

## LUCES Y ARMAS DE LA ADULTEZ. GENEALOGÍA DE LA CRÍTICA Y CRÍTICA DE LA GENEALOGÍA. (Lights and Weapons of Adulthood. Genealogy of Critique and Critique of Genealogy)

*Aníbal D'Auria*<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** In this paper I try to show that critical thinking is only possible by the dialectic between reason and history, and that this dialectic was only possible since modern times. This way, I argue that criticism of reason needs a historical support, but also that criticism of history needs a rational support.

**KEY WORDS:** Reason, History, Criticism, Genealogy., Philosophy.

**RESUMEN:** En este ensayo trato de mostrar que el pensamiento crítico sólo es posible por la dialéctica entre razón e historia, y que esta dialéctica sólo fue posible a partir de los tiempos modernos. En este sentido, sostengo que la crítica de la razón requiere un soporte histórico, pero también la crítica de la historia requiere de un soporte racional.

**PALABRAS CLAVE:** Razón, Historia, Crítica, Genealogía, Filosofía.

**SUMARIO:** 1. Introducción.- 2. Las luces de la adultez: Mendelssohn y Kant.- 3. Razón, Nación y Revolución: Sieyés y Paine.- 4. La lechuza de Minerva y el gallo galo.- 5. Hegel y la razón realizada.- 6. Marx y la razón por realizar.- 7. Foucault, la historia, la genealogía.- 8. ¿Colonización de la historia por la filosofía?- 9. Comentario final.- 10. Apéndice sobre el “descriptivismo” de Richard Rorty.

### I. Introducción

A partir de la Revolución Francesa, la relación entre Historia y Razón ha resultado tan compleja como rica. Ambos términos parecen conformar un par de opuestos complementarios, al punto de adquirir sentido remitiéndose recíprocamente uno al otro de diversas maneras: ¿cómo se plasma la Razón en la Historia? ¿Tiene la Historia un sentido racional? Si no lo tiene, ¿podemos dárselo? ¿Tiene la Historia racionalidad? ¿Tiene la Razón historicidad? Tal vez, uno de los ejes centrales de lo que se ha llamado “modernidad” sea ese juego de referencias recíprocas entre Historia y Razón. Y por ello mismo, parece un contrasentido pretender superar ese juego conceptual postulando, o bien, un pensar racional libre de toda historicidad, o bien, un pensar histórico libre de toda racionalidad. Foucault ha llamado “analítica de

19

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, anibaldauria@gmail.com, recibido 13 de agosto de 2011, aceptado 10 de noviembre de 2011.

la verdad” a la primera actitud, y “ontología del presente” a la segunda, y es significativo que ambas se encuentren ya conviviendo en el gran símbolo de la filosofía moderna que fue Immanuel Kant.

Es cierto que ese juego de tensiones y complementaciones entre Historia y Razón permitió la emergencia de conceptos importantes del pensamiento político moderno, conceptos como Nación, Clase y Revolución.<sup>2</sup> Pero también es cierto que es ese mismo juego de lenguaje el que permitió —y permite— la crítica de esos mismos conceptos y sus productos históricos, pues la noción de Crítica también se inserta en lo más íntimo de aquellas tensiones y complementaciones entre Historia y Razón.

Sabemos que en filosofía, “crítica” es un término técnico. No se trata de la *crítica* en su sentido cotidiano y vulgar de hablar mal o negativamente de algo o alguien; tampoco se trata de la *crítica* estética en el sentido de hacer un análisis apreciativo de una obra artística. En rigor, “hacer crítica”, en filosofía, significa preguntar por las *condiciones de posibilidad* de algo; la razón crítica se interroga por las *condiciones que hacen posible* algo que aparece como dado, v. gr. existe el conocimiento científico —la física de Newton, p. e.— y el filósofo crítico (en este caso, Kant en la *Crítica de la razón pura*), se pregunta ¿bajo qué condiciones es posible ese conocimiento? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico? Sabemos que la respuesta de Kant, postulando un *sujeto trascendental* y unas *categorías a priori* del entendimiento, abre el camino al idealismo filosófico. Pero la Crítica no tiene por qué agotarse necesariamente en idealismo, pues después de Hegel la Crítica se interrogará precisamente por las *condiciones de posibilidad* del idealismo (como hicieron Feuerbach, los jóvenes hegelianos y el propio Marx). En esta “segunda vuelta de tuerca” de la Crítica vemos cómo las *condiciones de posibilidad* de un concepto, o de una doctrina filosófica, o de una institución, se des-idealizan y pasan a ser las circunstancias históricas y sociales en que tales conceptos, doctrinas o instituciones surgen y operan: hacer la *crítica* de la teoría del Estado es, por ejemplo, poner al descubierto las *condiciones que hacen posible* la existencia mis-

---

2 Y otros como Progreso, Izquierda, Derecha, Reacción, etcétera.

ma del Estado y de los discursos acerca de él; y al mostrar que esas *condiciones de posibilidad* son siempre históricas y contextuales, el filósofo crítico devalúa, relativiza e historiza al objeto de su crítica; sin embargo, esta Crítica que muestra lo irracional o contingente de su objeto criticado, no puede hacerlo sin asumir, al mismo tiempo, ciertas pretensiones de racionalidad y universalidad en su propio discurso crítico. Por ejemplo, si el filósofo crítico muestra (o pretende mostrar) que el Estado representa siempre intereses de clase y que “es falso” que represente el bien común mientras exista una sociedad dividida en clases, entonces ése “es falso” que afirma la Crítica es una afirmación que pretende ser verdadera, y, por tanto, ir más allá de la simple perspectiva de una clase: pretende ser verdadera no sólo para el filósofo crítico, no sólo tampoco para la clase explotada, sino también para todos, aunque no lo reconozcan porque sus intereses de clase o la *ideología* se los impida ver. Vemos entonces que la Crítica se mueve necesariamente en medio de la tensión entre la Historia y la Razón, entre lo contextualmente aceptado y la búsqueda de lo universalmente válido, entre la facticidad y la validez. Y por ello creo que la Crítica conserva su fuerza corrosiva tanto frente al dogmático que afirma categóricamente la universalidad supra-histórica de sus creencias, como frente al escéptico que reduce incluso su propio discurso a una mera perspectiva sin pretensiones de validez de ningún tipo: frente al primero, la Crítica puede mostrarle el carácter situado, perspectivista, de su posición supuestamente universalmente válida; y frente al segundo, la Crítica puede mostrarle que no es posible siquiera hablar sin suponerla-siempre, en la misma práctica lingüística, algún tipo de pretensión de validez no contingente. Para ello, la Crítica debe tener bien en claro la diferencia entre validez universal de un enunciado y *pretensión* de validez universal de un enunciado.

En el presente trabajo intentaré sostener esas tesis. Por lo que este ensayo pretende ser a la vez una serie de apuntes para una *genealogía de la crítica* como para una *crítica de la genealogía*.

## II. Las luces de la adultez: Mendelssohn y Kant

La figura trópica de “la luz” contrapuesta a “la oscuridad” es tan antigua como generalizada, casi un lugar común. La hallamos tanto en la filosofía griega como en el cristianismo medieval. Y siempre “la luz”, obviamente, designa algo positivo que permite “ver”, aunque se trate de cosas tan disímiles como la búsqueda filosófica o la revelación religiosa, la razón o la fe.

A pesar de su generalidad, de su antigüedad y de su versatilidad retórica, la metáfora de la luz parece alcanzar su expresión más radical cuando llega a designar todo un siglo, el siglo XVIII, como “Siglo de las Luces”. Toda una época adquiere así —quizá por primera vez— conciencia histórica de sí misma como una Era diferente a todas las anteriores. Términos como *Ilustración*, *Iluminismo*, *Lumières*, *Enlightenment*, *Aufklärung*, transmiten en diferentes idiomas la misma imagen de una época de luces, de razón, de esclarecimiento, de amanecer, de brillo, de sol... y sugestivamente, también de fuegos revolucionarios.

Acá debemos prestar especial atención al significativo hecho de que, a pesar de la recurrente y engañosa oposición entre Historia y Razón, sea esta misma Era de la razón la primera en tener conciencia histórica, es decir, en tener una idea de sí misma como *advenimiento histórico de la Razón*; lo que equivale a decir *coyuntura histórica particular en que emerge la conciencia de lo universal racional*. Pareciera que con la Ilustración se abre una dialéctica entre Historia y Razón en que ambos términos, en su novísima acepción moderna, no pueden prescindir uno del otro: el tiempo histórico se racionaliza y la razón se temporaliza históricamente; la historia reclama ser racionalmente comprendida y la razón reclama ser realizada en la historia.

En 1783, un párroco berlinés, Johann Zöllner, publicaba, en la *Berlinische Monatsschrift*, un artículo en contra del matrimonio laico; aquel escrito terminaba advirtiendo contra la moda de la “ilustración”, y en nota al pie lanzaba el siguiente desafío:

*¿Qué es la Ilustración?* Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* ¡Debería ser contestada antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!

Como es bien sabido, a ese desafío de ilustrar la Ilustración respondieron, en la misma revista berlinesa, los filósofos Moses Mendelssohn e Immanuel Kant. Primero apareció la respuesta de Mendelssohn, en septiembre de 1784; luego, en diciembre del mismo año, la de Kant.

El artículo de Mendelssohn —titulado “Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?”— comienza señalando que, aunque las palabras “ilustración” (*Aufklärung*), “cultura” (*Kultur*) y “formación o educación” (*Bildung*) parecen relativamente nuevas en el uso lingüístico, no designan en verdad algo nuevo, sino las “modificaciones de la vida social; efectos del trabajo y de los esfuerzos de los hombres para mejorar su situación social”.<sup>3</sup> No obstante, dice su autor, resulta necesario fijar el sentido específico de cada una de ellas. La educación de un pueblo, según él, se descompone en “cultura” e “ilustración”: la primera se refiere a lo práctico, o sea, a las artes, los usos y las costumbres sociales; en cambio, la ilustración se refiere a lo teórico, o sea, al conocimiento racional y a la capacidad de reflexión acerca de las cuestiones de la vida y el destino humanos. Como se ve, según Mendelssohn, la cultura atañe a lo idiosincrásico de un pueblo, mientras que la ilustración atañe a lo universal del género humano. Sin embargo, aclara Mendelssohn, ambos términos no son necesariamente excluyentes uno del otro.

La Ilustración se relaciona con la cultura como la teoría con la praxis, como el conocimiento con la moral, como la crítica con el virtuosismo. Consideradas en sí y por sí (objetivamente), las dos se encuentran en la más estrecha relación, aunque subjetivamente pueden estar muy a menudo separadas.<sup>4</sup>

3 MENDELSSOHN, M.: “Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?”, en J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, y otros: *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid 2007; p. 11.

4 *Ibidem*, p. 12.

De allí se infiere que a veces es posible decir de un pueblo que es más culto que ilustrado, o al revés; pero los pueblos educados (*gebildete*), como los griegos antiguos, son ambas cosas.

El análisis de Mendelssohn parte de “considerar el destino del hombre como medida y objetivo de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos”; y el “destino del hombre” puede dividirse en: a) destino del hombre en cuanto hombre, y b) destino del hombre en cuanto ciudadano. Ahora bien, subraya Mendelssohn: “La persona humana como tal no necesita ninguna cultura, pero necesita Ilustración”, y por tanto, “es universal”.<sup>5</sup> El problema surge cuando al ciudadano su cultura le impone deberes y obligaciones opuestas al destino humano universal, es decir, cuando sus deberes de ciudadano se presentan como opuestos a sus deberes con la humanidad; en otros términos, cuando lo particular idiosincrásico se le presenta como opuesto a lo universal humano. En tales casos, el hombre ilustrado debe actuar con prudencia y recato en sus juicios críticos. Pero “donde la Ilustración y la cultura avanzan al mismo paso, entonces ambas constituyen los mejores medios de prevención contra la corrupción” de la nación.<sup>6</sup> Es decir: la “salud” de la nación depende primordialmente de su capacidad de armonizar su cultura con la Ilustración, su idiosincrasia con los destinos de la humanidad, su particularidad con lo universal humano: cuando este es el caso, el único riesgo de “enfermedad” que la amenaza es el envejecimiento.<sup>7</sup>

Por su parte, el artículo de Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, apareció un par de meses después del de Mendelssohn. Se trata de un texto bastante conocido que ha sido objeto de reiterados y profundos análisis por parte de Foucault; yo simplemente quiero ahora destacar los siguientes puntos del famoso texto kantiano, en función de las tres preguntas que ordenan su desarrollo:

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>7</sup> Aclaro que Mendelssohn no emplea expresamente el término “envejecimiento”, pero la figura está claramente sugerida en el contexto retórico de todo el párrafo final; yo la empleo deliberadamente porque encaja perfectamente como el riesgo que se corre después de alcanzar la “adultez”, la figura kantiana que veremos en seguida.

1. ¿Qué es la Ilustración? Es la salida del hombre de su autoculpable inmadurez (*Unmündigkeit*). Es decir, para Kant la Ilustración es la llegada de la “adulter” y la toma de conciencia de ello; cuando ya se es adulto sin asumirlo se es “culpable” de querer permanecer en la minoría de edad; y al parecer Kant se refiere aquí tanto al individuo como a los pueblos. Las causas por las cuales a veces no se quiere asumir esa adulter son la pereza y la cobardía; por lo tanto, la Ilustración, el asumir la adulter, es una *tarea de coraje*, el coraje de pensar por sí mismo: “*Sapere aude!*”<sup>8</sup>
2. ¿Cómo se fomenta entre los hombres ese “atrevimiento” o “audacia”? Permitiendo la plena libertad de hacer “uso público” de la razón, o sea, con la libertad de pluma del docto ante el público lector. Kant restringe esta libertad a razonar todo lo que se quiera siempre y cuando se obedezca al poder político, pero esta restricción, antes que un argumento, parece más bien una reserva prudente del filósofo ante la coyuntura política en que escribe.<sup>9</sup>
3. ¿Qué implicancias tiene la Ilustración para el género humano? Ninguna sociedad ni ninguna época puede renunciar, dice Kant, ni por juramento ni por contrato, a la Ilustración; es decir, ningún pueblo puede comprometerse *eternamente* a estar bajo tutela. Una generación no puede obligar a la siguiente a permanecer en la ignorancia. Un compromiso así sería nulo y sin efecto, pues constituiría “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar”.<sup>10</sup>

¿Vivimos ahora (siglo XVIII) una época *ilustrada*? Kant — adornando su respuesta con loas a su soberano Federico, que podemos obviar como una obsecuencia a desgano— responde tajantemente que no, que no estamos en una época ilustrada en que los hombres ya estén en situación de servirse por sí mismos del entendimiento, especialmente en materia religiosa. Aunque no sea una época ilustrada, sí es una época de ilustración en que aquellas posibilidades comienzan a abrirse. Si empleamos las figuras que Kant utilizó al comienzo del escrito, el diagnóstico de su época es: nuestros pueblos no son aún completamente “adultos”, pero comienzan a serlo; aún no tienen la “audacia” o el “atrevimiento” de pensar por sí mismos, pero pronto la tendrán.<sup>11</sup>

---

8 KANT, I: “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, incluido en la misma compilación de autores, citada supra, en que también se incluye el texto de Mendelssohn; pp. 17-18..

9 *Ibidem*, pp. 19-21.

10 *Ibidem*, p. 22.

11 *Ibidem*, pp. 23-24.

Sobre el final de su artículo, Kant agregó una nota lamentándose de haberlo enviado a publicar antes de conocer el de Mendelssohn, texto que aún no había llegado a sus manos. De cualquier modo, las coincidencias entre ambos son notables y Kant mismo señala la afinidad de ideas entre él y Mendelssohn.

Siete años después de ese artículo, en su *Crítica del juicio* (1790), Kant exponía tres máximas en que, según él, se articula el intelecto humano: 1. La “máxima del entendimiento”, que consiste en el pensar por sí mismo y libre de la superstición (a esto, reitera, se llama Ilustración); 2. La “máxima del juicio”, que consiste en el *modo* de pensar amplio de miras, desde un punto de vista “universal” y más allá de las condiciones privadas subjetivas; y 3. La “máxima de la razón”, que consiste en ser *consecuente* con uno mismo y sólo puede alcanzarse como unión de las dos anteriores. Como se ve, la Ilustración no equivale a la Razón, pero es condición primordial y necesaria de ella. Es decir, la razón es la capacidad de *actuar según un modo de pensar universal y libre de supersticiones*; en otros términos: la razón es el comportamiento “adulto” respecto a todos los demás hombres.

Y en 1797, en un breve escrito incorporado luego como segunda parte de *El conflicto entre las facultades*, Kant vinculaba finalmente la Ilustración a la Revolución. Entre su texto de 1783 y éste, de 1797, había tenido lugar un suceso de alcances “universales”: la Revolución Francesa; y Kant vio en ella un acontecimiento que marcaba un punto de inflexión irreversible en el progreso del género humano. Aunque la Revolución fracasara coyunturalmente, aunque ese “pueblo lleno de espíritu” (el pueblo francés) cayera en “miserias y crueldades” y no lograra *ahora* la reforma de la Constitución racional anhelada, la irrupción en la historia del elemento universal humano ya no tendría marcha atrás:

Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole; ya que al ser



un asunto tan relevante para el género humano, la constitución proyectada ha de alcanzar finalmente, en cualquier momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante reiterada experiencia.<sup>12</sup>

O sea: la Revolución no es un hecho histórico cualquiera más; su alcance universal la reviste de un significado espiritual irreversible: aunque no logre en un momento determinado sus metas, el camino para que la humanidad las alcance tarde o temprano ya está abierto. El género humano es el mismo autor de su propia historia, y es por ello que puede predecirse que, siendo ahora consciente de ello, inicia su marcha de progreso hacia sus propios fines. Aunque retroceda ocasionalmente, “jamás retrocederá por completo”. En otras palabras: según Kant, la amplitud de miras que proveen las “luces” ya no pueden volver a estrecharse totalmente; los fuegos de la Revolución Francesa ya no pueden extinguirse, aunque sí pueden ocasionalmente bajar su intensidad; una vez llegado a la adultez, aunque cometa errores, el hombre ya no puede volver a la niñez, ya no puede dejar de pensar y actuar por sí mismo con miras universales.

Veremos a continuación, en dos afamados e influyentes textos revolucionarios de Sieyès y de Paine, la irrupción de ese espíritu universal en la Revolución Francesa. Sendos escritos de *acción política* y de *apología revolucionaria* representan un claro ejemplo de aquello que Kant, casi al mismo tiempo, elevaba al plano filosófico.

---

12 KANT, I.: “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid 1994, p. 92. Este escrito breve había sido redactado en 1797, pero la censura de Berlín impidió su publicación. Kant recién pudo publicarlo en 1798 como una segunda parte de su *El conflicto entre las Facultades*.

### III. Razón, Nación y Revolución: Sieyés y Paine

Según Foucault, hasta el momento de la Revolución habían circulado dos conceptos muy diferentes de “nación”. Uno, el que sostenía la tesis monárquica: la nación en sí no existe; sólo surge de la relación jurídica que sujeta *legalmente* a un conjunto de individuos con el rey; y en todo caso, el rey mismo viene a ser el “cuerpo” visible de la nación. Otro, el de la tesis que sostenía la nobleza que reaccionaba contra el centralismo y absolutismo monárquico: hay “naciones” en guerra, y no es el rey quien crea a la nación, sino que éstas se dan un rey para la lucha. Para la tesis monárquica, el rey precedía a la nación y era soberano ante ella; para la tesis de la nobleza, la nación precedía al rey, quien era sólo un par de la nación vencedora, la cual era soberana, como nobleza, ante la nación vencida (la actual plebe).

Con la Revolución de 1789 irrumpe un nuevo concepto de Nación diferente tanto del monárquico centralista como del aristocrático nobiliario. En efecto, como bien explica Foucault, en Sieyés (*¿Qué es el tercer estado?*, 1789) podemos encontrar una idea de Nación articulada en dos elementos:

1. **Elemento jurídico formal:** para que haya una Nación se requiere una ley y una legislatura común; donde hay privilegios legales no hay “una” Nación; quienes se exceptúan de la ley se ponen por fuera de la Nación.
2. **Elemento histórico-material:** para que haya una Nación se requieren trabajos (agricultura, artesanado, industria, comercio) y funciones (ejército, justicia, administración, iglesia); sin estos requerimientos materiales ninguna Nación podría subsistir, pues son la base física que posibilitan la realidad efectiva de la Nación.

Según este esquema, un grupo humano sin una ley y una legislatura comunes no puede constituir una Nación; pero aunque las tuviese, tampoco podría subsistir como tal sin el elemento segundo: funciones y trabajos. Ahora bien, según Sieyés, es el Tercer Estado

(o sea, el pueblo llano)<sup>13</sup> quien desempeña todos los trabajos y funciones vitales que conforman el segundo elemento del concepto; sin embargo, son los otros dos estamentos (el Clero y la Nobleza), quienes tienen todos los privilegios. El Tercer Estado tiene todo lo necesario para ser una Nación en sí misma, pero le falta el elemento primero, es decir, darse una ley común y derogar los privilegios de los otros dos estamentos: el Tercer Estado encarna el interés de todos, el elemento universal que lo legitima para instituir un orden político común: sólo él detenta una *capacidad constituyente* legítima. Si se me permitiera un pequeño anacronismo terminológico —que no es para nada desatinado—, podríamos decir que el Tercer Estado es la nación “en sí”, pero aún no es la Nación “para sí”: sólo la toma de conciencia de sí mismo como elemento universal permitirá operar la transformación de nación tutelada en Nación soberana y *constituyente*.

El famoso escrito de Sieyés presenta una argumentación general del tipo: “los reclamos del Tercer Estado se quedan cortos respecto de lo que en estricta justicia le correspondería exigir”. Ya las tres preguntas que abren el texto sintetizan el asunto: “¿Qué es el Tercer Estado? *Todo*. - ¿Qué ha sido hasta ahora *en el orden político*? Nada. - ¿Qué pide? Llegar a ser *algo*”.<sup>14</sup>

O sea: el Tercer Estado, el pueblo llano, es todo, pero políticamente ha sido relegado; sin embargo, en vez de reclamar *todo* lo que le correspondería legítimamente, sólo ha pedido unas tibias reformas en el modo de representación y votación en los Estados Generales.<sup>15</sup> Por eso, después de considerar esos modestos reclamos concretos formulados por el Tercer Estado (y las maliciosas maniobras gubernamentales para no satisfacerlos), en la última parte del folleto, Sieyés pasa a considerar “lo que debiera haberse hecho” y “lo que resta por hacer” según la razón. Recuérdese que estamos aún en los albores del proceso revolucionario, y que cuando Sieyés se lamenta por “lo que

13 “Tercer Estado” era el nombre que se daba en la Francia pre-revolucionaria al tercer estamento de la sociedad, después de la Nobleza y del Clero. Los Estados Generales eran la reunión de los representantes de esos tres estamentos, que según la tradición del Antiguo Régimen, debían deliberar y votar por separado. Es obvio que en tal sistema, el Tercer Estado siempre perdía dos a uno, a pesar de constituir por sí mismo la inmensa parte de la sociedad.

14 Subrayado mío.

15 Que los representantes del Tercer Estado surjan de su mismo seno; que los tres estamentos deliberen y voten en conjunto; que se vote por cabeza y no por estamento.

debiera haberse hecho” y cuando explica “lo que resta por hacer”, en realidad está abriendo el camino a lo que efectivamente se hará, es decir, a la decisión de los representantes del Tercer Estado de erigirse en Asamblea Nacional y asumir su derecho constituyente.

En cuanto al discurso histórico de la conquista en que la nobleza pretendía fundar sus privilegios (la dualidad galos/francos y el supuesto derecho de conquista de estos últimos), Sieyés lo despacha rápidamente en tres párrafos del capítulo II:

Si los aristócratas intentan, incluso al precio de esta libertad de que se mostrarían indignos,<sup>16</sup> mantener al pueblo en la opresión, él se atreverá a preguntar a qué título. Si se responde que a título de conquista, hay que convenir en que eso sería querer remontar un poco lejos. Pero el Tercero no debe temer a remontar hacia tiempos pasados. Se remitirá al año que precedió a la conquista; y puesto que hoy es lo bastante fuerte para no dejarse conquistar, su resistencia será más eficaz sin duda. ¿Por qué no había de restituir a los bosques de Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de ser descendientes de la raza de los conquistadores y herederos de sus derechos?

La nación, depurada entonces, podrá consolarse, pienso yo, de verse reducida a no creerse ya compuesta sino de los descendientes de los galos y de los romanos. En verdad, si se trata de distinguir nacimiento de nacimiento, ¿no podrían revelar a nuestros pobres conciudadanos que aquel que procede de los galos y de los romanos vale al menos tanto como el que procediera de los sicambros, de los vándalos y otros salvajes salidos de los bosques y de las dunas de la antigua Germania? Sí, se dirá; pero la conquista ha desordenado todas las relaciones, y la nobleza de nacimiento ha pasado al lado de los conquistadores. Pues bueno: habrá que hacerle que vuelva al otro lado; el Tercero se hará noble al hacerse a su vez conquistador.

Si en el orden privilegiado, siempre enemigo del Tercero, no se ve sino lo que en él puede verse: los hijos de ese mismo Tercer estado, ¿qué decir del parricidio audaz con que odian, desprecian y oprimen a sus hermanos?<sup>17</sup>

---

16 Sieyés se refiere aquí a la libertad en la igualdad que encarna el Tercer Estado. En el párrafo anterior, Sieyés había escrito que es imposible que la Nación sea libre si no lo es el Tercer Estado, el cual defiende los derechos de todos y no de una parte.

17 SIEYÉS, *¿Qué es el Tercer estado?*, Editorial Americalee, Buenos Aires 1943, pp. 35-37.

Como se ve, parece cierto que el discurso histórico de la conquista y de la dualidad galos/francos circulaba corrientemente entre los defensores de los privilegios de la nobleza. También se ve claro que Sieyés no lo toma muy en serio, y sólo lo considera marginalmente al efecto de refutarlo como ineficaz para deducir derechos de él: si un hecho de fuerza como la conquista funda derechos, otro hecho de fuerza en sentido opuesto también puede fundar los derechos contrarios. Es decir, para Sieyés —como ya lo señalara Rousseau en el *Contrato Social*— no se puede derivar lógicamente un derecho de un hecho de fuerza. Además, el texto de Sieyés pone en evidencia que las pretensiones de la nobleza de descender directamente de los francos conquistadores es una locura ridícula, pues todas las razas que habitaron el territorio francés ya se han mezclado lo suficiente como para no poder distinguir quienes descienden de unas o de otras. En resumen: respecto del discurso histórico-político de la nobleza, que pretende derivar sus privilegios de la conquista franca, Sieyés rechaza tanto la verdad de la premisa como la corrección del razonamiento.

En 1791, a tres años del inicio del proceso revolucionario en Francia, Thomas Paine publica la primera parte de su *Derechos del hombre*, en defensa de la Revolución contra las críticas de Edmund Burke. Un año después editará una segunda parte donde el vuelo teórico parece mayor que en la primera.

En la misma línea que Sieyés, aunque más marcada y radicalmente, las nociones de Nación, Razón y Revolución son las protagonistas del folleto de Paine. A lo largo del texto podemos hallar dos series de conceptos e ideas contrapuestos:

Ignorancia/superstición	Razón
Gobierno sobre el pueblo	Gobierno a partir de pueblo
Gobierno autofundado	Gobierno <i>constituido</i> por la Nación
Ausencia de verdadera constitución	Constitución
Gobierno de personas	Gobierno de principios
Poder usurpado	Poder delegado
Conquista	Acuerdo
Fomento de la guerra	Fomento de la paz y el comercio
Muchos impuestos	Pocos impuestos

Sucesión hereditaria	Elección de representantes
Azar y engaño	Naturaleza y razón
Oscuridad	Luces
Infancia o senilidad	Permanente madurez
Antiguo	Nuevo
Privilegios cortesanos	Derechos del Hombre
Régimen inglés	Regímenes americano y francés

Y el concepto de Revolución designa el tránsito de la primera constelación de conceptos a la segunda: de la ignorancia a la razón; del gobierno sobre el pueblo al gobierno a partir del pueblo; del gobierno ilegítimo al gobierno emanado de la Nación, etc. Paine subraya en más de una ocasión que antes se llamaba “revolución” a un mero cambio de personas o a una modificación circunstancial, pero lo que hoy vemos como Revolución, aclara, es una “regeneración” del hombre a partir de principios universales de razón. Empezamos, dice Paine, a salir del despotismo, la superstición y la barbarie: hay un “alborear de la razón”; “ha cambiado la opinión del mundo”; “ha crecido la fuerza mental y la capacidad de reflexión por la que se producen las revoluciones”; “Europa está lista para una revolución general”. Estamos, dice, en una era de revoluciones sobre la amplia base de la soberanía nacional, lo que es posible por el estado de ilustración alcanzado por la humanidad, que pone en crisis a los gobiernos hereditarios. Como se ve, los conceptos de Nación, Razón y Revolución están tan íntimamente articulados en el discurso de Paine que se hace difícil separarlos: en política, la auténtica Revolución se produce cuando la Nación asume su propio destino y se da ella misma su constitución y su gobierno. Y como la Nación es la encarnación de lo universal, esa Revolución es el advenimiento mismo de la Razón en el ámbito político.

Es interesante el empleo que hace Paine de metáforas comunes a su época como “luces” y “madurez”: “Las revoluciones de América y de Francia —nos dice— han arrojado sobre el mundo un *rayo de luz* que llega hasta el hombre”; y agrega que, si bien puede mantenerse al hombre en la ignorancia, no puede volvérselo a la ignorancia una vez que ha salido de ella. Por tanto, concluye, una contrarrevolución es

imposible. No se puede *desaprender* ni *despensar*. Y ese tránsito de la oscuridad a la luz, de la inmadurez pre-reflexiva a la madurez reflexiva, del despotismo a la libertad, puede presentarse como una ruptura revolucionaria y universal con el pasado con la misma metáfora del destellar de la luz que se propaga como un incendio purificador y regenerador:

Una pequeña chispa, atizada en América, ha sido el origen de una llama que no se puede apagar. Sin consumirse, como la *Última Ratio Regun*, va abriéndose camino de nación en nación y va conquistando en actuación silenciosa. El hombre se encuentra cambiado, sin apenas percibir cómo. Adquiere un conocimiento de sus derechos al consagrarse justamente a sus intereses y en el transcurso de ello descubre que la fuerza y los poderes del despotismo consisten únicamente en el temor a resistirse a él y que *si quiere ser libre basta con que lo desee*.<sup>18</sup>

Las cosas se están calentando en toda Europa. (...) En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y la generación actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo nuevo.<sup>19</sup>

Sobre el final de su escrito, Paine diferencia dos tipos de revoluciones. Las revoluciones “activas” se producen violentamente para evitar o superar una calamidad; el ánimo está muy inflamado por el mal padecido, y la búsqueda de su reparación suele llevar a que su objeto se vea manchado por la venganza. En cambio, las revoluciones “pasivas” propenden a un bien grande con el ánimo focalizado en su objeto, sin la agitación que lleva a la venganza. Pero estos dos tipos, en realidad, dice Paine, son dos manifestaciones de un mismo avance de la Razón: en las revoluciones “pasivas”, “la razón y el debate, la persuasión y la convicción se convierten en las armas del enfrentamiento, y no es sino cuando se intenta reprimirlas cuando se recurre a la violencia”; impedir las revoluciones “pasivas” provoca que estallen las revoluciones “activas”.<sup>20</sup>

---

18 PAINE, Th.: *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid 2008, p. 278.

19 *Ibid.*, p. 354.

20 *Ibid.*, pp. 355-356.

Igual que en el texto de Sieyés, en el de Paine se remarca la imposibilidad de fundar en la conquista un orden legítimo: sólo la fuerza universal de la Razón puede hacerlo. Por ello mismo, las revoluciones de América y de Francia son a la vez “ilustradas e ilustradoras”, es decir, luminosas; también, es ridículo que el régimen inglés pretenda dar lecciones a los regímenes revolucionarios: es como si la “oscuridad pretendiera iluminar a la luz”. La fuerza de una perspectiva sobre otras sólo puede provenir de su capacidad de presentarse como racional, esto es, como universal; y en este caso, como en Sieyés, esa fuerza de la razón es la capacidad del Tercer Estado de presentarse a sí mismo como portador de los intereses y derechos de *toda* la Nación.

#### IV. La lechuza de Minerva y el gallo galo

Hacia 1844, un joven Marx cerraba su “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* con las siguientes palabras:

En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad. Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el canto del gallo galo.<sup>21</sup>

Parece muy evidente que la metáfora del “gallo galo” alude provocativamente a la otra metáfora avícola con que Hegel había cerrado su “Prefacio” de 1821: “Cuando la filosofía pinta su gris en el gris ya una figura de la vida ha envejecido y con el gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo”.<sup>22</sup>

---

21 MARX, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2004, p. 73.

22 HEGEL, G.: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1987, p. 56.



O sea: Marx asocia la “luz” (“el día”) de un nuevo amanecer con la Revolución; y esa Revolución será producto de la encarnación de la razón universal de la “filosofía” en el cuerpo, ya no de la Nación, sino de una clase social específica, el proletariado. Se trata de un “universal” por venir. En cambio Hegel había asociado la filosofía a la comprensión de lo “universal” ya “realizado” después que la “luz” del día se ha apagado y sólo el ojo filosófico puede “ver”. Por eso, el gallo de Marx puede verse como réplica provocativa al búho hegeliano. Sin embargo, difícilmente alcancen esas imágenes retóricas para hacer comprensibles al profano el sentido del pensamiento de uno y otro filósofo. Es decir: las metáforas explicativas, “ilustradoras”, a su vez, requieren ser explicadas por los propios textos en que se encuentran incluidas y cuyo sentido pretenden “iluminar”. Una vez más la filosofía, la búsqueda del sentido propio, la búsqueda del universal racional, se presenta bajo la máscara del sentido desplazado, de la metáfora aclaradora que también debe ser aclarada.

En principio, observemos que no se trata de cualquier búho ni de cualquier gallo. Sabemos que, en general, los búhos salen de noche y que los gallos cantan al amanecer. Pero acá, además, se trata del búho *de Minerva* y del gallo *galo*. Minerva es la versión latina de la Palas-Atenea griega, diosa nacida de la cabeza de Zeus, inventora de la flauta, la olla, el arado, el carro y la nave, difusora de la ciencia, las artes y los números, guerrera pero partidaria de la paz. Y el búho que la acompañaba no era precisamente un búho, sino una lechuza pequeña y silenciosa: el mochuelo. En la escritura de Hegel (*Eule der Minerva*) no se distingue entre ambas, y los traductores suelen verterla al español, impropriamente, como “búho”, probablemente porque esta palabra es más bella o poética que “lechuza pequeña” o “mochuelo”. Como imagen de la filosofía, la diferencia no es secundaria, ya que el mochuelo es silencioso y pequeño, mientras que el búho es grande y chirrea. Por su parte, el gallo que menciona Marx es el gallo galo, es decir, el gallo francés de la Revolución. En latín, *gallus* significaba tanto “gallo” como “galo” (poblador originario de la Galia). Con el tiempo, el gallo se convirtió en emblema del pueblo francés, consagrándose como símbolo popular y, por tanto, de la Nación, durante

la Revolución de 1789. Si bien Napoleón lo reemplazó por el águila imperial, todos los movimientos revolucionarios franceses posteriores se apegaron al emblema del viejo gallo galo.

Bueno, parece que ahora tenemos una idea más clara del búho de Hegel y del gallo de Marx. Ambos ofrecen imágenes figurativas diametralmente opuestas de una misma cosa: la filosofía. ¿La filosofía llega siempre tarde, como la lechuza, o más bien canta el amanecer del nuevo día, como el gallo? ¿La filosofía sólo puede comprender conceptualmente lo que ya ha sucedido o prepara el terreno de lo que sucederá? La simple contraposición de las metáforas no parece dejar lugar a ninguna otra alternativa. Pero ¿no podría la filosofía hacer ambas cosas a la vez? En efecto, esta tercera alternativa es muy plausible por el mero hecho de que ambos están hablando de la misma cosa: la filosofía.<sup>23</sup> Quiero decir: o bien Hegel y Marx llaman “filosofía” a cosas totalmente distintas, o bien suponen un piso común, y con sus respectivas metáforas ponen el énfasis en diferentes aspectos de lo mismo (la filosofía como aprehensión de lo universal): uno, en la comprensión racional de lo universal realizado; el otro, en la transformación de lo real en función de lo racional por venir; uno en el día que acaba y el otro en el día que llega. Hegel ve la filosofía realizada; Marx, la filosofía por realizarse; pero ambos la ven en íntima conexión con el devenir histórico (y por ello Foucault sostendrá que la dialéctica es una “colonización de la historia por la filosofía”).

Como dijimos, la metáfora del búho de Minerva, lejos de explicar la idea de Hegel de la filosofía, debe ser ella misma explicada por ésta: no es una mera figura retórica agregada al modo de apéndice al final de un texto de puro sentido propio (que por lo demás está también poblado de otros tropos retóricos), sino que es parte constitutiva de todo ese texto: el sentido del texto sólo puede surgir a la vez de la comprensión recíproca de la metáfora y de lo figurado por ella; no es que todo el texto del “Prefacio” constituye el sentido propio y la metáfora su sentido figurado, sobrepuesto como adorno, sino que el sentido surge del texto considerado como un todo, incluyendo la metáfora de sí mismo. Y lo mismo ocurre con el texto de Marx y su metáfora del ga-

---

23 Tal vez sería hilar demasiado fino si recordáramos que los griegos sacrificaban gallos a Palas Atenea.

llo; con la complicación adicional de que su sentido sólo puede surgir al tomarlo como contrapunto del texto de Hegel, casi al modo de un diálogo entre ambos frente al lector.

## V. Hegel y la razón realizada

Empecemos entonces por el texto de Hegel. El famoso “Prefacio” de la versión de 1821 de su *Filosofía del derecho* está escrito en un tono de defensa de la filosofía frente al descrédito en que según Hegel se encontraba. Hegel atribuye ese descrédito a la mala filosofía que prolifera por todas partes. Así, Hegel construye el texto a partir de una serie de oposiciones de las que debería escapar una auténtica filosofía entendida como ciencia especulativa: ni lógica tradicional, ni arbitrariedad del corazón ni la fantasía; ni apego a lo viejo, ni búsqueda de lo novedoso; ni espíritu simple que se atenga a la verdad públicamente reconocida, ni espíritu pensante vanidoso que se *singularice* en nombre de lo *universal*; ni exaltación de lo inmediato sentimental, ni exaltación de una razón abstracta; ni amor irreflexivo por la ley, ni enemistad hacia la ley en nombre de una falsa filosofía; ni la idea de que la ciencia filosófica ya se halla completamente terminada, ni la idea de que la verdadera filosofía se halla totalmente en el futuro; ni la contingencia de lo actual, ni la fantasía del deber ser. Por encima de todas esas oposiciones, Hegel subraya:

- a. Que la filosofía no es una obra efímera que se recomienza cada día como el tejido de Penélope, sino que es una ciencia que se distingue de todas las demás por su peculiar modo de demostración científica (expuesto en la *Lógica*).<sup>24</sup>
- b. Que en la ciencia, la forma y el contenido están esencialmente ligados.<sup>25</sup>
- c. Que la filosofía, en tanto investigación de lo racional, no consiste en la postulación de un más allá o de un deber-ser, sino en la captación de lo presente y actual: lo que es racional es real y viceversa.<sup>26</sup>
- d. Que se trata de reconocer, en la apariencia de lo temporal y transitorio, la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente. Pues la

24 HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, op.cit., pp. 42-43.

25 *Ibid.*, p. 43.

26 *Ibid.*, pp. 52-53.

Razón, al realizarse, entra a la vez en la existencia exterior y aparece en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones que recubre su núcleo como una corteza policroma. La tarea del “concepto” filosófico es penetrar esa “corteza policroma” para comprender lo racional de su núcleo, dejando de lado el “infinito material” que lo recubren. Es decir: esas configuraciones exteriores de la Razón, su “corteza policroma”, por ser contingente no es objeto de la filosofía.<sup>27</sup>

- e. Que la ciencia o filosofía del Estado, por ende, no puede ser más que el intento de concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional; no como debe ser, sino como él, el universo ético, debe ser conocido (54).<sup>28</sup>
- f. Que la tarea de la filosofía es aprehender *lo que es*, pues *lo que es*, es la Razón. Cada uno es hijo de su tiempo, y la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*.<sup>29</sup>
- g. Que en eso consiste precisamente el postulado científico de la unidad entre forma y contenido; “forma” es la Razón como conocimiento conceptual, y “contenido” es la Razón como esencia sustancial tanto de la actualidad (*wirklichkeit*) del mundo natural como del mundo ético; y la identidad consciente entre ambas es la Idea filosófica.<sup>30</sup>
- h. Que así como una filosofía a medias aleja al hombre de Dios pero una verdadera filosofía lo conduce nuevamente a Él, lo mismo ocurre con el Estado.<sup>31</sup>

O sea: para Hegel, la filosofía es una ciencia (*Wissenschaft*) rigurosa, no una charlatanería subjetiva, sentimental y de meros pareceres valorativos. Pero no es una ciencia como cualquier otra: su objeto es el conocimiento *conceptual* de Dios, del mundo físico y del mundo ético-espiritual,<sup>32</sup> y requiere de una lógica propia, no meramente formal y deductiva, sino inmanente a su propio objeto: esa lógica propia es la dialéctica, desarrollada en *La lógica*. Nadie duda de que la naturaleza ha de ser conocida tal cual es, y que el conocimiento racional de ella es posible porque ella misma es racional; de igual manera, a pesar de lo que muchos digan, lo mismo ocurre con el mundo del espíritu, o sea, con la eticidad y el Estado. Este mundo espiritual, dice Hegel, tam-

---

27 *Ibid.*, p. 54.

28 *Ibid.*, p. 54.

29 *Ibid.*, p. 54.

30 *Ibid.*, p. 55.

31 *Ibid.*, p. 56. Como anarquista que soy, no puedo dejar de llamar la atención sobre esa analogía tan frecuente como significativa en la filosofía política entre Dios y Estado.

32 *Ibid.*, p. 50.

poco está abandonado de Dios o de la Razón;<sup>33</sup> y por tanto, así también ha de ser conocido. Se trata de que la Razón como conocimiento (forma) aprehenda conceptualmente a la Razón como sustancia (contenido) de lo ético; en otros términos: se trata de hacer coincidir la Razón subjetiva con la Razón objetiva; el concepto capta lo permanente racional bajo el “infinito material” de las configuraciones con que la Razón se viste en sus diferentes épocas. La filosofía aprehende conceptualmente lo racional inmanente que subyace a su propio tiempo. Por ello, Hegel reformula un viejo proverbio: *Hic Rodus, hic saltus*. Esta frase latina puede significar “aquí está Rodas, salta aquí entonces”, referido a quienes se jactan de hacer algo que en verdad no pueden hacer (como aquellos que pretenden adivinar el futuro). Pero también puede significar “aquí está la rosa, baila aquí, entonces”, aludiendo a la felicidad del filósofo que logra hacer coincidir su Razón como auto-conciencia con la Razón como realidad actual. Y agrega:

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, tal visión racional es la reconciliación con la actualidad, que concede la filosofía a quienes alguna vez han sentido la exigencia de concebir y a la vez conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y no colocarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y para sí.<sup>34</sup>

La idea que Hegel tiene de la filosofía se resume entonces en la famosa, y nada clara, frase de que “lo racional es real y lo real es racional”. El aparente sentido ultraconservador que la frase expresa queda atenuado cuando se entiende que para Hegel no todo lo existente es real (*wirklichkeit*), sino sólo lo que es “racional” dentro de lo que existe (el núcleo racional que subyace bajo la “corteza policroma”); y a la vez, no todo lo que elucubra la conciencia subjetiva es racional, sino sólo lo que coincide con lo real (*wirklichkeit*); pues la Razón subjetiva (conciencia) y la objetiva (realidad) sólo se reconcilian a través del Concepto que deja de lado lo accidental, efímero y contingente. Hegel mismo lo explica en la edición de 1830 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (par. 6):

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 55.

...la existencia es en parte apariencia, y en parte solamente realidad. En la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal, y a lo que en ella en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero también ya para el ordinario modo de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real: la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es. (...) A la realidad de lo racional se contrapone, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra parte, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelentes para gozar de realidad, o también algo demasiado impotentes para proporcionársela.

Así, la famosa y polémica frase de Hegel no es una justificación de todo lo existente, sino sólo de lo que es racional dentro de lo existente (y que por ello mismo es objeto de la filosofía); pero tampoco es una justificación de todo ensueño de la conciencia, de todo deber ser, por bonito que éste sea, sino sólo de lo que ha de tornarse real necesariamente. Sin embargo, lo que ha de tornarse real necesariamente no puede constituir para Hegel objeto de la filosofía, pues el filósofo no ha de hacer profecías ni futurismo; sólo puede ser objeto de la filosofía lo racional ya se encuentra realizado. Si bien la premisa de la filosofía (lo real es racional y lo racional es real) establece una simetría ontológica entre realidad y racionalidad, desde un punto de vista cognoscitivo, la simetría se rompe, pues la filosofía, en tanto ciencia rigurosa, sólo toma como objeto a lo racional dentro de lo existente, o sea, a la realidad (*wirklichkeit*) en tanto existencia no contingente. En otras palabras: si bien el filósofo, en tanto filósofo, no puede postular un “deber ser” ni pretender estar más allá de su propia época, en tanto individuo, ciudadano y hombre particular puede ostentar cualquier valor o programa político (claro que ya no como filósofo: por eso Hegel dice, al final de su “Prefacio”, que cualquier crítica no filosófica, valorativa, de su obra sólo valdrá como un comentario subjetivo no científico).<sup>35</sup> En resumen: para Hegel, la filosofía —en este caso, la del

---

35 Y en el mismo par. 6 ya mencionado de la *Enciclopedia* dice: “¿quién no poseería la sabiduría de descubrir en todo aquello que le circunda muchas cosas que de hecho no son como deben ser? Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su

Estado y el derecho— se aboca simplemente a explicar el concepto de Estado y de Derecho, tomando como base lo ya existente, pero dejando de lado lo efímero y contingente de su existencia para quedarse sólo con lo real-racional de su existencia.

De este modo, aunque en clave idealista, Hegel pretende inmunizar a la reflexión filosófica tanto de la ideología como de la utopía: la filosofía no consiste, según él, en la proclamación de ideales normativos sin anclaje en la realidad efectiva, pero tampoco es la justificación discursiva de todo *statu quo*: si para Hegel, el objeto de la filosofía sólo puede ser lo racional ya realizado, y no lo racional por venir, nunca puede ser lo contingentemente existente. Por eso, la lechuga de la filosofía despliega su vuelo al llegar la noche, cuando las existencias efímeras y contingentes no son visibles y sólo queda en la conciencia lo racional-universal de lo acontecido.

## VI. Marx y la razón por realizar

En cambio, si la lechuga mira hacia atrás, el gallo mira hacia adelante. En sus años juveniles, Marx confía a la filosofía la misión de cantar a la razón por venir, a lo racional aún no realizado. Pero, así como Hegel no identifica sin más lo racional realizado con todo lo meramente existente, Marx tampoco identifica la razón por realizarse con cualquier utopía de laboratorio. En 1845 lo expresará en un aforismo famoso: su tesis 11 sobre Feuerbach.

En la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), Marx afirma que la crítica de la religión en Alemania se halla ya realizada, y su terminación marca ahora el tránsito a la crítica del Estado, de la política y del derecho. En efecto, el núcleo de la crítica de la religión es que dios no hace al hombre, sino que el hombre hace a dios. Pero, si es el mundo humano —es decir, el Estado, la sociedad— lo que produce en la conciencia del hombre la fantasmagoría religiosa, imagen “invertida” del hombre mismo, entonces esa

---

deber ser en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que vérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad, de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado exterior y superficial”.

transfiguración del hombre en dios es evidencia de que el ser humano aún no se ha realizado propiamente. Por tanto, si la lucha contra la religión es la lucha por la realización del ser humano y “la religión es el opio del pueblo”, entonces, la crítica de la religión abre el camino a la crítica de las condiciones sociales que la hacen posible; y la tarea de la filosofía, una vez que ha desenmascarado la forma religiosa de la alienación humana, es desenmascarar ahora sus formas no sagradas: Estado, derecho, política. La filosofía debe estar al servicio de la historia, y la tarea de la historia es “descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad”.

Sin embargo, nota Marx, la situación política de Alemania es anacrónica: es la supervivencia de un orden que otros pueblos (Francia, específicamente) ya han superado. Y precisamente por ser una supervivencia a destiempo histórico, la situación alemana resulta ser una “comedia” del antiguo régimen. Los alemanes han participado políticamente de todas las restauraciones, pero de ninguna revolución. Por tanto, el *statu quo* alemán está por debajo de la tarea actual de la crítica, pues ya ha sido históricamente superado y sólo resta demolerlo; y para ello no hace falta ya el “bisturí” de la crítica sino las “armas”: no se trata ya de refutarlo (ya está refutado por los hechos acontecidos del otro lado de Rin), sino de aniquilarlo.

No obstante el anacronismo de su *statu quo*, hay un aspecto en el que los alemanes sí son contemporáneos del presente. Si su realidad socio-política es un anacronismo, una comedia, en cambio su filosofía sí está a la altura de los tiempos. Alemania no es contemporánea “histórica” del presente; sólo lo es “filosóficamente”. La filosofía de Alemania es la prolongación ideal de su historia; *ergo*: hay que emplear el “bisturí de la crítica” en su historia ideal, o sea, en su filosofía: “Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.”<sup>36</sup>

---

36 MARX, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit., p. 59.



La filosofía alemana del Estado y el derecho, entonces, es lo único que en Alemania se halla a la altura del moderno presente oficial; y esa filosofía es la de Hegel. A ella debe dirigirse la crítica, no ya a la religión (cuya crítica se encuentra consumada). Esta perfecta filosofía del Estado expresa la imperfecta realidad del Estado moderno: si la filosofía hegeliana del Estado hace abstracción del hombre real, ello sólo es posible porque el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y le provee meramente una satisfacción imaginaria.

Así como su dialéctica idealista llevaba a Hegel a diferenciarse de dos actitudes teóricas indignas de la filosofía, la dialéctica materialista lleva a Marx a diferenciarse de dos “partidos” opuestos entre sí. Por un lado se encuentra el “partido práctico conservador” (cuya expresión teórica es la escuela histórica del derecho) que tiene razón al exigir la “supresión” de la filosofía. Pero, por otro lado, está el “partido filosofante” de los “liberales reflexivos”, que también tiene razón al pretender “realizar” la filosofía. Sin embargo, ambos se equivocan al no comprender que la filosofía sólo puede ser suprimida si se realiza, y sólo puede realizarse suprimiéndose. Como se ve, Marx, análogamente a Hegel, construye su posición como superadora de dos actitudes opuestas, pero abstractas; sólo que Hegel se desmarcaba del conservadorismo “teórico” irreflexivo y de la innovación “teórica” irresponsable de la pseudo filosofía, mientras que Marx se desmarca del conservadorismo “práctico” anti-filosófico como del reformismo “práctico” meramente filosofante.

Para Marx, el *statu quo* alemán y la filosofía alemana se co-pertenecen uno con el otro. Así, mientras Hegel ve a su filosofía como la conceptualización de la realidad material (que para él no es otra cosa que la “envoltura” dentro de la cual se realiza la Razón), Marx ve a esa misma filosofía (la de Hegel) como la expresión invertida de la realidad material alemana (pues la idea del Estado moderno aún no se ha realizado en Alemania) y como envoltura metafísica en la que se encubre el retraso alemán respecto de otros pueblos, en especial, de Francia): “La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente* de *pensar* el Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania.”<sup>37</sup>

---

37 *Ibid.*, pp. 60-61.

Es decir, lo que para Alemania es trascendente (el Estado moderno), “del otro lado del Rin”, o sea, en Francia, es una realidad palpable. En otros términos: mientras en Alemania la lechuza despliega sus alas, en Francia ya ha cantado el gallo. Los franceses buscan lo universal en la acción, los alemanes en el pensamiento. Por eso el pasado revolucionario alemán es sólo teórico (la Reforma), mientras que el pasado revolucionario francés es político.

Luego pasa Marx a considerar la siguiente cuestión práctica: ¿Cómo puede Alemania ponerse a la altura de los tiempos? ¿Cómo puede la crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado no ser meramente teórica y volverse práctica revolucionaria? ¿Cómo hacer que el gallo cante también el despertar de Alemania? Más aún: ¿Puede Alemania llegar mediante una revolución, no sólo al nivel actual de otros pueblos, sino a un nivel más elevado, que a su vez sea el futuro próximo de esos pueblos que hoy la aventajan?

La respuesta de Marx es una radicalización de la Razón ilustrada revolucionaria:

Sin duda, el arma de la crítica no puede remplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material si bien prende en las masas (...) La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual el *hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>38</sup>

Como vemos, para que la crítica filosófica se transforme en “arma” práctica necesita prender en las masas, es decir, requiere de un elemento real en la sociedad que vea en esa crítica filosófica la expresión teórica de sus necesidades reales y de la concreción de sus aspiraciones. “*No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento*”.<sup>39</sup>

---

38 *Ibid.*, p. 62.

39 *Ibid.*, p. 64.

Es decir: para que la crítica teórica se torne práctica debe constituirse en el “arma” de un sector del que exprese necesidades y aspiraciones concretas. Esto es lo que luego expresará en la famosa fórmula de la tesis 11 sobre Feuerbach: no se trata de que los filósofos expliquen al mundo, sino de que lo transformen; y la filosofía sólo es transformadora cuando logra identificar la fuerza universal de la Razón con un sujeto social real que necesite realizarla.

Pero ya dijimos que aquella Alemania de 1844 sólo es moderna en el pensamiento; en la práctica permanece anclada en al antiguo régimen. Por tanto, concluye Marx, su Revolución debe ser radical, no parcial; debe ser un *salto mortale*, es decir, una Revolución que la ponga no sólo más allá de su *statu quo*, sino más allá del *statu quo* de los otros pueblos modernos más avanzados. Y una Revolución radical “sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales”. Como Alemania ha participado sólo teóricamente de los desarrollos modernos, sin participar de sus desarrollos reales, también comparte sus sufrimientos sin compartir ninguna de sus satisfacciones parciales: es decir, comparte los sufrimientos reales modernos con los sufrimientos reales del antiguo régimen. Y por eso mismo, la Revolución radical no es un sueño utópico para Alemania; sólo la Revolución parcial lo es. No hay en Alemania un elemento social que pueda llevar adelante una Revolución parcial, como fue la de la burguesía francesa de 1789;<sup>40</sup> pero sí hay, como en los demás pueblos modernos, un elemento social incipiente que puede llevar adelante una Revolución radical: el proletariado, clase que por poseer sufrimientos universales sólo puede reclamar una justicia también universal.<sup>41</sup> Es decir, Marx ve en el proletariado emergente y creciente una clase cuyas necesidades son más universales que las del Tercer estado de la Revolución Francesa; y por tanto, ve en él un elemento cuyas aspiraciones revolucionarias han de ser también más universales que las de la burguesía:

En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre (...) *La emancipación del alemán*

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 67-71.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 71.

es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su corazón. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.<sup>42</sup>

Y cuando se cumplan esas condiciones —es decir, cuando la crítica se encarne en la práctica, cuando la razón se encarne en el proletariado, cuando el “cerebro” de la filosofía y el “corazón” del oprimido se reúnan— cantará en Alemania el gallo galo. Y nuevamente, como en 1789, se dejará oír en todas partes.

Es sabido que Marx irá dejando de lado su interés por la filosofía, para centrarse cada vez más en los estudios económicos. No obstante, ese cambio intelectual acelerado, que se opera desde su juventud a su madurez teórica, no significó un abandono de la razón crítica, sino su desplazamiento desde la crítica del Estado y del derecho a la crítica de la economía política.

En 1859, dieciséis años después del texto anterior, en su “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el propio Marx traza en retrospectiva un rápido recorrido de su evolución intelectual. Ve en sus años juveniles un tiempo en que “la buena voluntad de seguir adelante” compensaba su falta de conocimientos económicos. Nos informa que de *La crítica a la filosofía del derecho* de Hegel aprendió que las condiciones jurídicas y las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que llaman “desarrollo general del *espíritu* humano”, sino sólo a partir de las condiciones materiales de la “sociedad civil”, la que a su vez sólo puede comprenderse desde la economía política.<sup>43</sup> De estos estudios, luego extrajo como resultado que en la producción social de su existencia, los hombres entablan relaciones de producción independientes de su propia voluntad, relaciones que se corresponden a determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales y que constituyen la “base” que

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>43</sup> MARX, K.: *Introducción general a la crítica de la economía política /1857*, Siglo Veintiuno, México 1996. Esta edición en español incluye el “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, que estoy citando, pp. 66-67.

determina (*bedingen*) la superestructura (*Überbau*) jurídica y política.<sup>44</sup> En resumen: “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.<sup>45</sup> La teoría de la Revolución que Marx parece tener en estos años es un tanto más determinista y mecánica que la que profesaba en sus años juveniles: la revolución social se produce cuando las formas y relaciones de propiedad se vuelven incompatibles con las fuerzas productivas; con la modificación de la “base”, todo el edificio o superestructura (*Überbau*) jurídica y política se trastoca; sin embargo, esta revolución no se produce hasta que la forma vieja haya desarrollado y agotado todas sus fuerzas productivas.<sup>46</sup> En fin, Marx confiesa que todas estas conclusiones alcanzadas gradualmente le hicieron ver “la necesidad de reiniciarlo todo desde un comienzo”; y esta necesidad de un nuevo inicio lo llevará a la redacción, inconclusa, de su obra más ambiciosa, *El capital*.

En resumen: desde su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* 1843 hasta la *Crítica de la economía política* de 1857, Marx ha transitado de la crítica de la filosofía del derecho a la crítica de la economía política. En realidad, ya en 1845, con *La ideología alemana*, Marx había roto con su antigua conciencia filosófica, saldando cuentas también con la filosofía post-hegeliana de izquierda. Sin embargo, ese viraje no significó un abandono de la razón crítica, sino su profundización.

## VII. Foucault, la historia, la genealogía

En los párrafos anteriores he intentado mostrar que a partir del siglo XVIII se inicia una dialéctica entre historia y filosofía, entre lo particular histórico y lo universal racional, que no parece susceptible de reducción a uno solo de ambos términos opuestos. Esa dialéctica entre Historia y Razón implicó una historización de la Razón, a la vez que una racionalización de la Historia, dando lugar a dos posiciones políticas opuestas: una conservadora, que mira a la Razón ya reali-

---

44 *Ibid.*, p. 66.

45 *Ibid.*, pp. 66-67.

46 *Ibid.*, p. 67.

zada, y otra revolucionaria, que mira a la Razón por realizar. Entre ambos extremos podríamos desplegar una serie amplia de posiciones reformistas. Sin embargo, hoy, parte importante del pensamiento contemporáneo ha intentado romper ese juego entre Historia y Razón, entre historiografía y filosofía, entre perspectiva particular y universalidad intersubjetiva.

En un texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Michel Foucault explica las notas principales de su propio proyecto genealógico.

1. La genealogía pretende localizar la singularidad de cada acontecimiento, fuera de toda finalidad histórica pre-determinada. Es decir, no acepta significaciones ideales meta-históricas, e historiza hasta lo que parece no tener historia.
2. La genealogía no busca el “origen”, pues esta noción sugiere algo “por fuera de” o “anterior a” la historia, algo todavía no desplegado, pero potencial y puro anterior a lo accidental de su manifestación histórica. Buscar el origen es buscar lo “esencial”, pero el genealogista muestra que no hay secreto esencial, origen puro. Sólo hay el azar del acontecimiento singular y contingente. El genealogista no busca el “origen”; muestra la “emergencia” y la “procedencia”, siempre contingentes, de los acontecimientos.
3. En realidad, la genealogía devalúa los supuestos “orígenes”, se ríe de ellos, los muestra como algo bajo, irrisorio, casual. Lo que la Historia metafísica, no genealógica, pretendía mostrar como la Verdad de la Historia, el Sentido de la Historia, etc., la genealogía lo muestra como simple y singular acontecimiento, *procedente* de un campo de fuerzas también singulares e históricas. La genealogía muestra que las “verdades” y los “sentidos” también tienen su historia. No están antes, por encima o después de la historia: son también un acontecimiento.
4. La genealogía necesita de la historia pero no subordinándola a la metafísica; la requiere entendiéndola como el devenir mismo, como “el cuerpo del devenir”, pero sin adjudicarle ningún “alma”, ningún significado en sí misma: no es la historia la que tiene un significado, sino los significados los que tienen su historia.
5. La genealogía, o sea, la búsqueda de la *procedencia*, descentra, no fundamenta, devalúa, “agita lo que se percibía como inmóvil”, muestra la heterogeneidad de lo que parece estático, permanente, intocable y puro. “Ataño al cuerpo”, “muestra al cuerpo totalmente impregnado de historia y arruinado por la historia”. No consiste en buscar continuidades ni interrupciones, como si el destino trabajara secretamente para abrirse un camino trazado desde siempre, sino que muestra los diversos sistemas de domina-

- ción y sometimiento como campos de fuerzas en que los “sentidos” y las “verdades” entran en juego. Nadie es “responsable” de una “emergencia”.
6. Para la genealogía, la historia no es un camino gradual hacia la emancipación y la igualdad (o cualquier otra meta), sino *emergencia* sucesiva de diversas formas de violencia que se cristalizan en distintas reglas; la historia va de dominación en dominación. E “interpretar” no es descubrir un significado “original”, “verdadero”, “a-histórico” de tales reglas y rituales de dominación, sino un “apropiarse” de ellos para “redirigirlos”. La historia es así una sucesión de interpretaciones, y la genealogía las saca a la luz como “acontecimientos”. El acontecimiento es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, una semántica que se re-interpreta. No hay mecánica (inmanencia) ni destino (teleología, trascendencia) en la historia; sólo el azar de la lucha.
  7. Por esto mismo, la propia genealogía se reconoce a sí misma como “perspectivista”. El genealogista, a diferencia del historiador profesional, no pretende esconderse bajo el manto de una supuesta e imposible universalidad; no se anula a sí mismo como intérprete neutral, sino que asume la contingencia de su propia perspectiva.

En fin, resume Foucault, la genealogía se opone punto por punto al gesto platónico, consciente o inconsciente, de los historiadores, es decir, al dominio de la filosofía sobre la historia. Frente a la Historia como memoria, opone una historia-paródica, burlona, bufonesca. Frente a la Historia como tradición y continuidad, opone una historia disociada, destructora de la identidad de un supuesto *origen desenvuelto*; busca la pluralidad y las multiplicidades de donde venimos. Frente a la Historia como conocimiento, opone una historia perspectivista que sacrifica al sujeto neutral de conocimiento y muestra que el saber es un querer. Es decir: la propuesta de una genealogía es en Foucault un intento de emancipar la historia del yugo de la filosofía, de desenterrar la perspectiva particular que se oculta debajo de las pretesiones dominadoras de todo discurso con pretensión de universalidad.<sup>47</sup>

---

47 FOUCAULT, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia 2004, pp. 62-63. Ya a fines del siglo XIX, Nietzsche remarcaba las premisas de las que debe partir un estudio genealógico: “que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la ‘finalidad’

Foucault atribuye una mayor fuerza corrosiva a la historia que a la filosofía, en la que suele ver una suerte de domesticación recurrente del discurso histórico. Por eso dice en otro lugar que “la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta”.<sup>48</sup>

Naturalmente, la genealogía también tiene sus ancestros genealógicos; y Foucault encuentra uno prácticamente olvidado en el discurso histórico de la nobleza de los siglos XVII y XVIII.

En efecto, en su curso *Il faut défendre la société* (1975-76) en el Collège de France, Foucault afirma que la famosa frase de Clausewitz (“la guerra es la continuación de la política por otros medios”) es la inversión de una tesis anterior, difusa pero generalizada en los siglos XVII y XVIII, una tesis que afirmaba lo contrario: que la política es la continuación de la guerra por otros medios, y que por debajo de las instituciones, de la riqueza y del orden apacible subyace una guerra primitiva, silenciosa, continua; una guerra primitiva que no ha sido ni puede ser conjurada; que el orden político y el derecho deben ser descifrados a la luz de esa guerra primitiva entre razas o naciones. Este discurso histórico fue originariamente el de la nobleza, y se presentaba, dice Foucault, como un discurso siempre en perspectiva, beligerante, opuesto al discurso pretendidamente imparcial, a-histórico, universalizante de la filosofía: en este discurso histórico no había sujeto imparcial; se estaba de un lado o del otro; se era descendiente de los francos vencedores o se era descendiente de los galo-romanos conquistados.

Según Foucault, ese discurso histórico que sacaba a la luz una guerra de razas o naciones no conjurada, emergió como una contra-historia que apuntaba a lo olvidado por la historia tradicional y lineal del Poder. Se trata un discurso que dislocaba, dualizándola, la unidad política: hay razas (naciones) enfrentadas, una dominante y otra sometida. En resumen: según Foucault, se trata en verdad de una contra-his-

---

anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados”; NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, “Segundo Tratado”, Alianza, Madrid 2008, pp. 99-100.

48 FOUCAULT, M.: “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’”, incluido en Michel Foucault: *Tecnología del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 137.



toria porque: 1. la memoria no está aquí al servicio de la reproducción de la gloria del Poder, sino del rescate de lo olvidado y de lo oculto: la conquista fundante, y 2. porque el poder no es visto como malo porque sea injusto, sino simplemente porque no nos pertenece, porque es de “otros”. Y apunta Foucault que esta contra-historia funcionó como una genealogía de grupos olvidados (los francos, los normandos, los galos, los sajones, los anglos) que vienen a poblar la historia de victorias y derrotas bélicas. Aclara Foucault que no hay que creer que este tipo de discurso pertenezca exclusivamente a los sojuzgados; más bien, se trata de un “arma”, una “estrategia” muy versátil que podrá emplearse en direcciones políticas bastante disímiles.

Foucault reconoce el origen de este tipo de discurso en Inglaterra, pero se centra especialmente en las peculiaridades que presentó en Francia, cuyo iniciador sería Boulainvilliers. Según Foucault, con Boulainvilliers aparece un nuevo sujeto (sujeto-hablante y sujeto-tema) de la historia: las naciones en lucha; de modo que ese relato es (además de un relato histórico que explica el origen de la nobleza francesa en la invasión franca y que busca en esa invasión los principios del derecho público) un llamado a recuperar la memoria de la nobleza, su propia automemoria y autoconciencia como raza o nación conquistadora. Es decir, este discurso histórico de Boulainvilliers abre dos frentes a la vez: contra el absolutismo monárquico y contra las pretensiones de la plebe; al monarca le recuerda que sólo es uno más entre los descendientes de los conquistadores francos; a la plebe le subraya que son descendientes de los antiguos galo-romanos vencidos; la nobleza tiene sobre la plebe un derecho derivado de la conquista. Por ello, convoca a la nobleza a recuperar su propio saber, la memoria de sí misma. Y este saber histórico está inserto en la misma lucha política: es descripción de las luchas y arma de lucha al mismo tiempo.

Remarquemos que, según Foucault, ese tipo de discurso histórico dualista y beligerante no debe entenderse como “ideología” exclusiva de una clase, sino como “táctica versátil”, “arma” de lucha, a la que podrán recurrir, con sutiles variaciones, todos los adversarios del campo político (el rey, la aristocracia, la burguesía) reacomodando las piezas según sus intereses y metas. Por ejemplo: con un esquema simi-

lar, pero “re-apropiado” por la historiografía burguesa, se presentará posteriormente a las viejas ciudades galo-romanas como bastiones de la libertad que se rebelaron para reconquistar sus antiguos derechos confiscados por la nobleza heredera de los invasores francos.

Sin embargo, continúa Foucault, a partir de la Revolución, ese tipo de discurso histórico que hacía del conflicto entre naciones el fondo de la historia, comenzará a amortiguarse, a apaciguarse, a ser “colonizado” por la filosofía; la burguesía triunfante no podía enfrentar la idea de una guerra indefinida como principio de la política. Se produjo así, según Foucault, en el siglo XIX, una suerte de autodialectización del discurso histórico, donde la guerra y la dominación pasaron a ser releídas como crisis y violencias episódicas y transitorias en el camino hacia un apaciguamiento o reconciliación final. Esta dialectización del discurso histórico correspondería entonces a su aburguesamiento. Y también según Foucault, ese “aburguesamiento”, esa “colonización”, se manifiesta en la reelaboración del concepto de “nación” que hizo la burguesía revolucionaria.<sup>49</sup> Concretamente, con Sieyés ya no hay lucha horizontal entre naciones, sino “una” Nación que busca articularse verticalmente como forma de existencia efectiva a través del Estado. De este modo —sentencia Foucault— el discurso histórico resultó domesticado por la razón filosófica, y volvió a ser un relato del poder sobre sí mismo, un “canto a Roma”, una narración del avance lineal y triunfante hacia un fin englobador y universal.

### **VIII. ¿Colonización de la historia por la filosofía?**

*¿Cuál es el elemento universal en el presente?:* según Foucault, con esta pregunta —que casi sin variantes podemos hallar en Kant, Mendelssohn, Sieyés, Paine, Hegel y Marx— se opera la “dialectización de la historia”, la “colonización” de la historia por la filosofía. Y es importante entender que cuando Foucault afirma que la “historia se dialectiza”, no

---

49 Foucault repite más de una vez esta idea: el discurso de la filosofía colonizó el discurso histórico; y esa colonización operó un “aburguesamiento” del discurso histórico, desactivando sus implicancias explosivas, revolucionarias, subversivas. A mí me parece que este esquema que asimila “discurso histórico” con “discurso colonizado” y “discurso filosófico” con “discurso colonizador” es, cuanto menos, vago y confuso, cuando directamente falso. Y es este punto precisamente el que deseo revisar en este ensayo.

está afirmando una dialéctica *entre* historia y filosofía, sino una *subordinación* de la historia a la filosofía.

Esquemáticamente: según Foucault las teorías filosofantes y juridizantes de Maquiavelo y de Hobbes eran discursos elaborados desde y para el soberano, “canto a Roma”. Y es contra ese tipo de discurso homogeneizante que surgió el discurso histórico, dualista, perspectivista y beligerante de la nobleza del siglo XVII. Pero este discurso histórico a contramano del poder volvió a ser sometido por la razón filosofante en el curso de la Revolución Francesa: es aquí donde se habría operado la “dialectización” de la historia, o sea, su “colonización” por la filosofía y su puesta nuevamente al servicio del Estado.

Ahora bien, parece clara la familiaridad entre aquel discurso histórico anterior a la Revolución Francesa (discurso perspectivista, dualista, beligerante y aún no “dialectizado” según Foucault) y el discurso histórico-genealógico del propio Foucault: él mismo dice que aquel discurso histórico del siglo XVII, junto con los sofistas de la antigüedad griega, son ancestros de su propio proyecto genealógico perspectivista y sin pretensiones de universalidad. De modo que las investigaciones genealógicas del propio Foucault tendrían como propósito (según ya vimos en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*) volver a “descolonizar” la historia respecto de la filosofía, esto es, liberarla de las pretensiones universalizantes de la Razón. Supuestamente, aquel discurso histórico aún no dialectizado del siglo XVII y XVIII, igual que la genealogía foucaultiana del siglo XX, hallarían su fuerza corrosiva y crítica en su prescindencia de la universalidad de la razón: ambos postulan una visión de la historia libre de la filosofía.

Es fácil ver que Foucault asimila sin mayores precisiones “filosofía”, “universalidad”, “dominación” y “Estado”; eso le permite incluir al discurso del totalitarismo moderno, nazi o stalinista, como variantes de una misma “colonización” de la historia por la filosofía. Pero aún así no se comprende por qué también incluye al anarquismo dentro de esa bolsa, siendo como es un discurso donde, en todo caso, el universal (racional o moral) nunca se halla, ni se puede hallar ni realizar, en ninguna forma de dominación o estatalidad. Foucault podría decir que ese universal que perseguían los anarquistas de los siglos

XIX y XX es una utopía, pues la historia no es más que la sucesión de unas formas y prácticas de dominación a otras. No obstante, esa respuesta (bastante dogmática, por otra parte) dejaría intacta la cuestión principal que estamos tratando: que ese universal libertario bien podría asumirse como horizonte no alcanzable propiamente, pero cuya búsqueda, sin embargo, es la verdadera fuerza corrosiva y crítica que motoriza a la historia.

El punto que debemos considerar, entonces, es aquello que Foucault llama “colonización de la historia por la filosofía”, y con más razón por cuanto resultan evidentes las connotaciones negativas que conlleva aquí el término “colonización”. Obviamente, la figura de la “colonización” remite a una relación de señorío y servidumbre. Esta metáfora, aplicada a la relación entre dos tipos diferentes de “discursos”, claramente parece aludir a una relación de explotación y aprovechamiento del discurso histórico por el discurso filosófico. Sin embargo, con esto todavía no queda claro qué pueda significar esta idea de señorío y dominio de un tipo de discurso sobre el otro.

A lo largo de todo su curso de 1975-76, Foucault subraya que el discurso colonizado —el discurso histórico de la política como dominación y guerra no conjurada entre naciones— era un discurso perspectivista, sin pretensiones de objetividad, neutralidad ni universalidad. En cambio, el discurso colonizador —el de la razón filosófica universalizadora y dialectizante— siempre es un discurso con pretensiones de objetividad, verdad, imparcialidad y atemporalidad. En otras palabras: el discurso de la historia (como el de la genealogía) pretende mostrar que por debajo del orden político subyace una guerra y se esconde una relación de dominación; y por el contrario, el discurso de la filosofía pretende mostrar que, entre todas las perspectivas y facciones en pugna en un determinado contexto histórico, una de ellas es más válida que las otras, y precisamente lo es por ser más universal, imparcial, racional. De este modo, la expresión foucaultiana “*el discurso de la historia fue colonizado por el discurso de la filosofía*” debería significar: un discurso de la dominación fue dominado por un discurso de la no dominación (es más, por un discurso de liberación o emancipación), lo que para Foucault, de ningún modo equivale a decir que la

guerra y la dominación desaparezcan efectivamente, sino que quedan ocultas, olvidadas o relegadas. En efecto, Foucault sugiere muy abiertamente que las pretensiones de universalidad de la razón filosófica juegan siempre a favor del principio estatalista de la soberanía —es un “canto a Roma”—, mientras que el discurso beligerante y binario de la historia constituía un llamado a la rebelión. En última instancia, la “colonización de la historia por la filosofía” sería la absorción y disolución de lo particular en lo universal, el ocultamiento de una perspectiva más tras el disfraz de la objetividad, la verdad y la justicia.

En síntesis y como ya lo habíamos adelantado, hay en el análisis de Foucault una serie de deslizamientos manifiestos —pero nada veraces, según me parece— que identifican “filosofía”, “pretensiones de universalidad”, “dominio” y “Estado”.<sup>50</sup> Y es precisamente este aspecto de su análisis lo que me propongo poner en tela de juicio.

Primero. Es cierto que el discurso filosófico ha reclamado siempre pretensiones de validez universal, es decir, más allá de la perspectiva condicionada por el emisor y su contexto situacional. ¿Pero es esto una característica exclusiva de un tipo de discurso, o más bien es una condición de posibilidad de toda práctica discursiva misma? El discurso histórico beligerante que Foucault rescata (así como su propio discurso genealógico) y que contrapone al discurso universalizante de la filosofía, ¿está realmente exento de toda pretensión de validez más allá de la perspectiva del combatiente? ¿Acaso no hay pretensiones de verdad cuando Boulainvilliers afirma, por ejemplo, que “los francos vencieron a los galo-romanos” y que “los nobles son descendientes de los francos”? ¿No hay incluso pretensiones de justificación al sugerir que la conquista genera privilegios *legítimos* o que el sometimiento habilita *legítimamente* para la resistencia? No me importa aquí la verdad o falsedad de un hecho histórico ni la corrección o incorrección lógica de pretender derivar un *deber* o un *derecho* de un hecho; sólo me importa las *pretensiones* de verdad y de legitimidad que conllevan esas afirmaciones; y me interesan porque muestran que la práctica discursiva (toda práctica discursiva) apunta siempre más allá del contexto específico en que se la realiza, y que una perspectiva nunca se agota en mera perspec-

---

<sup>50</sup> Foucault llega al punto de afirmar que aquella “colonización” o “dialectización” de la historia por la filosofía es cómplice o de los totalitarismos de izquierda y derecha del siglo XX.

tiva sin pretensiones algunas de universalidad. Si yo afirmo que “la pantalla de la lámpara que está sobre mi escritorio es verde”, es obvio que “para mí la pantalla de la lámpara de mi escritorio es verde”; pero la pretensión del primer enunciado no se refiere meramente a la veracidad de mi percepción sino al color real de la lámpara. Con los juicios de valor pasa lo mismo: si afirmo que “está mal maltratar a los niños”, es claro que no estoy sólo diciendo que “está mal para mí”, sino que estoy diciendo que “me parece mal que vos y ellos maltraten a los niños”, aunque me resigne a aceptar que lo hagan con base en otros juicios de valor que puedo estimar superiores a ese, que a su vez también reclaman validez intersubjetiva, es decir, universalidad (v.gr. que “no se debe interferir en otras culturas con pautas morales diferentes a las de mi cultura”). Incluso si yo afirmara que “nosotros los nobles descendemos de los francos vencedores y por ello debemos dominar juntos a la plebe descendiente de los galo-romanos”, al lanzar tal enunciado estoy reclamando al menos la aceptación del mismo por otros interlocutores: los demás nobles, e incluso la plebe misma, para que reconozcan un hecho histórico y la legitimidad que derivó de ese hecho. Lo que quiero decir es que la vocación universalizante del discurso —esto es, su pretensión de validez más allá de la simple perspectiva del hablante y su contexto— no es un rasgo exclusivo del discurso filosófico sino una propiedad inevitable del lenguaje, como se nota ya en la paradoja que conlleva la proposición “todo discurso es perspectivista”: ¿es esto una perspectiva más o es un enunciado que reclama verdad universal? Es más: el discurso genealógico de Foucault ¿puede agotar su pretensión de validez en Foucault mismo? Si así fuera ¿para qué enunciarlo o para qué leerlo? Sin embargo posee sentido, y por ello mismo no es sólo una perspectiva que se agota en sí misma: es una perspectiva que reclama ser aceptada por el lector como válida, es decir, verdadera, veraz, racional, bella o justa; es una perspectiva que pretende ser aceptada, o al menos comprendida, por otras perspectivas, interlocutores y contextos.<sup>51</sup>

---

51 Foucault parece advertir algunos de estos problemas. En 1978, interpretando nuevamente a Nietzsche, sostiene que su perspectivismo no significa que el conocimiento se halla “limitado” por la propia naturaleza humana o por la estructura del conocimiento mismo, sino que *sólo hay conocimiento* dentro de ciertas relaciones de fuerza que son las que lo hacen posible, o sea, *lo definen* como “conocimiento”. Cf. FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona 2005, p. 30. El proyecto genealógico de Foucault apunta a liberarse

Segundo. Comprendo el intento de Foucault por evitar lo que genéricamente denomina “platonismo” anti-histórico; pero admitir que la práctica lingüística constituye de hecho una refutación pragmática del perspectivismo radical, no es recaer en el “platonismo” de la metafísica autoritaria, ni mucho menos “colonizar” la historia por la filosofía. Podemos perfectamente asumir al mismo tiempo que detrás de todo discurso con pretensiones de validez universal se halla siempre una perspectiva particular condicionada, situacional e históricamente, como también que todo discurso, por perspectivista que se declare, no puede evitar pretender “validez” (universalidad) para tener sentido en la práctica lingüística. Y, por lo mismo, que parece imposible trazar una diferencia tan tajante entre perspectiva e intersubjetividad —entre facticidad y validez— tampoco parece posible trazarla entre historia y filosofía, entre particular y universal. Por lo que la expresión “la historia fue colonizada por la filosofía” resulta absurda.

Tercero. La respuesta al peligro de disolver la historia en filosofía no puede ser entonces el intento de disolver la filosofía en historia. La fuerza del discurso se halla en la validez que se le reconozca, es decir, en su elemento universalizante, no en su elemento perspectivista condicionado y particular; es su pretensión de universalidad (junto a otros factores, claro está, para no caer en un idealismo ingenuo) lo que lo vuelve un factor importante de las transformaciones históricas. Si Foucault dice que fue el discurso de la historia y no el de la filosofía el que puso sobre el tapete la lucha subterránea como núcleo de la realidad política, nosotros podemos ahora complementarlo diciendo: si los discursos también son “armas” de lucha (cosa que Foucault aceptaría), la propia historia parece mostrar que la filosofía es la mejor forjadora de ese tipo de armas. Es ese aspecto de vocación “universal” del discurso lo que ha determinado, consciente o inconscientemente,

---

de la idea de un “sujeto del conocimiento *originario y absoluto*” (*ibid.*, p. 32), pero creo que Habermas tiene razón al decir que el único camino para lograrlo es remplazando el paradigma del sujeto por el de la intersubjetividad lingüística: sólo así puede explicarse el carácter perspectivista del conocimiento a la vez que su “pretensión” de validez universal; y sólo así puede comprenderse el sentido de los interesantes resultados de las investigaciones genealógicas de Foucault mismo. El propio Foucault roza la cuestión cuando escribe que en Nietzsche se encuentra recurrentemente la idea de que “el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante” (*Ibid.*, p. 31).



el éxito de unas “perspectivas” sobre otras, al menos en el terreno de las ideas. Como hemos visto, en los sucesos de la Revolución Francesa fue precisamente ese elemento universalizante de la filosofía lo que marcó la diferencia con cualquier otro tipo de revuelta popular; fue la identificación entre Tercer estado, Nación y Razón lo que brindó a una perspectiva determinada un “arma” discursiva eficaz para actuar, vencer, convencer y convencerse. El elemento universal del discurso revolucionario no neutralizó la lucha sino que la planteó sobre un terreno nuevo y le dio un nuevo sentido: no se trataba simplemente de los derechos de los francos o de los galo-romanos sino de los derechos de todos los franceses... Es más: se trataba de los Derechos del Hombre. En efecto, si por un lado fue la nobleza y su discurso histórico perspectivista la que puso la dualidad y el conflicto en la base de la explicación política, por otro lado, fue el discurso universalista de la razón filosófica lo que hizo de la “perspectiva” burguesa un “arma” decisiva para el triunfo de la Revolución. Y si la burguesía del siglo XIX pudo luego tomar para sí misma, como dice Foucault, el discurso de la dualidad histórica, no hay que olvidar que esta burguesía ya no era la clase revolucionaria de 1789, sino el sector que ahora detentaba los privilegios del orden social posrevolucionario; y sería ahora la perspectiva de otra clase la que debió forjar en la filosofía sus armas discursivas para apropiarse de un discurso universalizante, racional, que le permitiera impugnar la legitimidad de ese nuevo orden burgués: entonces también el socialismo revolucionario del siglo XIX tomó su fuerza histórica de aquel elemento universal, asociando ahora esos mismos derechos de la humanidad entera a la perspectiva del proletariado.

Cuarto. Por eso es engañoso sugerir la asimilación, sin más, entre universalidad filosófica y dominación (el Poder en sus diversas formas: Estado, soberano, disciplina, bio-poder).<sup>52</sup> Si bien el discurso de la filosofía, de la razón, de la universalidad ha servido a menudo para justificar ideológicamente un *statu quo*, no ha servido menos para *criticarlo*, para modificarlo: vimos cómo Marx mismo invertía la dirección que Hegel daba a la filosofía. La filosofía —la buscadora de lo universal, la

---

52 Si bien Foucault se preocupa constantemente por diferenciar todas estas variedades de Poder, todas ellas aparecen siempre en sus escritos asociadas a la razón dominadora y universalizante.



forjadora de buenas armas discursivas— no ha servido a los dominadores ni más ni mejor que la historia; pero estoy seguro de que sí ha servido más que ésta a los sometidos de todo tipo. Y es precisamente porque Foucault cree en la libertad humana que sus escritos genealógicos también pueden ser “armas” o “herramientas” políticas;<sup>53</sup> y, seguramente a pesar de él, pueden serlo tanto de dominadores como de dominados.

## IX. Comentario final

En la entrevista del 25 de octubre de 1982 ya mencionada, Foucault nos explica cuáles son sus reservas respecto al filosofar que pretende mirar al futuro, o para retomar la metáfora marxista, respecto al “gallo galo” que canta al amanecer de la filosofía:

Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una herramienta, es un instrumento de opresión. Rousseau, un enamorado de la libertad, fue utilizado durante la revolución francesa para construir un modelo social de opresión. A Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo. Mi papel —y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual.<sup>54</sup>

En este interesante párrafo se advierte el temor de Foucault a los “programas” filosóficos, porque, incluso aquellos que se presentaron como “críticos” de un cierto *statu quo*, terminaron al servicio de nuevas formas de opresión: la misma razón universalizadora y crítica termina siempre siendo un “instrumento” de dominación cuando se plasma en un modelo social concreto como el Terror jacobino o el

53 Véase el reportaje a Foucault del 25 de octubre de 1982, “Verdad, individuo y poder”, en FOUCAULT: *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 141-150.

54 *Ibid.*, pp. 142-143.

stalinismo. Es por esta *razón* que él prefiere no cantar a ningún amanecer sino mostrar la contingencia histórica de toda forma social y de todo discurso con pretensiones de universalidad. Foucault no quiere *responsabilizarse* de ser el autor de ninguno de esos paradójicos “programas” emancipadores-opresores.

Al margen de las reservas de Foucault, él no puede inmuniarse ante el eventual empleo de sus escritos como “herramientas” de la opresión. Ningún discurso puede hacerlo; ni siquiera el silencio (en verdad, mucho menos el silencio). Parece haber en la teoría del poder de Foucault una suerte de eterno retorno nietzscheano: todo cambio histórico no es más que el tránsito de ciertas prácticas de dominación a otras prácticas de dominación. Pero si no se admite al menos que ciertas formas de dominación son peores que otras, no habría ningún sentido en ensayar la crítica de ciertas formas históricas de dominación, pues serían todas equivalentes.

Sin embargo, si los discursos plasmados históricamente en “verdades”, “racionalidades” o “evidencias” que pueden ser “criticadas” y “destruidas” por ser “contingencias históricas”, lo son porque suponemos necesariamente al criticarlos una idea de “no contingencia”, o sea, de validez universal, al menos como idea regulativa. En otras palabras: el discurso genealógico, por más perspectivista que se reconozca, no puede renunciar a alguna idea mínima de validez intersubjetiva (veritativa, moral, o la que fuere). Se trata al menos de una universalidad negativa, en la que lo universal nunca se plasma en ninguna forma social concreta, un universal que siempre se desplaza hacia adelante y que no puede identificarse con ninguna forma de dominación histórica.

Y la búsqueda recurrente de ese universal (o lo que sería igual: la crítica recurrente a toda forma de dominación), es posible, precisamente, por la dialéctica entre historia y filosofía, entre facticidad y validez, que abrió la Ilustración del siglo XVIII.

## X. Apéndice sobre el “descriptivismo” de Richard Rorty

A lo largo de este artículo he intentado mostrar que la dialéctica entre historia y razón abierta con la Ilustración no parece ser fácilmente renunciabile. Como decía Kant en 1798, la irrupción en la historia de la conciencia crítica parece irreversible después de la Revolución Francesa; y como decía Marx en 1857, no es posible volver a comportarse como niño cuando se es adulto sin caer en el ridículo. En todo caso, cuando se ha llegado a la edad de la razón, los males de la razón sólo pueden ser enmendados y criticados desde la razón: la fuerza crítica de la razón no se consume, sino que se desplaza, y resulta paradójico pretender abandonar totalmente la razón dando razones. Los trabajos genealógicos de Foucault, a pesar de su declarado perspectivismo radical y de su obcecado rechazo de todo racionalismo universalista, pueden ubicarse aún dentro de esa tradición crítica. Hay en sus escritos una suerte de racionalidad residual o marginal que les permite salir del autismo perspectivista para ser discutidos, rechazados o compartidos racionalmente; y es esa racionalidad residual la que les brinda su fuerza crítica y corrosiva.

Con Richard Rorty no ocurre lo mismo. En su propuesta de un “liberalismo sin fundamentos” no sólo no podemos hallar fundamentos apologéticos del liberalismo en que se enrola, sino tampoco ningún aspecto crítico respecto de otras formas de orden socio-político. En cambio, sí podemos encontrar un sinnúmero de contradicciones, pragmáticas y no pragmáticas, que a diferencia del caso de Foucault, no admiten corrección alguna.

En *Contingency, irony, solidarity* (Cambridge, 1989), Rorty se propone “redescribir” al liberalismo desde un léxico que asuma su propia contingencia (esto es, que renuncie a toda pretensión de universalidad); para ello, construye la figura del “ironista liberal” como ciudadano modelo de una sociedad liberal posmetafísica. A grandes rasgos, las tesis principales que Rorty desarrolla en ese libro son las siguientes:

1. El lenguaje no es un conjunto de etiquetas que medie entre el mundo exterior y la conciencia interior —como si mundo y conciencia fueran algo pre-existente al lenguaje—, sino que es un producto del tiempo y del azar —una literalización permanente de metáforas— que hace posible la experiencia del mundo y de la conciencia. Por ello, toda descripción de la realidad y la noción misma de ‘yo’ son contingentes, en el sentido de que no pueden salirse de un léxico que también es una contingencia histórica.
2. No hay cosa tal como un ‘yo’ nuclear a-histórico: no es posible —una vez que se asume la contingencia del lenguaje y de la conciencia— hablar de ‘naturaleza humana’ ni de ‘razón universal’.
3. Las distinciones del tipo relativismo/absolutismo, moralidad/prudencia, etc., son residuos de un léxico caduco: el del racionalismo ilustrado. Una sociedad liberal se beneficiaría más con un léxico que las evitase, pues aquellas distinciones son restos de una imagen todavía encantada (metafísica) del mundo, donde se supone un ‘yo’ nítidamente dividido en una parte divina y otra parte animal.
4. Una sociedad liberal ideal, entonces, estaría poblada por ironistas liberales; es decir, por ciudadanos que perciben la contingencia de su propio léxico, y por ende, de su conciencia y de su propia sociedad y forma de vida: ciudadanos que consideran la crueldad como lo peor que pueda hacerse, y sin embargo no pueden dar ‘razón’ de ello.
5. Ese ironista liberal distingue claramente lo público de lo privado. Lo público es la esfera de las relaciones que mantiene con los otros hombres, esfera en que su conducta está guiada por evitar ocasionarles dolor. Lo privado, en cambio, es la esfera de su propia realización como individuo autónomo que busca re-describirse a sí mismo en sus propios términos, o sea, con sus propias metáforas. Este ciudadano ironista y liberal ha privatizado su necesidad de realizarse autónomamente, mientras que mantiene con los demás una solidaridad fundada en la empatía, es decir, en su capacidad de imaginarse o representarse el sufrimiento ajeno.<sup>55</sup>

Rorty pretende sólo “re-describir”, pues argumentar equivaldría a fundamentar, y fundamentar también es una noción propia del léxico caduco del racionalismo ilustrado: su tesis básica es que resulta necesario abandonar ese léxico todavía metafísico para alcanzar una plena sociedad liberal posmetafísica. Rorty reemplaza, por ello, la argumentación por la “re-descripción”, pues sólo pretende dotar al liberalismo de un nuevo léxico posmetafísico (esto es, posilustrado). Así dice textualmente:

---

55 Notemos acá algo evidente, pero que Rorty parece pasar por alto: esa capacidad del ironista liberal de representarse el dolor ajeno es ya una pretensión de universalidad de sus sentimientos y juicios morales.

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas.<sup>56</sup>

...‘argumento’ no es la palabra correcta. Pues de acuerdo con mi explicación del progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, la refutación de las objeciones dirigidas contra la redescipción que uno hace de algunas cosas consistirá en gran medida en la redescipción de otras cosas, intentándose con ello flanquear las objeciones mediante la ampliación del alcance de las metáforas favoritas de uno. (...) No estoy diciendo, sin embargo, que la explicación davidsoniana y wittgensteiniana del lenguaje, y la explicación nietzscheana y freudiana de la consciencia y del yo por mí esbozadas proporcionen los ‘fundamentos filosóficos de la democracia’. Porque la noción de ‘fundamento filosófico’ tiene vigencia en la misma medida que el léxico del racionalismo ilustrado. Aquellas explicaciones no fundamentan la democracia, pero sí permiten redescipir sus prácticas y sus metas. (...) Pero ofrecer una redescipción de nuestras instituciones actuales no equivale a ofrecer una defensa de ellas contra sus enemigos; se asemeja más a amueblar nuevamente una casa que a apuntalarla o a colocar barricadas a su alrededor.<sup>57</sup>

Me parece que la principal falacia en la posición de Rorty es la siguiente. Si bien puede ser cierto que toda argumentación implica (o es) un modo específico de redescipción, de aquí no puede derivarse que un redescipir liso y llano, no argumentativo, pueda remplazarla. De “todo S es P” no se deriva que “todo S es igual a P” (ej. De “todo ornitorrinco es animal” no se deriva que “animal” y “ornitorrinco” puedan sustituirse uno al otro como equivalentes, pues no es cierto que “todo animal es ornitorrinco”). Y por ello, del reconocimiento del carácter metafórico redescipitivo de toda argumentación no puede derivarse la inconveniencia de la argumentación en relación con otro relato meramente redescipitivo no argumentativo; para que ello fuera posible, desde la propia posición supuestamente pragmatista de Rorty, habría que probar que la redescipción lisa y llana es más **eficaz** que la tradicional argumentación (también redescipitiva en todo caso, pero

56 RORTY, R.: *Contingencia, ironía, solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, p. 29.

57 *Ibid.*, pp. 63-64.

argumentativa).<sup>58</sup> Además, también desde la propia tradición pragmática en que dice enrolarse Rorty, argumentación y fundamentación no deberían asimilarse, pues el pragmatismo permite una forma específica de argumentación que evita la “fundamentación” (propia del pensamiento metafísico), pero que no implica la resignación al sordo re-descriptivismo de Rorty.

Retomemos y vayamos por partes. Rorty se propone explícitamente divorciar al liberalismo del viejo léxico racional-ilustrado que le diera origen. Entiende que una sociedad liberal ideal requiere la eliminación misma de la idea de “fundamento”, y con ello, el reconocimiento de la imposibilidad de argumentar a favor del liberalismo ante un no-liberal. De este modo, la estrategia de Rorty consiste simplemente en “re-describir” las prácticas liberales desde un nuevo léxico elaborado en torno a las ideas de “metáfora” y “autorrealización”, evitando puntillosamente cualquier tipo de argumentación. A esa estrategia rortyana, que es una forma radicalizada de contextualismo perspectivista, la denomino “descriptivismo”, y considero que presenta insalvables inconvenientes desde la óptica misma del pragmatismo en que dice enrolarse Rorty.

Primero. Rorty subraya que con su nuevo léxico no pretende sentar las bases del liberalismo político; y agrega que “Nada nos exige introducirnos primero en el lenguaje, después en la creencia y el conocimiento, a continuación en el yo y, por último, en la sociedad”.<sup>59</sup> Ahora bien, si se puede ser liberal sin abandonar el viejo léxico racionalista, y no es necesario asumir primero la contingencia del lenguaje, luego la de la conciencia y finalmente la de la sociedad, es decir, si se puede ser liberal sin asumir el nuevo léxico de Rorty, entonces ¿por qué y para qué adoptar ese léxico nuevo? ¿Qué utilidad práctica tiene sobre el viejo? ¿Qué conveniencia tiene el puro describir sobre el argumentar?<sup>60</sup> La única supuesta ventaja que señala Rorty es que su

---

58 Más claramente: Rorty supone a la descripción como un género con dos especies: 1. la argumentación (asimilada a la “fundamentación”) y 2. la descripción lisa y llana. Y después de asumir que 1. pertenece al mismo género que 2, infiere que 2 puede (y debe) remplazar a 1. Esto es claramente una inconsecuencia lógica.

59 RORTY, R.: *op. cit.*, p. 73.

60 Este tipo de preguntas son particularmente válidas en este caso porque el propio Rorty se pretende un pensador pragmático.

“descriptivismo” evita los enredos en los que los enemigos de la libertad, los antiliberales, nos atrapan cuando nos desafían a “fundamentarla”. Según Rorty, es conveniente renunciar a la idea de justificar al liberalismo democrático frente a sus adversarios,<sup>61</sup> pues para él, argumentar sólo tiene sentido dentro de un mismo juego de lenguaje. Bien, concedamos esto; pero no es posible saber *a priori* cuán distintos son dos juegos de lenguaje nada más que porque una parte se autorrotule como liberal y la otra se autorrotule como antiliberal. Sería preciso, según las premisas del pragmatismo, tener en cuenta a “ese” liberal concreto y a “ese” antiliberal concreto para ver en “esa” situación particular si algún tipo de argumentación, entre ellos, puede ser eficaz.

Segundo. Rorty toma la analogía wittgensteiniana entre léxicos y herramientas, pero con la expresa salvedad siguiente: “...habitualmente la persona que crea una nueva herramienta puede explicar de antemano para qué servirá —o por qué la desea—, en cambio, la utilidad de la creación de una nueva forma de vida cultural, de un nuevo léxico, se explicará sólo retrospectivamente”.<sup>62</sup>

Pero si la utilidad se hallará “luego” —es decir, una vez que las metáforas del nuevo léxico se hayan literalizado—, entonces ¿qué interés práctico persigue Rorty “ahora” al aventurar un léxico que, en realidad, no sabe (no puede saber, según sus propias premisas) para qué servirá? En otros términos: si es el mismo léxico el que determinará su propia utilidad una vez que se haya impuesto, ¿cómo puede saber Rorty de antemano que su nuevo léxico contribuirá a una mejor sociedad liberal?

Tercero. Rorty le reprocha a Habermas el compartir con los marxistas la suposición de que el valor de una concepción filosófica está dado por sus implicancias políticas.<sup>63</sup> Pero él, Rorty, como pragmatista declarado, ¿no debería aceptar el carácter eminentemente político de toda filosofía? ¿No es el propio pragmatismo una actitud esencialmente política orientada a solucionar de modo práctico controversias teóricas?<sup>64</sup>

61 RORTY, R.: *op. cit.*, p. 72.

62 *Ibid.*, p. 74.

63 *Ibid.*, p. 101.

64 Paradójicamente, el mismo Rorty subraya el color netamente político del pragmatismo en su ensayo “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en RORTY, R.: *En*

Cuarto. Rorty define al “liberal” como aquella persona para quien la crueldad es lo peor que pueda hacerse; y al “ironista” como aquel que ha tomado conciencia del poder de la redescipción. Y agrega:

...en su mayoría, los seres humanos no desean que se les redesciba. Desean que se les considere en sus propios términos; que se les considere seriamente tal como son y exactamente tal como hablan. El ironista les dice que el lenguaje que hablan es para que lo capten él y los de su especie. Hay algo potencialmente muy cruel en esa afirmación. Porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndoles ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces.<sup>65</sup>

Pero si la redescipción es un acto de crueldad, ¿cómo puede hacérsela en nombre del liberalismo? Rorty pretende refutar esta objeción recordando que la fundamentación racionalista también es redescipativa, sólo que se trata de una redescipción encubierta. No obstante, esta respuesta deja intacto el hecho de que la redescipción lisa y llana del ironista es más cruel, precisamente por no ser encubierta, que la fundamentación (redescipción encubierta, y por ende, menos cruel) del racionalista (todavía metafísico, según Rorty). Entonces, nuevamente, ¿cómo ser ironista y liberal a la vez?

Quinto. Rorty rechaza una y otra vez “...esa distinción entre una sección central compartida y obligatoria y una sección periférica, individual y optativa del léxico final de uno”. El ironista liberal — afirma— “...piensa que lo que lo une con el resto de la especie no es un lenguaje común sino sólo el ser susceptible de padecer dolor, y en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación”.<sup>66</sup> Pero pocas páginas más adelante, dice que “el léxico último del ironista puede, y debe escindirse en una amplia sección privada y una pequeña sección pública, secciones que no mantienen entre sí ninguna relación particular”.<sup>67</sup> Entonces ¿en

---

*sayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993.

65 RORTY, R.: *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 107.

66 *Ibid.*, p. 110.

67 *Ibid.*, p. 119. Al agregar que esas dos secciones no mantienen ninguna relación particular



qué quedamos? ¿El ironista no escinde su yo, pero al mismo tiempo escinde su yo? Rorty podría explicar que lo que está diciendo es que la parte “pública” del yo ironista liberal no es un núcleo a-histórico que posean todos los hombres (núcleo donde residiría la humanidad de cada uno), sino que es una escisión histórica y contingente que se dio en determinadas sociedades. Está bien, pero en este caso, ¿qué interés puede tener esa aclaración? ¿A quién le está hablando Rorty? Si su interlocutor fuera un liberal que “cree” en ese yo nuclear a-histórico, ¿qué pragmatista tendrá interés en hacerle cambiar los motivos por los cuales actúa de hecho como liberal? Si en cambio, por el contrario, su interlocutor fuera un nazi, ¿para qué darle explicaciones si según Rorty es inútil intentarlo?

Creo que un buen pragmatista podría aceptar estas cinco objeciones, que según mi entender aparecen como problemas graves e insalvables del “re-descriptivismo” antifundamentativo de Rorty, y sin embargo no sentirse obligado a asumir una argumentación clásica y metafísica de tipo “fundamentativo”. Simplemente sostengo que el llamado “giro lingüístico y pragmático” del pensamiento contemporáneo no conlleva, como Rorty cree, una renuncia a la argumentación, sino una reformulación de la noción de racionalidad dominante y del sentido que se le da al proceso argumentativo. Veamos cómo debería entender la argumentación un pragmatista auténtico.

Si como el propio Rorty promueve, la filosofía contemporánea ha de encarar sus problemas, ya no en el terreno de la pura semántica del lenguaje, sino en el de su pragmática (es decir, en el terreno ilocucionario y perlocucionario), entonces, muchas de las ocasionales polémicas entre diversas posturas (perspectivas, digamos) pasan a mostrarse como inútiles. Y si como se deriva de ello, el sentido del pensar y el dialogar es el actuar, entonces, la finalidad implícita en toda discusión —donde se confrontan argumentos de todo tipo— es obtener de la contraparte algún comportamiento o conducta específicos. En esto consiste convencer. Ahora bien, no importa cómo se autorrotule

---

entre sí, Rorty no hace más que complicar más su propia posición. En efecto, si esas dos secciones no están interrelacionadas, entonces, más que secciones de un mismo léxico serían dos léxicos conviviendo en un mismo individuo, es decir, dos sistemas de creencias, es decir, dos personalidades, es decir, esquizofrenia. Y el esquizofrénico no puede ser nunca un ironista (cf. el propio Rorty, *Ibid.*, p. 205; asimismo véase su nota 20 a pie de página).

cada polemista (cristiano, utilitarista, liberal, tomista, *iusnaturalista*, positivista, científicista, etc.); si ambos coinciden en las conductas a seguir en una situación concreta según sus respectivas doctrinas o perspectivas, ¿para qué discutir? No vale la pena. Un ejemplo: si A y B coinciden en rechazar la pena de muerte, poco importa si uno se denomina *jusnaturalista* y el otro utilitarista. Para el pragmatismo, una discusión entre ellos sobre ese tema no tendría sentido práctico: la idea que B (utilitarista) tiene de la “mayor felicidad para el mayor número” coincide, en este caso, con la idea de A (*jusnaturalista*) acerca del orden natural o de los valores cristianos... o de lo que fuere que entienda por derecho natural. Pero si por el contrario, C y D coincidieran en denominarse ambos “utilitaristas” o ambos “*iusnaturalistas*”, pero disintieran en la derivación práctica de su doctrina, acá la discusión sí vale la pena. Ambos estarían utilizando un mismo rótulo pero con distintas consecuencias. Es evidente que sus posiciones, en este caso, no son iguales, por más que ambos reclamen el uso de una misma etiqueta denominativa. Entonces, una discusión cobra sentido práctico independientemente de las teorías, percepciones, valores, argumentos y “razones” que cada polemista alegue. Lo que importa es qué consecuencias prácticas se esperan o se derivan en cada caso. Si esas consecuencias son distintas, la polémica no será una pérdida de tiempo: procurará convencer, no sólo al otro sino a los terceros que sigan tal polémica, de la “bondad” o “conveniencia” de la propia posición.

Rorty, al atrincherarse en su descriptivismo liso y llano, parece no advertir que, desde sus propias premisas posmetafísicas y posilustradas, no hay por qué renunciar a la argumentación. El hecho de recurrir a la palabra “dios” para convencer a quien cree en Dios, no lo convierte a uno mágicamente en religioso o creyente. De igual manera, el empleo de la palabra “verdad” no lo transforma a uno en platónico o positivista. Simplemente, se trata de intercambiar argumentos que puedan afectar al otro.

Si un demócrata liberal pragmatista (como Rorty) defiende, ante un totalitarista o quien sea, la “justicia”, la “conveniencia” o lo “divertido” de preservar una amplia esfera de libertad individual frente

al orden político, no debería limitar sus recursos retórico-argumentativos. Más bien al contrario, emplearía todo su arsenal discursivo comunicativo. Podría, por ejemplo, remitirse a “fundamentos” tales como “la dignidad del hombre en cuanto ser creado a imagen y semejanza de Dios”; si con esto convence a su interlocutor religioso, aunque él personalmente no crea en dios, la discusión entre ellos sobre ese asunto específico habrá terminado. En caso contrario puede seguir intentando con más argumentos “fundamentativos”, o sustituirlos por argumentos consecuenciales (p.ej., procurando mostrar a su interlocutor que un Estado totalitario puede perjudicarlo gravemente). Claro que todos estos intentos argumentativos, fundamentativos o no, son también “redescripciones” de un léxico por otro; pero pueden resultar más eficaces que la descripción lisa y llana que emplea Rorty, pues en realidad, no se puede descartar *a priori* (como hace Rorty) la posibilidad de “argumentar” con un antiliberal; y no se la puede descartar, simplemente, porque “liberal” y “antiliberal” son meras herramientas que pueden servir para diferentes fines en cada caso y según cada persona.

Quien se niega a argumentar aborta de antemano la posibilidad misma de la comunicación; de esta manera, su escepticismo comunicativo (como el que Rorty sostiene ante la posibilidad de argumentar frente a un antiliberal) no es otra cosa que una predicción que se autoconfirma. Por otro lado, un escepticismo que argumente en contra de la argumentación cae en una evidente contradicción pragmática y, por ende, brinda su propia autorrefutación. Por último, un escéptico radical y consecuente podría decidir callar, como Pirrón en la Antigüedad. Pero también sería un error creer que del silencio no se puede inferir nada... El callado también comunica y de él y su silencio se puede interpretar cualquier cosa.