido último o definitivo, «objetivo». En este mundo, en este espacio, en este universo, los fenómenos físicos funcionan de cierta manera, pero no hay nada que diga que no podría ser de otra forma en

<sup>39</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986, p. 24.

<sup>40</sup> En contraposición con la *razón subjetiva*, propia del pensamiento instrumentalista, “que tiene que ver con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines” subjetivos, la llamada *razón objetiva* “afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones con los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón”. Max Horkheimer, “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, p. 46.

otro espacio imaginable o que, en algún momento, pudieran cambiar o modificarse dentro de este mismo. No hay un sentido último de la realidad, un sentido metafísico o divino, una necesidad absoluta; y la interacción entre las cosas y entre ellas y sus leyes es indiferente para ellas mismas, una relación, como lo definía Sartre, de pura *exterioridad*.<sup>41</sup> La *interioridad*, la denominación específica de la realidad que sirve para caracterizarla, el sentido del mundo, sólo puede ser introducido por la relación entre sujetos y objetos, nunca fuera de ella. Así que sólo hay razón y verdad en el seno de esa relación que se modifica y varía con el tránsito del tiempo histórico.

Algo similar ocurre con la dimensión ética de la vida. Para Hegel, tratar de encontrar un principio ético válido para todos los tiempos es algo simplemente absurdo, ridículo, ya que cada tiempo histórico, cada espacio en el mundo, cada organismo social, político y jurídico encuentra la manera de regular su propia convivencia colectiva, y no hay modo de determinar *a priori* cuál es la forma correcta de comportarse que sea universalmente válida para cualquier época o espacio. Un principio aparentemente universal como el *imperativo categórico* kantiano podría llevar a las contradicciones éticas más aberrantes y descabelladas. Piénsese, por ejemplo, en la formulación absoluta de un principio como el “no matarás”, que podría ser asumido por cualquier individuo con preocupaciones éticas como la expresión más genuina del deber autoimpuesto por el imperativo categórico. Formulado así, pareciera ser la representación máxima de una ética bondadosa de respeto a la vida humana, de amor al prójimo, pero en casos concretos podría incluso ser lo más antiético y amoral que se pudiera imaginar. ¿Qué pasaría si, llegado el momento, hubiera que decidir entre dejar que mi familia fuera asesinada por un grupo de maleantes o enemigos políticos, que me atacan con el fin de robarme o simplemente de anular mi forma de pensar y actuar, y organizarme para acabar directamente con la amenaza que ellos representan? En ese caso, lo ético sería defender a mi familia y, llegado el caso, matar a quien nos amenazara. Lo ético sería matar. Lo mismo puede pensarse en otros casos, como en el de decir la verdad o simplemente mentir. Si decir la verdad en cierto contexto significa delatar a aliados políticos y poner en riesgo su vida, entonces, con todo el perdón del *imperativo categórico*, lo mejor sería mentir y no traicionar la confianza que otros han depositado en mí. Y lo mismo que vale para los individuos, vale para los pueblos y las sociedades, que históricamente encuentran expresiones variadas de su forma de ser y vivir en el mundo, de su *ethos* particular. Hegel empleó la palabra alemana *Sittlichkeit* (traducida, a veces, como *eticidad* en nuestro idioma) para comprender esta variación y transformación en las organizaciones éticas de la historia como producto de la libertad moral de las sociedades humanas.<sup>42</sup> No se trata de un sistema fijo de valores, sino de un proceso de organización y autorregulación colectiva, variable según épocas, regiones y contextos.

Si alguien entendió con claridad todas estas derivaciones del pensamiento hegeliano, fue Friedrich Engels (a pesar del maltrato que recibió, posteriormente, de parte del marxismo heterodoxo), quien, en su crítica a Eugen Dühring expuso con gran lucidez (dando así muestra de su vigoroso talento antidogmático) la inutilidad de fijar verdades y principios eternos en el seno del pensamiento dialéctico, tanto en el campo ontológico y epistemológico como en el axiológico. Para demostrar esto, vale la pena citarlo *in extenso*.

La verdad y el error, como todas las determinaciones del pensamiento que se mueven en antítesis polares, sólo encierran validez absoluta para un terreno extraordinariamente limitado, [...] como el mismo señor Dühring sabría, si tuviese alguna noción de los rudimentos de la dialéctica, que tratan precisamente de la insuficiencia de todas las antítesis polares. En cuanto aplicamos la antítesis de verdad y error fuera de

<sup>41</sup> En *El ser y la nada*, Sartre distingue entre la “exterioridad de la cosa espaciotemporal” y la interioridad que aparece en las relaciones humanas a partir de la acción libre de los sujetos que proyectan su nada ontológica en el mundo. Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Bs. As., Losada, 1998, p. 77.

<sup>42</sup> “La eticidad es la idea de la libertad como el bien viviente, que encuentra en la conciencia su saber, su querer y, por medio de su acción, su realidad, así como esta acción tiene en el ser moral su fundamento en sí y para sí, al igual que su fin propulsor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”. Hegel, *op. cit.*, p. 292.

aquel campo estrecho a que nos referíamos más arriba, esa antítesis cae en la relatividad y ya no puede emplearse como una terminología rigurosamente científica; y si tratamos de aplicarla como absolutamente válida fuera de aquel terreno, damos con nuestros huesos en tierra, pues los dos polos de la antítesis mutan en lo contrario de lo que son, la verdad se trueca en el error y el error en la verdad.

[...] Y si con la verdad y el error no avanzamos gran cosa, de menos aún nos sirven el bien y el mal. Esta antítesis se mueve exclusivamente en el terreno moral y, por tanto, en un campo que corresponde a la historia humana que es precisamente donde las verdades definitivas de última instancia se dan raras veces. Las representaciones acerca del bien y del mal han cambiado tanto de un pueblo a otro y de una a otra época, que no pocas veces llegan siquiera a contradecirse.

[...] Rechazamos, pues, toda pretensión de imponernos como ley eterna e inmutable de las costumbres cualquier dogmática moral bajo el pretexto de que también el mundo moral tiene sus principios permanentes, que se hallan por encima de la historia y de las diferencias nacionales. Y afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral ha sido, hasta ahora, en última instancia, el fruto de la situación económica de la sociedad en cada caso dado. Y como la sociedad, hasta aquí, se ha movido a través de las contradicciones de clases, tenemos que la moral ha sido siempre una moral de clase: para justificar la supremacía y los intereses de la clase dominante o para defender –cuando la clase oprimida llega a ser lo suficientemente poderosa– la sublevación contra aquella dominación y los intereses del futuro de los oprimidos.<sup>43</sup>

Aquí Engels, sin embargo, va más allá de la posición hegeliana, al desplazar la noción de contradicción dialéctica de la relación ontológica entre sujeto y objeto al plano de las relaciones económicas, sociales y políticas que subyacen a toda forma de organización humana. Ésa es la especificidad de la intervención marxiana que no sólo “pone de pies” la dialéctica de Hegel, sino que la modifica de manera esencial, desvelando el punto donde la perspectiva moderna, basada en esta misma dialéctica, puede completar el sentido crítico que llevaba implícito, aunque no desarrollado, desde su primera formulación cartesiana.

### **Marx o la crítica dialéctica como fisura histórica de la totalidad moderna**

El horizonte teórico que abre la intervención de Marx sólo puede ser ubicado históricamente en el momento en que la modernidad ha llegado a tal punto de desarrollo, que ya no puede ocultar el conflicto que la desgarrar e imposibilita su comprensión como totalidad racional, capaz de resolver internamente, con sus propios medios, las contradicciones que encierra. Las contradicciones dejan de ser manifestaciones internas de un proceso «normal» de evolución y progreso, y se hacen presentes como *crisis* cíclicas y estructurales, como límites del ejercicio dialéctico de la totalidad que es capaz de englobar los conflictos en una síntesis superior de desarrollo. La *irracionalidad* del sistema aparece, así, como una parte inherente de él, no como una amenaza exterior o como una totalidad parcial aún no integrada, sino como una expresión natural de su desenvolvimiento. La filosofía de Schelling sobre la libertad humana debe ser concebida como el primer testimonio de la imposibilidad del pensamiento moderno burgués de comprender la realidad como manifestación pura del espíritu racional. La racionalidad y la irracionalidad, el entendimiento y la voluntad, adquieren el mismo rango. Ambos pares son principios del todo.<sup>44</sup> Pero eso sólo indica que el *todo* ya no es

<sup>43</sup> Friedrich Engels, *El Anti-dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, vol. 18, *Engels: obras filosóficas*, México, FCE, 1986, pp. 79-81.

<sup>44</sup> Para Schelling, la sustancia que lo unifica todo no es otra que Dios, pero Dios entendido como un movimiento vivo de creación y de autofundamentación que lo genera todo y lo retiene todo. En este proceso, Dios, como sustancia viva, tiene que contener todos los momentos, tanto los conscientes como los inconscientes, los racionales como los irracionales. “Reconocemos [...] que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo

total, esto es, que ya no es capaz de integrar sistemáticamente, como en el pensamiento de Hegel, la totalidad de los momentos que lo constituyen. La totalidad está fisurada, rota, se vuelve incapaz de pensarse a sí misma como fenómeno integrador del conjunto de fenómenos.

Lo que sucede, en realidad, es que la sociedad capitalista moderna adquiere su configuración específica en el tránsito del siglo XVIII al XIX. Tanto su forma política como su forma económica y tecnológica la dotan de sus rasgos característicos, de su dinámica singular. Y esta dinámica no es otra que la de la acumulación de capital que exige la subordinación real de la totalidad de la población al principio de la valorización del valor, aunque en roles claramente diferenciados. La diferenciación funcional define el sentido de la desgarradura irreconciliable, por cuanto –independientemente del sometimiento común al principio de la valorización– es la parte mayoritaria la que experimenta el rol de la subordinación y la marginación, mientras que la minoritaria vive la contradicción en el polo dominante que la termina afirmando. La ley de la acumulación establece que la población subordinada exista siempre bajo la amenaza de la excedencia, de la *sobrepoblación*, o bien, que su cualidad *activa* dentro de la dinámica de explotación esté siempre amenazada por la competencia de los que están marginados de dicho proceso, o mantenidos en *reserva* permanente. Como sea, el proletariado es justo el punto de quiebre de la racionalidad sistémica de la modernidad capitalista porque la hace aparecer como abiertamente irracional desde el mirador del polo subordinado, que, en cuanto negado en su capacidad de ejercicio autónomo, representa una *excedencia* del sistema que no puede ser plenamente integrada a su continuidad cíclica (aunque es usado por el capital como medio de presión para disminuir el valor de la fuerza de trabajo y confrontar al proletariado).<sup>45</sup> Así como es negado, también niega al sistema, lo denuncia política y existencialmente, al punto que introduce una lógica que excede su funcionalidad y esboza un «más allá» sistémico, un afuera posible. Este «afuera» no debe ser nunca pensado, como lo llegó a hacer Enrique Dussel, como un “afuera constitutivo”, un principio metafísico<sup>46</sup> de una crítica situada en el mundo imaginario de la pureza victimizada, sino como un excedente que no puede ser absorbido por el sistema que lo produce (que él mismo produce), y que, por lo mismo, representa la lógica contrapuesta que, en última instancia, explica el sentido más propio del sistema y lo trasciende.

La expresión y evolución histórico-política de la lucha y la denuncia proletarias (las cuales se desarrollan aceleradamente en Europa occidental durante la primera mitad del siglo XIX) es la base desde la que Marx formula una crítica integral al mundo moderno capitalista que lo delimita como fenómeno ideológico, el cual vive de negar la posibilidad de su rebasamiento, siquiera imaginariamente. Lo ideológico, entonces, ya no es como en Hegel el punto de vista parcial dentro del sistema, su inmediatez desintegrada, sino el sistema mismo como representante de una autosuficiencia autocercioradora que desconoce sus límites históricos y, por lo mismo, es incapaz de comprender lo que lo excede y lo condena a muerte. La ideología no es la parcialidad, sino la totalidad aparentemente cerrada y autosuficiente que no puede entenderse a sí misma como desarrollo parcial. Y no puede entenderse como desarrollo parcial porque su punto de vista es el del interés afirmado que se niega a ser negado, esto es, el punto de vista del capital mismo. Sólo desde el punto

---

puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad”, F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2004, ed. bilingüe, pp. 165 y 167.

<sup>45</sup> “Con la acumulación de capital producida por ella misma, la población obrera produce, en volumen creciente, los medios de su propia conversión en supernumeraria”. Karl Marx, *Das Kapital*, MEW 23, Berliner Dietz Verlag, Hamburg, 1962, p. 660.

<sup>46</sup> “La categoría de ‘trabajo vivo’ es el punto de partida metafísico radical de todo el pensamiento de Marx. [...] El otro, como viviente humano, consciente, autónomo, libre, espiritual, es el horizonte analéctico primero del pensar de Marx”. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI Editores, 1991, p. 75, nota al pie de página.

de vista del proletariado, desde la excedencia del sistema, que parte de él pero lo trasciende, es que la totalidad puede ser vista como totalidad real, esto es, como desarrollo históricamente determinado con principio y fin. Sin este punto de vista contrario, el sistema sólo se podría ver a sí mismo como una maquinaria eterna de resolución de contradicciones sin origen ni conclusión. El proletariado representa práctica y teóricamente el punto de fuga que logra delimitar a la modernidad capitalista como realidad histórica, la cual, por su misma historicidad, puede ser subvertida y transformada.<sup>47</sup>

Ahora bien, la ideología *no es un punto de vista*, sino una realidad estructurada bajo determinada lógica, una realidad objetiva y subjetiva que impone una dinámica inercial de la cual nadie puede escapar en principio. Aquí se presenta la segunda diferencia entre la intervención de Marx y Hegel. Para Marx, *lo ideológico no es una cuestión de conciencia*, ni siquiera de *falsa conciencia*, como llega a repetirse constantemente citando el comienzo de la *Ideología alemana* sin preocuparse por conectar esa idea con la totalidad de la obra o, incluso, con el desarrollo del pensamiento marxiano en obras posteriores. El problema no es el punto de vista limitado o la comprensión parcial que pueda a llegar a tener éste o aquel capitalista, éste o aquel obrero, y que se llega a reflejar en una visión alterada, normalizadora de la realidad clasista, sino la realidad misma que está invertida, que en sí misma es una ilusión ideológica. El mundo al revés. En este sentido, tanto el burgués como el proletario están presos de la realidad ideológica, están sometidos a su desarrollo alienante. Lo que marca la diferencia específica entre ambas clases es que, mientras la primera se siente afirmada en dicha situación ideológica, en esa enajenación, la segunda se vive negada en ella,<sup>48</sup> por lo que, para sobrevivir, tiene que activarse políticamente con el objetivo de negar lo que la niega. De esta manera, la crítica a la ideología del capital no puede ser ya una simple crítica teórica (aunque también lo es), sino que debe descubrirse a sí misma como crítica práctica, y no en el sentido moral kantiano, sino en el de la práctica revolucionaria que se compromete con la transformación material, objetiva del mundo. Para ser crítica, la concepción que parte de la posición excedente o supernumeraria del proletariado (la que toma forma en la perspectiva materialista de la historia esbozada originalmente por Marx y Engels) tiene que pasar del “arma de la crítica” a la “crítica de las armas”<sup>49</sup>. La realidad tiene que ser transformada para que la crítica no permanezca como una crítica contemplativa, pasiva frente a la realidad; para que la estructura ideológica no siga imponiendo su dinámica opresiva independientemente de la conciencia crítica de los sujetos que la juzgan. La conciencia sólo puede transformarse si ella misma logra vincular su intervención teórica crítica con la crítica práctica de la realidad concreta, lo que significa que la comprensión teórica no se basta ya a sí misma –como en Hegel– para completar su labor, sino que requiere de la «exterioridad» de la praxis concreta para ejercer su función crítica, que, de otra manera, resulta siempre contemplativa, impotente.

La crítica sólo puede llegar a ser una crítica efectiva si deviene algo más que crítica teórica. En realidad, como se mencionó más arriba, la crítica política precedió temporalmente a la toma filosófica de conciencia revolucionaria que se manifestó en el desarrollo de la perspectiva materialista de la historia, y no al revés. El

<sup>47</sup> En realidad, desde el horizonte dialéctico, la totalidad sólo puede comprenderse desde aquello que la rebasa o la fisiona, mostrándola como una totalidad parcial, circunscrita o delimitada. De otra manera, la totalidad vive la ilusión de su carácter eterno e insuperable, más allá de toda determinación histórica. Comprender, así, la totalidad implica comprenderla, paradójicamente, como no-total, o bien como la unidad de lo total y lo no-total. Si se me permite el empleo de una referencia de la industria cultural de finales del siglo XX, se podría mencionar el caso de la *estrella letal*, de la saga *Star Wars*, como un ejemplo prototípico de una totalidad fracturada, cuya comprensión plena sólo puede darse desde el conocimiento de su punto de fuga o fractura. Desde el punto de vista del imperio, que creó dicha arma de destrucción masiva, la comprensión es siempre limitada porque sólo conoce lo que el objeto *es y cómo* funciona. Los rebeldes, en cambio, conocen al objeto de mejor manera porque saben que tiene una debilidad que, si se ataca, la destruye e inutiliza para siempre. No sólo conocen lo que el objeto es, sino que conocen lo que destruye al objeto, lo que lo haría *no ser*. Así, conocer un objeto es conocerlo desde su funcionamiento y desde su no-funcionamiento, o sea, desde la negación de su funcionamiento normalizado. Ésa es la lógica que introduce el proletariado en el mundo moderno.

<sup>48</sup> “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *aparición* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana”. K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 101.

<sup>49</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berliner Dietz Verlag, 2006, p. 385.

materialismo histórico tradujo la impronta rebelde del proletariado naciente en una comprensión crítico-dialéctica de la realidad capaz de confrontar dos opciones concretas de racionalidad en el mundo moderno. Esto modificó de lleno la inteligencia de lo que significaba actuar racional o irracionalmente en la realidad. Desde la posición del capital (que no necesariamente es la del burgués, pero que está representada prioritariamente por esa clase), lo racional es lo que se ajusta al principio de la valorización, lo que contribuye sistemáticamente a dar forma a la maquinaria capitalista de explotación y generación de ganancias. Todo lo que se opone a ello es irracional. Por su parte, para el proletariado (aunque no necesariamente de principio por la alienación espontánea), eso es justamente lo *irracional*. Lo racional, en cambio, es aquello que se atiene al principio afirmativo de la vida desde un horizonte que no es el del valor, sino, como lo describirá Marx con precisión en *El capital*, el del valor de uso. Lo que es racional para el capital, es precisamente lo irracional desde la perspectiva humana concreta que la posición del proletariado revela. En su experiencia inmediata, el proletariado es sólo una clase parcial dentro del mundo moderno hegemonizado por la lógica del capital; pero su posición concreta como ser subordinado y negado por la ley de acumulación del sistema, lo hace aparecer como representante del interés humano en su conjunto, esto es, como *clase universal* que trasciende, en potencia, las limitaciones de su situación social y existencial para elevarse a la representación del interés colectivo de la humanidad frente a la lógica abstracta del capital.

Ahora bien, la racionalidad que introduce la posición concreta del proletariado en el mundo moderno sólo puede adquirir reconocimiento dentro de ese mismo esquema civilizatorio como *contrarracionalidad*, esto es, como racionalidad que se impone a contracorriente de la realidad y del discurso dominante, y que sólo puede tener cabida dentro de ese espacio como decodificación y recodificación del lenguaje hegemónico, con la finalidad de construir una concepción alternativa del sentido de la realidad misma y su desarrollo histórico. Por ello mismo, como lo señaló en su momento, de manera insuperable, Bolívar Echeverría, el discurso crítico que inaugura Marx tiene que ser, al mismo tiempo, una crítica de la realidad ideológica imperante y del discurso que la traduce al interés de la racionalidad burguesa. No puede ser jamás un discurso puramente positivo, porque lo positivo es la «cientificidad» del instrumentalismo racionalista burgués, que no es otra cosa que el lenguaje con el que la realidad hegemónica se comunica para ratificar su dominio práctico-discursivo sobre la totalidad de las dimensiones del mundo moderno.<sup>50</sup> En el momento en que Marx teorizó, la economía política clásica era el lenguaje con el que la realidad capitalista se autointerpretaba y autoconcebía, desde el que intentaba ajustar las directrices del fenómeno económico a la lógica de la valorización del valor. No es que la economía política le dictara al capital el rumbo a seguir, o lo hiciera consciente de sus necesidades, sino que ella misma era la expresión con la que el capital manifestaba los alcances y los límites de su conciencia. Criticarla significaba inmediatamente criticar al capitalismo y a su autoproyección ideológica.

La *Crítica de la economía política*, entonces, nace de la necesidad revolucionaria del proletariado de develar la arquitectura ideológica del capitalismo y, desde ahí, introducir una lectura contrahegemónica del dominio capitalista que permitiera construir un *contrasaber* racional, posibilitador de una sociedad poscapitalista. No hay forma de entender el sentido de la obra principal de Marx, *El capital*, sino es como un *contrasaber* que

<sup>50</sup> "...nada hay más difícil, aventurado e incluso, en ocasiones, suicida que la disensión o la propuesta de una diferencia. Porque el disentir del nombre dado a un fenómeno sólo puede hacerse empleando los mismos términos que con su sola gravitación construyeron el que se rechaza; porque la definición diferente tiene que formularse a contracorriente del flujo definidor que se mueve con el discurso establecido. Marx pretende decir lo que la riqueza moderna es en realidad. Pero su discurso es disidente. Habla a partir de la experiencia de la crisis de la relación ancestral entre vida y riqueza, sociedad y 'economía', y argumento en favor de su transformación radical: su discurso es comunista. Por ello, advertido de la dificultad que encierra la disensión, Marx inaugura la estrategia que le es adecuada: la crítica. La 'exposición de la economía política –la descripción del comportamiento económico o referido a la riqueza objetiva– 'debe ser simultáneamente la crítica de la economía política' –la *destrucción* del discurso que da nombre a la riqueza moderna, del conjunto de definiciones que componen la ciencia económica espontánea–. Cientificidad es criticidad. El discurso comunista debe ser crítico ya que su afirmación sólo puede existir como negación, a contracorriente del discurso establecido, no como una simple refutación que intenta desviar la dirección de éste pero respetando su misma pendiente", Bolívar Echeverría, "Esquema de *El capital*", en *El discurso crítico de Marx*, FCE-Ítaca, México, 2017, pp. 76-77.

elabora nociones que, a la vez que presentan las bases histórico-constitutivas del dominio moderno capitalista, las destruye sistemáticamente para demostrar su imposibilidad lógica y hacer evidente la necesidad racional de su superación. No se trata, así, de un supuesto saber científico positivo que compite con la racionalidad burguesa en la fundamentación de una verdad epistemológica, sino de un saber que va *en contra*, que se opone a ese tipo de racionalidad y, por lo mismo, construye una lectura específica de la realidad moderna que tiene como función su revolucionamiento ideológico-político, teórico-práctico. Los conceptos que se desarrollan y enlazan consecutivamente en *El capital*, al contrario de lo que se podría esperar de cualquier obra clásica de economía política o de un manual teórico, no exponen simplemente los elementos constitutivos del modo de producción que se estudia o las leyes que lo rigen, sino que presentan las contradicciones, las paradojas irresolubles, las imposibilidades sistémicas que atraviesan la modernidad capitalista y que, sin embargo, le dan forma, incluso definen su legalidad. Cada concepto sintetiza, en un determinado nivel de concreción, el problema cardinal que recorre el desarrollo histórico del sistema, y que no es otro que el de la imposición de una lógica abstracta de reproducción y acumulación que subordina la forma social-natural de generar la riqueza, lo que condena a la humanidad en su conjunto, representada por la opresión del proletariado, a sacrificar su afirmación vital en aras de satisfacer las exigencias del sujeto automático que vive de la autovalorización. En ese sentido, las nociones que se construyen en la *Crítica de la economía política* son, a la vez, perturbaciones del código normalizado con el que se comunica el lenguaje de la economía política, y alteraciones significativas que tienen como propósito desbordar la semántica del capital e introducir una narrativa contraria, opuesta a la naturalización ideológica del sistema. De esta manera, por ejemplo, la teoría del valor en *El capital* es, inmediatamente, la teoría del contra-valor; la teoría de la subsunción, la de la contra-subsunción; la de la acumulación, la de la contra-acumulación, etc. *El capital* es una ruta lógico-histórica de subversión del capital; una lectura que traza, a contrapelo de la ideología dominante y su expresión teórica, la senda de la revolución comunista y sus posibilidades futuras.

### **El método de la *Crítica de la economía política*: decodificación y recodificación de la realidad ideológica**

Para la intervención marxiana, la realidad inmediata del mundo moderno es justo lo contrario de lo que aparenta o dice ser. No hay forma de confiar en esa realidad sin quedar atrapado en su impronta ideológica. Al mismo tiempo, lo ideológico no es simplemente lo *falso* o *erróneo*, algo equivocado que puede ser corregido mostrando la verdad que oculta. En un nivel fundamental de la crítica marxiana, lo ideológico es necesario, incluso *verdadero*. No es sólo un juego de palabras, una argucia dialéctica. Lo ideológico es, en determinado nivel, verdadero porque corresponde inmediatamente a la forma en la que la realidad aparece y se manifiesta. No sólo como discurso, como «conciencia», sino como realidad objetiva, como objeto concreto, como fenómeno, como praxis inerte, como institución. Esa realidad objetiva puede ser juzgada como aparente o falsa desde un horizonte específico, desde una perspectiva crítica, pero no por ello deja de existir o desaparece. La realidad ideológica persiste más allá de su denuncia, incluso de su desenmascaramiento. Es, por decirlo de manera sucinta, *un simulacro real* y necesario.<sup>51</sup>

Lo fundamental es que, como toda ideología, ese simulacro nos parece lo más verdadero o, en realidad, lo único verdadero. Lo cotidiano nos habla con la fuerza de una «verdad» que se confirma en los hechos. El lenguaje cotidiano de la riqueza material (que es el que ocupa a *El capital*, el que constituye su objeto privilegiado de estudio) está codificado de tal manera que establece una serie de relaciones entre las cosas y una comunicación inmediata entre ellas que todos entendemos y de la que todos formamos parte

<sup>51</sup> "...la ideología no es simplemente una 'falsa conciencia', una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como 'ideológica' –'ideológica' es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia–, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos 'no sepan lo que están haciendo'. 'Ideológica' no es la 'falsa conciencia' de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la 'falsa conciencia'". Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 46-47.

inmediatamente. No necesitamos que nadie nos explique por qué se tiene que pagar un determinado precio por una mercancía o por qué a determinado trabajo le corresponde un determinado pago, o un determinado salario. Todo parece evidente de por sí, incluso armónico. Pero esa misma naturalidad de la economía, esa misma evidencia y armonía, esa misma «verdad» y legalidad desde la que funciona, es lo que encubre, de manera fundamental, que esa forma particular de organizar el proceso de generación, distribución y consumo de la riqueza no es más que eso, esto es, una *forma* singular, históricamente determinada, de organizar el conjunto de las relaciones económicas de la sociedad. Si se observa desde sí misma, esa forma tiene una estructura que resulta lógica, comprensible o explicable a partir de un conjunto de «leyes» o «principios» que parecen regirla inexorablemente. Ahora bien, vista como singularidad histórica, esto es, desde un mirador externo que la ubique como posibilidad específica de organizar el conjunto de la riqueza material, esa forma aparece como la negación de otras posibilidades, como reducción de un vasto campo de figuras económicas que podrían definir, de manera diversa, la manera en la que se organiza el proceso de reproducción de la riqueza social.

La primera labor de la *Crítica de la economía política*, entonces, consiste en introducir la mirada histórica a los fenómenos ideológicos, en historizar los *simulacros reales* que se presentan como naturales, evidentes e insuperables. Historizar significa situar la configuración que se analiza como una posibilidad determinada y, por lo tanto, finita, superable. Esto implica alterar el mirador teórico desde el que se construye la concepción científica tradicional o dominante. No se trata, en el caso de la crítica, de entender al objeto por sí mismo y desde sí mismo, como si fuera algo natural o evidente, sino desde una «exterioridad» que lo cuestiona, desde un punto de fuga que lo pone en duda, que lo relativiza, y que, sin embargo, no es totalmente exterior a él, o sea, ajeno a la inversión ideológica que el simulacro genera. El valor de uso, por ejemplo, es un fenómeno que acompaña a la forma-mercancía en el moderno modo de producción capitalista, pero, al mismo tiempo, es un *más allá* que lo trasciende, que incluso puede existir y sobrevivir sin ningún tipo de formación mercantil. Es una realidad que Bolívar Echeverría denomina *transhistórica*,<sup>52</sup> por cuanto tiene que existir necesariamente como condición material básica de reproducción de la vida en todas las formaciones históricas imaginables. A lo largo de la historia, han existido colectividades que organizan su reproducción social de forma «natural», sin necesidad del intercambio mercantil, lo que confirma la posibilidad de un *más allá* del mundo de las mercancías. Esta exterioridad real, transhistórica, es la que sirve de horizonte al pensamiento crítico de Marx para construir, desde ahí, el contrasaber científico que tiene como misión desestructurar la comprensión ideológica que el sistema tiene de sí mismo y que sus voceros –los economistas– reproducen de distintas maneras.<sup>53</sup>

Lo primero, entonces, es romper la apariencia de necesidad y naturalidad del simulacro real que constituye la forma espontánea de organizar la riqueza material en la sociedad moderna. Y eso se logra historizando y mostrando la supuesta naturalidad «armónica» de la economía moderna capitalista como una posibilidad entre otras que, al negar lo que la trasciende, esto es, la forma transhistórica, social-natural, de organizar la reproducción social, genera una serie de contradicciones de la que ella misma no puede ser consciente, o bien de la que *necesariamente tiene que ser inconsciente*. Romper la apariencia inmediata de la forma moderna en la que se presenta la riqueza significa decodificar el lenguaje ideológico con el que está articulada, del que forma una red indistinguible. Sometida al examen teórico que confronta sus figuras históricas particulares con la excedencia transhistórica que la supera pero que le sirve de base material, dicho modo particular de generación de la riqueza aparece como un proceso contradictorio que imposibilita, de manera inmediata, la

<sup>52</sup> Bolívar Echeverría, “Comentario sobre el ‘punto de partida’ de *El capital*”, en *El discurso crítico de Marx*, ob. cit., pp. 108-111.

<sup>53</sup> Al final del primer párrafo del cap. 1 de *El capital*, Marx comenta que un objeto puede ser valor de uso sin ser valor, ya sea el caso de un objeto natural no producido por el hombre (el viento, un bosque, etc.) o de algún bien que no fue generado para otros (*específicamente para el intercambio*, agrega Engels en una importante nota añadida más tarde). En cambio, el valor no puede existir sin el valor de uso. Mientras el valor de uso puede existir sin el valor (y debe existir en cualquier modo de producción, pues de lo contrario sería imposible la reproducción de la vida humana), el valor depende siempre de la forma material del primero. Karl Marx, *Das Kapital*, ob. cit., p. 55.

consecución de la reproducción vital de los sujetos colectivos, en cuanto subordina dicho proceso a la lógica abstracta de la valorización. Lo que demuestra el examen al que somete la *Crítica de la economía política* a la sociedad moderna es que, en esencia, el sistema en su conjunto se fundamenta en la negación radical de las condiciones materiales desde las que sería posible una reproducción planificada de la vida humana, por lo que ésta misma se halla colocada en una crisis estructural que la pone en riesgo inminente. La decodificación de la apariencia revela, pues, una *esencia* contradictoria, antinómica, que coloca a la sociedad misma en crisis, que exhibe la desgarradura que define el tipo de «convivencia», o más bien, de confrontación, desde la que se erige el proyecto inercial de la modernidad capitalista. El caso paradigmático es el de la aparición de una mercancía singular a partir de la cual se hace posible la universalización de la forma mercancía: la mercancía *fuerza de trabajo*. En ese caso, la fuerza creativa del sujeto trabajador, a partir de la cual se produce la totalidad de la riqueza material del mundo, es convertida en un objeto mercantil *sui generis* que sirve de soporte al proceso de valorización y acumulación de capital basado en la explotación de plusvalor, de tal manera que la posibilidad de reproducción material humana queda en suspenso a menos que el sujeto social se transforme en objeto de explotación y contribuya al proceso de reproducción abstracto, el cual parasita la esencia del primero, subordinándolo a su dinámica indetenible. De esta manera, la reproducción humana cae, al interior de la sociedad moderna capitalista, a un segundo plano. Queda desubjetivada, relegada y transformada en soporte de otra forma de reproducción que la niega y subsume.

La decodificación teórica que muestra la esencia contradictoria que desgarr a la sociedad moderna es, sin embargo, sólo la mitad de la tarea que el pensamiento crítico tiene ante así. Su segunda labor consiste en explicar el proceso a través del cual las contradicciones que desgarran la formación social que constituye su objeto de estudio logran neutralizarse en las figuras ideológicas específicas en las cuales cae presa la conciencia espontánea. Reducidos a su esencia contradictoria o antinómica, los fenómenos constitutivos de la realidad económica moderna deben encontrar la vía de expresión y manifestación que los convierte en figuras ideológicas o cosificadas, cuya misión es ocultar la desgarradura que les da origen. En ese camino, el pensamiento crítico tiene que explorar la particularidad de los procesos codificadores que se actualizan en determinadas formas, destruyendo, al mismo tiempo, su apariencia naturalizada. Se trata, entonces, de una doble labor recodificadora y desmistificadora que traduce, en un mismo intento, los procesos de neutralización de las contradicciones y de construcción fetichizada de la ilusión ideológica. Así queda completa la labor de la crítica, que articula la demostración de la esencia contradictoria de la formación social con su tergiversación mistificadora en la apariencia cotidiana. El valor de la fuerza de trabajo, cuya esencia implica la conversión de la potencia creadora del mundo de valores de uso, que componen el fundamento de la riqueza material, en un objeto mercantil subordinado al proceso de acumulación de capital, se transforma, en el ámbito de las transfiguraciones mundanas, en un *salario* que supuestamente cubre con su pago “el trabajo” desplegado por el proletario, el cual ofrece “en libertad” y en condiciones “equitativas” un “servicio” que le es retribuido justamente, ocultándose de esta manera la explotación que fundamenta el tipo específico de riqueza en la sociedad capitalista. Por su lado, la ganancia se presenta como el resultado total de la “inversión capitalista en medios de producción y trabajo”, o en capital constante y variable, y no como el fruto de la explotación de plusvalor al obrero, generándose así la impresión de que la sola inversión de capital es capaz de producir, indistintamente, como por arte de magia, una magnitud incrementada de valor independientemente de los factores en los que se invierta.

La *Crítica de la economía política* funciona, así, como una operación compleja de destrucción, decodificación, recodificación y desmistificación de la realidad económica moderna y su componente discursivo, que no vive separado de esa realidad, sino que es su expresión genuina. Al hacerlo, ofrece los elementos necesarios para trascender el mirador ideológico que condena a su reproducción inercial, tornando imaginable la posibilidad de su revolucionamiento práctico. La crítica moderna, que había nacido como movimiento teórico de destrucción de los viejos ídolos para fundar una sociedad racional de sujetos libres,

adquiere su configuración específica al revelar la forma puramente teórica de ese intento como un ídolo más de la vieja sociedad que impide llevar el cuestionamiento de las ilusiones fetichistas hasta sus últimas consecuencias, obstaculizando así, finalmente, la plena libertad de los sujetos. Para ser conocimiento científico tenía que ser más que ciencia y más que conocimiento: compromiso práctico-político con la transformación del mundo. Su ciencia tenía que ser una ciencia construida a contracorriente, en oposición directa a todas las premisas lógicas de lo que se considera propiamente científico. A la exigencia de una ilustración racional que derrotara los viejos prejuicios e inaugurara la nueva sociedad libre, Marx, agudo dialéctico, respondió a la manera de los viejos iconoclastas: iluminando el mundo con un mazo en la mano.

### Excurso V: relativismo, perspectivismo y crítica

Tal vez no exista una acusación que provoque mayor terror en el pensamiento marxista que la de “relativista”. En ese terror se conjugan todos los prejuicios que el marxismo carga a la hora de definir el sentido de su labor teórico-revolucionaria. Para el marxismo, no hay nada más peligroso que relativizar la verdad. Su seguridad parte de la certeza de poseer la “verdad histórica”, de tener “razón”. Lo curioso es que, observada esa afirmación a la luz de los acontecimientos históricos de las últimas cuatro o cinco décadas, en la que lo que se atestigua es la derrota de la lucha del proletariado y la escandalosa victoria del capital, la apariencia es justamente la opuesta: el marxismo no ha tenido razón. La cuestión no sería tan escandalosa al interior de lo que queda del marxismo si éste hubiera asumido desde el comienzo, como lo recomendaba Walter Benjamin, que su fuerza residía justamente no en poseer la verdad, sino en no tener la razón, esto es, en que su comprensión del mundo, su lectura e interpretación de la historia de la humanidad, se erigían sobre la base de una perspectiva que negaba la racionalidad imperante, que se oponía a la lógica triunfante de la barbarie capitalista y su «verdad histórica»; que la potencia de su epistemología radicaba en su perspectiva crítica, y que esa perspectiva partía de una posición específica en el mundo: la posición del proletariado.<sup>54</sup> Ciertamente, la posición del proletariado, como se ha explicado más arriba, no representa, dentro del materialismo histórico, una posición entre otras, sino que es aquella que encarna el sentido oprimido de la humanidad subordinada a la lógica de la acumulación de capital (lo que lo hace ser una *clase universal*). No obstante, su «verdad» es una verdad que depende de esa toma de posición, de ese compromiso político que desgarró el punto de vista de la totalidad total hegeliana, de la inclusión de cada uno de los elementos del sistema como expresiones racionales de un todo autosuficiente. Lo racional se justifica en el pensamiento crítico de Marx como contrarrazionalidad militante. Y eso implica el reconocimiento de una perspectiva que se rebela contra el todo sistémico.

Similar al de Marx es el caso Nietzsche (un autor cuyo nombre genera igualmente terror entre la mayoría de los marxistas). Para Nietzsche, la verdad de una afirmación depende de la perspectiva desde la que se enuncia, no de su «certeza epistemológica», de su «objetividad». Esto no encierra, en los hechos, ningún relativismo. El relativismo es la posición filosófica que da igual valor a las enunciaciones asertivas, independientemente de dónde procedan. Para el relativismo, todo puede ser verdad y todo puede ser falsedad, sin darle importancia sustantiva a ninguna postura sobre otra. Nada más lejano del horizonte nietzscheano.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> “El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nació con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando”. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005, XI, p. 24.

<sup>55</sup> “...la filosofía de la interpretación no debe derivar en relativismo. El núcleo fuerte del perspectivismo nietzscheano y de la genealogía reside en que la problemática del valor es mucho más fundamental que la de la verdad: ‘la cuestión de los valores es más fundamental que la cuestión de la certeza: la última sólo adquiere seriedad en el supuesto de que la cuestión del valor haya tenido respuesta’. Los valores son creencias interiorizadas que traducen las preferencias fundamentales de un tipo humano, la manera en que ordena la realidad y selecciona lo que considera prioritario, necesario, beneficioso o perjudicial. Y aunque podamos elaborar una

Lo que introduce Nietzsche, siguiendo su propia terminología, es una *transvaloración de todos los valores*, lo que implica una inversión de la valoración moral que hasta ese momento se tenía sobre distintos aspectos de la vida. Según su juicio ético, a lo largo de la historia de la metafísica occidental, lo que ha dominado es una concepción nihilista de la vida, de acuerdo a la cual lo más digno de adoración y veneración es lo que está «más allá» de ella, incluso lo que se contrapone a ella, los principios ideales platónicos o la divinidad abstracta del cristianismo que somete la vida a un principio sacrificial de tortura y desfiguración. “El cuerpo: prisión del alma”, dirá mucho tiempo después Foucault siguiendo a su maestro. A esa *ética de sacerdotes*, continúa Nietzsche, se le tiene que contraponer una ética afirmativa de la vida y sus contradicciones, que lejos de intentar domesticarla mediante el sacrificio ascético, la impulse a seguir adelante partiendo del reconocimiento de la *voluntad de poder*, que sólo los pocos, los individuos que abandonan los viejos prejuicios morales y se arriesgan a su afirmación aventurada, pueden llevar hasta sus últimas consecuencias. Así, lo verdadero, para Nietzsche, no depende de la «objetividad» de los hechos históricos o naturales, sino del valor desde donde se juzguen: si es desde una ética del resentimiento y la negación de la vida o desde otra que la afirme y la potencie. Su postura filosófica no es relativista, sino *perspectivista*.

En Marx hay también, en cierto nivel, un perspectivismo necesario como punto de partida de la consideración crítica de la historia. No hay forma de comprender lo que él fundamenta, desde su ciencia dialéctica, si no es partiendo de la posición subversiva del proletariado y la dimensión transhistórica y excedente del valor de uso. Sólo desde ahí su discurso crítico cobra sentido como una pugna entre dos posiciones que, a lo largo del tiempo, no sólo en la sociedad moderna, luchan o por mantener una sociedad jerarquizada, de explotación y sometimiento, o por alcanzar una sociedad libre, igualitaria, basada en la afirmación abundante de la vida. Esto, sin embargo, no significa que su posición parta de un juicio ético, de un compromiso puramente moral. De ninguna manera. Su obra es una continuación del impulso moderno de conquistar la plena libertad de los sujetos derrotando las premisas fetichistas de la vieja sociedad, así como sus cadenas teóricas y prácticas. Es, pues, en última instancia, una obra ilustrada. Sólo que su *Ilustración* no es la de los ilustrados clásicos, sino la de un *ultrailustrado* que denuncia la falta de ilustración de sus viejos maestros, y que reconoce en la alianza entre la lucha teórica y la lucha política la única posibilidad de superar el aspecto puramente contemplativo de la filosofía para transformar el mundo, esto es, para hacer efectivo el postulado ilustrado de la libertad y la racionalidad universal. En este sentido, la perspectiva del proletariado es, en Marx, inmediatamente, una perspectiva universal de liberación, pues el proletariado es el sujeto que representa la parte subordinada de la humanidad que busca su afirmación plena como única herramienta de resquebrajar la estructura de la sociedad clasista y su adoración fetichista y cosificada del nuevo ídolo: el capital. Así, su perspectivismo es simultáneamente un *universalismo*.

El pensamiento crítico no tiene por qué temer ni al relativismo ni al perspectivismo, sino que debe saber integrarlos a su comprensión dialéctica de la realidad, admitiendo que no hay algo así como una verdad definitiva ni una razón histórica absoluta, sino un proceso contradictorio en el que el compromiso con la afirmación vital de los sujetos oprimidos sirve de guía y contraguía para situar el campo de batalla y aprender a leer y reconstruir los eventos históricos. Porque de lo que se trata, en última instancia, es de lograr la afirmación plena de la libertad en este mundo y desestructurar la sociedad clasista, no de saber quién tiene una supuesta verdad que, para el pensamiento dialéctico, sólo se puede construir y reconocer históricamente a través de múltiples contradicciones y procesos complejos. La crítica debe derrotar el fetichismo de la razón y la verdad, vestigios de una actitud metafísica que contradicen su contribución concreta al desencantamiento práctico del mundo y a la afirmación radical de la libertad sin barreras ideológicas.

---

infinidad de interpretaciones a partir de un texto o puntos de vista sobre un suceso, no todos ellos valen. Hemos de cuestionar los pensamientos, las teorías y las opiniones en términos de valor, ya que se alcanza un análisis más radical”, Marina García-Granero, “La transvaloración de las perspectivas. Nietzsche y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 75, sept.-dic. 2018, p. 165.