

Sergio Pérez Cortés

La razón en la historia

Hegel, Marx, Foucault

RECTOR GENERAL
Salvador Vega y León

SECRETARIO GENERAL
Norberto Manjarrez Álvarez

COORDINADOR GENERAL DE DIFUSIÓN
Walterio Beller Taboada

DIRECTOR DE PUBLICACIONES Y PROMOCIÓN EDITORIAL
Bernardo Ruiz

SUBDIRECTORA DE PUBLICACIONES
Laura González Durán

SUBDIRECTOR DE DISTRIBUCIÓN Y PROMOCIÓN EDITORIAL
Marco Moctezuma

Diseño de portada y formación: Ma. de Lourdes Pérez Granados

Primera edición, 2013

D. R. © 2013, Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855,
Ex Hacienda San Juan de Dios, Tlalpan 14387
México, D. F.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de los editores.

ISBN de la colección: 978-970-620-770-8
ISBN de la obra:

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
PALABRAS PREELIMINARES	11
PENSAR EL PRESENTE	15
La crítica al presente	19
El trabajo del pensamiento: la crítica	33
CUESTIONES FILOSÓFICAS	38
La relación entre el sujeto y el objeto	39
Las categorías	43
La actividad y la objetividad del pensamiento	50
La verdad	53
La libertad por la razón	59
Conclusión	62
HEGEL	
EL ORIGEN DE LA CUESTIÓN. KANT Y SUS SUCESOES	67
G.W.F. Hegel y la crítica a la idea de razón ofrecida por la filosofía trascendental	73
La libertad de la razón	85
El origen de las categorías	90
ALGUNAS CONSECUENCIAS: EL PROYECTO DE HEGEL	108
Una filosofía sin presuposiciones	121
De la realidad efectiva al concepto	134

La libertad y la verdad en el concepto	144
FINALMENTE, LA RAZÓN Y LA RACIONALIDAD	155
La dimensión fenomenológica de la razón	156
 MARX	
MARX Y SU CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	171
El materialismo de la acción práctica	183
La apariencia oculta al concepto	201
El poder de la apariencia: fetichismo	206
La unidad de la forma y el contenido en las categorías de la economía	214
EL MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	242
La concreción de lo abstracto	261
 FOUCAULT	
MICHEL FOUCAULT Y LA CRÍTICA A LA RAZÓN:	
LA ARQUEOLOGÍA	283
Foucault epistemólogo	294
La arqueología como crítica al objeto	301
La arqueología como crítica a la conciencia pensante	317
 LA GENEALOGÍA DEL SUJETO MODERNO	334
LA GENEALOGÍA DEL SUJETO MORAL: LA PREOCUPACIÓN DE SÍ	367
Foucault, la filosofía y la crítica	383
 BIBLIOGRAFÍA	393
Hegel	393
Marx	400
Foucault	407

Introducción

PALABRAS PREELIMINARES

El propósito de este libro es defender la tesis de que, más allá de las profundas diferencias que los separan, existe un dominio compartido en las filosofías de G. W. F. Hegel, K. Marx y M. Foucault, dominio que hemos llamado “la razón *en* la historia” (y no “la razón *de* la historia”). Puesto que no deseamos minimizar de ningún modo las diferencias entre nuestros autores, el lector encontrará este libro dividido en tres secciones, en las cuales intentamos explorar el trabajo del pensamiento que condujo a cada uno a concebir a la razón como firmemente situada en un lugar y en un tiempo. El inconveniente es que esta división en tres secciones puede hacer difícil reconocer ese núcleo común que los une filosóficamente por encima de lo que los separa. Esta larga introducción pretende reducir tal dificultad, ofreciendo al lector un recuento de las tesis filosóficas que a nuestro juicio son compartidas por ellos, dejando al cuerpo mismo del texto un examen más detallado de lo que aquí se presenta de manera general.

Entendemos por “la razón en la historia” la afirmación de que, si se quiere conocer qué es la razón, cuál es el fundamento de las formas de racionalidad, es preciso seguir el proceso por el cual los seres humanos han transformado el mundo natural y se han transformado a sí mismos como seres pensantes en

un único movimiento. Desde esta perspectiva, su razón es lo que resulta de “hacer racional al mundo” imprimiendo en éste el pensamiento y la voluntad, y “hacer-se racionales” en ese mismo mundo. Por supuesto, la razón es pensamiento, pero es pensamiento que, en su acción práctica por apropiarse del mundo natural haciéndolo inteligible, debe simultáneamente tomar conciencia de sus propias operaciones mediante las cuales se otorga, a la vez, forma y contenido. Ciertamente, los seres humanos, por su naturaleza, son seres pensantes, pero sólo se hacen racionales en el tumulto de su historia. Tanto para Hegel, como para Marx y Foucault, la razón es actividad del pensamiento sobre el mundo y actividad del pensamiento sobre sí mismo en su esfuerzo por pensar el mundo. Por “razón” ellos no habrán de entender entonces una facultad mental alojada en la cabeza de un individuo, sino un producto de la acción colectiva que se despliega cotidianamente en la confrontación que los seres humanos entablan entre sí y con el medio natural que los rodea y los resiste. En otras palabras, entre el pensamiento y el mundo existe un vínculo intrincado de transformaciones mutuas, de imbricaciones comunes, de resistencias y luchas recíprocas, es decir, que la razón posee una verdadera historia.

Hacer de la historia el camino en que la razón se constituye por entero, donde ella elabora sus propios cánones y encuentra toda su justificación, coloca a nuestros autores en diversos grados de oposición frente a otras concepciones de la razón, florecientes hoy en día. En efecto, para ellos, la razón no es un ideal, una especie de observatorio privilegiado compuesto por algunos principios universales, o alcanzado mediante algún procedimiento formal, contra los cuales comparar, siempre con resultados decepcionantes, nuestras condiciones reales de existencia. Por el contrario, ellos estiman que la razón es

aquello que se encuentra activo en toda la experiencia efectiva. Es en la existencia donde puede detectarse todo aquello que merece ser llamado “razón”: los móviles que inducen a actuar a los individuos, los fines que éstos se proponen, los medios de que se proveen, e incluso la insatisfacción que anima todas sus formas de crítica y rebeldía. En breve, todo lo que puede recibir el título de “racional” se encuentra en la experiencia vivida; es ahí donde, como humanidad, los individuos reconocen y respetan los valores más altos. Debido a ello, nuestros tres autores no ven en la razón un ideal inalcanzable y siempre pospuesto, sino aquello que está activo en la apropiación-transformación del mundo natural y en las formas de inclusión-exclusión visibles en las relaciones sociales entre individuos. Actuar racionalmente no es hacerlo en conformidad con un conjunto de reglas universales fijadas previamente a su puesta en operación. Nadie inventa los actos racionales: éstos se van alcanzando al filo de la experiencia, y en ésta encuentran toda su legitimidad. Y es en ese proceso que el mismo individuo se va haciendo racional. La razón es, pues, idéntica a la autoproducción que realizan los seres humanos y por ello no tiene, ni requiere, otra justificación que la que proviene de su propio itinerario. ¿Se renuncia con ello a la razón? No, simplemente no es verdad que colocar a la razón en la historia signifique renunciar a dar un fundamento estable a los valores que la humanidad actual respeta; por el contrario, significa que se conoce el fundamento real de esos valores, su razón de ser, la causa de su existencia, pero no como obra de la espontaneidad del pensamiento en su congruencia formal consigo mismo, sino como logros históricos, productos de la experiencia colectiva consciente. Es por eso que, para Hegel, Marx y Foucault, conocer a la razón no es criticarla para establecer de antemano sus alcances y tampoco es convertirla en un instrumento de la voluntad: conocer

a la razón es comprender su historia contrariada y concreta. Ella es pensamiento enteramente envuelto en la historia y en *su propia* historia.

Sencillo de expresar pero, como se verá, lleno de consecuencias cuando se profundiza en las filosofías de Hegel o Foucault, y en el pensamiento teórico de Marx. En esta introducción nos proponemos exponer, de manera sucinta, algunas de dichas consecuencias en lo que se refiere: primero, a la manera en que conciben *la tarea de la filosofía*; luego, a la forma en que se proponen *pensar el presente*; y en tercer lugar, al modo en que elaboran su *crítica a este presente*. Finalmente, intentaremos señalar ciertos aspectos que, a nuestro juicio, tocan al corazón mismo de la filosofía: *a)* ¿qué relación existe en el sujeto y el objeto?; *b)* ¿qué es el pensamiento como razón?; *c)* ¿qué es la verdad y qué es la libertad de la razón?; *d)* ¿qué es lo sustancial? Por supuesto, estas cuestiones reciben un tratamiento propio, a veces más, a veces menos explícito en cada uno de nuestros autores, pero creemos demostrable su presencia en todos ellos. Veamos una a una.

Comencemos por la tarea que asignan a la filosofía. No hay ni en Hegel, ni en Marx, ni en Foucault, el menor propósito de elaborar un modelo de cómo los hombres deberían vivir (pero no viven) o de cómo deberían razonar (pero no lo hacen). En ellos, la filosofía no es una suerte de “árbitro de la razón” cuyo fin es establecer, por sus propias fuerzas, un proyecto de vida mejor o más perfecto, que los seres humanos deben admitir como verdadero: “Se me reprocha —escribe Marx— que me limito al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina para el bodegón del porvenir”.¹ ¿Quiere decir que

con ello se renuncia a la filosofía? De ningún modo. Solamente que a ésta le incumbe ahora la tarea de detectar los mecanismos racionales actuantes en las relaciones sociales de producción, los cuales se hacen patentes en los móviles y los fines de todos sus agentes, lo mismo que en sus formas de resistencia a tales relaciones. La filosofía no es aislada como un dominio imparcial de razones, sino como el saber que hace inteligible la trama de razones que, insensible pero inevitablemente, organiza la existencia. Tal rechazo consciente a convertirse en árbitros de la razón adquiere en cada uno expresiones propias, pero hace de ellos un grupo aparte: “¿Haremos un juicio a la razón? en mi opinión nada sería más estéril [...] tal proceso nos atraparía, obligándonos a jugar el rol arbitrario y aburrido de ‘racionalista’ o ‘irracionalista’”.²

PENSAR EL PRESENTE

Digámoslo así: para Hegel, Marx o Foucault, la razón y sus manifestaciones no son dos reinos aislados e independientes. Y esto nos conduce al segundo punto: el propósito de estas filosofías es *pensar el presente*, “concebir lo que es, porque lo que es, es la razón”,³ escribe Hegel. Hacer filosofía no consiste en evadir lo existente elaborando figuraciones racionales posibles, sino conocer el presente en su presencia. Esta última expresión tiene un significado preciso: se trata de pensar el presente, no

¹ K. Marx, *El Capital*, epílogo de la segunda edición, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 17. (MEW, 23, 25).

² M. Foucault, “*Omnis et singulatum*: vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 135.

³ G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Edhasa, 1998, p. 61. (W, 7, 26).

para santificarlo, sino a la inversa, para exhibir analíticamente el proceso causal que lo ha llevado a ser tal cual es. El presente y su racionalidad tienen la solidez que parecen tener y no son arbitrarios, sino sencillamente el resultado necesario del movimiento histórico que los ha llevado a ser lo que son, y no otra cosa. Las preguntas que la filosofía debe formularse son entonces las siguientes: ¿cómo se ha llegado a constituir este presente?, ¿cuáles han sido las condiciones que han presidido su aparición? Esto significa que el filósofo no debe quitar nunca la mirada a la realidad presente, pero debe aprender a verla de otro modo: no como algo que ha sido puesto ahí, no se sabe por quién ni con qué designio, sino como el producto (consciente e inconsciente) de la acción humana. A la filosofía no le incumbe el futuro, porque no es profecía; tampoco le incumbe el “deber ser”, porque éste nunca es, y por definición nunca debe llegar a ser, Hegel *dixit*.⁴ La realidad no debe ser juzgada negativamente, como un ser incompleto que inevitablemente carece de “lo que debería ser”. La realidad es tal cual es, y no carece de nada. Ella y la racionalidad que le subyace tienen un verdadero fundamento en la serie causal que las hace ser, y por lo mismo a la razón se la descubre siempre atrapada en las inercias que la sujetan, en la pesadez de la vida diaria, en las coerciones cotidianas. Se comprende así por qué Foucault llamó a su empresa una “analítica del presente”: “analítica” porque el análisis quiere hacer visible el itinerario que explica esa presencia, pero “del presente”, porque se desea probar que éste es un resultado específico, único, una manera singular en que los seres humanos han desplegado sus actuales condiciones de existencia, y en ellas se interrogan, se comprenden y se saben a sí mismos.

⁴ Por ejemplo en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, § 60. (*W*, 8, 146).

Quizá el lector habrá notado que, para referirnos al presente hemos hecho uso de la modalidad “necesario”. Es porque deseamos resaltar que, con sus particularidades, cada uno de nuestros autores pertenece a la filosofía “racionalista” moderna para la cual el conocimiento (en este caso del presente) debe ser “universal” y “necesario”, y si no vale para todos y no está determinado por la “necesidad”, entonces no es conocimiento. En Hegel, por ejemplo, si la realidad presente es correctamente pensada, en ella reina la necesidad, pero no porque ésta sea el equivalente de un Destino Inevitable, sino porque se han determinado con precisión las causas que la hacen ser tal cual es. En otras palabras, si las condiciones son las que son, la realidad es la que es y nada más. En *El Capital* se encuentra una concepción similar: bajo las actuales relaciones de producción, la valorización del valor, es decir la reproducción ampliada del capital como algo en proceso, impone a todos los agentes su línea de conducta con la misma ciega necesidad con la que actúa “la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima”.⁵ La genealogía de Foucault, por su parte, se propuso mostrar que, aun si el individuo puede elevarse por encima de ellos, su conciencia subjetiva es resultado de procesos que no gobierna, que tienen como objetivo modelarla como un vector en un juego de fuerzas, y es resultado de ese régimen, y ninguna otra cosa. Para cada uno de estos filósofos, la realidad pensada y vivida no es arbitraria, sino resultado de una cadena causal e inteligible que la une a sus condiciones de existencia.

Pero todo esto va directamente al encuentro de cierta sensibilidad moderna. Si alguien afirma que el presente es “necesario”, inmediatamente se le clasifica: “determinista, adversario

⁵ K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, 1974, p. 92. (*MEW*, 23, 89).

de la libertad”, “enemigo de la voluntad libre”, puesto que la unión de “necesidad” y “voluntad” parece inconcebible. Esto sólo se explica porque en nuestros días se admite, sin crítica, que *por un lado* está la razón teórica, el entendimiento cuyo objetivo es el conocer, y *por el otro lado* está la voluntad como razón práctica, la cual posee un impulso propio que no se ve limitado, cualesquiera que sean los resultados de la razón teórica. De este modo se hace recaer la libertad en la voluntad, la cual puede elegir, aparentemente sin grandes coerciones teóricas, entre distintas opciones posibles. Necesidad y voluntad son pues dos regiones excluyentes. Hegel, Marx y Foucault recusar por completo esta separación entre razón teórica y razón práctica. Ellos no ponen en oposición la pasividad de un entendimiento que sólo recibe y organiza datos de la sensibilidad, frente a la acción dinámica de la voluntad. Para ellos, la actividad del entendimiento y la voluntad no son separables y, por tanto, el “querer” no es un impulso autónomo, sino un impulso determinado y orientado por el pensar. La actividad del entendimiento se manifiesta inmediatamente como acción de la voluntad. En consecuencia, nuestros autores no distribuyen el consuelo de que nuestro presente es sólo uno entre muchos presentes “posibles”, que también podrían “haber sido” o “podrán ser”, entre los cuales la voluntad podría elegir libremente.⁶ Se trata pues de concebir el presente como una necesidad, sin concesiones, esto es, explicar lo que nos hace ser lo que somos (y no lo que “deberíamos ser”), pensar lo que pensamos (y no lo que “deberíamos pensar”), en suma, lo que nos hace tener la experiencia que tenemos.

⁶ Por supuesto, esto no significa que ignoren la capacidad del pensamiento para imaginar mundos alternativos o ficticios. Sucede simplemente que estas creaciones pertenecen a un reino diferente al reino del conocimiento.

La crítica al presente

Pensar al presente en su presencia necesaria de ningún modo impide la crítica, pero le confiere nuevas dimensiones que conviene considerar con atención. Significa, en primer lugar, dignificar al presente, valorarlo, retirando de él cualquier vestigio que lo trascienda. En efecto, en la realidad presente, producto de la acción humana, no debe haber nada, ni por exceso ni por carencia, que sea trascendente e inaccesible, a lo cual, por definición, habría que renunciar. En ello, la filosofía de Hegel, con su doctrina de la inmanencia, desempeña un papel fundamental. De acuerdo con la *Doctrina de la esencia* contenida en la *Lógica*, todo lo que existe en la realidad efectiva es la unidad del ser objetivo, pero hecho enteramente inteligible por la mediación teórica y práctica de los hombres. Todo lo que existe en la realidad efectiva tiene una razón de ser y todo lo que, por la acción humana, tiene una razón de ser, está presente y manifiesto en la existencia. Y no hay nada más: no queda ningún misterio adicional. Entendamos: si todo lo que existe en la realidad efectiva se explica por la mediación de la acción humana, entonces no hay nada que por esa misma acción no pueda ser transformado. Son ellos, los seres humanos, quienes han producido la totalidad de lo que efectivamente existe. Cuestión “metafísica” si se la quiere considerar así, pero crucial porque si hay algo “más allá”, llámese “cosa-en-sí”, “naturaleza”, o “Dios”, que no está a su alcance, entonces nunca serán del todo libres, porque esto condicionará para siempre su existencia. Por eso para Hegel resulta indispensable aportar la prueba lógica de que son ellos quienes producen su propia necesidad, sin depender de ninguna otra cosa y, sobre todo, que es infundado el temor de que su realidad les haya sido impuesta por una fuerza ajena y que, por tanto, de algún modo se les escapa.

En segundo lugar, remitir el presente al itinerario que lo explica significa retirarle su aspecto de evidencia “natural”, de simple dato para la conciencia. El presente y la racionalidad que le subyace tienen una *génesis*, esto es, no han sido siempre, sino que han “llegado a ser” y por tanto para surgir han debido suprimir otras formas históricas de racionalidad que han “dejado de ser” y ya no son más. Se abre así la posibilidad de preguntarse de manera crítica: ¿cómo se formó ese presente y su racionalidad en tanto que forma histórica, como lo que “ha devenido” y que, lo mismo que las condiciones materiales que le dieron origen, no es inmutable y eterno? Bajo esta pregunta, ni las condiciones materiales ni las categorías con las que se las piensa tienen el carácter intemporal que pretenden. Comprender el presente en la racionalidad que lo anima implica, según esta perspectiva, dejarlo remontar desde el laberinto de su historia, en la que ninguna verdad eterna los ha tenido bajo su cuidado, escribe Foucault. Examinar la racionalidad del presente como una forma histórica, entre otras, es ya criticarla, porque así deja entrever aquello que apunta hacia otra cosa que sí mismo.

La realidad efectiva no es entonces un dato para la conciencia sino un resultado, algo que sólo existe por la intervención humana. Claro está que a la conciencia desprevenida se le ofrece con toda la fuerza de su inmediatez, pero es justamente esta inmediatez la que debe ser criticada. Por ello, una constante tanto en Hegel, como en Marx, o Foucault será su profundo antiempirismo. Ellos están convencidos que la apariencia inmediata nunca dice inmediatamente lo que verdaderamente es. Cuando se la remite a su razón de ser, al proceso causal que la explica, ella abandona su inmediatez para convertirse en mediación, es decir en algo “puesto” por otro, lo cual no puede ser más que la acción humana. El lector encontrará el mejor ejemplo en el concepto de fetichismo de Marx. En

efecto, el concepto de fetichismo permite comprender que la apariencia de la circulación de mercancías y dinero como una relación entre “las cosas” que, idéntico a los dioses, tienen una dinámica ajena a los hombres, es simplemente una apariencia bajo la cual se oculta la verdadera naturaleza de las relaciones sociales entre los productores, apariencia que se revierte contra éstos, enajenándolos de su propia obra. Lo crucial es que esta apariencia inmediata tiene una razón de ser y no es una mera ilusión pues proviene de un efecto real: del hecho de que ningún productor individual puede socializar su trabajo sino a través del valor de sus mercancías y de su fundamento, el trabajo “abstracto”, esto es pasando por una forma de universalidad cuyas leyes se imponen a todos y cada uno. Marx muestra así que el conocimiento racional de las relaciones de producción debe probar, simultáneamente, tanto la naturaleza intrínseca de dichas relaciones, como la razón por la cual esta naturaleza queda oculta bajo la apariencia fetichista. Si es conocimiento, la teoría debe probar el surgimiento de toda la objetividad del proceso, de cómo son verdaderamente dichas relaciones sociales y de qué manera se crea una y otra vez la apariencia que, en la forma de la circulación mercantil, las oculta. En otras palabras: para Marx, lo mismo que para nuestros otros autores, la inmediatez de la realidad presente debe ser exhibida como lo que es: simple apariencia. Ciertamente, el conocimiento debe partir de este presente inmediato, pero es para mostrar que éste no es un ser afirmativo en sí mismo, sino la simple apariencia de un proceso que lo explica justamente como “meramente inmediato”. Conocer no es entonces imitar lo que se ofrece a los sentidos, sino producir “categorialmente” la estructura interna del presente, el régimen causal que lo explica, lo mismo que explica la apariencia con la que se presenta.

Ahora bien, cuando se concibe el presente y la racionalidad que lo anima mediante el proceso causal que lo explica, lo que se encuentra es algo por completo diferente de lo que la filosofía esperaría encontrar. El presente no se revela como el resultado de la razón buscándose a sí misma, ni es la humanidad abrazando sus ideales, sino un proceso que proviene del azar de la lucha y de los desfallecimientos de la historia. Cuando se examina de este modo la realidad presente, lo que emerge no es un designio de la razón, sino un recorrido tortuoso y conflictivo en el que predominan las formas de dominación y resistencia que los seres humanos entablan incesantemente. El itinerario por el cual la razón se ha hecho a sí misma tiene al menos una doble vertiente: ante el mundo natural ha seguido la forma de las ciencias naturales, de modo que la historia de estas ciencias es exactamente la historia de la razón. Pero cuando se trata de las relaciones entre los seres humanos, la emergencia de la razón no se explica por la mera acumulación de conocimiento, sino por los azares de los conflictos. Nuevamente, remitimos al lector a Marx: lo que se encuentra en la formación de la racionalidad de las relaciones capitalistas de producción no es la promoción de ideales como la libertad, la igualdad o la autonomía moral del individuo, sino la aparición de estos principios como resultado concomitante de las relaciones sociales que hacen objetivamente de cada productor un individuo libre de vender su fuerza de trabajo (pues no posee nada más), y jurídicamente idéntico a todos los demás productores a los que hace frente. Desde luego, la libertad, la igualdad y la autonomía de cada uno son, en nuestra realidad, principios racionales de un alto valor, pero no provienen de una búsqueda racional, sino de las premisas y de las peripecias del juego de las dominaciones. Se comprende por qué Foucault, en un sentido próximo a Marx, encuentra

como fundamento de la racionalidad moderna una serie de procedimientos y tácticas de sujetamiento, una miríada de acontecimientos minúsculos, sin nombre ni gloria, de los que, no obstante, proviene la constitución de la razón que vigila o que castiga. La razón moderna no es un ideal, sino un aprendizaje que resulta del enfrentamiento permanente entre dominadores y dominados. Esta historia material de la razón coloca nuevamente a nuestros autores como un grupo aparte: la razón en su itinerario deja de ser la “historia de los ideales” para convertirse en controversia, porque tales ideales forman ahora parte de los procedimientos históricos de dominación y de lucha.

En consecuencia, Hegel, lo mismo que Marx y Foucault, colocan a la razón como aquello que está activo en el teatro de los procedimientos mediante los cuales los seres humanos se relacionan con su mundo natural y se relacionan entre sí. La razón está activa ahí porque su acción consiste precisamente en separar, en las ciencias, lo verdadero de lo falso, y en las relaciones humanas, lo legítimo de lo ilegítimo, lo aceptable de lo inaceptable. Es por su acción de dividir lo verdadero de lo falso e instituir esta separación, que la racionalidad adquiere toda su justificación y toda su legitimidad. La razón actúa; ella es su propia afirmación. Se la encuentra siempre en la tragedia de la vida, escribe Foucault, en las formas de inclusión-exclusión que afectan efectivamente a los individuos, en la manera en que se conducen, se comprenden y se interrogan. Pero es en el mismo movimiento, en que se aísla y reconoce aquello que es considerado racional donde se produce simultáneamente aquello que cae bajo el signo opuesto y que permanecerá marginado, insustancial. Toda forma de acción de la razón crea inmediatamente sus propias formas de rebeldía, los modos que se le resisten, modos que no le son ajenos, sino que provienen de ella misma. Dicho de otra manera, en su acción, la razón

genera las propias condiciones de su crítica. La razón es en sí misma autocrítica, incluso si los filósofos no lo advierten. En consecuencia, una constante en nuestros autores es que no creen necesario que para criticar a la razón se requiera postular un principio o norma exterior al proceso. Para encontrar dicha crítica, ellos prefieren seguir a la racionalidad en sus actos, en aquello que ella permite o cancela, en sus conflictos internos, porque es ahí donde obtiene toda su aceptación o resiente todo su fracaso. Si se sabe reconocerla, la verdadera crítica a la racionalidad la crea ella misma. Seguirle en su propia historia es entonces el único medio de hacer su crítica sin necesidad de presuponer como adquirido un punto de vista arquimédico, un garante de la certeza absoluta, pero inevitablemente externo y, por ende, injustificado. Hegel, Marx y Foucault concuerdan en que hacer de la razón un absoluto formal o procedimental, separado de las condiciones materiales de su producción, es conferirle inmediatamente el estatuto de un ideal inaccesible.

La crítica adquiere entonces una forma singular. Remontarse a la génesis del presente y su racionalidad es hacer su crítica desde el proceso contradictorio que origina esa presencia. La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan. Criticarla no es entonces más que conocer los procedimientos y dispositivos causales que la han hecho y la mantienen presente. La crítica a la racionalidad presente es ahora enteramente inmanente. Para Hegel, Marx y Foucault, la crítica no se ejerce frente a una realidad dada, inexplicable e insoportable, a nombre de otra realidad imaginada más perfecta o más deseable, sino en función de los mecanismos de su gestación, de las causas que la engendran, de las tácticas que la sostienen. Es una crítica al presente en la formación de su presencia. Por eso, para estos

autores la racionalidad del presente no es una patología de lo que, por su naturaleza, debería ser o le está prescrito ser. La racionalidad presente no ha perdido su camino ni está enferma, sino que es sencillamente contradictoria, exactamente lo mismo que los procedimientos materiales y sociales en los que se engendra. ¿Cómo podría la racionalidad presente tener una congruencia completa consigo misma si descansa en relaciones sociales que, a la vez que producen un cierto concepto de humanidad, crean los obstáculos de su propia realización? Criticar a la razón es conocer el movimiento autocontradictorio que la produce y que crea, a la vez, lo que los seres humanos saben de sí mismos y lo que cabe esperar, porque sólo ahí aprenden lo que realmente pueden desear.

Se trata de probar que la racionalidad actuante en las normas políticas y sociales, lo mismo que en los móviles y fines individuales de la acción, obedece al movimiento general que las crea y profundiza, pero también las contradice y las coarta. La razón no puede separarse del proceso que la engendra y pretenderse conductora, pues ella es a la vez actor y resultado de aquel, del juego de fuerzas en que emerge. La racionalidad es ella misma, por tanto, una lucha permanente entre razones. Y justo porque su intervención provoca alguna forma de orden normalizado, la razón es la producción históricamente determinada de normas siempre específicas. La racionalidad moderna no es una excepción. Marx, por ejemplo, se ha propuesto mostrar que la racionalidad capitalista, en aquello que tiene de más valioso, pero también en sus efectos más perniciosos, es inseparable del conjunto de relaciones materiales de producción en que descansa. Por eso, para Marx, detectar su racionalidad intrínseca no es de ningún modo descubrir la naturaleza general de la razón intemporal, sino una forma histórica, un modo singular de experiencia que produce su

propio concepto de “humanidad”. Igualmente, los móviles y los fines de la acción individual hoy no son los móviles de la acción humana en general, sino propósitos determinados, específicos. Tratar de erigir algunos principios de esta forma de racionalidad como algo universal y válido para todas las experiencias es omitir lo único que explica su origen y su validez, pero también es separarlos de las condiciones de su acción práctica, de sus efectos reales, donde puede criticárseles, y con ello de las eventuales condiciones de su transformación. ¿Quiénes son entonces los que realmente santifican el presente?

Para llegar a ser, esta forma de racionalidad presente ha debido suprimir otras formas históricas que le precedieron. La tarea de la historia es precisamente reconstruir esas formas de racionalidad canceladas, de las cuales apenas queda rastro, pues su lógica interna ha sido disuelta por una lógica que les es ajena. De acuerdo con nuestros tres autores, la historia descubre entonces que dichas formas no son la expresión primitiva o elemental de la racionalidad actual, sino momentos que poseyeron una objetividad y validez propia que les permitió orientar, durante siglos, a los seres humanos en su actuar, porque les ofrecían un modo de aprehender su situación en el mundo y un modo de comprenderse a sí mismos. La historia no puede entonces tratarlas como formas subdesarrolladas, simples errores felizmente dejados atrás. Nuestros autores reconocen esas formas históricas bajo diferentes denominaciones: Marx las llama “modos de producción”; Foucault, en un registro más filosófico, “juegos de verdad”. La historia enseña que los seres humanos han vivido siempre bajo algún régimen determinado de producción material y algún régimen concomitante de veredicción, y bajo éstos han hecho toda su experiencia, del mundo y de sí mismos sin que ello conduzca, en Foucault, a una política alternativa. Cada uno de estos re-

gímenes ha elaborado sus propias formas de partición entre lo verdadero y lo falso, entre lo legítimo y lo ilegítimo y con ello han establecido las formas específicas de inclusión-exclusión para los individuos que se encuentran bajo sus efectos. Para ciertas concepciones filosóficas, con ello se renuncia a ver la brecha que separa los progresos de la razón moderna. ¿Es así? No, con ello nuestros autores no pretender negar que, en muchos casos, se ha producido conocimiento duradero en la ciencia, y se han alcanzado normas y principios valederos para la convivencia social. Pero este vector “progreso” no es una línea siempre ascendente, sino más bien una serie de transformaciones que, si han dejado atrás ciertas formas hoy inaceptables de comportamiento humano, no por ello han dejado de elaborar sus modos de castigar, excluir y marginar. Por tal razón, con sus diferencias, nuestros tres autores toman el vector “progreso” con precaución o decididamente con reticencia. Foucault por ejemplo, intentó mostrar, a propósito de la locura, el castigo o la sexualidad, la manera en que dejar atrás ciertas formas brutales de experiencia no se debe a que nuestra racionalidad haya renunciado a sancionar o castigar, sino que ha refinado sus procedimientos en función de sus objetivos: si la racionalidad moderna no castiga tan brutalmente, es porque prefiere castigar con mayor eficacia. Se comprende así que, antes que tratar de establecer en qué medida puede hablarse de progreso, nuestros autores quieren mostrar que esas transformaciones, si bien reales, son apenas promesas en las formas de libertad y de realización que en el presente son contradichas. La tarea de la filosofía no es asumir sin crítica los progresos de la racionalidad del presente, sino detectar lo que en éste es ya irrenunciable en el concepto de humanidad y los obstáculos que no hacen más que contrariarlo y posponerlo.

Éste es probablemente el punto que explica mejor el que nuestros autores se encuentren en conflicto con otras filosofías actuales: ellos se resisten a ver en la racionalidad actual la culminación, la forma acabada de la razón. Para ellos, esta racionalidad es un episodio más de la experiencia (“del Espíritu”, diría Hegel; de “los juegos de veredicción”, diría Foucault) en que se han visto envueltos los seres humanos. No hay ningún motivo para creer que hasta ahora la razón ha tenido una historia, pero que ya no la tiene. Es por eso que erigir los valores del presente como el descubrimiento de la verdadera naturaleza humana les parece sospechoso. Encuentran injustificado cualquier procedimiento formal que dictaría, de ahora en adelante, cómo debe comportarse la razón y cómo debe comportarse el individuo racional. Es este rechazo consciente el que hace posible la acusación de que renuncian a la verdad y la razón, escudándose en un relativismo que linda con el escepticismo irresponsable que se ha llegado a atribuir a Foucault. Pero esta acusación, que en el caso de Foucault se explica por su desencanto de la acción política colectiva, es finalmente infundada. Ni Hegel, ni Marx, ni Foucault, renuncian a la razón y la verdad, pero las colocan en la historia y afirman que en ésta los seres humanos están produciendo libremente su propia verdad al filo de su experiencia, bajo regímenes cada vez más conscientes de sí. A medida que reconocen su experiencia, ellos se conocen más a sí mismos, y buscan adecuarse cada vez más al concepto que han alcanzado de sí, sin que de ello pueda deducirse que ese trayecto ha terminado. Hay muchas más libertades por descubrir que las que la filosofía sospecha. Universalizar nuestro humanismo es, por el contrario, suponer que se ha alcanzado la idea definitiva de lo humano. Es, además, inmunizar esos valores, porque colocarlos como un ideal a perseguir, como un faro de lo que “debería ser”, provoca que

la racionalidad realmente existente, en donde producen sus efectos, sea declarada una mera desviación, una aberración insustancial de tal ideal y no su crítica real. La acusación de “relativismo” no puede provenir sino de aquellos que creen haber encontrado un observatorio imparcial e inamovible, susceptible de evadir cualquier historia. Pero nuestros autores recusan por completo la existencia de tal punto; la razón no es un orden formal de razones, sino un aprendizaje humano: el ejercicio de hacer racional al mundo imprimiendo en él sus fines y sus valores, y el ejercicio de hacer-se racionales al reconocer de manera consciente en el pensamiento esta operación.

¿Pertenecen entonces, sí o no, Hegel, Marx y Foucault a la modernidad y la Ilustración? Se habrá comprendido ya que, a nuestro juicio, nuestros autores pertenecen a ambas, pero no comparten ciertas ilusiones de perennidad que la modernidad se hace sobre sí misma. La modernidad es caracterizada con frecuencia, de manera correcta, con la convicción de que, renunciando a las autoridades tradicionales y a cualquier mandato ajeno, los seres humanos han erigido a su razón como el tribunal supremo de toda la existencia. Por eso la Ilustración —y aquí Kant es paradigmático— se propuso volver a examinar la razón para fundamentar de manera definitiva el conocimiento humano buscando escapar tanto del dogmatismo precedente como del escepticismo que amenaza con hacer vacilar toda esa convicción. La Ilustración es la confianza y la fe en la razón, la certeza que los seres humanos pueden depositar en sus propias obras, teóricas y prácticas, sin recurrir a nada que les sea ajeno, elaborando su propio juicio, produciendo libremente su libertad.

Si esto es así, entonces Hegel, Marx y Foucault pertenecen por completo a la Ilustración moderna. Sólo que al hacer la crítica racional de la razón encontraron que ésta no puede encontrar

su fundamento en su simple congruencia formal consigo misma. Sostienen, en consecuencia, que la razón es actividad del pensamiento en el mundo, y del pensamiento sobre sí, en su intento por pensar el mundo. La racionalidad es la razón de lo que ha sido hecho real y la razón de la realidad del pensamiento. Por ello su primera controversia es con aquellas filosofías que aíslan a la razón en tanto pensamiento formal de un mundo al cual, de hecho, niegan el acceso como razón teórica, otorgándolo únicamente como voluntad práctica. Éste es el sentido más general de la crítica que Hegel ha hecho a la filosofía trascendental y, por tanto, esta narración debe comenzar con aquél. En efecto, si el pensamiento es mantenido como una mera afirmación de sí, como una condición *a priori*, previa y fija antes de la experiencia, entonces no es todavía racional, porque no ha probado *nada* en el reino de las cosas, ni ha podido justificar por qué tiene la forma que dice tener. En dirección inversa, si “las cosas” permanecen exteriores al pensamiento, como “cosas-en-sí”, intactas e indiferentes, entonces no pueden ser consideradas enteramente reales para la experiencia, sino una barrera infranqueable que aparte de no contribuir a la libertad, la cancela. ¿Qué queda entonces sino la resignación y la fe? Hegel, seguido por Marx y Foucault, abren una vía diferente. Como buenos materialistas (o naturalistas) que son, para ellos la razón pertenece al mismo proceso natural del mundo en el que se desenvuelve nuestra acción práctica y teórica como seres naturales que somos. Por eso se ven obligados a prestar atención al itinerario conflictivo y complejo en el que se ha elaborado la comprensión humana. Si no se examina con detalle esta experiencia mundana por la cual la razón ha obtenido toda su forma y todo su contenido, entonces de ésta no se ha dicho *nada*. Si por el contrario se examina esta experiencia, se prueba que el pensamiento se imprime invariablemente en las cosas de la naturaleza y no las deja en su obstinada independencia. A

medida que el pensamiento, en diversos grados y momentos, se materializa en el mundo, la realidad se hace más concreta, se hace más “real”, se real-iza. Simultáneamente, a medida que el pensamiento progresa, adquiere una forma más sistemática, deviene más determinado, pues se constituye en su propia necesidad intrínseca, exactamente como es. Con cada paso, el pensamiento logra ver y hacer “más realidad”, porque el devenir de la razón es inmediatamente el devenir de la realidad. La realidad efectiva es el dominio en que la razón obtiene toda su fuerza y todo su poder. Para cada uno de nuestros autores, la razón es el proceso *total* entre el pensamiento y el mundo: del pensamiento en el mundo y del mundo en el pensamiento. Esto corresponde exactamente, creemos nosotros, a lo que Hegel llama Espíritu (en la *Fenomenología*) y Concepto (en su *Lógica*).

Los seres humanos han constituido gradualmente, con grandes sobresaltos y conflictos, la razón desde siempre, porque ésta es parte de su definición esencial. ¿Qué los distingue entonces en la modernidad? Que el desarrollo científico, social y filosófico les ha permitido llegar a la plena auto-conciencia de su propio juicio y de su propia libertad. Tal recorrido no ha sido tiempo perdido, sino la prueba misma de que el punto al que han llegado tiene el aspecto de verdad que parece tener. ¿Puede toda la experiencia anterior ser reducida a un acto espontáneo del pensamiento en su congruencia formal consigo mismo? Según nuestros autores esto sería un acto completamente arbitrario, sobre todo si se consideran los obstáculos que han bloqueado largo tiempo el acceso a esta certeza y que se han debido sortear. Si no es obra individual de la mente que piensa, se debe a que la razón es producto de intrincadas experiencias colectivas conscientes. Por eso las filosofías de nuestros autores no se dedican a dar lecciones abstractas a los seres humanos, sino a acompañarlos en el camino, dándoles a conocer teórica-

mente las prácticas en las que están insertos, ayudándolos en la detección de las inercias que los paralizan, removiendo la desconfianza en sí mismos y sobre todo, indicándoles el grado de libertad que, por su acción, está aún a su alcance. Estas filosofías no piden a los seres humanos que miren solo al cielo de los ideales o de los procedimientos, sino a la tierra de su realidad efectiva, pero con otros ojos, como un momento de su transformación que, de cualquier modo, y sin necesidad de ninguna autorización filosófica, ya están realizando.

Sin embargo, es muy importante señalar, desde ahora, que entre nuestros autores hay una diferencia mayor sobre este punto. En efecto, tanto para Hegel como para Marx, ante la situación presente existe la posibilidad de una transformación que, para el autor de la *Filosofía del Derecho*, recae en la voluntad común manifiesta en la “eticidad”, esto es en la política como acción colectiva consciente. Para el autor de *El Capital*, ante el presente, existe la formación de una voluntad común que descansa en la clase proletaria, a la cual se encarga la tarea de una modificación radical de las condiciones del presente. Para Foucault, por el contrario, y esto se explica por su condición histórica de finales del siglo XX, no hay ninguna acción política colectiva, al punto de que sólo valora las acciones parciales de resistencia. La consecuencia es un cierto “nihilismo” que le es correctamente atribuido. Su concepción de la política es entonces esencialmente distinta de los proyectos de Hegel y Marx. Si en el plano de “la razón en la historia”, la proximidad entre ellos es a nuestro juicio completa, en el plano de la política la separación no es menos evidente. Hegel y Marx son, en este sentido, más fácilmente reconocibles en el proyecto ilustrado de una alternativa racional del orden político; Foucault, por el contrario, se concentra en las luchas puntuales, y desconfía de los proyectos de liberación colectivos (incluidos los programas

normativos universalistas de nuestros días).

El trabajo del pensamiento: la crítica

La tesis central de este libro es que, por encima de estas diferencias que los separan, las filosofías de Hegel y Foucault y el pensamiento teórico de Marx convergen en un dominio que hemos propuesto llamar “la razón en la historia”. Para afirmar esta proximidad evitamos el uso de la noción de “influencia”, y no es porque ésta no existiera (es evidente entre Marx y Hegel, y seguramente Foucault conocía en mayor o menor grado el pensamiento de aquéllos), sino que ideas como “influencia” o “antecesor” no reflejan suficientemente el trabajo de pensamiento que llevaron a cabo hasta llegar a dichas conclusiones en torno a la razón. Nuestra hipótesis es que tal proximidad entre ellos se explica porque, frente a otras concepciones de la razón latentes, ellos han realizado una crítica específica, un trabajo conceptual, sobre sus presupuestos: la filosofía de Hegel en tanto que prolongación crítica del idealismo trascendental de Kant; la teoría de Marx como resultado de su crítica a la economía política clásica y, por último, la filosofía de Foucault como reacción ante las ciencias humanas y su noción central: la de sujeto. A mostrar ese trabajo se dedica cada una de las secciones del cuerpo de este texto.

Sin duda, la filosofía del Concepto resulta de la confluencia de elementos muy diversos, pero entre éstos la filosofía de Kant tiene un lugar preponderante. En efecto, Hegel atribuye al criticismo la convicción de que, para un entendimiento finito como el nuestro, el conocimiento es posible y verdadero, pero descansa en ciertas condiciones *a priori* que el entendimiento posee y aplica a los datos provenientes de la sensibilidad, sin que el

conocimiento que resulta pueda ser referido a los objetos que existen en el mundo, a las cosas mismas, sino únicamente a los fenómenos, a nuestras elaboraciones pensadas. El trabajo crítico conducirá a Hegel a una filosofía que se opone punto por punto a las conclusiones de este idealismo trascendental. Según esta crítica todo se juega alrededor de esta separación, nunca cuestionada, entre las cosas y el pensamiento, considerados como entidades independientes. Para Hegel, la razón (y no ya el entendimiento de Kant) es la imbricación permanente del sujeto y del objeto, de la conciencia pensante y del objeto pensado, al interior de un único proceso que él llama “Espíritu”. Tal crítica al inacabado criticismo de Kant se encuentra principalmente en la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual la autoconciencia reconoce su unidad con el mundo bajo la categoría de Saber Absoluto, y luego se prolonga en la *Lógica*, donde se busca aportar la prueba de que toda la verdad, como unidad del pensamiento con el objeto pensado, se encuentra en la reconstrucción sistemática de ambos en el Concepto. La *Fenomenología* definirá entonces a la razón como la unificación de la conciencia y de la conciencia de sí, como la unidad del saber de los objetos y del saber de sí. De este modo, para la filosofía del Concepto, la razón no pertenece ni al pensador individual, ni al mundo en sí mismo, sino a la relación de ambos a lo largo de la experiencia efectiva de la humanidad.

Si es posible encontrar en Marx un concepto de razón, como unidad del pensamiento y el mundo, ésta surge en un ámbito muy distinto: en su crítica a la economía política. En efecto, en general, Marx sostiene que, aceptando las relaciones de producción capitalistas tal como se les ofrecen en la experiencia inmediata, los economistas clásicos logran un cierto grado de conocimiento de tales relaciones, pero este conocimiento es limitado por dos razones: primero, que aquéllos nunca se

preguntan cuál es el origen de dichas relaciones de producción; en segundo lugar, ellos tampoco se preguntan cómo se han formado las categorías con las cuales se han tratado de pensar tales relaciones de producción. Los economistas clásicos hacen uso, por supuesto, de nociones como la de mercancía, trabajo o valor de cambio, pero jamás se preguntan por qué en nuestros días el producto del trabajo adquiere la forma “mercancía”, ni por qué el trabajo humano es, en las sociedades modernas, el origen del valor de las mercancías. En breve, Marx reprocha a los economistas clásicos su carencia de sentido crítico, pues toman las relaciones de producción capitalistas como un dato incuestionado, sin nunca interrogarse por la “forma” histórica que ha dado lugar a esas relaciones que estudian como si fueran figuras eternas de la naturaleza. La crítica de Marx consiste, en su sentido más general, tanto en examinar las condiciones históricas de aparición de los objetos reales a pensar, esto es, las relaciones de producción modernas, así como las condiciones de aparición de las categorías económicas con las cuales estos objetos reales han tratado de ser pensados. Afortunadamente, se conservan los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858*, lo mismo que el cuarto volumen de *El Capital*, las llamadas *Teorías sobre la plusvalía*, donde se perciben los rastros de esta doble interrogación crítica. Según Marx, se conoce racionalmente al capital, cuando se conoce la imbricación entre las relaciones reales de producción con las categorías de pensamiento que las hacen inteligibles.

Por su parte, la filosofía de Foucault se ha prestado a las interpretaciones más divergentes. En nuestro texto, nos proponemos mostrar que las diferentes etapas de su pensamiento: la arqueología, la genealogía y la ética, ante las ciencias humanas y su saber en torno al sujeto, no se colocan ni en calidad de anti-ciencias ni como un escepticismo radical y tampoco como una

suerte de posmodernismo trasnochado. La crítica sistemática de Foucault a esos saberes endebles consiste esencialmente en interrogarlos acerca de cómo surgió su objeto privilegiado, esto es, el Hombre como problema. Bajo qué modalidades tal sujeto fue convertido en tema de ciertas disciplinas, de ciertas estrategias más o menos reflexivas, de ciertas tácticas de manipulación. La respuesta irreverente de Foucault es que esas ciencias inseguras, al mismo tiempo que establecen una forma racional de apropiación de sus objetos, aun si producen conocimientos genuinos, obedecen a un juego de fuerzas (y no a un designio racional), participan de ciertas formas de inclusión-exclusión, contribuyen a ciertos juegos de dominación y de poder. Con ello, quizá más que ningún otro filósofo contemporáneo, Foucault ha hecho que todo lo que la racionalidad presente ofrece como evidente y familiar vacile sobre sus pies, no porque tal racionalidad sea declarada inútil o desdeñable, sino sencillamente por mostrar el juego de poder al que responde. Ciertamente, él no ofrece una racionalidad general alternativa y se conforma con las transformaciones de detalle en el entrecruce del individuo y el saber sobre sí mismo. No hay en Foucault una voluntad política general, sino sólo “políticas” puntuales de resistencia. Pero con ello basta para que el de Foucault sea un pensamiento estratégico en nuestros días.

Si se consideran de un modo general las conclusiones de las tres formas de crítica precedentes, quizá pueda postularse un basamento común que, sin pretender minimizar sus diferencias, ofrezca una suerte de síntesis. Nosotros proponemos que ese basamento compartido puede ser llamado, adoptando la expresión que ha sido recientemente utilizada para referirse a Hegel, una “filosofía sin presuposiciones”. “Sin presuposiciones” quiere decir que, tanto para Hegel como para Marx o Foucault, una verdadera crítica filosófica no puede admitir como

punto de partida indiscutible ninguna afirmación *a priori* de lo que el objeto real presumiblemente es en sí, y tampoco puede admitir ninguna afirmación *a priori*, de lo que el pensamiento es o debería ser. La razón en la historia, sin presuposiciones, quiere decir que es *en y por el proceso* que el objeto real recibe toda su forma y toda su presencia como resultado de la acción humana, teórica y práctica, y que antes de ésta, el objeto no es nada para la experiencia. Y simultáneamente, por su propia actividad en ese mismo proceso, el pensamiento obtiene toda su forma y su contenido, sin que previamente a ello pueda afirmar nada de sí mismo. “La razón en la historia” quiere decir “rechazo a cualquier dogma, principio o procedimiento”, por muy evidente o neutro que parezca, que pretenda ser colocado como fundamento anterior al itinerario de la razón. Ahora bien, si se renuncia a cualquier presuposición proveniente, sea del objeto, sea del pensamiento, ¿qué es lo que resta? Nada más que el proceso mismo, la imbricación cambiante y conflictiva del ser y del pensamiento, proceso que es a la vez el fundamento de éstos y fundamento de sí mismo, producción de ellos y de sí mismo. En otras palabras, no importa qué tan atrás se remonte, nunca hubo en la experiencia humana un ser simplemente ahí, mudo y tieso en su objetividad, que hizo frente a una conciencia que ya sabía pensar y nombrar esos objetos, antes de haber vivido. El bautismo original de “las cosas” por parte de una conciencia también originaria es un cuento infantil. El proceso de imbricación entre el ser y el pensamiento, es decir, la razón, comenzó sin fecha fija, desde el momento en que los seres humanos debieron asegurar su supervivencia en el mundo natural y con ello se vieron obligados a trabajar y pensar simultáneamente. De este itinerario resulta el fundamento de todo lo que es y el fundamento de todo el pensamiento que hace inteligible este ser en la experiencia. Para la crítica radical

de nuestros autores, el pensamiento sólo puede dar cuenta del objeto (y no simplemente tomarlo como un dato) si puede dar cuenta del surgimiento de dicho objeto en la historia efectiva; y sólo puede dar cuenta de sí mismo (de los conceptos y las categorías que utiliza) si puede hacer transparente su propia progresión lógica, vale decir, la serie de formas que ha adoptado a lo largo de su camino cuando trata de pensar dichos objetos.

CUESTIONES FILOSÓFICAS

Afirmar la razón en la historia es, según nuestra hipótesis, el resultado de un trabajo del pensamiento, de la crítica radical que nuestros autores han hecho a los presupuestos filosóficos contenidos en las doctrinas que les precedieron. Pero, por supuesto, la doctrina que resulta es también una posición definible filosóficamente, explícita en Hegel y Foucault, pero implícita en la teoría de Marx. En la obra de nuestros autores están, más o menos latentes, las respuestas a preguntas como: ¿qué está a nuestro alcance conocer y qué podemos hacer? Cuestiones que se encuentran en el corazón de la filosofía moderna. En las páginas siguientes intentamos ofrecer al lector una visión general de estas cuestiones filosóficas que se encuentran en el cuerpo del texto, en torno a tres apartados:

- a) la relación entre sujeto y objeto, tanto en el plano teórico como en el plano práctico;
- b) la concepción que nuestros autores tienen acerca del pensamiento;
- c) la concepción que ellos ofrecen acerca de nociones tan

significativas como la de “verdad” y “libertad” del pensamiento y de la acción práctica. (Veamos uno a uno.)

La relación entre el sujeto y el objeto

La conciencia común tiene una certeza que nunca llega a cuestionar: hay una separación entre el ser real y el pensamiento, como dos órdenes independientes en y para sí. Bajo modalidades que les son propias, cada uno de nuestros autores recusa tal separación. Cada uno de ellos admite, por supuesto, que el ser real y el pensamiento son diferentes en su género, pero afirman que a través de una actividad, que es a la vez reflexión y trabajo, los seres humanos buscan y realizan una homogenización, una unidad gradual y efectiva entre el ser objetivo y el pensamiento. No hay por un lado los objetos reales, indiferentes y ciegos a la acción humana; y por el otro lado, un pensamiento que, recluido en la cabeza del individuo, es impotente para darse una presencia efectiva.⁷ Aún en el modo más elemental, al ser pensado y nombrado, el objeto real comienza a perder su independencia, sufre una migración a otro modo de ser, al ser transformado en categorías, ya que de otro modo no puede ingresar en la experiencia reflexiva humana. Naturalmente, el pensamiento no crea las cosas, sino que simplemente, por la mediación categorial, les retira su carácter ajeno y a la vez postula en ellas lo que tienen de esencial. Por su parte, en el inevitable encuentro con las cosas, el pensamiento también está obligado a transformarse, creando las categorías que requiere

¹ Hegel suele iniciar sus libros publicados con una defensa apasionada de esta tesis, por ejemplo, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, op. cit., § 2, § 3. (W, 8, 41-43).

en su esfuerzo por hacer inteligibles a las cosas, con el fin de apropiárselas, sin que exista ningún abismo entre su acción pensante y su acción transformadora. El ser y el pensamiento no son dos órdenes que posean, cada uno por su parte, una subsistencia independiente, sino que por el trabajo, son convertidos en “momentos” de un proceso único, mediante el cual los seres humanos piensan y transforman el mundo natural, sencillamente para estar en él. Pero si son dos “momentos”, esto quiere decir que hay algo lógicamente más alto que ellos: el proceso mismo, la acción humana, el verdadero sujeto de esta historia que Hegel llama “Espíritu”, que Marx posiblemente llamaría “modo de producción” y para el cual Foucault elije términos como “episteme” o “problematización”.

Éste es sin duda uno de los puntos de mayor afinidad entre Hegel, Marx y Foucault. Todos ellos resaltan el trabajo, es decir, la acción que unifica al mundo natural con los propósitos cognitivos y materiales de los seres humanos, al grado que la filosofía sólo empieza realmente con el rechazo a la asunción acrítica de que el mundo sería ya algo en sí, frente a una conciencia que sería igualmente algo en sí. En el cuerpo del texto, el lector encontrará las modalidades bajo las cuales nuestros autores rechazan aquella certeza de la conciencia común, compartida por las doctrinas que ellos critican. La expresión más explícita se encuentra seguramente en la compleja crítica que Hegel hace a Kant: por una parte, Hegel aprueba sin reservas el principio idealista según el cual es el entendimiento y sus categorías lo que gobierna y constituye toda la experiencia del objeto pero, por otra parte, encuentra que Kant, una vez que ha afirmado esa unidad, se empeña en hacer prevalecer la separación. Según Hegel, todo el espíritu de la filosofía de Kant exige mantener separado aquello que previamente había sido declarado unido. La filosofía del Concepto no es más que

la culminación de aquello que Kant habría entrevisto sin llevarlo a término: la unidad del ser y el pensamiento, sin que por tanto esta unidad tendencial haga desaparecer su diferencia, de manera que el Concepto será definido como la *unidad de la unidad y la diferencia* entre el pensamiento y el ser.

Es sencillo encontrar en Marx una posición filosófica similar. Desde sus escritos de juventud hasta *La sagrada familia*, Marx intentó encontrar una salida a las filosofías poshegelianas de la conciencia que, a su juicio, no eran capaces de integrar la acción práctica. Hacia 1844, en esas notas personales que mucho más tarde fueron publicadas bajo el título de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx dejó sentados sus progresos y su solución, en lo que llamó “un materialismo de la acción práctica”. Ahí, Marx escribe: “Pensar y ser están enfrentados y al mismo tiempo en unidad uno con el otro”.⁸ Es posible que, al llegar a esta conclusión, Marx haya creído saldadas sus cuentas con la filosofía, de la que habrá de alejarse para no volver a ella sino esporádicamente. Pero tal concepción filosófica no hizo sino reaparecer en su crítica a la economía política, exactamente donde cabría esperar: en la categoría de trabajo contenida en *El Capital*. En efecto, cuando examina el trabajo, Marx insiste en que el productor no sólo efectúa un cambio de forma en el mundo natural, sino que en el producto hace objetivo su pensamiento, como algo que sabe y que determina, al mismo tiempo que se autodetermina, pues sólo llega al fin propuesto si pone en juego una voluntad disciplinada. En la producción material de sus condiciones de existencia, los seres humanos no permanecen inertes o meramente contemplativos ante el mundo natural: ellos lo transforman objetivamente y se

⁸ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 147 (MEW, suplemento, 530).

transforman subjetivamente, porque se modelan a sí mismos y, todo ello, aun si no siempre son enteramente conscientes de que lo hacen.

En la experiencia humana, los objetos no se reducen a ser meros impulsos para la sensibilidad que los observa; y por su parte, el entendimiento no está conformado de antemano por una lista de categorías vacías, esperando que una materia sensible las llene de contenido. La presunta separación entre ser y pensamiento se debe a un efecto de perspectiva: cuando se pierde de vista el proceso al que pertenecen, cuando se los retira del itinerario que los constituye, “las cosas” recobran su apariencia de seres inertes, se paralizan y se ofrecen como algo dado al pensamiento; del mismo modo, si se le separa de su progresión, el pensamiento aparece pasivo ante unas “cosas” que se figura que él no ha hecho y entonces la única tarea concebible es imitarlas mediante reproducciones mentales que aparentan no tener otro origen que la espontaneidad del entendimiento. La apariencia de que el ser y el pensamiento son dos órdenes autónomos entre sí es exactamente una apariencia producto de la presunta pasividad, esto es, una manifestación mutilada que surge de detener el proceso que los constituye.

Se comprende así que en el cuerpo del texto se verá reaparecer una y otra vez, bajo modalidades diversas, el problema de la unidad de forma y contenido, o lo que equivale a lo mismo, que se plantee sin cesar que no existe ninguna separación posible entre una razón teórica determinada por el entendimiento y una razón práctica accesible sólo a la voluntad. Para nuestros autores la razón es una cuando piensa y cuando actúa. Ellos sostienen que ningún contenido material puede existir independientemente de una forma que lo piensa y ningún pensamiento puede darse forma si carece del impulso que le otorga el apropiarse reflexivamente de un

contenido material. Dicho en términos coloquiales, los seres humanos no son seres activos por un lado y pensantes por el otro: son seres simultáneamente activos y pensantes, cuya acción está siempre guiada por algún propósito, por un fin ideado, por muy elemental que éste sea, y que no pueden pensar sino por el impulso de su acción práctica, aun si ésta es una mera actividad del pensamiento, como el pensar sobre el pensar que caracteriza a la filosofía.

Las categorías

La unidad entre ser y pensamiento no puede ser un voto piadoso ni una simple aseveración y por ello debe ser reflexionada, mostrarse objetivamente al pensamiento. ¿Cómo lo hace? Éste es el papel que incumbe a las categorías. Como el lector lo verá, en cada uno de nuestros autores aparece, siempre en primer plano, cierta concepción de lo que es una categoría. Ante todo, hay que cancelar dos concepciones que son propias de las “filosofías de la representación”: primero, las categorías no son simples entidades mentales mediante las cuales el pensamiento “señala” o “reproduce” los objetos reales; segundo, las categorías no son formas vacías que el entendimiento poseería *a priori*, mediante las cuales constituye una representación fenoménica que deja intacto al nómeno externo. Haciendo uso de una expresión que pertenece a Spinoza, las categorías no son “pinturas mudas sobre cuadros subjetivos”.⁹ Ciertamente nuestros autores admiten que las categorías son “entes de pensamiento”, pero agregan que ellas son simultáneamente determinaciones

⁹ Spinoza, *Ética*, 1978, libro II, “De Mente”, proposición 43, escolio, Madrid, Alianza Editorial.

de las cosas, atributos otorgados a éstas en el proceso en que el entendimiento se esfuerza por aprehenderlas. De tal modo que las categorías no son aquello que, como meras ideas representativas, nos separan de las cosas, sino a la inversa, son aquello que al determinar activamente a los objetos los hace racionalmente inteligibles y luego orienta de manera inteligible toda su apropiación práctica. Para Hegel, Marx y Foucault es esencial probar que las categorías son “puentes” hacia los objetos y no meros “signos vacíos” que, por su naturaleza, nos mantienen distantes de ellos. Ellas son “constitutivas” del objeto en el sentido que Kant daba a esta expresión, es decir aquello por lo cual el objeto recibe su forma y es lo que es, y sólo de este modo ingresa en la experiencia. Salvo que aquí las categorías no anteceden al objeto, pues son una afirmación del pensamiento en el momento de pensarlo. Hegel prefiere llamarlas “determinaciones de pensamiento” y en la *Lógica* las llama “esencialidades”, porque son aquello que permite identificar esencialmente al objeto, diferenciarlo de otro, otorgarle un fundamento, reconocerlo en la existencia y en la realidad efectiva, etc. El pensamiento nunca puede “tocar” a un objeto real, porque pertenecen a diferentes géneros del ser, pero puede convertirlo en objeto pensado en su esencia, definirlo tal como es, tanto en su comprensión teórica como en sus manipulaciones prácticas. Existe, entonces, un proceso que unifica al objeto real con el pensamiento mediante la reconstitución de aquél en tanto que objeto pensado.

Las categorías tienen un doble aspecto: son determinaciones del objeto, atributos del ser, pero también autodeterminaciones del pensamiento. En este segundo aspecto, en tanto que cada categoría no es forma vacía *a priori*, y tampoco es un acto espontáneo del entendimiento, entonces es indispensable que cada categoría sea también justificada, en su origen y en su

necesidad, dentro de la actividad del pensamiento. Si su existencia no es una mera presuposición, entonces cada categoría debe emerger únicamente en el proceso del pensar, provocada por la presencia de otras categorías, por la necesidad de su derivación lógica de éstas. Aunque esto es una constante en nuestros autores, el lector encontrará el ejemplo más nítido en Hegel. En efecto, una de sus objeciones fundamentales a Kant es que en las deducciones metafísica y trascendental contenidas en la primera *Crítica*, no se muestra el origen de las categorías que postula, no se explica por qué son doce ni qué clase de relación existe entre cada una de ellas. Desde su perspectiva, una categoría que no ha sido justificada en su origen y su necesidad es algo arbitrario e infundado, una mera aseveración, y si la razón no es capaz de fundamentar sus propias categorías, ¿cómo podría ser el fundamento de otra cosa? La respuesta de Hegel a esta cuestión es ni más ni menos que la *Lógica*, donde él busca aportar la prueba de la derivación necesaria de cada categoría como una instancia en la constitución, por parte de la reflexión, del objeto real en su esencia.

En la filosofía de nuestros autores, cada categoría está asociada, en su origen y en su justificación, a muchas otras en una trama en la que prevalece el vínculo lógico de la necesidad. Es esto lo que otorga a cada categoría su significado, su “contenido”, que de ningún modo depende de la correspondencia con el objeto real. Cada categoría está “determinada” en la serie, y por ende es conocida en la medida en que es precedida lógicamente por otras y participará en la deducción lógica de las categorías que le siguen. Ninguna de ellas es un ente mental aislado, puesto que encuentra su razón de ser en la serie misma. En el cuerpo del texto se encontrará un excelente ejemplo en la categoría “valor”, de Marx. La de “valor” es, en *El Capital*, una categoría nodal, pero ella sólo

puede aparecer una vez que se ha examinado el doble aspecto de la mercancía (como valor de uso y valor de cambio) y luego el doble aspecto del trabajo (como trabajo concreto y trabajo abstracto), y ello en el marco de una sociedad compuesta por productores independientes uno del otro. Sólo entonces la categoría de “valor” puede ser afirmada como el fundamento lógico, la ley indispensable para comprender el movimiento visible del intercambio generalizado de mercancías. Luego, esa categoría será esencial para explicar el concepto de “capital” en tanto que “valor que se valoriza a sí mismo” y, con ello, el proceso general de su producción y su reproducción. Las enormes dificultades que el empirismo encuentra para comprender la categoría de “valor” se explican porque él espera encontrar, en vano, una suerte de referente visible del valor. Pero el “valor”, como cualquier otro concepto, no tiene un cuerpo sino un fundamento lógico, pues es aquello sin lo cual es imposible comprender la relación cualitativa y cuantitativa del trabajo en el intercambio de mercancías. En *El Capital*, una categoría no es un signo que apunta a un objeto externo: ella es un momento, lógicamente necesario, en el proceso de la demostración, una instancia en el proceso de conocimiento, cuyo significado descansa en el despliegue conceptual. Por ello las categorías dentro de su teoría no forman una yuxtaposición, sino un sistema. En consecuencia, cada categoría, aislada, es insuficiente por sí misma: ella es una infradeterminación del objeto que está siendo pensado. Cada una tiene entonces que ser integrada y “superada” (Hegel diría “subsumida”) por otras categorías en el esfuerzo del pensamiento que busca en cada momento lograr una reconstitución más perfecta del objeto pensado (en nuestro caso, del intercambio generalizado de mercancías). Por la misma razón, aislada, cada categoría es también una presentación inadecuada y parcial del pensamien-

to ante sí mismo, una presencia aún insuficiente en el proceso en que aquel adquiere una forma más lograda. En cada categoría se expresa toda la potencia activa del pensamiento. En el proceder sistemático, ninguna categoría es un ente aislado que el entendimiento podría hacer emerger o disipar espontáneamente, pues la razón de ser de ellas no está en éste, sino en la serie misma.

Según nuestros autores, el conocimiento del objeto se logra a través de su reconstrucción categorial: es normal, puesto que pensar es la manera en que los seres humanos logran aprehender este mundo en tanto que conocido, y no poseen ninguna otra alternativa. Pero justamente porque el pensar es la mediación absoluta respecto a los objetos, los seres humanos no pueden “decir” inmediatamente lo real inmediato, ya que deben pasar obligatoriamente por esa mediación pensada. Por eso, desde el punto de vista del conocimiento, el encuentro con lo inmediato no es el punto de partida, sino un punto de llegada. Contra una cierta concepción empirista del conocimiento, para nuestros autores el encuentro entre un objeto real y una categoría aislada no puede, ni demostrar, ni desechar, ni al uno, ni a la otra, porque no existe una lógica general de la representación. Ante una categoría, la pregunta crítica que nuestros autores se hacen no es en qué medida es fiel al objeto empírico sino, más bien, ¿a qué trama pertenece y cuál es la serie de relaciones que la determinan y le dan sentido? La cuestión pertinente no es si ella representa bien o mal al objeto inmediato, sino, ¿en qué medida no hace más que reproducir esa inmediatez? Es exactamente esta mezcla entre empirismo y teoría, tan característica de las filosofías llamadas “posmetafísicas”, lo que Marx critica constantemente a los economistas clásicos, quienes esperan extraer primero y demostrar luego sus categorías mediante sencillas abstracciones

hechas a partir de la experiencia más cotidiana. Una simple abstracción es insuficiente porque lo real es complejo, debido a que en él confluyen múltiples determinaciones y es por eso que, para alcanzarlo, es preciso elaborar una larga serie de mediaciones que permitan al pensamiento reconstituir esa complejidad. Sólo así, el encuentro entre realidad inmediata y pensamiento es demostración del grado de adecuación del conocimiento a su objeto.

Como se ve, la concepción de categoría en nuestros autores es compleja, porque las categorías tienen dos aspectos: son determinaciones de objeto, atributos del ser, pero también autodeterminaciones del pensamiento. En tanto que ninguna de ellas es un simple signo mental de algo exterior a ella (pues esto es exactamente reproducir la separación entre ser y pensamiento), entonces cada categoría debe resultar de la actividad del pensar en un doble aspecto: uno, en la irrupción del objeto en las relaciones materiales reales y su gradual conversión en objeto conceptualizado, lo cual tiene una dimensión que podríamos llamar *extra-lógica*. Dos, en la derivación lógica y sistemática de las categorías, lo cual tiene una dimensión que podríamos llamar *intra-lógica*. Cada categoría es una síntesis, pero de este doble proceso que abarca, desde la aparición histórica del objeto a pensar, hasta la historia interna del pensamiento que busca pensar ese objeto. La crítica de Marx a la economía clásica, lo mismo que la crítica de Foucault a las ciencias humanas, muestran bien lo que pretendemos señalar: es preciso comprender las alteraciones en las relaciones sociales que condujeron a la irrupción del objeto (por ejemplo, la formación de las relaciones capitalistas de producción, o la irrupción de la locura en el asilo), pero también es indispensable describir la trama sistemática al interior de cada teoría (por ejemplo, cómo se

deduce la plusvalía de la mercancía, del valor y del trabajo, o bien, cómo se ha elaborado la psiquiatrización del insensato). Toda categoría debe aparecer simultáneamente en la actividad de pensar al objeto real y en la actividad de pensar al pensamiento que piensa.

Una consecuencia notable de ello y que se encontrará tanto en Hegel como en Marx y Foucault es la afirmación de que entre las categorías y el objeto pensado no puede haber ninguna separación. Las categorías son exactamente el objeto pensado y éste no es nada más que aquéllas. Es comprensible, puesto que una categoría es una determinación que el pensamiento atribuye a ese objeto específico y a ningún otro. Por tanto, las categorías que lo hacen inteligible son inseparables del objeto y por ende son válidas únicamente para éste, y para ninguno más. Así, Marx señala que la categoría de “valor” es intransferible a cualquier otro modo de producción, pues ella conceptualiza la relación específica que se establece en una sociedad compuesta enteramente por productores independientes unos de otros, y esto sólo sucede en las sociedades modernas. En estas filosofías, no hay modo de desprender un “método de conocimiento” que sea separable del objeto conocido y aplicable indistintamente a cualquier otro. Lo que hay es la constitución sistemática del objeto pensado mediante una trama de categorías que se identifica enteramente con él, puesto que sin ellas éste no es objeto de ningún conocimiento. El objeto real es conocido en su esencia, pero ésta no es más que la trama sistemática de categorías que permiten identificarlo tal cual es, presente en la experiencia y susceptible por ello de ser manipulado, transformado. Por eso la historia de la razón es exactamente la historia de los objetos que la razón ha llegado a conocer.

La actividad y la objetividad del pensamiento

Insistamos: a diferencia de las filosofías que hacen del pensamiento el receptáculo pasivo de datos provenientes de la sensibilidad, para nuestros autores *el pensamiento es pura actividad*: la actividad de determinar al objeto pensado y la actividad de determinarse a sí mismo mediante esa misma trama de categorías. Lo importante aquí es que como razón, el pensamiento es “determinado”, es decir, posee un orden, una serie de reglas, asociaciones y derivaciones propias: lo que previamente llamamos un aspecto *intra*-lógico. El pensamiento es “forma” que participa como causa eficiente de su propia forma. En otras palabras, el pensamiento es un orden que se crea a sí mismo durante el proceso de pensar al objeto real; un orden, esto es, alcanza una sistematicidad que permite ciertas asociaciones de ideas, al mismo tiempo que cancela otras asociaciones posibles. Naturalmente, aun como razón, el pensamiento no es un ser tangible y no pertenece al género de los cuerpos, pero esto no implica que, dentro de su género, no sea algo “objetivo” en el sentido de poseer una coherencia propia, cuyas reglas determinan aquello que, en un momento dado, puede ser pensado. Cuando un individuo piensa dentro de la razón, en el conocimiento, lo que hace es justamente poner en marcha ese sistema, esa serie de reglas y derivaciones. Desde luego, cada conciencia piensa individualmente, pero lo hace siguiendo inconscientemente una trama de asociaciones que encuentra dada en cada momento. Para nuestros autores, pensar —lo mismo que hablar— es hacer uso de un orden que, manipulado por cada individuo, lo supera con mucho, porque es producto y a la vez condición de posibilidad, de procesos colectivos. Hegel y Foucault convergen explícitamente en definir a la filosofía como “pensamiento (crítico) del pensamiento”,

cuya tarea es describir la sistematicidad a la que éste obedece, exhibir las reglas que lo rigen, las asociaciones que permite o impide, las derivaciones que logra o que cancela.

Afirmar que el pensamiento es algo determinado no debería ser motivo de escándalo entre los filósofos y, sin embargo, coloca nuevamente a nuestros autores en un sitio aparte en las corrientes filosóficas. En efecto, para algunas filosofías, el pensamiento es sinónimo de lo absolutamente libre, el signo más patente de la libertad, algo que, separándose de sus condiciones de existencia, es capaz de elaborar figuraciones propias, mundos ideales. O bien, para otras filosofías, el pensamiento es colocado al servicio del “querer”, en cuyo caso el pensamiento es el instrumento mediante el cual la voluntad establece sus fines normativos que deberían servir de puntos de referencia para la acción humana. Nuestros autores ven esta cuestión de otra manera. Primero, porque consideran que al lado del pensamiento no hay otras facultades independientes como el querer, el imaginar o el intuir, porque no hay una sola afección humana, sea sentimiento, intuición o imaginación, que no esté teñida, en algún grado, por el pensamiento. Luego, ellos se esfuerzan en fijar las obras del pensamiento (las ideas, categorías o conceptos), lo más firmemente posible a sus condiciones materiales (teóricas y prácticas) de producción. Y a esto lo llaman “razón”. Lo mismo en Hegel, que en Marx o en Foucault, una categoría o un concepto es un *acontecimiento específico*, irrepetible, comprensible sólo mediante las condiciones que explican su aparición, las cuales a su vez están también determinadas. En otras palabras, ellos sostienen que no es posible pensar, ni decir, cualquier cosa en cualquier momento: “No es fácil decir algo nuevo”,¹⁰ escribe Foucault. Y esto no puede atribuirse a

⁴ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970, p. 73.

una carencia de inventiva, sino que para decir cualquier cosa —y especialmente algo nuevo—, el pensador individual tiene que enfrentar esa sistematicidad existente que permite, pero también impide, ciertas asociaciones. ¿Quiere decir que con ello se renuncia a la libertad del pensamiento? De ninguna manera. Sólo que si por “pensamiento libre” se entiende la posibilidad de elaborar figuraciones propias, cabe reconocer su interesante existencia, pero en el plano del conocimiento no cabe valorarla en exceso. Por el contrario, en el dominio de la razón, el pensamiento es libre, pero no de actuar como le plazca, sino ejerciendo esa libertad en el marco sistemático que tiende a normalizarlo, y contra el cual debe luchar, especialmente si quiere decir algo nuevo. Por eso las rupturas y las discontinuidades, lo mismo en el plano científico que en el plano del saber cotidiano (como literatura o como arte por ejemplo), son excepcionales, complejas, y requieren de un examen detallado.

Que el pensamiento sea “determinado” otorga una coloración propia a la historia en “la razón en la historia”. En efecto, si el pensamiento carece de determinaciones, entonces, por su pura espontaneidad, puede producir cualquier idea, cualquier categoría, en cualquier momento. Todo es posible para el pensador individual. Cualquier intuición puede prefigurar cualquier concepto. En los libros de historia elementales encontramos así que Demócrito y Leucipo, con su intuición del átomo, son los predecesores de la física moderna, o bien que el cristianismo es un antecedente primitivo del comunismo. Desde la perspectiva que aquí se adopta, por el contrario, las categorías y los conceptos no son meros productos de la cabeza que piensa, no son “obras del espíritu humano” capaces de atravesar todas las experiencias. Ellas son pensamiento asociado a sus condiciones materiales de existencia, pensamiento determinado, razón. “El pensamiento es un hecho histórico”,

escribe Foucault, un *hecho* que, en su género, posee una forma de objetividad, de “materialidad”; pero *histórico*, que no puede evadir sus condiciones de existencia. La aseveración de que “el pensamiento tiene una historia” es trivial e inofensiva si en el término “historia” no están contenidas sus condiciones objetivas de posibilidad, tanto *intra*-lógicas como *extra*-lógicas, incluidos en éstas los “efectos de realidad” que el pensamiento produce en el momento en que dirige la apropiación y manipulación tanto de los objetos como de las conductas de los individuos. Si el pensamiento es separado de esas condiciones reales de posibilidad, entonces de él no se ha dicho nada, Hegel *dixit*. Es por eso que en nuestros autores el lector no encontrará “historia de las ideas”, sino “historia de la razón”.

La verdad

No hay entonces dos imperios independientes: el de “las cosas”, por una parte, y el del pensamiento, por la otra, los cuales luego se hacen frente uno al otro. Pero de ser así, queda cancelada cualquier concepción de la verdad que descansa en nociones como “correspondencia”, “copia”, “modelo” o “armonía”, porque faltan los elementos básicos de éstas: la presunta separación entre referente y referencia. El término mismo de “representación” es inadecuado porque “representar” quiere decir justamente “estar suplantando a otro”. Tampoco son aceptables las variedades “convencionalistas” o “pragmáticas” que sugieren que la verdad es una especie de acuerdo, o bien, que se la desconoce, pero que es posible actuar “como si...”. Todo ello es inadecuado, porque descansa en la separación entre ser y pensamiento, los cuales son declarados, primero, heterogéneos y que sin embargo, en la verdad, deben com-

portarse como idénticos, equivalentes o al menos semejantes.

Hegel, Marx y Foucault proponen un camino diferente: encontrar a la verdad como “la producción de lo verdadero”, resultado de la actividad del pensamiento al hacer inteligibles los objetos y al hacer transparentes para sí sus propias operaciones. Tiene que ser una actividad, porque siendo diferentes, para que concuerden el ser y el pensamiento debe existir una transformación mutua, una homogeneización mediante una serie de etapas e instancias que, naturalmente, puede verse contrariada en algunos momentos. El proceso de producción de lo verdadero es exactamente la serie de imbricaciones por las cuales el pensamiento busca constituir al objeto como pensado e imprimir en el objeto real sus propósitos reflexivos. La verdad no es una correspondencia estática, sino una producción dinámica de la completa razón de ser del objeto. Por ello, en el proceso de producción de la verdad conviene distinguir dos aspectos: aquel en que predomina relativamente el pensamiento pensante, y luego, aquel en que predomina relativamente la actividad práctica. Del primero, como sabemos, a medida que la acción del pensamiento progresa en la constitución del objeto pensado, se logra una unificación creciente, exhibiendo la esencia categorial del ser objetivo. Pero tal proceso atraviesa naturalmente por distintos momentos y grados de adecuación que van desde las formas más abstractas y pobres, como la intuición o la percepción, hasta llegar a una determinación categorial completa y acabada del objeto pensado. No hay dificultad para nuestros autores en reconocer que el conocimiento pasa por diferentes grados y etapas de desarrollo, sin dejar de ser conocimiento. En contrapartida, en cada uno de esos momentos existe igualmente un cierto grado de inadecuación y de desigualdad entre el pensamiento pensante y el objeto pensado, un breve grado de error. Por tanto, en la

verdad entendida como producción de lo verdadero participa inevitablemente el error, lo falso, porque sin esta desigualdad patente, en cada momento, el pensamiento no tendría ningún motivo para seguir adelante en su constitución del objeto. El error participa en la producción de la verdad, porque lo falso no es simplemente lo otro excluido de lo verdadero, sino un segmento obligatorio del trayecto que persigue una gradual adecuación categorial entre el pensamiento pensante y el objeto pensado. El error no es un mal cuya existencia podría desterrarse previamente de manera definitiva. Por ello, sostiene Hegel, no es posible una crítica a la razón que determine su alcance, previa a la actividad misma de la razón; lo mismo que no es posible aprender a nadar antes de echarse al agua. Según nuestros autores, no existe un procedimiento infalible hacia la verdad que podría prevenir y erradicar, de una vez y para siempre, el error. El pensamiento como razón no puede evitar este tortuoso y conflictivo trayecto, porque éste es su propio aprendizaje de sí.

Pero hay un segundo aspecto en la producción de lo verdadero en el que prevalece relativamente la acción práctica, porque el pensamiento como actividad no se encuentra recluso en la cabeza de los individuos, sino que se inscribe permanentemente en la existencia, guiando y orientando mediante sus categorías toda apropiación, toda alteración de los objetos de la experiencia. ¿Por qué es indispensable pasar de “la verdad en el conocimiento” a “la verdad en el saber”? Porque la verdad no se refiere únicamente a aquello que puede pensarse respecto de un objeto en proposiciones o enunciados, sino que involucra las formas de apropiación-transformación que afectan a los objetos que caen bajo esta experiencia, esto es, en una forma de saber. Es sencillo reconocer que mediante su actividad teórica los seres humanos han impreso en el

mundo natural sus propósitos. Debería ser igualmente sencillo reconocer que, cuando esos objetos son ellos mismos, los seres humanos también han impreso sus propósitos en la manera en que se relacionan entre sí, se gobiernan, se conducen y se hacen sujetos políticos y morales. Los seres humanos han estado produciendo siempre las formas de su “verdad”, aun si lo han hecho sin estar conscientes. Éstos han vivido siempre bajo algún “régimen de producción de lo verdadero”, bajo una forma que les hace inteligibles sus condiciones materiales de existencia, pero también prescribe la manera en que separan lo legítimo de lo ilegítimo en sus relaciones mutuas, los procedimientos para deslindar en cada momento las formas de inclusión y exclusión con las que se conducen. Sin este régimen, cualquiera que sea la forma que adopte, los seres humanos no sabrían qué pueden aceptar o rechazar, qué pueden querer o qué deben evadir. Y por ello tal régimen merece ser llamado “verdadero”. En otras palabras, para realizar actos racionales no es preciso tener elaborada previamente una concepción de la verdad, normativa u otra; a la inversa, es porque los seres humanos practican una serie de actos en su vida efectiva que separan lo aceptable de lo inaceptable, lo racional de lo irracional, y con ello alcanzan una idea de razón. De este modo, para Hegel, Marx y Foucault, la verdad no es un ideal inaccesible, sino una producción históricamente determinada de normas de pensamiento y de conducta *siempre específicas*. La razón es así entendida no como canon, sino como órganon de la vida, de la vida aun en sus minucias.

Seguramente es Foucault quien hace percibir con mayor fuerza este punto. A esta serie de procedimientos de demarcación mediante los cuales los seres humanos separan lo legítimo de lo ilegítimo y que les permiten hacer inteligible sus condiciones de existencia, los ha llamado “juegos de veredicción”.

Estas tácticas son todo menos un “juego irresponsable”, porque mediante ellas se establece todo lo que actúa en la “tragedia de la vida”. Un juego de veredicción actúa en el momento en que, en una comunidad dada, una acción, una conducta, un comportamiento es declarado verdadero o falso, aceptable o inadmisible. De modo que un juego de veredicción está presente en la manera en que los hombres se comprenden a sí mismos, se interrogan a sí mismos, se conducen, se normalizan o se sancionan. Se debe aceptar y vivir alguna forma de racionalidad pues, de otra manera, ¿cómo podrían los seres humanos saber qué persiguen? ¿Cómo podrían saber qué es racional? Encontramos a la razón, en alguna de sus formas, cuando descubrimos la interpretación de “vida racional” bajo la que viven, en algún momento dado, los seres humanos. Naturalmente esto significa que en la historia de la experiencia humana no hay una sola verdad, sino muchos momentos “verdaderos” en la producción de la verdad que hoy reconocemos. El que no haya una sola verdad no significa que la historia es “irracional”, sino por el contrario, confirma la existencia de un trayecto real e inteligible en la serie de experiencias colectivas racionales que ha conducido hasta nosotros. ¿Quedan justificados con ello todos los actos de brutalidad, barbarie y violencia que los seres humanos han cometido contra sí mismos? Bajo esta perspectiva, sostiene Foucault, el mal no adquiere ningún derecho imprescriptible. Una vez pasada la primera indignación, el filósofo debe más bien preguntarse: ¿bajo qué forma de veredicción pudieron producirse esas formas de exclusión y desdén hacia sí mismos?, ¿cómo se presentaron sus formas de resistencia?, ¿cómo pudieron coexistir en toda civilización las formas de la razón más refinadas con los actos más crueles y sanguinarios? Nuestros autores consideran que la irracionalidad no es *lo otro* excluyente de la razón, pues resulta de la

misma matriz, de las mismas estrategias activas de ésta, en una determinada forma de veredicción. Por lo demás, es seguro que esos actos de barbarie no fueron cometidos únicamente en “aquellos tiempos”.

Afirmar que no ha cesado este vínculo entre lo positivo y lo negativo de la razón, aún en nuestros días, es sin duda una de las causas que explica la reputación de nuestros autores. Porque no hay ningún motivo, según ellos, para creer que en nuestro régimen se ha erradicado lo negativo. Nuestro juego de veredicción, nuestra racionalidad, es un capítulo más en la producción de la verdad en la que, desde siempre, están embarcados los seres humanos. No hay nada que permita asegurar que, con nuestros valores y principios se ha alcanzado, por fin, el concepto último de humanidad. Nada justifica entonces la afirmación de que nuestra razón es, ella sí, universalizable. Cualquier intento de universalizar a nuestra razón, sea formal o procedimental, les parece, por decir lo menos, precipitado. Y esto por dos motivos: primero, porque para ser universalizable, tal procedimiento debe ser “formal”, pero justo por este formalismo vacío queda subordinado al contenido que encuentra dado en los valores y principios de las relaciones sociales actuales los cuales, inevitablemente, involucran una cierta relación de fuerza; segundo, porque convertirla en un ideal fijo e inmóvil provoca que todo debate en torno a la razón se sitúe únicamente en su impecable coherencia de proceso consigo misma y, en consecuencia, la aísla de la crítica efectiva respecto de su contenido y sus efectos reales que, de hecho, se está llevando a cabo en los conflictos cotidianos. Muchos filósofos actuales aceptan que la razón tiene una historia, pero bajo los supuestos formales o normativos, muchos menos parecen dispuestos a aceptar que esa historia no se ha detenido con nosotros.

Por eso antes que medir nuestra forma de escindir lo normal y lo desviado en relación con una norma de la razón que no podría sino ser un ideal, y por tanto exterior al proceso histórico, nuestros autores se preguntan de qué manera ese juego de veredicción actúa en la relación de fuerzas, en las formas de inclusión-exclusión que presenciamos. Marx y Foucault nos parecen indicativos de ello. De ningún modo se trata de minimizar lo alcanzado en nuestras formas de convivencia y libertad, pero tampoco se trata de admitirlas como si no tuvieran un reverso, como si ellas no pertenecieran al mismo movimiento que produce las formas de subordinación en las que se encuentra la inmensa mayoría. Por ello interrogan a la realidad efectiva para descubrir en ella el doble juego de producción de la verdad y de su reverso, de los conceptos de la razón y de las inercias que los coaccionan. En la modernidad, lo mismo que siempre, la razón en sus aspectos positivos y negativos no ha podido irrumpir sino al interior de un proceso en el que está en juego una cierta forma de dominación, un poder. Para nuestros autores no es posible liberar a la razón de alguna forma de poder, porque la razón, como verdad, surge y también participa en los juegos de poder. La razón no es algo meramente “científico”, sino algo que se vive y se enuncia siempre desde cierta posición política y de fuerza.

La libertad por la razón

De modo que nuestros filósofos hacen suya la aspiración ilustrada de convertir al uso libre de la razón en el tribunal supremo de todo lo que existe, pero estiman que esa libertad requiere de la comprensión necesaria del proceso que la determina. De ahí una vinculación, incomprensible para la conciencia

inmediata, entre la necesidad y la libertad. En efecto, desde su perspectiva un pensamiento que se separa de su soporte material no es un pensamiento libre, sino un acto arbitrario. La libertad mediante la razón aparece, en cambio, cuando se comprende el proceso que establece la necesidad de que aquélla sea como es, que afirme legítimamente lo que afirma. Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de libertad si la razón está determinada? En dos sentidos: primero, en el sentido de que se ha removido racionalmente la presunción injustificada de que “las cosas-en-sí” son inaccesibles, y que el entendimiento ya posee ciertas categorías inamovibles, y que por lo tanto resulta imposible pensar de otro modo. Si la realidad es racionalmente pensada, *con ello se debe probar* que, fuera de la acción humana, no hay ningún reino inalcanzable porque todo lo que existe y es pensado es producto de la acción de los hombres. Segundo, eliminada esa presunción de algo ajeno, los seres humanos comprenden racionalmente que son ellos quienes producen su propia necesidad. Después de un tumultuoso itinerario en la historia, ante un mundo que es objetivamente su otro, lo que la razón les ha enseñado es que ellos no han hecho más que producirse a sí mismos como son; por eso su libertad es idéntica a la comprensión de su necesidad. Eso desde luego no quiere decir que los seres humanos, de improviso, se han liberado de sus determinaciones, sino simplemente que son ellos quienes pueden ponerse a sí mismos sus determinaciones. La libertad para los seres humanos no consiste en separarse mentalmente de aquello que los hace ser lo que son, sino en establecer de manera consciente su autodeterminación. Si por “autonomía” se entiende que el pensamiento, por sus propias fuerzas, puede dictar a la realidad cómo debería ser, entonces, según nuestros autores, tal autonomía es ilusoria. En cambio la razón los conduce a la libertad porque les prueba que, mediante su acción en

el mundo, en su otro objetivo, poseen la facultad de implantar en éste sus determinaciones y a la vez de autodeterminarse. La libertad por la razón no es antagónica a su verdad necesaria, sino que es su consecuencia lógica. En síntesis, con nuestros autores la expresión “libertad de la razón” se ha transformado en algo distinto: la “autodeterminación mediante la razón”.

¿Y las obras de la voluntad? ¿Se ha renunciado a ellas? De ningún modo. Ciertamente, para alcanzar la libertad, los seres humanos deben movilizar su voluntad, que es el impulso a su acción. Sólo que nuestros autores no consideran que la voluntad sea una facultad independiente del entendimiento, o que exista una razón práctica que posea fines propios, separables de aquello que conoce. La voluntad impulsa a actuar, pero sus fines se restringen en relación con el mundo que comprende y la manera en que se comprende a sí misma. Naturalmente, con ello, alcanzar la libertad se presenta como algo mucho más complejo que sólo imaginarla, porque supone una acción *en y desde* las condiciones materiales de existencia. Una característica común a nuestros autores es afirmar que el mundo objetivo de relaciones sociales que los seres humanos crean en su acción colectiva tiene una causalidad, una racionalidad propia y que ésta no es simplemente una prolongación de la voluntad subjetiva. De hecho, ahí están alojados todos los antagonismos y los conflictos que los separan. Como la razón y la voluntad no llegaron ya formadas a este mundo, todo lo que saben de sí lo han adquirido justamente a través de su experiencia en él. Y es aquí donde aprenden la desigualdad entre sus expectativas y sus condiciones de vida. En cada momento y, con diferentes grados de conocimiento, ellos viven la experiencia de que el mundo produce lo que saben de sí y a la vez lo que contradice su realización. Por ello, simultáneamente, hacen el aprendizaje de sí mismos y aprenden lo que deben modificar de sus

condiciones materiales de existencia. Orientan desde luego su voluntad en aquella dirección que asegura su autodeterminación, su libertad creciente; pero aprenden igualmente en qué medida el mundo que han creado se les resiste. Forman así su razón y educan simultáneamente su voluntad, porque ésta no puede elegir libremente sino aquello que sabe. Lo hacen a veces en grandes programas sociales, pero también en espacios minúsculos, cotidianos y sin brillo, en los que también está presente su libertad. Por eso Hegel, Marx y Foucault sostienen que la filosofía no debe quitar la vista de esta realidad presente, en su resistencia obstinada, pero también en las formas y espacios de libertad que gradualmente los seres humanos están tratando de conquistar y que ya prefiguran transformaciones futuras. Es un único movimiento en el que crean sus condiciones de existencia y los parámetros de su propio juicio ante ellas. Se percibe entonces que, para lograr reconciliarse con su mundo y consigo mismos tienen que seguir transformando sus condiciones materiales de existencia hasta alcanzar su concepto, que no es otra cosa que lo que por su experiencia saben y quieren para sí mismos. No cesan de modificar sus condiciones de vida, pero lo hacen persiguiendo, con su razón y su voluntad, un concepto de sí mismos que no es un ideal fijado por nadie, sino lo que han aprendido de sí mismos, en su experiencia mundana, y por lo mismo lo reclaman ya como un derecho adquirido.

Conclusión

Nosotros postulamos que Hegel, Marx y Foucault representan, con las particularidades de cada uno, con matices a veces profundos, algunos de los intentos más consistentes por colocar

a la razón enteramente en la historia general y en su propia historia. Conocer a la razón presente no es entonces establecer de antemano sus límites o fijar formalmente las condiciones normativas a las que debe obedecer, sino comprender su historia efectiva, su desarrollo inmanente dentro de la producción material de la experiencia humana. Para ellos la historia no es un incidente externo acaecido al pensamiento. La historia es el itinerario del pensamiento comprendiéndose como razón, experiencia que no es posible evitar porque sin ella la razón no tiene ninguna forma, no sabe nada de sí misma, no puede saber lo que quiere. Existe simultáneamente un proceso material colectivo y un proceso racional colectivo y ambos son inseparables, concomitantes. Eso es lo que hace que la humanidad sea una sola: el hecho de que cada generación de seres humanos reciba un legado material y un legado espiritual, un modo material de vida y una concepción de sí mismos, del que deben partir para conservarlos, pero el que inevitablemente transformarán. Cada uno de esos momentos es parte de la historia *en la cual y no contra la cual* pueden elaborar la verdad que es la suya. La gran diferencia es que en la modernidad, con las ciencias y la filosofía, de la cual las obras de Hegel, Marx y Foucault son paradigmáticas, han tomado conciencia de sí mismos, reconocen su propia obra y reconocen que se han hecho a sí mismos tal como son, sin el sentimiento de estar exiliados en el mundo y sin intervenciones ajenas. Esta conciencia es la gran enseñanza de nuestros autores, parte del legado con el que los seres humanos enfrentan su mundo y en el que, tarde o temprano, decidirán libremente su futuro.