



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CRITICAR EN FILOSOFÍA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LIC. JORGE CARLOS BADILLO HERNÁNDEZ

TUTOR
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Máxima, mi poeta.

*No borraré nunca la muerte tu
recuerdo.*

*Yo te traeré siempre a la existencia,
y aparecerás allí donde yo sueñe,
para sentir otra vez de tu mano la
caricia
y la ternura.*

A Diego Flores Olmedo. Yerbo, a ti dedico este trabajo. Gracias por la vida nuestra. Gracias por ser siempre conmigo. Yo soy siempre contigo.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras, al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, así como al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, mi más profunda gratitud. Sus diversos apoyos hicieron posible el arduo camino de la investigación, y que ésta llegara finalmente a buen puerto. Gracias, siempre.

Agradezco profundamente al Dr. Jorge Reyes por su dirección, por su confianza y por su cercanía. A él mi reconocimiento, mi respeto y mi cariño inquebrantables. Agradezco también hondamente a la Dra. María Antonia González Valerio por su atención, por su interés y por todos los cuidados que dio a las ideas con que está tejida la presente investigación, no menos que por los cuidados, atenciones, interés y cariño que me brindó personalmente en los momentos más aciagos de la escritura. Sin sus luces, sin sus voces, sin sus ideas, mi extravío en los vastos mares de la incertidumbre hubiera proseguido indefinidamente. A la Dra. Greta Rivara Kamaji mi gratitud emocionada y sincera por el acogimiento que su pensamiento dio a mi pensamiento, y por la delicada ternura que me hizo sentir desde el primer momento. Al Dr. Carlos Oliva Mendoza agradezco el detenimiento, el rigor y el cuidado que ejerció no sólo en las afirmaciones que pueblan estas páginas, sino en las ideas que desde hace tanto tiempo me permite compartirle. A la Dra. Rosaura Martínez agradezco la minuciosidad de sus comentarios y el apoyo ciego que ofreció desinteresadamente a mis ideas y a mi persona. De modo especial, agradezco al Dr. Óscar Martiarena por su formación y sus atenciones para con las ideas que delinean la presente tesis. Ésta lleva su impronta, y en buena medida a él se debe. La conclusión humilde de este proceso encuentra en ustedes una confirmación incuestionable, inspiradora e innegable.

A mis padres, Guadalupe Hernández y Carlos Badillo, mi gratitud, mi respeto y mi amor incommovibles, siempre. Árboles inmensos de mi vida, gracias por las certezas que me hacen percibir como realidades, por la belleza que desatan sus miradas, por la alegría que despiertan en mí sus ideas, por la fuerza con que me enseñaron a emular la fuerza de la verdad y que es de ustedes y, por ustedes, ya siempre mía. Los llevo conmigo siempre.

A mi abuela, Herlinda Arenas, gracias por su fuerza, por su tiempo, por su amor, por sus ganas de vivir. Mi respeto y mi adoración sin tregua para usted. En su entereza encuentro el ánimo de mis disposiciones, y también la inspiración de mis convicciones.

A Esteban, Bertín y Jorge Hernández, a Juanita Badillo, a Nely Hernández, a Violette Nájera, mi gratitud y mi cariño. No hay un recuerdo mío en el que no aparezcan. Pueblan mi memoria y mi pensamiento. Gracias por llenarlos de hermosura, de rectitud y de convicción en la verdad, en el trabajo, en una vida mejor para todos.

No tengo palabras adecuadas para agradecer a Diego Flores Olmedo su presencia preciosa en mi vida, así como en mi pensamiento. El amor, la amistad, el compañerismo y la intimidad más hermosos los conozco por ti, porque los siento de ti y porque me haces producirlos hasta imponerlos. Gracias por la belleza, Yerbi. Gracias por el amor. Gracias por estar siempre para mí. Gracias por ser siempre conmigo. Soy siempre contigo. No me imagino la vida sin ti. Gracias también por esta vida, por la que articulan las nuestras.

A Margarita Muñoz Rubio, compañera querida, gracias por su cariño y por su apoyo permanentes; por la brillantez de sus ideas, por la sensibilidad de sus convicciones, por la furia de su ímpetu y por el coraje de su praxis. Gracias por su interlocución exigente y por su disposición para compartir conmigo la vida, que es hermosa, pese a todo.

A Camilo Vicente y a Sebastián Lomelí, gracias, sincera y profundamente. Su presencia, su inteligencia, su cariño, su dulzura y la confianza ciega que desde hace tanto tiempo han puesto en mí hicieron posible que transitara este océano furibundo de dudas y angustia justificadas. Me siento privilegiado por gozar de su amistad, aunque no sé con certeza si soy digno de ella. Ustedes me hacen desear serlo, y desearlo me hace sentir más próximo a ustedes. Gracias por el privilegio de su compañía. Por ustedes y con ustedes el mundo es susceptible de conocimiento y belleza, pues acudo a él de la mano de dos Virgilio delicados, cuidadosos y míos. Gracias por mostrarme incluso en el horror del mundo los botones de las flores que crecen sólo en los abismos.

A Jovana Vivanco y a Alejandro Hernández, amigos entrañables, gracias por la vida construida con los materiales más finos del orden de lo humano. Gracias por la amistad sincera, por la confianza inquebrantable, por la inteligencia irrefrenable. Gracias por la solidaridad, el apoyo, la alegría, el cariño y los placeres que compartimos. Gracias por compartir la vida que, compartida, se muestra en su realidad *real*, hermosa, irremediablemente nuestra.

A Gabriel San Emeterio, mi gratitud, mi admiración y mi cariño sin medida. Gracias por todo lo que me has enseñado, gracias por todo lo que has compartido conmigo, gracias por esta amistad que adoro y por la belleza que por ti produce. Gracias por tu cariño, por tu apoyo y por la complicidad que nos une ya siempre. Mi cariño y mi respeto por ti no conocen límites.

A Kayo Shirakami, gracias por la complicidad y por la amistad emergidas súbita y definitivamente. Contigo, por ti, las ideas que tengo sobre el pensamiento se contagian de tu forma inocente y terrible de ejercer la decisión de pensar. Gracias, porque sólo en ti veo los ejercicios de eso que sólo es posibilidad para mí, y por la dulzura y la belleza con las que nos acariciamos siempre el alma. Gracias por el cariño desmedido que provocas en mí y que de ti siento.

A Taeko Suzuki, gracias, profundamente, por la belleza que has traído a mi vida, por la amistad solidaria, íntima y hermosa que hemos construido juntos, por el tiempo vivido, por la delicia en la que lo has convertido. Gracias por la cercanía permanente, sincera y comprometida. Gracias por el mundo abierto. Gracias por permitirme habitar tu corazón bueno, en el que deseo seguir viviendo.

A Gisela Escalera, gracias por tu compañía insustituible a lo largo de los años. Gracias por la belleza que me enseñaste a percibir como el presente de un beso, como la intensidad de una caricia y como el abandono feliz de uno en la experiencia de uno mismo. Tu presencia en mi vida articula mi pensamiento, mi memoria y mi anhelo de porvenir. Tu belleza puebla mi alegría. Gracias por los años, por el tiempo, por un nosotros en el que me complazco y vivo.

A Cecilia Pompa y a Yannin Montoya mi gratitud, mi ternura y mi cariño siempre. Nada importan el tiempo ni las distancias. Entre nosotros no son. Entre nosotros no existen. Entre nosotros no son posibles. Habitan ustedes mi pensamiento y mi corazón, y mi pensamiento y mi corazón no las abandonan nunca. Gracias, hermanas, por la reciprocidad y por el amor con los que me han cobijado el alma.

A Bárbara Castrejón, a Gerónimo Muñoz, a Anna-Laura Bourguignon, a Claudia Avila, a Olivia Christen, a Lukas Ungerland, a Roberta Granelli, a Dario Ioseffi, a Regine Steinke, a Miho Nagaya, a Alfredo Noguez, a Natalia Barraza, a Noora Mahmassani, a Bernardo Aldana, a Irán Gutiérrez, a Ulises Piedras, a Yara Shenandoa, a Jorge Suárez, a Mariana García, a Olivia Vivanco, a Sergio Quiroz y a Concha Ruiz, gracias por la vida vivida, por la solidaridad y el compañerismo efectivos, reales, inmarcesibles. Gracias, porque por ustedes sé que los pueblos del mundo somos también nosotros, eminentemente nosotros, y que siendo quienes somos no dejamos por ello de ser hermanos, igualmente dignos, deseantes todos de la misma dignidad. En ustedes encuentro las evidencias de un mundo mejor, justo y bueno y hermoso, insoslayable, presente y acuciante a un tiempo. Gracias, porque sin ustedes ese mundo sería tan sólo una fantasmagoría del deseo.

A cada uno de ustedes dedico estas páginas con amor y profundo respeto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. <i>SI ESTO ES LA CRÍTICA...</i>	11
CAPÍTULO 1. <i>DE LA CRÍTICA, O DEL CORAJE DE LA VERDAD</i>	24
I. ESBOZOS DE CRÍTICA.	24
II. LA CRÍTICA, O DEL SUJETO DE LA VERDAD.	40
CAPÍTULO 2. <i>LA CRÍTICA, IMPERATIVO MORAL DE LA MODERNIDAD</i>	51
I. LA MODERNIDAD DEL IMPERATIVO KANTIANO.	51
II. CRÍTICA, TRIBUNAL (MORAL) DE LA RAZÓN PRÁCTICA	61
III. IDEA PURA DEL DEBER PURO. <i>PENSAR.</i>	64
IV. LA MODERNIDAD APREMIANTE	74
CAPÍTULO 3. <i>CRÍTICA Y CAPITALISMO, O DE LA REVOLUCIÓN TRAICIONADA</i>	83
I. LA MODERNIDAD DE LA CRÍTICA: CRÍTICA DE LA MODERNIDAD	83
II. DERECHO DE CRÍTICA.	103
III. LAS REVOLUCIONES CRÍTICAS Y LA CRÍTICA REVOLUCIONARIA.	124
IV. LA RADICALIDAD DE LA CRÍTICA.	128
V. LOS PODERES CONFRONTADOS Y EL DEVENIR DE LA CONFRONTACIÓN. HACIA LA EMANCIPACIÓN.	138
<i>¡NO DEPONER LAS ARMAS!</i> A MODO DE CONCLUSIÓN.	149
BIBLIOGRAFÍA	156

INTRODUCCIÓN

Si esto es la crítica...

La humanidad durante su existencia se ha planteado un ideal, que no es, por supuesto, ni el ideal de los conejos o de los cerdos, ni el de los beduinos o de los parisinos, que consiste en sacar el más exquisito provecho de los placeres de la pasión sexual, sino el ideal del bien, que se alcanza mediante la abstinencia y la pureza. A él siempre han aspirado los hombres. Pero observe usted qué resulta de ello.

Lev Tolstói, *Sonata a Kreutzer*.

Asistimos a una época que parece haber incorporado cabalmente la crítica y sus ejercicios a la totalidad actual de cuestiones sobre “lo humano”, esa que gobierna la dimensión humana de la vida. Lejos de ello, al parecer, asistimos a una época que produce, con apariencias de crítica, “nuevas” ideologías, “nuevas” certezas, “nuevas” tutelas y “nuevos” gobiernos *para* esa *dimensión humana* de la vida, que es la *nuestra*. A través de sus efectos, tomados en su existencia efectiva, se deja percibir la “necesidad” actual de la crítica: el ejercicio de la *función* de ésta en tal o cual asunto, en tal o cual problema, en tal o cual disciplina, para alcanzar tal o cual victoria retórica, estética, política, científica, *gubernamental*. Mansamente, la crítica ha prestado su nombre y sus servicios a ejercicios, discursos, prácticas y objetos que no siempre alcanzan a detentar un *carácter crítico* por sí mismos. La gran escrutadora se entretiene hoy con minucias y nimiedades. Marginada, sin embargo, resiste. Se ocupa de la individualidad derechohabiente y de lo que un pensamiento así condicionado es capaz de *saber, poder y producir*, pero no ya de la universalidad necesariamente universal que, por necesidad, *debe serlo*. Por distintos caminos y por diversos motivos, se ha conducido la crítica hacia *epistemes* o *universos múltiples*, si no *novedosos*, en los cuales están aún por confirmarse la presencia y la vigencia de aquello que hace crítica a la crítica, es decir aquello que la singulariza y la diferencia de toda otra *forma* hasta ahora existente de pensar. Hoy, en una época que *aparenta* haber incorporado la crítica a todo procedimiento, a toda actividad, en toda idea o en todo enunciado, la crítica está *supuesta* como un fundamento que es posible no examinar, como una especie de *valor* cuya *marca* desvela *en esos* objetos, prácticas o discursos la *pertenencia* a la crítica y a su historia, como una especie de *signo* que hace posible distinguir el *valor* que corresponde con el sistema que lo genera; *como si* por medio del *valor supuesto* se garantizara *el carácter de lo así producido*. En la “época *real* de la crítica” —esa que presume del acceso potencialmente universal a la información y la potencialmente universal producción de saberes y enunciados en un espacio de posibilidades hipotéticamente infinito que supone también un *mundo* producido por la democratización real del *medio* tanto como del *fin*, por ejemplo—, atentos sobre todo a sus producciones, lo que se entiende por crítica debe ser

sin duda objeto de debate. No tan sólo por la razón evidente que representa la *necesidad de saber qué debemos esperar* de algo a lo cual se atribuye el carácter crítico en un momento como el nuestro, sino para poder determinar las ideas que nuestra época se ha formado acerca del *fantasma* que hoy efectivamente recorre el mundo entero con bríos potentemente considerables, pero que recae en viejos y equívocos *cauces olvidados*.

La crítica que nuestra época *supone necesaria*, que en nuestra época sigue dejándose percibir como *imperativo ignorado* al “estilo de la época”, ¿guarda alguna relación con lo que ha podido representar, digamos, un “espíritu histórico” de la crítica, constante, y por lo tanto constatable en la historia? ¿O bien, la crítica a la que hoy se exhorta ha roto los lazos con *todas* las ideas pretéritas sobre ella? En cualquier caso, *dado que es necesaria*, aquello que entendamos por crítica determinará la *acción*, la *práctica* o el *discurso* que calificaremos como tal, ubicándonos en el momento del juicio de modo preciso —incluso *pese* a nosotros mismos— en las coordenadas de la *historia* que es la *crítica*. Pese a su naturaleza extraña, nuestra época no ha sido la única que ha *sentido* históricamente el rigor acuciante del *imperativo de la crítica*. Lo que la caracteriza, o lo que bien podría llegar a hacerlo, no es que contiguamente al imperativo exista una serie considerable de dispositivos que la coartan capitalizándola, que la capitalizan coartándola, sino que nuestra época haya *olvidado* o *creído superar* las formas pretéritas de la crítica; esas de las cuales, sin embargo, las ideas que hoy esgrimen *sobre ella* tendrían que mostrar *respeto sincero, un vínculo o algún compromiso necesario con aquellas*. Pues la crítica, como las ideas en general, tiene historia. *Es esa historia*. Es esa densidad singular ante la cual el pensamiento debe enfrentarse para determinar y conocer las representaciones que lícitamente dan cuenta de ella, *dado que es necesaria*, sin la cual el pensamiento que se contenta con sólo *suponerla* puede también *confundirla*. Lejos de afirmar en las páginas siguientes que mi indagación la haya encontrado de modo “objetivo”, doy cuenta de *lo hallado*. Sin duda por mi impaciencia, o por mi demora, la captación del *ser de la crítica*, como Eurídice a Orfeo, me fue arrebatada, y conducida hacia un abismo al que, sin embargo, no es imposible regresar. Ofrezco al lector, con mis páginas, mi bitácora de viaje, en las cuales lo que deseo sea perceptible y no-marcescible es la convicción sincera en la *necesidad de la crítica*, pues, también como Eurídice, aquella deja ver su rostro en el momento en que refulge su *desaparición* como *evidencia* de su *ausencia*. *Su ausencia no puede no ser evidencia de su existencia, en cierto sentido*.

Dentro de los marcos que Kant impuso a la filosofía con el fin de justificar un tipo de pensamiento como el *pensamiento filosófico* en la época de la Ilustración, la crítica representa la *vía* al mismo tiempo que el *límite*; el *método*, al mismo tiempo que el *criterio*; la *determinación* y lo *determinado* a la vez. A partir de Kant, la *crítica es crítica de la razón* como facultad cognoscitiva, legislativa y desiderativa; esto es, es el conocimiento, el establecimiento y la determinación de las condiciones *reales* de posibilidad del conocimiento, la legislación y la imaginación o el deseo que le son precisas a una facultad *formada* para legislar lícitamente un mundo que precisa legislación. Sin embargo, pese a la importancia del planteamiento kantiano, los cauces que la filosofía tomó *a posteriori* no

necesariamente se ciñeron al proyecto crítico y, en todo caso, sus distintos decursos produjeron concepciones divergentes y problemáticas sobre qué es la crítica. Ante un océano de textos, el tiempo que se puede dedicar a la idea que un solo filósofo formó acerca de la crítica llega a ser demasiado. Ingente e inabordable si, como yo, *puerilmente*, alguien intentase dar cuenta de modo cabal de lo que significa *criticar en filosofía*. Quien escribe estas líneas ha confirmado ambas aseveraciones, sin decir con ello que alguna pudo contradecir en su intento tímido de hacerlo. No obstante, y sólo con algunas pocas evidencias, juzgo que es posible afirmar que la crítica tiene, en filosofía, una especificidad irreductible, límites que hacen posible su existencia, principios que la definen, marcos que la visibilizan, tareas en las que se realiza, *acciones* que la evidencian. He partido de estas ideas, luego de ver naufragar otras cuyas afirmaciones fueron impugnadas en la validez temeraria de sus contenidos. Si la crítica es *necesaria*, y lo es, ¿qué es? ¿En qué consiste su necesidad irrebalsable? ¿Por qué la crítica pesa hoy como mandato? *La crítica pesa hoy como mandato*. Del reconocimiento de este hecho he partido, y me dirigí hacia algunos autores como hacia un mar traslúcido y calmo. Encontré tempestad y tormenta, y oscuridad allí donde debía ser luminoso.

Más que acercarme al *planteamiento* de un autor, después de ello, he perseguido los rastros de una *idea* a la que atribuyo, junto con varios autores y de acuerdo *en términos generales* con algunos de ellos, una importancia *fundamental*. La idea que he perseguido con ellos es la de la *crítica*, y por buen tiempo a ella he dedicado una meditación ardua, *constante* si no *continua*. El resultado de la meditación es la *narrativa construida* o la *lectura propuesta* de los conceptos que he intentado *cimentar* o *sugerir*, más que *reproducir*. Quise elaborar *por mí mismo* ideas verdaderas sobre los conceptos dentro de los marcos de su posibilidad, que son siempre los *autores*. Sin embargo, tampoco ignoro que haberlo querido no significa necesariamente haberlo conseguido. No conozco una forma más íntegra de decir que lo que presento al lector es una *idea* formulada como *lectura* que encuentra su justificación *entre* otras lecturas, de las cuales procede, y *ante* otras lecturas, en cuyo objeto confluye la mía y con las cuales sería apremiante establecer un diálogo, o bien, una confrontación.

Me dirigí a Kant con la idea de que fue su planteamiento *crítico* el “giro crítico” de la filosofía, a partir del cual ésta devino *moderna* ella misma. Efectivamente, Kant fue quien en 1782, con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, introdujo una *nueva idea* sobre la crítica, una *idea moderna* sobre ésta y, también, una idea de la *crítica moderna*. Me atrevería a sostener que, *con* la primera *Crítica*, Kant no sólo establece las condiciones de posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* o de los *enunciados* que empleamos como sujetos de la Razón, ceñidos a su sola legislación, para entender y *conocer* fenómenos, sino que además presenta *en* la *Crítica* la realización novedosa de la crítica como *crítica moderna*, esto es, como *escritura resultante, concluyente, certera* de la examinación realizada autónomamente como *deber de examinar* la serie de afirmaciones cuyos contenidos comprometen y pretenden determinar el *ser que somos*: lo que *podemos saber*, lo que *debemos hacer* y lo que *podemos lícitamente esperar o desear*. Con Kant, estando de

acuerdo en este punto con Martin Buber, no nos encontramos con *aquello que podemos conocer*, sino con que *podemos conocer*, no nos enfrentamos con *aquello que debemos hacer*, sino con que *debemos hacer algo*, ni encontramos *aquello que nos es lícito esperar o desear*, sino que *justamente nos es lícito esperar o desear algo*. ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito esperar o desear? Son preguntas que genera la crítica kantiana, en las que *también* es posible percibir la presencia velada de un *sujeto* que da cuenta de *sí mismo* como *impugnación del ser que se le atribuye*, al mismo tiempo que se deja entender como *cuestión* en la que, además de estar directamente comprometido, es dicho sujeto el que deberá ser él mismo *sujeto* de la indagación. A partir de Kant, entonces, *lo hallado* es un sujeto que *puede ser lícitamente* él mismo condición de posibilidad de todo conocimiento, de toda acción y de todo por venir. Los contenidos histórico-antropológicos de las respuestas como *respuestas confundidas con la verdad por un saber que es poder*, desvelados por la crítica de un sujeto devenido *autónomo de tal modo*, desplegarán en primera instancia al *sujeto* que la crítica *produce por el modo en que éste critica*. A través del *sujeto trascendental* hallado por la crítica, articulada como *método trascendental de la razón pura*, Kant se dirige hacia el *sujeto universal* de la razón práctica que necesariamente supone la primera. Los encuentra sintetizados en *una función que acompaña a cada sujeto de la experiencia moderna*. Cada uno de los sujetos que pueden representar o hacer representar el sujeto universal, que es todos, y que *por eso* deben criticar, son mostrados como *uno mismo* en el mundo de la vida, “nudo de pereza y cobardía”, como “minoría de edad” *lamentable, pero sospechosa*, por tener lugar durante la regencia de la “razón realizada” que supone todo régimen estatal. La cuestión del sujeto, digna de examen, abre la dimensión de la crítica en su sentido *moderno*.

En las indicaciones, en las sugerencias, en la estructura, a veces en los comentarios y siempre con el “ejemplo” de las *Críticas*, Kant, *imperativamente*, nombra su época como la “época de la crítica”, y entiende por esto el *ejercicio de la obligación* de someterlo todo a ella. ¿Para qué? Para dar cuenta de una época no Ilustrada, sino en progreso constante hacia la Ilustración. Para dar cuenta de *una época* no Ilustrada inscrita en *un progreso* hacia la Ilustración. Para *dar cuenta* de una época “no Ilustrada” *inscrita en un progreso hacia la Ilustración*. Para dar cuenta, en una palabra, del *presente* o del estado del arte de la “Modernidad efectivamente realizada”; como se prefiera entender. La crítica, motor de la Ilustración, incita a aquellos *sujetos* que detentan cada vez una *función* en el interior de un aparato y de un régimen de gobierno a hacer públicas las razones por las cuales *creen* que su *acción* efectivamente es “universalmente necesaria”, o bien, “necesariamente universal”, en relación con la situación de *tutela* o de *minoría de edad* que padecen, precisamente, *esos sujetos por ellos gobernados*. Quienes responden a la incitación, así lo constata mi examinación, pueden no ser *todos los que debemos*, pero aquellos, por responder, deberán hacerse de la representación de un sujeto universal en el que estén contenidas las afirmaciones de *todos* en su *formulación universal* como *nosotros* ante un poder que, por tanto, se nos opone diferenciándose de *nosotros*, del principio que rige la necesidad de su significado como actualidad.

Establecer el *principio de la universalidad* en la *formulación universal* que ejerce un sujeto individual, representante-representado de un sujeto también *universal*, esto es: juzgar bajo aquella *forma* los *enunciados* del sujeto individual que *así escribe*, porque *así piensa*, es el objeto singular de la crítica. En este sentido, Michel Foucault ha señalado que la crítica emerge como *escritura e impugnación* de una *escritura* en el acto mismo de *escribir*, e inscribe de ello como momento inaugural la posibilidad plausible de *leer por uno mismo*, que desde mediados del siglo XV abrió la imprenta como efecto inconmensurable de la *impresión de la Sagrada Escritura*. En algún momento de la convulsión del tránsito hacia el Renacimiento, se generó una *actitud* que la historia de la filosofía no recordaba desde los tiempos de Adriano, esos que Yourcenar describe como el momento *pleno* en el que el *hombre* aparecía íntegramente luego de desaparecer *los dioses* y antes de que apareciera *el dios* del cristianismo, *legalizado* por Constantino. La *actitud* incitada por la moral de la Antigüedad griega, presente al menos hasta la institucionalización del cristianismo: *tomarse uno mismo como objeto de indagación* y, por tanto, *tomarse uno mismo como objeto de cuidado*, de *gobierno*. Ha sido Foucault quien ha alcanzado a leer en las filosofías helenísticas la atribución que el sujeto es capaz de realizar en sí mismo con el fin de devenir sujeto y objeto de sí como *práctica de la libertad*. Y fue también él quien identificó en el siglo XV la sobrevivencia de esta *actitud*, presente en épocas antiguas, pero reanimada y apremiada por las violencias propias del tránsito hacia el *gobierno de los hombres*, justamente como reacción a la *cuestión sobre el gobierno* que la incipiente *forma* del Estado se había planteado con base en ideas que hasta entonces habían conseguido eludir un examen que llegaría precisamente con Kant.

La “nueva” *actitud* —diría la *actitud del hombre finito sin dios*— es percibida por Foucault como *reacción* generada por *determinado gobierno*. Uno que, necesariamente heredero del cristianismo, concibe a sus gobernados no como ciudadanos, sino como tutelados; no como individuos de carne, sino como almas inmateriales; no como humanos, sino como *animales*; no como *finés*, sino como *medios* que hoy, incluso, toleran ser empleados como *recursos* pretendidamente humanos. En este sentido, de acuerdo con la lectura realizada por Foucault, la crítica tiene lugar ante una *forma de gobierno* en un momento cada vez histórico de la propia *historia de la gubernamentalidad*. Toma lugar en los gobernados que, habiéndose dado a sí mismos el *derecho* del ejercicio de la palabra, formulan ante el gobierno una impugnación parcial o total del ejercicio de gobierno efectivamente existente que, así, se muestra contrario al *sentido común*. Ese mismo *sens* que, en determinadas épocas, significó *tan bien razón*. Ante un gobierno, la crítica, dice Foucault, puede ser entendida como “indocilidad reflexiva”, como “arte de la inservidumbre voluntaria”. Sin duda, también cabe pensarla como el establecimiento de la *negación determinada* que abre la pregunta por el “buen gobierno”: “no de esa forma, no por ellos, no en su nombre.” *¿A quién debemos obediencia? ¿Cuál es la razón de ese deber o de dicha deuda? ¿Quién nos piensa como deudores y qué se figura que debemos? ¿Quién es capaz de pensarnos como deudores? ¿Cuáles son sus razones y cuáles nuestras faltas? ¿Quién pretende gobernarnos, con qué medidas, con qué finalidad, con cuál legitimidad?*

En su despliegue como *escritura*, es posible percibir como efecto de la *actitud crítica* una *re-escritura* del pasado ejercida en el presente por un sujeto cuya *actitud* ha formulado dicha escritura como determinación u objetivación, como *lectura* o *examinación* de *ese* pasado. Pero esta examinación no se dirige hacia el pasado como si fuese distinto de sí. La crítica tramita sus objetos como la escritura individual del sí mismo, como *la escritura del sí mismo* que es *nosotros* y que a todos *debe contener necesariamente*. ¿Para qué? Para *dar cuenta* de una *época* “no Ilustrada” que es el *presente* mismo y que, en función del futuro *por determinar*, se despliega *ante nosotros* como objeto de conocimiento, digno de un entendimiento que propiamente lo concibe como *necesario* para ese *futuro* y, en esa medida, como fin *también* en sí mismo. Me he inclinado a pensar la crítica fundamentalmente como *fin*, y no sólo como *medio*, aunque en su momento he acatado el principio que la crítica, de modos autónomos, se dio a sí misma para definirse a sí misma como el porvenir que no necesariamente será ella misma.

En este sentido, he planteado una *identidad* entre la *actitud crítica*, con la cual emerge propiamente la “Era Moderna”, y la *actitud* a la que Kant exhorta cuando ejerce el llamamiento de *tener el coraje de hacer uso de nuestro propio entendimiento* como *evidencia*, quizás no de una “mayoría de edad” acabada, pero sin duda de la *disposición* del sujeto para pensar por sí mismo *digna e íntegramente* sin la ayuda de otros. *Pensar por uno mismo* confirma y juzga la pertenencia, el compromiso o el *potencial* —como lo concibe Adorno— de la Modernidad, abierta por la crítica como *carácter moral del sujeto entonces ilustrado*. Este carácter moral es, en todo caso, *elaborado* o *producido* por los usos de la razón que ejerce el sujeto que actúa. La Modernidad de la crítica, por tanto, está dada en función de la *actitud* que pueda producir *un sujeto*. La producción será crítica, para Kant, si dicha actitud deviene *escritura* a partir de la cual el sujeto tome la palabra como práctica de la libertad ante los poderes instituidos. *Escritura en clave universal* que hace emerger el *presente* como *problema* y a *nosotros* como *presente*. La crítica es Moderna si el principio que rige su acción es susceptible de ser asumido como ley universal y si su acción corresponde efectivamente con los marcos de la ley universal como justificación de todo *proceder*. La crítica es Moderna, además, cuando produce un sujeto que, alentado por el coraje, toma la tarea de examinar aquello que se le impone como “ley” para juzgar el mandato empírico, histórico-antropológico, con criterios *universales*; para determinar, a través de dicho mandato, la naturaleza de cada *naturalidad naturalizada* del ser *así producido*. Así, la crítica juzga en *todo* mandato histórico-antropológico la universalidad que presume *un* gobierno en su formulación imperativa o legislativa. Con base en ello, por tanto, he sugerido que la crítica debe ser entendida como *criterio de Modernidad*, al mismo tiempo que la he suscrito como *imperativo moral de la Modernidad*.

Cuando Kant, en 1782, nombra y determina su época como la “época de la crítica”, lo he señalado, no asume que ésta sea efectivamente una *época ilustrada*, sino una época de Ilustración (*Aufklärung*). Para que algo tal como la Ilustración tenga lugar, parece indicar Kant, es necesario que *algo* desencadene el *progreso* hacia ella para que ésta dé comienzo. Dicho desencadenamiento debe realizarlo la *escritura en clave universal* de un sujeto *sin*

nombre que, sin embargo, “es” todos. La crítica debe desencadenar algo con el fin de hacer aparecer como *objeto de conocimiento* el sujeto que enuncia identificado con la ley, el uso público de la razón con el que éste justifica el ejercicio de un gobierno específico que es, cada vez, un *gobierno heterónomo*. La crítica deviene, así, en el *tribunal* competente para juzgar en *sentido universal* las formas históricas de gobierno que objetivan a los sujetos *sujetándolos de tales modos*. No de otro modo entiendo los límites convocados si no exigidos por la crítica kantiana para atribuir a algún objeto, discurso o práctica el carácter crítico.

Con base en las ideas formuladas por Kant, afirmo que la *escritura*, que es la *crítica* —o bien, la *escritura crítica de un pensamiento crítico*— debe decidir, haciendo un uso público de la razón, la posibilidad o imposibilidad de las cuestiones que examina. Debe también señalar las fuentes tanto como la extensión y los límites de aquellas a partir de principios universales y necesarios. Siendo la *crítica de la razón pura* el “término conveniente y el fin de un error inacabable”, la crítica toma lugar como *obra*, y no como *mera opinión*. En cuanto *obra*, la crítica no es infinita ni *suprahumana*, sino finita y humana. Así planteada, representa para Kant la emergencia de la *naturaleza* misma de la razón en cuanto tal. Entendida por Kant como crítica de la facultad en general “en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia”, la crítica es, pues, “término” y “fin” de los errores en los que históricamente incurrió dicha facultad en la tarea de *saber*, pero también en las tareas de *poder* y *determinar*. En cuanto “término”, ésta es también *necesariamente* la *autoimposición* de límites respecto de las posibilidades metafísicas de las que es capaz la razón ejercida por la razón misma. La crítica devendrá, entonces, “tribunal de la razón”. A partir del cual iniciaría, a juicio de Kant, una rectificación de principios. La explicitación de los principios que gobiernan las condiciones que articulan el *presente* y la toma de la palabra como *práctica de la libertad* cuyo deber es establecer y determinar toda verdad y todo porvenir bajo *una máxima*, universal y necesaria, que no puede no ser moral, afectan o condicionan la acción que ineludiblemente violenta el *mundo*, el *espacio público* en el que ésta toma lugar. En términos generales, es éste el marco dentro del cual la crítica será crítica para Kant. Marco que descansa, sin embargo, en la *actitud de Modernidad*, que no es sino la *actitud crítica* de los sujetos sujetados de formas precisas y la condición de posibilidad de la crítica y de sus ejercicios, por aquellos realizados.

En su acepción de *criterio*, la crítica determina —*juzga, mensura, califica, valora*— la Modernidad del *sujeto que produce* como *grado de la realización moral universal de la concepción de sí en la escritura*. A través de ésta es posible acceder al plexo empírico, histórico-antropológico, que se manifiesta como “época” que con el *sujeto* también emerge. En este sentido, algunos autores han señalado “el nivel de acabamiento” de la *representación que realiza* Kant de la Ilustración como *destello íntegro de una época*; nivel que, para esos mismos autores, alcanza en la misma medida “el divino Marqués” y su también universal imperativo. Los ejercicios críticos, formulados por tanto autónomamente, encuentran instancias que en todo caso son instancias de *gobierno* que se resisten a la

crítica. De modo que si la “época de la crítica” es efectivamente tal, el llamamiento de Kant al *coraje de hacer uso del propio entendimiento*, si bien es universal, tiene como *destinatarios* a la Religión y a la Legislación como esas instancias gubernamentales cuya *resistencia a la crítica* revela, al menos, dos conclusiones importantes. La primera de ellas es que *si bien la crítica es un deber de todos, históricamente la han tomado los gobernados como ejercicio de “no serlo de tal modo”, como justificación para “no serlo” y como evidencia o demostración de la “impotencia final” del poder y de su ejercicio: la diferencia siempre no-idéntica de la realización “conforme al deber” respecto de “la voluntad en la ley”*. La segunda es que *del sometimiento de la Religión y de la Legislación a la crítica depende la Modernidad como carácter que sería suficiente para convocar el respeto sincero del sujeto moderno para con ellas, necesariamente entonces modernas ellas mismas*. Con lo cual Kant, a mi juicio, establece la crítica como *imperativo moral de la Modernidad*, que, por serlo, revela el *apremio del imperativo* como no-coincidencia actual de la *voluntad* con la *razón en el sujeto*, al mismo tiempo que dicho imperativo revela en *los papeles* de los regímenes gubernamentales efectivamente existentes la *causa* de dicha no-coincidencia de la *ley en el sujeto*. Si la Majestad y la Santidad se resisten a la crítica, encuentra la crítica, dichas resistencias no consisten en otra cosa que en la *angustia* o la *culpabilidad* que genera en sus *funcionarios* hacer públicas las ideas con las cuales estos justifican las *formas de gobierno* y las *prácticas y ejercicios gubernamentales*, en los cuales se visibiliza la idea *antimoderna* del gobierno y la naturaleza *antimoderna* que éste supone *en el sujeto* para justificar su existencia efectiva como *gobierno universalmente necesario*.

Esto que desencadena la crítica en términos históricos es, por tanto, la *barbarie de los gobiernos*. Ésta toma forma en la escritura de los efectos de sus violencias en uno mismo, en cuanto uno es ese *ser de tal modo gobernado: la escritura de lo intolerable*. La escritura sobre la irracionalidad del gobierno, la irracionalidad de su *razón*, la irracionalidad de su *voluntad*; o bien, escritura que desnuda la totalidad del régimen gubernamental que se funda en cierta relación entre *razón* y *voluntad*, que desnuda su principio, su lógica, su política, su *idea*, y las realidades que, así, el gobierno produce *cada vez en nosotros* y que se convierten, por la vía de las violencias, *en nosotros mismos*. Si bien es cierto que en términos solamente teóricos el imperativo kantiano de la crítica, *¡Ten el coraje de hacer uso de tu propio entendimiento!*, puede ser entendido como la exhortación general, *universal*, al uso público de la razón, históricamente dicha exhortación ha tenido lugar solamente *en los gobernados*, y no *en los gobernantes*. Con lo cual el imperativo kantiano se transforma, a mi juicio, en “desafío racional” dirigido a la Majestad y a la Santidad cuyo contenido no consiste en otra cosa que en condicionar o determinar la *obediencia* de los gobernados a los *mandatos* de dichas entidades, una vez que éstas hayan expuesto pública y libremente las ideas *en conformidad con las cuales* ejercen los gobiernos que ejercen. El desafío que distingo como efecto de la propuesta kantiana sobre la crítica como condición de posibilidad de toda Modernidad, a mi juicio, sigue en pie. De lo cual he concluido que sólo han sido capaces de crítica aquellos que realizan *funciones* en el ámbito empírico de la

vida, mediante las cuales intentan mitigar las necesidades que la misma experiencia histórica impone como condiciones de posibilidad para la vida empírica. La necesidad de la crítica se deja percibir como *crítica de la necesidad*, como *crítica de la miseria*, como *efecto de las funciones*. Con una afirmación de procedencia marxista, he sostenido que sólo son capaces de crítica *los trabajadores*, y que la crítica por ellos ejercida no sólo reencuentra en la Majestad del Estado y en la Santidad de la Religión los objetos de *todo* uso público de la razón, sino los fenómenos que en sentido estricto hacen *permanentes* las condiciones que vuelven necesaria la crítica misma.

La crítica como imperativo moral ha sido acatada por *los gobernados de tal forma*, a quienes he equiparado con *los trabajadores*. Por ser estos quienes perciben de modo directo los efectos de un gobierno que los entiende como *contribuyentes*, cuando no directamente como *recursos*, “medios de un fin que no son”, los trabajadores son quienes encontraron como condición de posibilidad del movimiento dialéctico que les atribuye *el ser que les atribuye* para incitar en ellos el *ser que son*, que, lejos de ser ese *ser producidos por* el Señor respecto del cual se diferencian, son ellos mismos la condición de posibilidad de una situación *radicalmente distinta*, por tener a su alcance una situación *racionalmente distinta*. Los trabajadores son, pienso, aquellos que llegan a ser *autoconciencia* de sí mismos ante el Señor no sólo *por* la mediación con él de su *trabajo*, sino también y primero *debido al trabajo como mediación consigo mismos*; esto es, el *ser* la realización *por deber* de la transición *necesaria* del *hacer por deber* hacia el *deseo mismo de su voluntad*, cuya evidencia es precisamente el *producto de su trabajo, del cual necesariamente se distinguen como agentes o productores*. A través de los trabajadores, quienes habrán de *representar el sujeto universal* que es criterio de la crítica y que, como representación efectiva, muestra la tutela y el gobierno como condición universal de *todos* en el *presente*, he sugerido que la justificación actual de la crítica en sus formas efectivamente existentes es palpable *en proporción inversa* a la situación *actual* de los trabajadores; con los cuales y desde los cuales he sugerido el establecimiento de todo “nosotros” *por ser ellos quienes delatan en todos las violencias de todo gobierno*. En este sentido, una conclusión parcial, y en toda regla *aparente*, tendría que afirmar que, debido a las razones por mí aducidas, *no tienen lugar ejercicios de la crítica como acatamientos de la crítica en su acepción imperativa moral y universal*. No dudo que exista quien piense que los trabajadores no critican, o que, incluso, piense que aquellos ignoran qué es la crítica. Ante la conclusión parcial y aparente, formulada por alguien cuya existencia delate dicho pensamiento, sostengo que la crítica, si bien no la hacen aquellos que deberían hacerla, es *combatida o capitalizada* por quienes *deben la crítica como deuda histórica en aquellos que podrían impugnar*, mediante la crítica y sus ejercicios, la legitimidad y la propiedad de *sus* gobiernos. Si bien aquella conclusión parcial es parcial, también, sin embargo, es conclusión en su verdadera dimensión: *a los trabajadores se les ha impedido todo ejercicio de la crítica, incluso, han llegado a ignorar qué es la crítica como efecto de una sujeción gubernamental que no es distinta de la sujeción del trabajo, la sujeción en la obediencia necesaria, la sujeción en la*

jerarquía inexpugnable, la sujeción al registro empírico de la vida que hace “necesarias” o “naturales” todas las formas impuestas de sujeción enajenante.

Al desafío crítico formulado por Kant, es sabido, respondió una Majestad ofendida y una Santidad obtusa, y sus respuestas constituyen lo que Kant había calificado en *¿Qué es la Ilustración?* como un crimen contra la Humanidad en su conjunto, un *crimen universal contra la Humanidad*. Esa Santidad y esa Majestad fueron las que percibieron de la crítica su carácter revolucionario, y supieron ver las consecuencias de su despliegue posible como *Modernidad realizada* en la *superación* o en el *peligro* del estatuto político que ambas instituciones perderían en los contextos históricos efectivos. Tomada como causación de una realidad posible, la *idea de la crítica* como *ejercicio* de la *actitud crítica*, tras instaurar un tribunal (moral) de la razón práctica, *deberá determinar* no sólo la *desujeción* de los sujetos que perezosos y cobardes, pero también humillados y explotados, *deben* como *deuda moral*, sino que habrá de *determinar* el “carácter moral” de la Religión a partir de la producción real de la realidad por la Religión realizada. Todavía más: *todo sujeto* deberá instaurar dicho tribunal de la razón práctica como evidencia de su inscripción en el ánimo moderno de una Modernidad incipiente pero acuciante. He suscrito esta *Modernidad incipiente pero acuciante* con la *idea* de la crítica como *revolución permanente* de aquellos que la ejercerían como *naturalidad producida por las técnicas que precisa la crítica para su ejercicio en el sujeto que debe ejercerla*. En una dimensión que en el texto no aparece de modo explícito, pero que está allí de forma larvaria, sugiero entender la posibilidad de la *revolución permanente de la crítica* convocada por Kant como la *crítica permanente de los trabajadores a una instancia de gobierno*, que en términos históricos es el Estado cuyo fundamento es religioso, de acuerdo con Marx.

Una *revolución permanente* como la que permite pensar el desafío kantiano hace posible identificar la concepción necesariamente histórica sobre el Estado que ejerce Kant en la formulación misma de la crítica como uso público de la razón. Formulación que visibiliza el Estado, a mi juicio, también *necesariamente*, como un *momento* en el decurso efectivo del progreso hacia la *Ilustración de los sujetos*, pero *no necesariamente* como *forma acabada de la Ilustración que, por tanto, está llamada a ser impugnada como efecto del ejercicio moderno de la crítica*. Sin embargo, debido a las resistencias de las Resistentes, la crítica despliega la apariencia de ser una oposición radical al Estado como *actitud de no ser de tal modo gobernado ante la instancia del gobierno estatal específico*. Sin embargo, es posible también imaginarla en alguno de sus *momentos previos* como desafío que no se atiende, como exigencia que no se escucha, o como señalamiento que de modo perverso es posible soslayar, distorsionar o capitalizar. En su despliegue, la crítica, desde la propia experiencia de Kant, es susceptible de ser entendida como *colaboración rechazada* por parte de una instancia de gobierno que no carece de *funcionarios*, despreciada justamente por emerger *de la experiencia vulgar de la necesidad empírica de los sujetos* y marginada, en consecuencia, a la *experiencia vulgar de la necesidad empírica de los sujetos*, de la cual desde entonces se alimenta.

Al respecto, he sugerido que Kant, antes que Hegel y que Marx, reconoció e insinuó la función que puede distender la crítica como *Superación (Aufhebung)*, además de *Salida (Ausgang)* de la relación entre el individuo que critica y el Estado así criticado. Por la vía de la crítica, es lícito pensar que Kant esperara la producción de una suerte de “autoconsciencia” del Estado y de sus *sujetos*, una Ilustración generada como efecto crítico del antagonismo entre ellos: un saber sobre aquello que *debía hacer* en relación con sus gobernados, un saber sobre sí mismo como instancia temporal de gobierno que la Ilustración había destinado no a él, sino a la Razón, de la cual aquel fue albacea mientras ésta llegaba a la “mayoría de edad” por la vía de la crítica. En este sentido, y quizás sólo en éste, podría ser lícito pensar que la idea sin duda histórica sobre el Estado con base en la cual pensó Kant la necesidad de *colaborar universal y permanentemente* con la Ilustración general de la época fue, justamente, la del Estado como una suerte de albacea necesariamente temporal de la propiedad del concepto de razón moderna, entonces históricamente reciente, *moderno*. Sin embargo, la *Modernidad incipiente pero acuciante*, que es la *crítica*, encontró en su albacea y tutor el enemigo y la amenaza de la *vida* del sujeto que critica, y, por tanto, la amenaza del *derecho moderno en el que Kant había fundamentado la crítica como derecho de un sujeto devenido moral él mismo, con cuyos ejercicios se dirige por deber hacia una Ilustración del Estado*.

Ante las violencias del Estado efectivamente existente, albacea y tutor de la razón de los sujetos por él *objetivados permanentemente* como “menores de edad”, he planteado la necesidad de entender la idea de la crítica como *revolución permanente traicionada*, como la revolución *permanentemente* traicionada por aquel que debía ser garante y sujeto revolucionario él mismo. Ante el desprecio reaccionario ejercido por la Majestad y la Santidad que se resisten al *imperativo de la crítica* como *imperativo de Modernidad*, primero, he establecido una historia a vuelo de pájaro del derecho como *derecho moderno*, esa esfera que alcanzó su autonomía en la mañana del siglo XVIII y que es, propiamente, la esfera traicionada por efecto de la cual se ejerce la traición a la idea de la revolución permanente del *pensamiento*, por tanto, *crítico*. Es decir que se traiciona la posibilidad de dicha revolución cuando se pervierte la esfera *moderna* del derecho. Con base en lo cual he podido sugerir, después, no sólo la traición de la esfera moderna del derecho como “trastorno capitalista” que la historia confirma como procedencia de la Modernidad efectivamente existente, producida por la relación de la razón de un gobierno con las voluntades de sus gobernados, sino que dicho “trastorno” es *general* en la existente Modernidad desde el trastorno de la esfera misma del derecho. A partir de lo cual he distinguido la Modernidad que genera la crítica como *Modernidad moral*, de la *Modernidad capitalista* que produce efectivamente un trastorno de la misma naturaleza cuyo “fundamento”, que no es moral, se deja ver económico-político.

Es pues en el fundamento que anima la Modernidad existente donde he indicado, con base en las afirmaciones realizadas por Kant, la necesidad de observar la sustitución que el *capitalismo* ha ejercido de la *moral* como *fundamento* por lo *fundamental* de la *acumulación de riqueza* como *anti-fundamento* del principio económico-político que

sostiene el sistema capitalista que hoy conocemos en su despliegue quizás más mortífero. La visibilización de la sustitución del *fundamento moral* por el *anti-fundamento económico-político* ejercida por el capitalismo, como sabemos, produjo en Marx no sólo el planteamiento de la Revolución Proletaria como revolución que habría de emancipar a todos los sujetos oprimidos por toda clase de opresión, sino el replanteamiento fundamental de la *idea* o del *ser* de la crítica en relación con el *deber de Revolución*. No ya como *uso público de la razón cuyo fin es colaborar con la Ilustración de las instancias de gobierno que, de esta manera, se despliega como función de Estado*, sino como *arma* alcanzada mediante la *crítica de las armas del Estado* cuyo objeto es el Estado devenido *enemigo del sujeto de la crítica por la vía armada de la violencia*. En la concepción que de la crítica ejerce Marx en su *Introducción a la crítica del derecho de Hegel*, aquella *actitud de Modernidad* que con Kant tomó la forma del uso público de la razón, tomará con Marx la forma del “Terror” que Hegel había implicado con necesidad a la Ilustración *insatisfecha*. Esa que, distinta enteramente de una *Ilustración satisfecha* en la cual el espíritu se corrompe hasta mostrar su mundanidad y con la cual llega a alienarse hasta creerse idéntico con eso que *no es*, abre el *presente* al espíritu en la acción que éste realiza como *causa* o *continuación* de un mandato que es el de la propia Ilustración imperativa. Con Marx, la crítica como *imperativo moral de Modernidad*, pienso, dejará de ser *Salida (Ausgang)* o *Superación (Aufhebung)* para devenir, en términos que Lenin recupera de Marx, *Disolución (Auflösung)* de los Estados “modernos”, tanto como *Cambio radical (Umwaldung)* de su organización.

En consecuencia, el *espíritu de la crítica* habrá de realizarse como *acción revolucionaria*. Es decir, como acción a partir de la cual, o por efecto de la cual, el sujeto que critica *entienda hasta desear* que criticar *no puede sólo consistir en escribir haciendo un uso público de la razón como sujeto que representa universalmente a todos ante el gran mundo de lectores*. Sus ejercicios, que deben ir en detrimento de la Majestad y de la Santidad cuyas determinaciones *todavía pesan sobre nosotros*, requieren la *satisfacción de la condición* que es la *máxima* por efecto de la cual la acción del sujeto que critica se deja ver como *praxis*, esto es, como *hacer crítico* o *vivir crítico*. Por efecto de la *praxis*, como consecuencia, la acción del sujeto no produce-reproduce —o intenta no producir-reproducir— el principio económico-político del capitalismo. El sujeto que critica, de acuerdo con Marx, por tanto no produce —y *debe no producir*— el *mundo en sentido capitalista*, y necesariamente *debe* no reproducir idénticamente el *mundo legado* por el capitalismo. A partir de lo cual podría establecerse que la crítica, en cuanto *acción de un arma que es la propia acción de criticar*, es, como parecen confirmarlo autores como Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Max Weber, Louis Althusser o Michel Foucault, crítica en el sentido de la *exposición libre y pública de las condiciones que hacen posible el capitalismo y de los efectos del capitalismo en el sujeto sometido a reproducirlo*. La *denuncia como tarea de la crítica*, como establece Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cuyos ejercicios deberán estar animados por la *actitud crítica*, por la *actitud de no ser de tal modo gobernados* —que en el

capitalismo contemporáneo podría expresarse como *actitud de “no ser de tal modo concebidos”, “no ser de tal modo producidos”, “no ser de tal modo pensados”*: ¡*No ser de tal modo marginados, excluidos, perseguidos, desaparecidos, exterminados!*— por un aparato de producción cuyo “fundamento” es la acumulación irracional de riquezas, naturalizada como *ganancia o beneficio necesarios*.

A partir de los planteamientos de Marx, la crítica concebida por Kant, a mi juicio, deviene *acción estructurada por la sola razón* que es *arma y no colaboración* cuando se ejerce. Por tanto, la crítica ha de ser estructurada por la razón como *acción crítica*, o bien, como *acción revolucionaria*. Transformada en *arma*, la crítica, que había sido *sólo escritura*, encuentra en sí misma la posibilidad de una acción que, realizada bajo principios universales, puede ser efectivamente revolucionaria. *Escribir*. El ánimo de entender la *escritura* como *técnica susceptible de revolución*, como sabemos, constituyó todo movimiento progresivo o de vanguardia con el que se integran los decursos y discursos de los saberes, las disciplinas y sus historias a partir del siglo XVIII. Sin duda, es otro su alcance. Uno más *radical*. La crítica, que no deja de producir su propio sujeto como garantía de su *presencia innegable*, Eurídice siempre, consigue acompañar a *quienes hagan temblar los infiernos para encontrarla* hasta las puertas luminosas del *mundo*, en el que, al final ellos, *como nosotros*, nos encontramos *sin* ella. En ese mundo, que es el nuestro, sólo es posible *desearla*. Tendrá que ser este mundo, entonces, el que, por considerar que es deseable *producirla*, la haga *presente mediante la técnica*, como Orfeo, una vez confinados *todos* sus simulacros en el País de las Sombras.

CAPÍTULO 1

De la crítica o del coraje de la verdad

[...] no se debe tener miedo a las palabras, cuando se ha consentido en los hechos.

Marguerite Yourcenar, *Alexis o el tratado del inútil combate*.

I. Esbozos de crítica

En 1784, Kant afirmó que la Ilustración —la *Aufklärung*— dependía de una disposición particular del pensamiento, y que el ejercicio de aquella disposición, cada vez ante un estado histórico de cosas, representaba un progreso en la historia del pensamiento mismo.¹ *Sapere aude!* fue el espíritu que Kant atribuyó a la Ilustración en cuanto época, en función de la cual lo suscribió como imperativo razonablemente deseable en el corazón de los hombres con miras a su realización.² “¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento!” significó, para él, la condición práctica sin la cual el género humano no abandonaría la *culpable minoría de edad* que delata —aún— la sobrevivencia de regímenes de verdad, de saber y de gobierno que lo conducen bajo el principio ya viejo de la *libertad de conciencia*, cuya data señala el siglo XV: el “derecho de pensar como uno quiere, siempre y cuando obedezca como debe”.³ Tener el coraje de pensar por uno mismo —el imperativo político de Kant— es exactamente lo contrario de la *libertad de conciencia*, pues implica ejercer un trastrocamiento cuya realización habrá de pesar en los hombres a modo de *derecho de obedecer como uno quiere, siempre y cuando razone como debe*. Es decir que aquel *coraje* definirá la Ilustración de los individuos en cuanto haga explícita la superposición del uso libre, universal y público de la razón respecto de sus usos privados.

¹ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1976.

² Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la ilustración*, trad. A. Campillo, Madrid, 2003, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 76.

Aquel coraje de *pensar por uno mismo* es, pues, en primer lugar, la percepción desnuda de la situación *actual* del pensamiento. A saber, que éste es dirigido por instancias que le anteceden históricamente, conducido por valores cuya reproducción ha sido instituida hasta su naturalización, y gobernado por la verdad que aquel conjunto de elementos ha producido en el sentido de la legalidad y legitimidad de su existencia *natural*. De lo cual se puede afirmar que la situación *actual* del pensamiento, eso respecto de lo cual es necesario tener el coraje de pensar, es, pues, la del hecho de *ser gobernado*.

En segundo lugar, el coraje de pensar por uno mismo se presenta como cuestionamiento respecto de las instancias que gobiernan, como pregunta acerca de sus procedimientos, la legitimidad de sus operaciones, la necesidad de su funcionamiento. Tener el coraje de servirse del propio entendimiento obliga a reflexionar acerca de los distintos aparatos mediante los cuales se ejerce el gobierno de los hombres, sus efectos, sus fines, su propia actualidad y pertinencia. Por tanto, se impone como reflexión necesaria acerca de los modos a través de los cuales *somos gobernados*, de la “naturaleza” del gobierno y de sus efectos en *nosotros*.

En tercer lugar, el coraje de pensar por uno mismo se distiende como el ejercicio de la pregunta que se plantea no sólo el *cómo somos gobernados*, sino el *por qué somos gobernados*. Desde la perspectiva de Michel Foucault, ésta es la cuestión que introduce Kant con el planteamiento de la *autonomía del pensamiento* como signo de Ilustración; en ningún sentido menor, puesto que de ella se desprende la de la *función* que detenta la crítica en el pensamiento propiamente ilustrado. El coraje de pensar por uno mismo, es decir, la toma del derecho de exponer los modos y la razón del ejercicio del gobierno, “el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de

verdad”.⁴ La examinación de estos aspectos llevada a cabo por *los gobernados* articulará la crítica como “arte de no ser de tal modo gobernados”, “arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”, cuya emergencia permite vislumbrarla fundamentalmente como *actitud* ante los ejercicios de *un gobierno*.⁵ De modo tal que la pregunta planteada en términos abstractos adquiere concreción. No ¿por qué somos gobernados?, sino ¿por qué serlo *de tal modo*? ¿Por cuáles gobiernos? ¿Por qué de esta forma y no de otra, mediante estos procedimientos, por *estos* hombres? ¿Por qué ellos? ¿Por qué así y por qué no de otro modo? ¿Por qué con estos fines, a través de estos medios? En última instancia, ese coraje de pensar por uno mismo que articula la emergencia de la crítica tiene lugar como impugnación racional y legítima respecto de *un* gobierno, de *unos* gobernantes, de *unos* fines y de *unos* mecanismos gubernamentales: “« [...] cómo no ser gobernados de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de esos procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos.»”⁶

Sin embargo, pensar por uno mismo en el sentido crítico no sólo consiste en la *negación absoluta* ejercida ante un régimen gubernamental ni en la oposición de uno efectivamente existente ante otro posible. Esa es su apariencia radical o utópica. Pensar por uno mismo *críticamente* requiere una *forma* peculiar de la reflexión que Kant definió como *uso público de la razón*. Tener el coraje de hacer uso del propio entendimiento consiste en examinar de cierto modo las *funciones* que el pensamiento —que uno mismo— lleva a cabo en el mundo no desde el punto de vista de la función; incluso si ésta se presenta como necesaria o justificada por situaciones concretas, jurídicas o sociales en momentos históricos precisos. No se piensa por uno mismo si la actividad de pensar no implica la

⁴ Foucault, Michel, “Qué es la crítica” en *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.

puesta en cuestión del pensamiento y de uno mismo *dentro* de aquellas funciones. De modo tal que el uso público de la razón es, en principio, el deber de pensar que se dan los hombres a sí mismos respecto de las tareas o funciones que el pensamiento *debe* desempeñar, sobre aquello a lo que *estamos* obligados a obedecer. De ello, Kant ofrece, en *¿Qué es la Ilustración?*, algunos ejemplos. El recaudador de impuestos, en cuanto tal, *no debe* cuestionar la tarea que le ha sido asignada, *debe* realizarla. El sacerdote, en cuanto tal, *no debe* poner en duda el credo que predica, *debe* llevarlo íntegramente hasta la feligresía a la que está destinado. El soldado, en cuanto tal, *no debe* someter a escrutinio las órdenes que se le imponen, *debe* acatarlas.⁷ El pensamiento *funcionario* debe obedecer, pero es sobre éste que el recaudador de impuestos, el sacerdote y el soldado pueden reflexionar no como *funcionarios*, sino como *sujetos universales*.

En el texto kantiano vemos aparecer que la reflexión sobre las actividades que realiza —que en efecto realiza— el pensamiento funcionario *puede* ser llevada a cabo por los mismos que detentan las funciones. En cuanto expertos —*maestros*, dice Kant—, es decir, en la medida en que son precisamente ellos quienes conocen las obligaciones, los funcionarios pueden ejercer sobre éstas una reflexión respecto de sus procedimientos, implicaciones y efectos. El recaudador de impuestos conoce los fines de la recaudación y puede reflexionar sobre ésta, sobre el plexo de realidad que produce su propia actividad; el sacerdote conoce las implicaciones de la doctrina y puede reflexionar sobre los perjuicios e imposiciones que ésta produce en aquellos a quienes se dirige por medio de su palabra; el soldado conoce los efectos de las órdenes que obedece y puede preguntarse si son legítimas, si algo tienen que ver con la justicia.⁸ Pueden hacerlo, pero alejándose de la

⁷ Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 28.

⁸ *Ibid.*, pp. 28-31.

función que ejercen. Dándose a sí mismos el estatuto de *expertos*, pueden ejercer un uso público de la razón sobre los usos privados que hacen de ella. Esto es, una examinación *crítica* respecto de las funciones que desempeñan.

Pero, ¿qué es la crítica?, ¿de qué modo tiene lugar?, ¿cómo aparece el momento en el que ésta se despliega, al parecer, como *efecto* de los usos privados de la razón?, ¿en qué sentido la realización de las *funciones* puede derivar en una crítica que se les opone, las expone y las impugna? ¿Cuál es, pues, la procedencia de la crítica? Desde la perspectiva kantiana —representante significativa de la filosofía del derecho para la cual la voluntad es una cuestión moral que se cristaliza como consciencia individual del bien, el mal y la ley⁹—, se puede afirmar que la reproducción de las funciones *debe* depender categóricamente de “lo razonables” que éstas sean para aquellos que las realizan siendo estos, al mismo tiempo, representantes de la razón en sentido universal. De modo tal que la procedencia de la crítica debe ubicarse en los individuos que realizan funciones —usos privados de la razón— y, por lo tanto, en la *razón* de los individuos, en aquella instancia universalmente repartida¹⁰ de la que Kant esperaba el ejercicio autónomo y moral del pensamiento y su instauración como criterio práctico universal *para vivir*: “Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda elevarse a ley universal”, sostuvo desde su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.¹¹ En este sentido, pensamos que la posibilidad de la crítica emerge del desacuerdo que puede establecer la razón con la función que *debe* realizar, de un conflicto moral posible entre *razón* y *obediencia*. Llegado el momento de aquella posibilidad, estará en los individuos plantearse a sí mismos que si una

⁹ Foucault, Michel, “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” (1977) en *El poder, una bestia magnífica*, trad. Horacio Pons, Siglo XXI Editores, México, 2013.

¹⁰ Descartes, René, *Discurso del método*, I, trad. Manuel García Morente, Gredos, Madrid, 2011, p. 101.

¹¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, 1ª ed., Barcelona, 1999, II, 5-10, p. 173.

función, una orden o una ley no es razonable, ¿por qué cabría realizarla, por qué habría que obedecerla? El uso de la razón puede llevar a los individuos a oponerse lícita, íntegra y razonablemente al cumplimiento de las funciones y deberes que le son impuestos extrínsecamente; y al ejercicio de esta oposición se lo llamó *autonomía, libertad*, y también *coraje*.

La reflexión en su sentido crítico, entonces, se presenta como posibilidad de los individuos *si y sólo si* tienen el coraje de pensar por ellos mismos, si son capaces de hacer uso del propio entendimiento libremente respecto de aquello que están obligados a obedecer y, por lo tanto, a dar cuenta del uso de su razón y de sí mismos. Aquel coraje acaece como percepción que el individuo obtiene de sí por efecto de los ejercicios de los usos privados de la razón, de sus realizaciones. Éste descubre en la obediencia de la reproducción funcionaria la sobrevivencia de las tutelas, y en las tutelas, las redes gubernamentales diversas en las que los individuos se insertan en una *minoría de edad* permanente. El uso crítico de la razón desvela “un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos.”¹² El coraje, eso que despliega el desacuerdo de la razón con los imperativos *funcionarios*, abre la posibilidad de que el recaudador, el sacerdote y el soldado puedan saber quiénes son, saber qué es lo que hacen, esto es, percibirse a sí mismos como *gobernados* sólo en cuanto dejan de funcionar como tales: siempre que perciban de sí la igualdad que comparten con la ciudadanía de la que se distinguen o en la medida en que reconozcan la diferencia sustancial entre ellos mismos y las funciones que realizan. Con lo cual es posible percibir que el coraje de pensar por uno mismo implica en su ejercicio la explicitación de la actualidad del pensamiento, es decir, el estatuto de los individuos ante sí mismos en cuanto *gobernados*.

¹² Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, *op. cit.*, p. 31.

Ser gobernados, ser iguales, *ser sí mismos*, pues, articulan las condiciones de una verdad que exige ser enunciada, tener un lugar en el mundo, presentarse para hacer visible eso que producen las funciones y su racionalidad *en* los funcionarios: la *barbarie de los gobiernos*. Por lo tanto, si tener el coraje de pensar por uno mismo, regido por el uso público de la razón, es signo de Ilustración —desde la perspectiva de Kant—, la verdad furibunda que produce no puede no ser sino aquella que expone, que da nombre a las condiciones de subsunción, impotencia, opresión, conducción y heteronomía en las cuales se hallan los *sujetos* que funcionalizan los aparatos gubernamentales. El coraje de la verdad de los gobernados es aquello que razonablemente se opone a la barbarie de los gobiernos y lo que constituye la *actitud* de la crítica en cuanto *actitud de modernidad*: *¿cómo no ser de tal modo gobernados?* Sin embargo, esta actitud y la verdad que produce están llamadas a ser ejercidas en un espacio público peculiar, en cuanto potencialmente universal, y mediante un uso específico de la razón. La *actitud de modernidad*, el *coraje de la verdad* y la *verdad de los gobernados* podrán articularse como crítica sólo en la medida en que tomen lugar como *escritura*, es decir, en cuanto el desafío de impugnar determinado gobierno se dé a sí mismo el imperativo de *escribir*. A mi juicio, no es otro el imperativo histórico-filosófico de Kant. De modo tal que la escritura así articulada, por tanto, habrá de ser con necesidad *escritura de la barbarie*, en cuanto escritura ejercida por los gobernados respecto de los gobiernos y las formas de gobernar que pesan sobre *nosotros*.

La crítica, por tanto, es en cada caso la *escritura* que llevan a cabo individuos que detentan una función determinada al interior de un gobierno —sujetos, agentes— por efecto de ser objetos de dicha función. Con ello, la crítica distiende no sólo las condiciones de su procedencia, sino las de su articulación efectiva respecto de un fin que no es ella misma y que, en los términos de Kant, es la Ilustración lanzada al porvenir. La crítica, pues, se

produce no en el nivel de las funciones, sino *por efecto* de ellas, y su emergencia tiene lugar como momento lógico *posible*, pero sobre todo como momento histórico y político *necesario* respecto del proceso de Ilustración que, así, se deja percibir como proyecto *moral* en cuanto programa universalmente racional del gobierno de la razón. La crítica, entonces, procede de los individuos que realizan funciones específicas —históricas, y por tanto, inscritas en los marcos sociales en cualquier caso— y que se distinguen de éstas reconociéndolas como eso que es necesario reproducir dentro de un régimen determinado, pero que no necesariamente asumen como *respetables* o *aceptables* por sus efectos, de acuerdo con el uso de su razón. En este sentido, la crítica procedería o tendría que proceder del desacuerdo racional de los funcionarios —de los trabajadores—, y es crítica sólo cuando toma cuerpo en la escritura del desacuerdo en cuanto tal, en cuanto el desacuerdo de la razón toma la palabra ante las obligaciones que la sujetan. Si bien es cierto que el uso público de la razón es la toma del derecho de pensar que se dan los hombres a sí mismos respecto de aquellas tareas que se les presentan como *obligaciones* o funciones, no es menos cierto que el modo del uso público de la razón que Kant reconoció respecto de la Ilustración por venir fue el de la escritura en tanto que *toma de la palabra* como práctica de la libertad ante el poder.¹³

Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. [...] el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por el uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en calidad de *funcionario*.¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*.

Tomar la palabra como práctica de la libertad no significa otra cosa, a nuestro juicio, que este presentarse autónomo del pensamiento ante el gran público del mundo de lectores: *escribir* sobre las formas impuestas y, por lo tanto, ajenas, que el *deber* toma en la vida de uno mismo. Es en este sentido que la crítica, en consecuencia, no tiene lugar sino como *escritura* sobre las funciones —es decir, sobre los usos privados de la razón— a las que están obligados los individuos. Una escritura particular, puesto que se ejerce *libremente* una vez tomada la libertad como efecto del coraje de pensar por uno mismo, de la cual se despliega la crítica como *analítica del poder* cuyo ejercicio distiende la autonomía del pensamiento como efecto de la *actitud* de sujetos concretos frente a los poderes establecidos. Tener el coraje de pensar por uno mismo, tomar la palabra como práctica de la libertad y reflexionar libremente en calidad de *expertos* sobre aquello que *nos* obliga ante el mundo de lectores significa exponer los ejercicios de la razón de los sujetos ante un estado de cosas cada vez actual, hacer explícitos los modos concretos mediante los cuales estos llevan a cabo sus tareas dentro de los márgenes de regímenes de imposición y el posicionamiento racional, histórico y político al cual aquellos advienen individualmente ante tales tareas. La crítica, por tanto, toma su lugar como escritura de la experiencia del *ser de tal modo gobernados, ser de tal modo funcionarios*; acontece como *actitud* a partir de la percepción singular, de la memoria y de la actualidad de lo intolerable de los ejercicios de determinado gobierno en los que se expresa, cada vez, la actualidad del presente.¹⁵

El despliegue de la crítica como *escritura de lo intolerable* reporta la especificidad histórica de los procedimientos de gobierno a los que están sometidos los sujetos, lo mismo que la de los sujetos *gobernados de tal modo* en cada caso. Por un lado, pues, aparecen las

¹⁵ Foucault, Michel, “Percibo lo intolerable” en *El poder, una bestia magnífica*, trad. Edgardo Castro, Siglo XXI Editores, México, 2014, pp. 177 y ss.

funciones que determinan históricamente las fronteras de la ley y el crimen, lo normal y lo anormal, lo permitido y lo prohibido, y por otro lado aparecen los individuos en los cuales se inscriben los valores gubernamentales por medio de los cuales aquellos advienen *sujetos* de los distintos gobiernos. La escritura de lo intolerable, en este sentido, es siempre la elaboración precisa de un fenómeno singular que representa particularmente la conjunción histórica de aquellas dos especificidades, y debe ser entendido cada vez como la explicitación de la experiencia de *ser sujetos de tal modo* en un momento concreto del desarrollo histórico, en los vértices singulares del tiempo y el espacio históricos. La serie de procedimientos mediante los cuales los individuos advienen *sujetos* es desnudada por la crítica, es decir, por la escritura del sujeto así constituido como efecto no calculado e incalculable de la instrumentación de los gobiernos, al mismo tiempo que aquella hace emerger el sujeto singular en la desnudez de la escritura que hace posible la intelección de su procedencia. De allí que el uso público de la razón, la escritura en su sentido crítico, produzca *un* sujeto cada vez. Uno que visibiliza la especificidad del gobierno y los ejercicios de poder que articulan a ambos. El sujeto de la crítica, por tanto, no es sino aquel *efecto de realidad* que la crítica libremente ejercida de los mecanismos de subjetivación presenta como *evidencia*, es decir, el sujeto así constituido en cuanto producto singularísimo que se da a sí mismo el derecho de impugnar las formas que toma el poder mediante los ejercicios del gobierno que lo producen históricamente.

La crítica del *ser de tal modo gobernados, ser de tal modo sujetos*, es un efecto propio de todo régimen gubernamental. No hay *crítica* si no hay al menos *un* gobierno, y el estatuto de la primera tendrá lugar como tal en función de los ejercicios por medio de los cuales el gobierno se implemente sobre los individuos así gobernados. Crítica y gobierno distienden una relación que si bien no es causal, sí es necesaria. La crítica, entonces, tiene

lugar sólo en el interior de regímenes gubernamentales y por efecto de estos. En este sentido, siguiendo a Foucault, se entiende que la *inquietud* de cómo gobernar a los hombres y sobre las artes de gobierno hayan sido dos de los grandes temas que ocuparon el quehacer de la teoría política europea a partir del siglo XV. Por tanto, la crítica, cuya procedencia no puede ser otra que la de las artes de gobernar, se desplegó como la *inquietud de no ser gobernados de tal modo*, como la necesidad de *resistir* mediante formas precisas ante los ejercicios de los gobiernos, primero, en el plexo histórico específico del Occidente moderno europeo —establecido grosera y empíricamente—¹⁶ y, segundo, en su política general de *colonización*, a través de la cual las técnicas de gobernar europeas fueron ejercidas más tarde prácticamente en todos los *mundos* colonizados por Europa.

En términos que sólo competen al orden del concepto, la crítica tiene como condición de emergencia los ejercicios de un gobierno, esto es, “la conducción y la dirección de las consciencias.”¹⁷ De modo tal que su existencia es, conceptualmente, siempre parasitaria en cuanto es siempre crítica *de* los modos de gobernar, *de* conducir, *de* dirigir que nos objetivan y tutelan. Sin embargo, en términos teóricos, no es sólo el gobierno la condición de posibilidad de la crítica. Lo son también la emergencia histórica de una escritura *determinada* que toma libremente la palabra acerca de los ejercicios gubernamentales y el *sujeto* del gobierno en cada caso, inscritos en un momento preciso de la gubernamentalidad occidental moderna. *Gobierno, crítica y sujeto* constituyen, pues, un trinomio histórico peculiar que culminó los vínculos de su necesidad intrínseca en el siglo XVIII con la articulación del proyecto ilustrado-productivista, con la gubernamentalidad

¹⁶ Foucault, Michel, “El poder, una bestia magnífica” en *El poder, una bestia magnífica*, trad. Horacio Pons, Siglo XXI Editores, México, 2013. *Vid.* Foucault, M. “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración, op. cit.*, p. 4.

¹⁷ Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración, op. cit.*, p. 6.

del Estado “moderno” y con los usos privados de la razón *necesarios* para su gobierno. Ante estos se posicionó el planteamiento kantiano de la autonomía del sujeto y la libertad del pensamiento. Así, las relaciones existentes y posibles entre el gobierno, el sujeto y la crítica constituyen la especificidad histórica del momento en el que el abandono de la “culpable minoría de edad” no sólo se inscribía como posibilidad utópica del racionalismo¹⁸ y el criticismo, sino como política emergente y universal de la modernidad ilustrada.

La crítica en cuanto *actitud de modernidad* pertenece al proceso de transición que va del *gobierno cristiano* hacia el *gobierno secular*, es decir, a la tendencia de laicización del gobierno cuya emergencia ha de establecerse, de acuerdo con Foucault, en el siglo XV, justamente en el planteamiento político y administrativo de *cómo gobernar a los hombres*.¹⁹ Por tanto, la crítica, en tanto que *escritura del ser de tal modo gobernados*, tiene lugar como la *escritura de la producción de los sujetos* que rompe, cuestiona e impugna los procedimientos por medio de los cuales estos advienen sujetos de los gobiernos, y lo hace siempre individualizando los sujetos que la ejercen. Límite de un gobierno en cada caso, la crítica —la escritura y su sujeto— acaece no sólo como ruptura histórica, sino como desafío racional a la pretensión teológica del gobierno de los hombres: emerge de la historia como la incipiente “mayoría de edad” de los sujetos devenidos tales, gracias a la cual estos pueden darse lícitamente el derecho de poner en tela de juicio no sólo los procedimientos gubernamentales seculares, sino la pertinencia de la existencia subsistente de los gobiernos. Diríamos, con Foucault, que en la emergencia de la crítica puede leerse la impugnación

¹⁸ Me refiero concretamente a la *actitud de Modernidad* que es posible encontrar en el planteamiento cartesiano sobre el Método. Desde la Primera Parte del *Discurso* y en más de un lugar, Descartes indica el yo no tan sólo como una sustancia que piensa o se representa el mundo, sino como una sustancia que *duda* acerca de los valores de verdad que encuentra en el mundo, en sus enunciados sobre las cosas, en sus sistemas de valor. A través de la duda Descartes encuentra, como es sabido, la certeza indubitable de la existencia del yo que ofrece el pensamiento y su actividad, misma que fundamenta la posibilidad de conocer, lo mismo que fundamenta la tarea (crítica) de la dubitación realizada *por y en* el sujeto. Descartes, *op. cit.*, I, p. 106.

¹⁹Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? en *op. cit.*, p. 7.

cada vez histórica y singular de los gobiernos en cuanto heteronomías, *peregrinas lex*, y que el ejercicio de su impugnación consiste en el rechazo de la concepción pastoral cristiana que estos ejercen administrativa, secular, política y eficazmente en cuanto modos de gobierno sobre los *gobernados*.

Ante los ejercicios gubernamentales que elige el poder para realizarse tiene lugar la emergencia de *un* sujeto que expone libremente el desacuerdo respecto de ser de tal modo gobernado tomando la palabra como práctica de la libertad para articular con ella la escritura de lo intolerable, ese registro que no es sino la historia del ser gobernado que comparte con *todos* en un momento específico de una sociedad concreta. Por ello, el sujeto que individualiza la crítica no es sólo un individuo en el sentido liberal del término, individualizado hasta el aislamiento. Es más bien una forma determinada de ser, singular e histórica, que aquel expresa haciéndose del propio entendimiento, ejerciendo la propia razón en conformidad con la facultad de juzgar el gobierno que lo produce y limita. El sujeto que produce la crítica es un *sujeto universal* que, en tanto *racional*, se dirige al conjunto de *sujetos racionales* que constituyen la singularidad histórica del *presente*;²⁰ un presente respecto del cual “no se tiene el derecho de despreciar”, en los términos con los que Foucault interpreta la *actitud moderna* de Baudelaire.²¹ Por tanto, si el ejercicio de la crítica puede ser suscrito como una práctica de la libertad de los individuos —en el sentido en el que la libertad consiste en hacer cada vez un uso público de la razón—, puede entenderse que su emergencia ante cualquier gobierno sea propiamente la del derecho de ejercer los individuos un gobierno de sí mismos o, cuando menos, el derecho de establecer con el gobierno heterónimo un “pacto racional” respecto del alcance de sus ejercicios y la

²⁰ Foucault, Michel, “Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora” en *El gobierno de sí y de los otros*, trad., Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 52-53.

²¹ Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, *op. cit.*, p. 83.

limitación de sus obligaciones.²² Obedeceremos siempre y cuando eso que haya que obedecer sea *respetable* y *razonablemente deseable* como ley universal en función de una sociedad cosmopolita. Desobedeceremos *siempre* si los contenidos de la obligación restringen el desarrollo individual de la autonomía de los sujetos, *siempre* que el poder implique ejercicios que dominen el uso autónomo de la razón de los hombres.

[...] El uso público de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal.²³

La crítica emerge ante los regímenes de verdad que instrumenta el poder a modo de gobiernos; toma lugar como práctica autónoma que articula el cuestionamiento sobre las formas del poder y la producción del individuo que, al hacerse de la propia razón en su sentido moral, se presenta por medio de la toma de la palabra escrita con la que el *trabajador* devenido *ciudadano* impugna moralmente —es decir, política e históricamente, regido por la idea del bien universal— la serie extensa de Sagradas Escrituras imperantes que domina las épocas. La crítica, entonces, se despliega *inocentemente* como efecto de las funciones y los trabajos. *Pueden* ejercerla, como expertos, aquellos que detentan una función determinada que pertenece, en cada caso, a los aparatos gubernamentales efectivamente existentes en el desarrollo histórico de las sociedades. De lo cual, la práctica de la crítica, en cuanto práctica de la escritura, circunscribe y visibiliza un sujeto específico por medio del cual el coraje de la verdad se impone con su palabra cada vez ante la verdad que recubre y legitima un gobierno. Aquello que individualiza la crítica es el *cuerpo de los gobernados*, es decir, lo abstracto o la idealidad de la concepción pastoral que requiere un gobierno para ejercerse. El individuo es, en este sentido, un efecto del ejercicio de la crítica.

²² *Ibid.*, pp. 78-79.

²³ *Ibid.*, p. 79.

Emerge de la homogeneidad de la idea como sujeto concreto cuya palabra no significa otra cosa que el derecho de ciudadanía que ejerce *un* ciudadano respecto de los modos por medio de los cuales ha llegado a ser eso que es. Cómo hemos llegado a ser esto que somos es, pues, el contenido furibundo de la crítica, la *escritura de nosotros mismos* que produce un pensamiento devenido crítico.

Si bien hemos llegado a ser esto que somos, y de ello el uso público de la razón despliega la verdad del *ser de tal modo gobernados*, la crítica, el coraje de la verdad, toma la palabra para explicitar la procedencia histórica y la historia de la verdad del *sujeto* que hemos llegado a ser en cada caso *nosotros*. No otra cosa es lo que significa, para Foucault, el pensamiento crítico, ese que se distingue de una filosofía crítica que se concibe a sí misma como *analítica de la verdad en general* y que, en efecto, se distiende por medio de la pregunta por la actualidad hacia una *ontología del presente*, “una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos”.²⁴ El *presente* entendido como *acontecimiento*, y por tanto como *cuestión*, no es sino el plexo desde el cual la pregunta por nosotros mismos, por el cómo hemos llegado a ser lo que somos, se impone de modo insoslayable como objeto de la crítica.

Sin duda hemos llegado a ser esto que somos. Sin duda somos esto que hemos llegado a ser a través de regímenes gubernamentales específicos; por medio de procedimientos concretos; debido a la realización histórica de funciones determinadas por los mecanismos y los valores con los que las sociedades producen su propia singularidad. Sin duda somos aquello determinado por un mundo precedente cuya exigencia es la de reproducir su reproducción histórica: “medios de fines superiores” que las historias tienden a naturalizar, al menos desde el siglo XIX. Esto que hemos llegado a ser, productos de la

²⁴ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 39.

historia de la gubernamentalidad, constituye el objeto de la crítica que, al ejercerse, despliega cada vez la posibilidad de dar cuenta libremente de uno mismo, de irrumpir el automatismo de la historia y del progreso con la escritura de un “santo decir no”²⁵ como práctica de la libertad, es decir, como una escritura “que *hace* no”.²⁶ De allí que la crítica requiera del coraje de los sujetos —de su *entereza*, diríamos— para desplegar la verdad de su ser y su procedencia, para hacer explícito hasta qué punto hemos sido de tal modo gobernados *de esa forma, por ellos, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de esos procedimientos*. De allí también que la crítica sea, si no el único camino en el sentido del *método*, sí la *actitud* propiamente moderna por efecto de la cual habrá de presentarse ante *nosotros* la historia de la que procedemos para recomenzar su análisis, para cuestionar sus pretensiones, para impugnar su determinación.

²⁵ Nietzsche, Friedrich, “Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro” en *Ecce Homo*, trad. Andrés Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, col. Biblioteca de autor, Madrid, 1998, p. 120.

²⁶ *Ibidem*.

II. La crítica, o del sujeto de la verdad

En cuanto *esto que hemos llegado a ser* se suscribe como el objeto propio de la crítica, el despliegue de su ejercicio implica el del *presente* desde el cual se establece la pregunta por aquello. No tan sólo qué somos, sino cómo hemos llegado a ser esto que somos. Sin duda, esta cuestión implica —desde Descartes hasta Foucault— la inserción de uno mismo cada vez en la elaboración de los desarrollos teóricos y de todo análisis crítico posible. Por tanto, implica el uso del *nosotros* en cada caso. Ese “nosotros” que debe ser, o que está llegando a ser, de acuerdo con Foucault, el objeto de la reflexión filosófica, y que, por tanto, afirma la imposibilidad de eludir la interrogación respecto de la pertenencia singular a ese “nosotros”.²⁷

En los términos de Kant, *somos* aquellos que padecen una culpable minoría de edad articulada por la *pereza* y la *cobardía* que, por tanto, requieren de la guía y la fuerza de otro para *actuar*. *Somos* aquellos —cobardes y perezosos— que delegan en otros lo que está en nuestra obligación hacer. *Somos* esos tutelados permanentemente cuya condición *nos* impide pensar por nosotros mismos mediante la fuerza o el hábito; *nosotros*, en quienes se encarnan los efectos de un gobierno específico; esos que *vivimos*, y que para hacerlo realizamos una serie de funciones dentro de la sociedad que *nos* contiene. *Somos*, pues, los funcionarios *vivos* e ignorantes de regímenes diversos de producciones diferenciadas. Por tanto, no somos sino los gobernados que ignoran que son de tal modo gobernados o aquellos que encuentran en los procedimientos gubernamentales que los someten el placer de la comodidad. “¡Es tan cómodo no estar emancipado!”, espeta Kant.²⁸

Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así no necesito

²⁷ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁸ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, *op. cit.*, p. 25.

molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde los metieron, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él. Pero estos peligros no son tan graves pues, con unas cuantas caídas, aprenderían a caminar solitos; ahora que, lecciones de esa naturaleza, espantan y le curan a cualquiera las ganas de nuevos ensayos.²⁹

La diagnosis kantiana sobre lo que somos —todavía, cada vez más todavía—, a nuestro juicio, no es menor. *Somos tutelados de tal modo* que son las tutelas nuestra “segunda naturaleza”. La intensidad del tutelaje, que bien cabría nombrar *vasallaje* en nuestra actualidad, no prescinde del consumo intelectual mediante el cual *nos* suscribimos a tradiciones de pensamiento —es decir, a formas tradicionales de pensar cuya legitimidad descansa en el grado de institucionalización, confundido con el estatuto de la ciencia o el de la *verdad* que, así, limitan el pensamiento de los individuos a las afirmaciones consagradas por la creencia dogmática y la ciega fe—; no prescinde tampoco de la necesidad imperiosa de la dirección del comportamiento o del alma sustancial —que renueva la producción del alma histórica moderna,³⁰ efecto de los procedimientos gubernamentales realmente existentes—; ni prescinde de las *disciplinas* médicas o “científicas”, llamadas a dirigir la vida de los hombres por la vía del progreso y la innovación —no sin ejercer un determinado control de amplio espectro sobre los individuos, los cuerpos y las poblaciones—. El tutelaje

²⁹ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁰ Respecto de la producción histórica del alma también histórica, dice Foucault: “No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Porque existe, tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga y, de una manera más general, sobre aquellos a quienes se vigila, se educa, se corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. Realidad histórica de esa alma, que a diferencia de la representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder.” Foucault, Michel, “El cuerpo de los condenados” en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, 2ª ed., México, 2009, pp. 38-39.

que denuncia Kant en 1784 no es el mismo que el que tiene lugar entre nosotros. No hay duda de ello. Como no hay duda de la constancia de la pereza, la cobardía, la función del dinero en la vida y el miedo de hablar por uno mismo en el retrato del *sujeto* contemporáneo. “Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso, o más bien abuso, racional de sus dotes naturales, hacen veces de ligaduras que [nos] sujetan a tal estado.”³¹

Las tutelas sobreviven, y su persistencia no deja de inscribirse como la producción de sujetos determinados, menores de edad que requieren la dirección de otro respecto de sí mismos; huérfanos que necesitan un rumbo dado por alguna autoridad, inconsolables que anhelan una certeza, incrédulos que viven buscando sentidos perdidos. *Somos* menores de edad con los que las tutelas establecen un círculo vicioso. Sin embargo, no son los regímenes tutelares sólo los medios de la producción concreta de los sujetos. Las tutelas —teológicas, científicas, ideológicas, políticas, estéticas o incluso revolucionarias— son, también, las que se suscriben como los fines en los cuales los sujetos encontrarán en un futuro inconmensurable, pero certero, el reposo del alma tranquila, las imágenes ideales de los hombres en cuanto hombres, la vida prometida por las promesas de discursos religiosos, lo mismo que políticos y seculares. Las tutelas, cuyas genealogías al desplegarse descubren la de la *gubernamentalidad*, ofrecen a los hombres respuestas y certezas, prometen mundos venideros condicionados por la cancelación del presente y por el sacrificio de la vida, aseguran la reproducción de su reproducción histórica —que entonces se deja ver como la reproducción material de los discursos religiosos y políticos en cuyo seno late el ímpetu de la teleología— porque aseguran el sujeto que habrá de realizarla. Toda tutela —incluso las “revolucionarias” de las que fue testigo atónito el pasado siglo XX— implica un programa

³¹ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en *op. cit.*, p. 26.

a seguir, tanto como una serie de condiciones que es necesario establecer para que el fin que persiguen llegue a su realización. Los paraísos que desean los anhelantes menores de edad pueden ser concebidos, desde la perspectiva de Kant, *finis para no pensar por uno mismo*. Fines en los cuales perderse, que, de modo tal, se dejan ver en cuanto formas de sujeción-subjetivación. *Ser tutelados*, esa minoría de edad profundamente *antimoderna* en la que se concreta la paradoja de la Modernidad, implica en cualquier caso el abandono y el olvido que eligen los sujetos para sí mismos. Con lo cual eligen, por lo tanto, la instauración a perpetuidad de la obediencia debida y la necesidad agobiante de cualquier gobierno heterónimo. *Los hombres*, parece indicar Kant, *deseamos ser dirigidos, deseamos ser conducidos, deseamos ser gobernados*.

Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel.³²

Podrán abandonarse algunas tutelas, podrán ser sustituidas por otras, y fines distintos se arrogarán el derecho de la palabra; pero no se abandonará la estructura del *gobierno de los hombres* ni el lugar que estos ocupan dentro del espacio que éste delimita. Es esa la verdad que Kant hace emerger como diagnóstico del *sujeto*, es decir, del modo en que hemos llegado a ser esto que somos y que no es sino el *ser gobernado*, el *ser temeroso*, el *ser tutelado*. Esta verdad que le es propia al sujeto no es sin embargo exclusiva de él, no se agota allí. Es también la verdad del modo de producción del cual aquel es producto. Al desvelarse ésta en su complejidad, muestra la serie de procedimientos mediante los cuales el sujeto efectivamente corresponde al sistema productivo que lo produce. Diríamos, con Foucault, que de este modo la historia se deja ver como la historia de las violencias, de los

³² *Ibid.*, pp. 27-28.

avasallamientos, de las fuerzas y de las tensiones entre ellas; la historia de las realidades que esas fuerzas en pugna y tensión constantes producen,³³ y no ya como aquel relato del desarrollo positivo que el discurso lineal y ascendente del progreso moderno ha impuesto en el sentido *evolutivo* del establecimiento necesario de medios respecto de fines. La historia que supone el *sujeto*, es decir, aquella historia que constituye la forma singular de la subjetividad moderna, no es otra que la de las condiciones históricas y materiales de posibilidad que articularon esa forma *menor* mediante el ejercicio gubernamental de las tutelas, las disciplinas y los discursos en los cuerpos gobernados por dicha forma. La “naturalidad” del modo de ser del ser que somos, esa minoría de edad que justifica todo gobierno, se deja percibir, pues, como articulación histórica precisa de mecanismos y procedimientos concretos de los cuales *somos* efecto.

Ante esa historia y ante esa verdad, los sujetos *somos* llamados a tener el coraje de pensar por *nosotros* mismos, a reflexionar, a plantearnos la posibilidad de una *salida* del estado en el que estamos inscritos cobarde y perezosamente. Dicho llamado no es, sin embargo, una exhortación a la inscripción de los sujetos en una tradición ni la asunción de ninguna pertenencia, en las cuales se desvelaría cada vez la efectuación de un *origen* y la necesidad de satisfacerlo en términos de adecuación y corrección. De serlo, aquel llamado equivaldría a la continuación o la consumación del tutelaje en cuanto el fin seguiría siendo extrínseco al sujeto de la apelación. No es, tampoco, la exigencia de tener el coraje para transitar del estado minoritario que enmarca la actualidad del pensamiento hacia otro mejor, pues a las claras estaría la operación de cierta creencia en mundos prometidos que habitan el porvenir, a los cuales se intentaría acceder por alguna de las vías del progreso. Tener la

³³ Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de la La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 18-19.

entereza de pensar por uno mismo no es, pues, el retorno consolatorio y pródigo de los sujetos al origen que encuentran en el pasado que sepultó el desarrollo histórico, ni es la edificante convicción de ir hacia un futuro luminoso que prometen las articulaciones proyectivas del anhelo por medio del cual los sujetos se funcionalizan nuevamente como medios respecto de fines. Tener la entereza de pensar por uno mismo consiste en hacer emerger el presente como cuestión. Por tanto, acaece como desenlace, corte o terminación cuya intensidad despliega la *actualidad del presente* como eso que es necesario pensar tras asumirlo como *eso que somos* nosotros mismos. En cuanto pensar por uno mismo constituye la *actitud* moderna de la Ilustración, ésta es, en los términos de Kant, una *salida* que alcanza el ejercicio de aquella actitud. Kant, afirma Foucault, “se limitó a definir el momento presente como *Ausgang*, desenlace, salida, movimiento por el cual nos desprendemos de algo, sin que nada se diga del lugar hacia donde vamos.”³⁴

Tener la entereza de pensar por uno mismo —la *Aufklärung* como *actitud*, pero también como *imperativo*— acaece, pues, como un presente cuya actualidad se inscribe a modo de *salida*, desenlace o desprendimiento. Pero, ¿salida de dónde?, ¿desenlace o desprendimiento de qué? Podría sostenerse que la *salida* es respecto del estado minoritario enmarcado siempre históricamente cuyo efecto distiende la “actualidad de la historia”; que el *desenlace* o término tiene lugar a modo de visibilización de la condición tutelar específica que implica la serie de funciones precisas que los sujetos ejercen para vivir, en cuanto son *hombres vivos*, en un espacio y un tiempo concretos: “actualidad del tutelaje”; y que el *desprendimiento* tiene como posibilidad el presentarse como abandono, renuncia o rechazo de la cobardía y la pereza que entretejen la condición de posibilidad de toda conducción, de toda dirección, cuyo ejercicio distiende la “actualidad de las formas de

³⁴ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 43.

gobierno”. La entereza de pensar por uno mismo, en la medida en que despliega la *actualidad* de las condiciones de la existencia de los sujetos, no puede no presentar o no hacer patente *la actualidad del ser que somos*, la verdad de dicha actualidad y la necesidad imperativa de reconocerla como aquello ajeno que constituye nuestra intimidad más singular y nuestra singularidad más íntima. Por tanto, *somos* la “actualidad de la historia” —en cuanto somos, cada vez, el momento presente que la amalgama y la manifiesta—, la “actualidad del tutelaje” —es decir, la serie diferenciada y patente de efectos de los procedimientos y mecanismos históricamente concretos de la subjetivación— y la “actualidad de las formas de gobierno” —en la medida en que somos, efectivamente, aquellos en quienes se inscribe la marca de la gubernamentalidad históricamente específica de regímenes concretos—. De allí que el conjunto de articulaciones que anudan la actualidad, o bien el presente como cuestión y problema, sea la verdad del sujeto cuya irrupción tiene, para el pensamiento, el carácter de lo insoslayable.

Irrumpe, pues, *eso que somos*. Acontece como *presencia presente* en el vértice en el que se cruzan el espacio y el tiempo históricos. Se presenta en el tiempo aquello que hemos llegado a ser a modo de detenimiento o ruptura, y *eso* que no puede no ser un “nosotros” en cada caso despliega en el espacio de la actualidad su procedencia en el instante mismo en que evidencia, por la vía de sus efectos, la serie de mecanismos y procedimientos reproductivos de la producción histórica de las sociedades efectivamente existentes. *Eso que somos* acaece como efecto no abstracto, sino histórico, de las condiciones concretas de la existencia que, por tanto, es susceptible de inscribirse como producto en los procesos de la producción por medio de los cuales se reproduce aquella existencia determinada. *Hemos llegado a ser*, pues, el producto “residual *pero* necesario” que funcionaliza la reproducción material de la producción social y cultural. Por tanto, *somos* el producto correspondiente de

sistemas productivos respecto de los cuales —y por los cuales— somos medios desposeídos de la propiedad de todo fin; medios ignorantes de la subsunción necesaria gracias a la cual se funcionaliza el automatismo de la reproducción histórica y material del conjunto social de las funciones mismas. *Somos*, pues, los colaboradores “involuntarios” de la reproducción de los regímenes gubernamentales que nos someten *a cambio de gozar* un conjunto de derechos, ciertas garantías, determinados accesos, ficciones precisas sin las cuales habitar aquellos regímenes sería del todo imposible. De modo tal que la emergencia de ese ser que somos ante nosotros mismos —perezoso y cobarde, pero también subsumido y explotado— irrumpe en primera instancia ante el automatismo del progreso y de la historia en cuanto se percibe como efecto necesario de las operaciones progresivas del relato histórico dominante. “Somos unos gobernados”,³⁵ dijo Foucault con desdén alguna vez. Pero *percibirlo*, *saberlo* y *decirlo*, sin embargo, despliega ya una *actitud* incipiente, “solidaria”,³⁶ que se instaura en el presente pleno del instante y del sujeto, desde el cual la *sale* de la historia por emerger el presente del sujeto y su estado de cosas. Y para hacerlo, se *quiebra* o se *desprende* del destino lineal y ascendente pretendidamente dado del cual aquel era medio y función.³⁷ *Percibir* hasta qué punto somos de tal modo gobernados; *saberlo* en el sentido de desnudar la naturalidad cuyo aura encubre la condena deseada por aquella concepción extrínseca de lo que somos que detenta la maquinaria gubernamental —y a aquellos que la ejercen como gobernantes concretos, impunemente revestidos de la legitimidad y el derecho—; *decirlo*, como quien dice una verdad largamente silenciada que

³⁵ Eribon, Didier, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauff, Editorial Anagrama, Barcelona, 2004, p. 345.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Se percibe, pues, la *representación de la idea del progreso*, en términos de Walter Benjamin. Esta representación, de acuerdo con él, debe ser criticada, y su crítica debe constituir el fundamento de todo ejercicio crítico cuyo objeto sea, precisamente, *toda* representación de la idea del progreso. Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia” (Tesis XIII) en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, ed. Contrahistorias, México, 2005, p. 26.

descubre en la familiaridad opaca de la vida cotidiana, articula la actualidad del sujeto que somos y la actualidad de aquello que ha sido necesario para ser esto que somos. El presente arroja, pues, la historia del sujeto y el sujeto de la historia como esa verdad susceptible de análisis y elaboración ante la cual es necesario forjar una postura.

La verdad que nos es propia, en cuanto es la verdad del sistema productivo que *nos* produce, llena el presente. Actualiza en él, saturándolo, aquello a través de lo cual advenimos al ser *de tal modo* producidos y se instala ante nosotros. Emerge, pues, *la historia de las costumbres*, de las subsunciones, de la opresión, de la explotación, pero también la historia del usufructo, de los apetitos medianamente satisfechos, de los triunfos breves y del disfrute ambiguo de los eventos de los días. Al tiempo que tiene lugar la serie de estructuras tutelares —morales, estéticas, políticas, ideológicas, incluso corporales— impuesta como *deber* a los individuos, emerge también la serie de resistencias y negligencias ejercida consciente o inconscientemente de modo individual o colectivo; emergen las complicidades, siempre vinculadas al ámbito de la criminalidad por no poder eludir el plexo del placer; las pequeñas tiranías cotidianas, la reproducción de los ejercicios del poder por la cual los oprimidos oprimen, los gobernados gobiernan, los humillados humillan. La verdad que aparece ante nosotros y que es nosotros mismos no deja de inscribirnos en la lógica de la producción y reproducción del gobierno que nos gobierna de tal modo que incluso somos, *llegamos a ser*, funcionarios ciegos e implacables de la forma concreta de la gubernamentalidad que nos objetiva *sujetándonos*. ¿No es esa la verdad ante la cual es necesario tener la entereza de pensar, en la medida en que es ésta justamente eso que debe ser pensado y que es nosotros mismos? ¿No es esa verdad la que nos habita, idéntica al ser que somos, en cuanto es ella misma ese ser que se nos impone? ¿Y no es esa verdad, por tanto, desvelada como está, aquello a partir de lo cual es necesario tener el

valor de servirnos de nuestro propio entendimiento, en el sentido en el que también representa una salida, un desenlace y un desprendimiento al mismo tiempo?

Tener la entereza de pensar por uno mismo consiste en poder reconocer la verdad del ser que somos, de lo que hemos sido por haber sido conducidos, determinados a ser de tal modo por la historia de la que procedemos. Pero no sólo. Aquella entereza consiste también en impugnar esa verdad, en desbrozarla, en distinguirla como eso que justamente llega a su desenlace, eso de lo cual podemos salir, quebrantándolo. Tener la entereza de pensar por uno mismo no sólo insiste en reconocer la verdad que nos articula en nuestra mismidad, sino en consignarla como impropia, en señalar el presente del que goza como impostura heterónoma, extrínseca; en cuestionar las formas, los escenarios y las estrategias a través de las cuales se arraigó en lo profundo de la existencia a modo de *naturalidad que naturaliza* la totalidad de los modos de ser que corresponde históricamente al ser que somos. La verdad problemática del sujeto, entonces, tiene lugar ante él como ajenidad, como régimen articulado por las sociedades, por las funciones, por los discursos y las prácticas en las que tiene lugar la existencia particular y cómplice de los individuos. Por tanto, tener la entereza de pensar por uno mismo no puede no significar la distinción posible de uno respecto del *ser gobernado* que somos todavía, ni puede no significar la salida posible de los regímenes gubernamentales concretos por distender, justamente, la posibilidad de elegir *no ser de tal modo gobernados*.

Eso que representa el objeto que le es propio a la crítica es ese *nosotros*, las diversas actualidades sin las cuales no es *presente*. Sin embargo, la crítica no se distiende en su ejercicio antes de haber elegido *no ser de tal modo gobernados* por gobiernos específicos. De modo tal que la entereza de pensar por uno mismo, además de reconocer la verdad del sujeto y de exponerla como ajena a los sujetos efectivamente existentes, implica también

una postura ante la verdad y en ningún caso una renuncia. Implica asumir no la inexistencia o la falsedad de la verdad, sino su validez y su existencia históricas, ante las cuales es posible elegir *dejar de ser eso que somos, abandonar eso que creemos ser* por medio del uso libre de la palabra, cuyo contenido no puede no ser la consignación histórica de la verdad, la explicitación de las condiciones concretas por medio de las cuales aquella se impuso como el “ser nuestro” a modo de naturalidad, certeza o determinación, y la visibilización de la verdad, en cuanto ajena, con base en la cual es posible impugnarla, elaborarla, transformarla. Pensar por uno mismo llega a ser un ejercicio de la crítica cuando el sujeto que conoce la verdad que lo articula se posiciona ante ésta por medio de un uso público de la razón para desmontarla sirviéndose de su propio entendimiento, para determinarla como impropia indagando su procedencia, estableciendo la lógica que la hizo posible, reconociendo en su naturaleza una determinación de la cultura por la vía positiva de sus efectos. Tener el coraje de pensar por uno mismo deviene crítica cuando la actitud de dicho pensamiento es capaz de *fracturar* toda idea previa acerca de lo que somos, cuando es capaz de reconocerse en el presente que lo articula de tal manera, cuando el sujeto históricamente concreto toma la palabra como *sujeto universal* para presentarse como presente bajo la forma de un *nosotros*, en la cual tiene lugar ya una *liberación* en los términos de Kant.

CAPÍTULO 2

La crítica: imperativo moral de la Modernidad

La razón humana, tanto aquí como donde quiera que sea en su uso puro, mientras le falta la crítica, intenta en principio ensayar todos los posibles caminos equivocados, antes de conseguir encontrar el único verdadero.

Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

I. La *Modernidad* del imperativo kantiano

La *actitud* con la cual emergió la crítica a finales del siglo XVIII³⁸ en Europa — *Aufklärung*, *Philosophie* o *Free Thinking*— tuvo lugar cada vez como llamamiento a la entereza de pensar por uno mismo y como posicionamiento racional frente a la tradición, la superstición y el fanatismo generalizados que, lo hemos sugerido, se dejan percibir como formas concretas de gobernar cuyos ejercicios constituyen la historia del ser que somos en cuanto multiplicidad de efectos históricos de aquellos y de sus violencias. Si bien no me es lícito afirmar que los planteamientos ilustrados hayan concebido de sí la *actitud* que Foucault percibió en ellos a modo de constancia desde el siglo XV respecto de las artes de gobierno —“el arte de no ser de tal modo gobernados”—, es innegable que aquellos cauces de la reflexión se hayan encontrado en la finalidad de alumbrar con las luces del pensamiento racional los abismos de la creencia dogmática, el temor y el prejuicio promovidos por las *tutelas* seculares y religiosas. Aquello que Voltaire llamó “civilización de la humanidad” no consistió en otra cosa que en el avance progresivo del conocimiento y

³⁸ “El siglo XVIII tenía fe en la razón y en la ciencia, y veía en ambas «la fuerza suprema del hombre». Este siglo estaba convencido de que sólo se requería de un perfecto desarrollo del entendimiento y el cultivo de todas las fuerzas espirituales para transformar internamente a los hombres y dar lugar a una nueva humanidad más feliz.” Cassirer, Ernst, “Kant y Rousseau” en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., Madrid, 2007, p. 179.

la moral de los sujetos hacia la autonomía por la vía de la sola razón.³⁹ En este sentido, la concepción kantiana de la *Ilustración* como salida (*Ausgang*) de la culpable minoría de edad por parte del hombre, de la cual él mismo es *responsable*, no sólo desvela el mismo *espíritu* —o *actitud*— del planteamiento revolucionario de las *Lumières* francesas, sino la explicitación de su condición efectiva de posibilidad. Para alcanzar aquella *civilización de la humanidad* es necesario despojarse de la pereza y la cobardía que entretejen la “minoría de edad” denunciada por Kant en 1784, y para ello, es también necesario tener el *coraje* o la *entereza* de pensar por uno mismo.

Aquella serie de elementos que llamamos Modernidad, en este sentido, puede entenderse como la convergencia histórica de fuerzas múltiples en un imperativo universalmente deseable y universalmente asequible, por medio del cual la *actitud* de aquella convergencia tomó lugar como “posibilidad plausible”, y sólo más tarde, como *imperativo* en sentido estricto. El ímpetu productivista de dicha posibilidad alcanzó sistemáticamente las ciencias del espíritu y de la naturaleza, la moral y la política a partir de la segunda mitad del siglo XVII, una vez confirmado aquel por la vía industrial de la satisfacción de las necesidades del “mundo de la vida”. La articulación de aquella *actitud* en el sentido de la toma del derecho a reflexionar sobre las verdades que les eran propias a los regímenes gubernamentales —políticos, lo mismo que epistémicos y religiosos—, tanto como la necesidad de que aquella examinación fuese pública, respondió a una gubernamentalidad en sentido político y, por tanto, también a un modo específico de *gobierno*. Uno dependiente de cierta tradición filosófica que fundamentaba los diversos

³⁹ A juicio de Cassirer, el pensamiento de Voltaire y las furibundas reflexiones que Rousseau distendió como efectos de aquel, es decir, el despliegue del uso libre de la razón que éste llevó a cabo, dan cuenta no sólo de aquello que pudo ser la inspiración que llevara a Kant a plantear la necesidad de formar la voluntad de los hombres en un sentido *universal*, sino del espíritu de una época que no comienza ciertamente con Kant, pero de la cual es él, quizás, el más digno representante. *Ibid.*, pp. 163 y ss.

ejercicios gubernamentales en una *naturaleza humana* inadmisibles, en cuanto no veía en la miseria que condenaba la producción de aquellos ejercicios que ejercía y justificaba.⁴⁰ Frente a los poderes instituidos, algo se abría paso. Apareció bajo la *luminosidad* de la *ratio* —todavía vestida de telas metafísicas; *maxima rerum*, como recuerda Kant—⁴¹ un elemento novedoso. Se desocultaba, como *posibilidad de toda posibilidad*, el sujeto y las circunstancias históricas y *apremiantes* del sujeto, ante las cuales —y por causa de las cuales— fue necesario exhortar el coraje que supone la existencia de toda dignidad posible. De acuerdo con ello, el imperativo de Horacio tomado por Kant para nombrar el espíritu de su siglo, *Sapere aude!*, debe ser entendido como el condicionamiento de todo porvenir a un uso específico del pensamiento que necesariamente ejerce la palabra con alcance universal como criterio. De este modo, como sostuvimos antes, la *escritura* furiosa, producida por el uso público de la razón, emerge como examinación de la verdad de los *poderes* y del poder de las “verdades” como práctica singular de la libertad de un sujeto que, así, se volvía signo

⁴⁰ En la examinación que realiza Cassirer sobre la teoría ética de Kant, inspirada en gran medida por J. J. Rousseau desde el periodo llamado *pre crítico* del pensamiento del primero, es palpable la comprensión kantiana respecto del estatuto que un hombre que obedece detenta, así como el de aquel otro que lo somete a una obediencia injustificada e injustificable dentro de una sociedad de *hecho* y no de *derecho*. Dicha comprensión es verificable en las *Anotaciones* de las *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*: “[...] Un animal —dice Kant— no es todavía un ser completo, porque no es consciente de sí mismo y no sabe nada de su propia existencia. Pero pretender que un hombre no deba precisar un alma, por decirlo así, que no deba tener una voluntad propia y que un alma ajena deba mover sus miembros, es una perversión y un absurdo. Semejante hombre sería algo así como el instrumento doméstico de algún otro.” *Ibid.*, p. 178. La perversión y la absurdidad que representa la subsunción de unos por otros en una sociedad de *hecho*, para Kant, no es por tanto una cuestión distinta de la que representa para él la heteronomía como causa del *apremio* de la acción moral. Ésta, en consecuencia, puede y debe ser ejercida a modo de interpelación de la voluntad del sujeto. En este mismo sentido, Cassirer sostiene que “Las heridas que la sociedad actual ha infligido a la humanidad no pueden curarse destruyendo sin más el instrumento que las ha causado. Hemos de mirar más lejos: no hemos de dar con el instrumento, sino con la mano que lo ha utilizado. La culpa no le corresponde a la forma del vínculo social en cuanto tal, sino más bien a la *voluntad* que anima ese vínculo. Mientras esa voluntad se halle al servicio de individuos o grupos aislados que a través del poder y la riqueza hayan alcanzado una posición privilegiada se convertirá en la fuente de todo mal, en el promotor y patrocinador de todo sufrimiento y de toda injusticia que los hombres puedan infligirse mutuamente.” *Ibid.*, pp. 189-190.

⁴¹ Kant, Immanuel, “Prólogo de la primera edición” en *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, 22ª ed., Madrid, 2004, A IX, p. 8.

de Modernidad él mismo; *signo*, síntoma, preámbulo de *una* Modernidad arrojada al futuro como algo aún por construirse.

La *Ilustración* en cuanto *fin* del pensar por uno mismo, emancipados los sujetos de las tutelas que los sujetan objetivándolos en las funciones de la obediencia, se abre como “posibilidad plausible”, como situación histórica *futura* hacia la cual avanzan no sin resistencias las fuerzas del pensamiento. No obstante, la *Ilustración* también designa la pertenencia de los sujetos a dicho proceso histórico de “larga duración”, cuya actualidad puede ser mensurada en función del fin al cual éste tiende. “Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época *ilustrada*? La respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón [...]”⁴² No estamos en una época ilustrada, sino en un proceso de *Ilustración*.⁴³ A mi juicio, es lícita —hoy más que ayer— la afirmación kantiana; no tan sólo por la vigencia del imperativo moderno como imperativo moral, sino porque de su interpretación en sentido moral depende críticamente el estatuto de la actualidad, el presente como problema universal, y el posicionamiento histórico de toda filosofía contemporánea, pese a que lo que se entiende por *Ilustración* sea aún objeto de debate.⁴⁴

⁴² Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *op. cit.*, p. 34.

⁴³ “Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho.” Cassirer, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁴ Para ciertos pensadores franceses, cuya producción tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX, la Modernidad Ilustrada concluyó cuando ésta se fundió con el capitalismo en el cénit del siglo XIX, dando paso a un momento radicalmente diferente de la misma Ilustración, a un *capitalismo* enteramente distinto e independiente de aquella. Otros autores se decantaron por creer y justificar una *posmodernidad* en el sentido de la superación absoluta o determinada del “momento ilustrado del espíritu”. Para otros, entre los cuales pueden contarse a Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, la fase capitalista de la

Además de la interpretación progresiva que despliega como efecto también lícito el planteamiento kantiano, a partir de la cual la *Ilustración* es susceptible de ser entendida como proceso *ad infinitum* en la medida en que no podemos —y quizás tampoco debamos— establecer la afirmación de que aquella ha sido realizada en su plenitud absoluta en el sentido en el que Hegel formuló el presente del espíritu de los pueblos como momento *realizativo*,⁴⁵ han tenido lugar lecturas que ejercen variaciones. Ante la postura teleológica que sostiene la idea de la *Ilustración* como futuro por venir, en función de la cual los quehaceres del pensamiento se someten a un fin distinto de ellos mismos, emerge la postura crítica, propiamente hablando, cuya especificidad consiste no en la realización de un estado de cosas extrínseco al pensamiento, sino en la de un estado o una *actitud* del pensamiento a la cual es exhortado como *deber del sujeto*. Podríamos decir que aquel “deber del sujeto” no sólo consiste en una acción llevada a cabo por el pensamiento en aras de satisfacer una obligación extrínseca al sujeto mismo, sino justamente en el *deber* que, en cuanto sujeto —por serlo, diríamos—, éste se da a sí mismo como condición de posibilidad de su propia inteligibilidad.⁴⁶ ¿Cómo hemos llegado a ser este ser que somos? ¿Cuáles son las condiciones objetivas de la objetivación ejercida efectivamente en el sujeto y de la cual es propiamente el sujeto la evidencia? Afirmamos en su momento que es ésta la cuestión más honda de la reflexión crítica, pues arroja luz en las condiciones históricas concretas que articulan el presente como problema *nuestro*; nudo en el que se enlazan las fuerzas

Modernidad establece con la fase Ilustrada una dialéctica que las vincula en un sentido tal que la primera se encuentra en la segunda de modo paradójico, contradictorio, y sin embargo, intrínseco y necesario, cuyos efectos desvelan la negatividad de una realización de la Ilustración plenamente acabada. *Cfr.* Adorno, Theodor – Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, ed. Trotta, 7ª ed., Madrid, 2005. Para una discusión más amplia sobre el concepto de Ilustración, véase: Echeverría, Bolívar, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 13-33.

⁴⁵ Hegel, G. W. F., “La verdad de la Ilustración”, en *Fenomenología del espíritu*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Gredos, Madrid, 2010, pp. 481 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 496.

dominadoras de distintos regímenes y la inercia cuya fuerza tiende hacia la naturalización de las violencias históricas de aquellos en el ser del sujeto históricamente constituido.

Ante las afirmaciones de los distintos poderes y los poderes de distintas afirmaciones, el sujeto *debe* darse a sí mismo la tarea de examinar públicamente las cuestiones que le sean más relevantes teniendo como criterio, de acuerdo con Kant, aquellas *funciones* que desempeña efectivamente en el plexo de la *vida*. A partir de lo cual sostuvimos también que la crítica, en este sentido, no puede ser ejercida sino por aquellos en quienes toma cuerpo la funcionalización o la *servidumbre* respecto de los imperativos que constituyen la heteronomía. La crítica está en la posibilidad de los sujetos no en cuanto *funcionarios*, sino en cuanto *maestros*, justamente en la medida en que *bajo esta forma* los sujetos conocen los fines que obedecen, pese a ignorar la razón que legitima la autoridad a la que están sometidos. En este punto, diríamos que no sólo Kant ha sugerido la crítica como “deber del sujeto” en el sentido en el que intentamos hacer notar la distancia de la crítica respecto de la teleología.⁴⁷ Cuando Hegel señala en su famosa Sección IV de la *Fenomenología*⁴⁸ que el saber del Siervo no sólo garantiza la continuidad del movimiento dialéctico entre él y el Señor, sino que de aquel depende la existencia concreta de éste, gracias a la cual el Siervo conserva su vida, deja entrever la posibilidad de interrumpir el automatismo dialéctico de la historia por medio de la emergencia del *presente* como problema en el momento mismo en que el Siervo, y no el Señor, se despliega afirmándose como condición de posibilidad necesaria de la cual depende todo porvenir debido a la mediación de su *trabajo* y, por tanto, a la *consciencia* que produce el trabajo y que es él

⁴⁷ Pese a no ignorar el estatuto ni la función que la teleología y su concepto representan para Kant y para su planteamiento moral, distingo de aquella la crítica como momento que puede ser tratado no como *medio* sino como *fin en sí mismo*, respecto del cual, lejos de intentar establecer un rumbo o un programa, intento suscribir una descripción de su decurso y una elucidación de su procedimiento, de su procedencia y articulación.

⁴⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, pp. 117-120.

mismo: “[...] la consciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*.”⁴⁹ Con base en el saber que arroja dicho momento del movimiento dialéctico de la consciencia, la crítica como imperativo moral e histórico recae (primero) en aquellos en quienes se inscribe la obediencia y los efectos de su opresión. En este sentido, empleando una afirmación de espíritu marxista, diríamos que sólo son capaces de crítica *los trabajadores*, y que si bien en ellos descansa aún la prosecución enajenada de la historia que los funcionaliza en sentido teleológico como *medios de fines*, en ellos habita también la ejecución posible de su interrupción (*Ausgang*) como efecto deseable del imperativo crítico, es decir, de la reflexión moral ejercida por estos como sujetos modernos en cuanto representantes de un sujeto universal que se pregunta por las condiciones de sí mismo, de su ser *presente*.

La Ilustración incipiente, así, acontece particularmente como *autoconsciencia* histórica del ser que somos bajo la luz del *presente*. En este sentido, acontece de modo intempestivo como conocimiento de nosotros mismos, circunscribiendo todo *nosotros* como problema ante el cual es necesario tener el coraje o la entereza de pensar *por* nosotros mismos. Es decir que el proceso de Ilustración da comienzo cuando somos *nosotros* quienes *somos* impelidos, llamados por la necesidad de pensar —*entender, imaginar, comprender, recordar, desear, juzgar*, si recordamos la “anatomía general” de la *ratio* cartesiana—⁵⁰ *nosotros por nosotros mismos ese ser que somos*. Podría decirse, pues, que la Ilustración da comienzo cuando sabemos que somos *nosotros* quienes debemos *pensarnos*. Su acontecer toma lugar como exhortación general —¡universal!— a partir de un apercebimiento particular, del cual la filosofía ya había dejado buena constancia desde los

⁴⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁰ Descartes, René, *Discurso del método*, III, *op. cit.*, pp. 117-120.

tiempos de Heráclito, Sócrates y Platón en imágenes y figuras, en *formas* y paradigmas, en metáforas y signos cuya dirección reconocemos, si emulamos el gesto fenomenológico adorniano,⁵¹ de cierto modo en el sentido *ilustrado* de la autonomía. Sin embargo, la percepción de la propia servidumbre se arrojó casi siempre en la dirección de la emancipación *como si* el cambio del estatuto y la transformación de la actualidad se dieran de modo necesario estableciendo una proyección del futuro una vez proscrito el pasado, con lo cual se cayó cada vez en una situación de heteronomía cuya constancia no representa sino la patencia de un “andar a tientas” moral que atraviesa la historia entera. Con Kant, pese a que él mismo establece una teleología, aparece sin embargo el presente en un sentido novedoso. No sólo como problema, sino como uno digno de entenderse en cuanto *fin* en sí mismo y *no sólo* como *medio* de algo más o *para* algo distinto de sí; problema emergente que toma lugar con urgencia y que, si bien es lícito su tratamiento en aras de un momento futuro planteado como necesario, exige una reflexión previa, alentada por el coraje o la entereza de reconocer en éste la dignidad de ser pensado sin más como condición de posibilidad insoslayable respecto de todo futuro imaginable. Si es posible derivar de una reflexión de *nosotros por nosotros mismos* un *télos* que arroje luz, a su vez, en un momento por venir sobre el cual se proyecte un *fin* distinto del ser que somos —como en efecto consideramos deseable, pues somos aun esto que somos—, no será sin el apercibimiento crítico del presente que se nos impone de modo insoslayable y que aquí se suscribe justamente como el *momento* que es objeto de nuestra indagación.

A partir de la exhortación kantiana de tener el coraje de hacer uso de nuestro propio entendimiento, y habida cuenta de que aquello que lo impide es el conjunto vasto de *fines*

⁵¹ Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max, “Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., pp. 97 y ss.

cuyo *fin* confluye en la condición de no pensar por nosotros mismos, el *dictum* de Kant toma lugar como necesidad de *salir* o *interrumpir* todo proceso cuya realización *nos* toma como *medios* de sí y que, de esta manera, se deja percibir como proceso de opresión cuyo objeto *somos*. Además de la pereza y la cobardía con las que Kant caracteriza los motivos o las causas de nuestra actualidad, señala el peligro que pueden representar para *nosotros* aquellos que han percibido la necesidad de pensar por ellos mismos, pero que en vez de emprender la tarea que habría de realizar lo universal en la individualidad de su acción, juzgaron mejor ser opresores que oprimidos, ser gobernantes que gobernados, ser *señores* y no *siervos*, ser *tutores*. Es éste el caso que abrirá las puertas a la mirada y atenta escucha de Nietzsche, por ejemplo, quien confirmó *en* la teoría la afirmación ya realizada por Marx que sostiene una correspondencia de la lucha de clases con la naturaleza dogmática, ideológica o doxológica de la diferencia de opiniones entre los individuos de una misma sociedad: la *voluntad de poder* existente también en el *mundo de lectores* del mundo. Los tutores, ya lo había visto Kant, *pueden ejercer* la función de *constreñir* o *sujetar* a quienes dirigen dentro de marcos que tantas veces son los de su propia incapacidad de juicio, pero que otras veces la constricción-sujeción se lleva a cabo como “función necesaria” al interior de marcos o límites que son impuestos desde esferas distintas de competencia de la maquinaria gubernamental, de la cual es él un *funcionario*. Afirma Kant:

Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituirá esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esta clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal.⁵²

⁵² Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en *op. cit.*, p. 32.

De allí que el imperativo kantiano no se dirija a otros que a *nosotros mismos*, entendiendo este *nosotros* en un sentido temporal de la “presencia de la naturaleza *humana* universal”, es decir, *todos*, y no *algunos*, al mismo tiempo que la exhortación se dirige a *cada uno* de *nosotros* en un sentido individual exhaustivo: “Tú. ¿Quién? Yo.” Es precisamente, entonces, en el *Yo*, en el que Kant hace notar una condición singular de la relación entre la razón y la voluntad que sin duda persiste como problema. Ya por sometimiento, ya por un arte realizado en grado tal que su producción es émulo de la producción de la Naturaleza, nosotros pensamos no por nosotros mismos. Pensamos *por* otra cosa distinta. Lo cual nos hace ser lo que somos, y pensar, de ese ser que *soy*, que es lo que es de modo y por causas *naturales*; con lo cual no sólo no se percibe a sí mismo, sino que se percibe incompletamente y siempre en condición de *pupilo*, es decir, en ese *lugar* en el que a él se le prohíbe “legítimamente” algo o se le limita “legítimamente” de algo. Ese ser que actúa en función de lo que piensa, y que piensa en función de lo que le han proporcionado los tutores que pueblan la experiencia, llega a la dimensión social de la acción en la que sus acciones particulares pueden no corresponder con la idea a la que obedece cuando actúa, o bien obedecer una idea injustificable e ignorada cuya acción conmina el juicio sobre la voluntad del ser que *así* actúa, y a través de ésta el de su ser mismo. En estos casos es visible que la voluntad de ese ser “no es suficientemente fuerte”, o bien, que la razón que debe determinar la voluntad en él “carece *también* de fuerza y de *saber*.” La debilidad del ser que somos y su historia, la fragilidad, el terror y la incertidumbre reproducidas socialmente por medio de *ídolos* y *tutores*, consiste en *ser* una “inadecuación” entre lo que pensamos y lo que hacemos. Más aun, consiste en cierto estado de la relación entre la voluntad y la idea que dirige dicha acción realizada por el sujeto. Disimétrica, contradictoria, opresiva y angustiante, la relación entre razón y voluntad

constrañe a los hombres a la sujeción históricamente objetiva de la obediencia en cuanto la razón no alcanza a gobernar la voluntad. Así juzgada, “la voluntad débil” justifica todo gobierno extrínseco a ésta.

Dicha situación entre voluntad y razón, problema intrínseco de los hombres y la historia, constituye fundamentalmente el objeto de la crítica, cuyo ímpetu se resiste, como la voluntad, al gobierno impropio. Será necesario el ejercicio de la *crítica* para que la relación entre razón, voluntad y acción se estructure adecuadamente *en* el acuerdo racional entre las instancias del sujeto comprometidas en la acción, pero será necesario dicho ejercicio en un sentido mucho más urgente para hacer explícito el dictamen que el sujeto así comprometido ejerza respecto de la acción ejercida. Lo que muestra la crítica puede entenderse como la explicitación de la “naturaleza de la razón” en función de la *calidad* de la voluntad de esa razón que actúa; explicitación que genera un examen público y libre de los enunciados y de las acciones de los individuos, regido por una serie de criterios formulados en “clave universal” por la razón misma y congruentes con sus marcos universales de posibilidad.

II. Crítica, *tribunal* (moral) de la razón *práctica*

La explicitación del concepto de la crítica y sus tareas formulada por Kant es, por poco, anterior al imperativo moral que establece de modo categórico. Llega al imperativo moral no por la vía incuestionada de las *moralidades*, de las *tradiciones* o las *costumbres* de los pueblos, sino como conclusión epistémica universalmente verdadera. De lo cual podríamos sugerir que Kant realiza el tránsito desde el *saber* hacia la *acción crítica*, que es *su escritura* y, por tanto, *su práctica*. Desde la publicación de la *Crítica de la razón pura* en

1781, Kant nombra, y con ello determina, su época como la “época de la crítica”. Dicha determinación no consiste en otra cosa que en el *deber* de someterlo todo a ella, es decir, a un examen público y libre que ha de ser la garantía del respeto sincero de la razón.⁵³ Al mismo tiempo, Kant señala dos instancias resistentes al imperativo: la religión y la legislación —fundidas por mucho tiempo como gobierno en el que pesa la responsabilidad de buena parte de la historia larga de la minoría de edad—, y con las que, por tanto, establece también un desafío. *Obedeceremos siempre que aquello que tengamos que obedecer sea susceptible de un examen público y libre y que resista a éste, sólo así podremos respetar racionalmente aquello como ley.* En su enunciado, la entereza kantiana no es menor, pues indica no sólo el *respeto* como *condición de la obediencia de un sujeto en un Estado de derecho* —con lo cual desestructura la relación vertical de todo régimen autoritario de gobierno cuyo principio *de hecho* puede entenderse justamente en sentido contrario: “la obediencia del gobernado será garantía de respeto por parte del gobernante”—, sino la posibilidad de que la razón pueda determinar la voluntad del sujeto en tal sentido y *por sí misma*. El concepto de crítica ejercido por Kant la despliega como condición *sine qua non* para toda fundamentación de la idea categórica de la razón como legisladora moral y legítima del sujeto, de sus acciones, de sus representaciones y de su voluntad.

Si es posible determinar la voluntad por medio de la razón y hacer de ésta la legisladora de la acción, entonces el presente de la relación entre ambas se desvela distinto en su justa dimensión; es problemático por no reportar (*aun*) un gobierno racional universal de las voluntades. A partir de ello, Kant dirige su examinación hacia la “naturaleza” de la

⁵³ Kant, Immanuel, “Prólogo de la primera edición” en *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas, Alfaguara, 22ª ed., Madrid, 2004, A XII, n. K., p. 9.

voluntad de los individuos en su relación con la razón. Con lo cual ejerce un “giro copernicano” moral en el plexo de las costumbres, en el sentido en el que desnaturaliza aquella relación *malvada* entre una razón equivocada y una voluntad devastadora, inscribiéndola en un presente que procede de la subsunción sistemática cuyos efectos históricos articulan el objeto de la indagación kantiana como la pregunta por la causa que determina la voluntad a la acción. Es decir, la idea de *deber* (*Pflicht*) bajo la cual la acción del sujeto tiene lugar en el mundo. ¿A qué idea de deber obedece la voluntad cuando actúa, *dado* que actúa *como si* todo cuanto hace fuese un mandato de la ley moral?

[El alma humana, frágil e impura], la cual es lo bastante noble para convertir tan respetable idea en precepto suyo, al mismo tiempo es demasiado débil para cumplirlo y utiliza esa razón que debiera servirle como legisladora para cuidar del interés de las inclinaciones aisladamente o a lo sumo, en su mayor compatibilidad mutua.⁵⁴

La “debilidad de la voluntad” respecto del precepto de la razón no es distinta de la culpable minoría de edad que los hombres *padece*mos y de la cual *somos* responsables. Más bien, aquella idea sobre la voluntad constituye sintéticamente *a priori* toda heteronomía existente, pasada, presente o posible. Sin embargo, dicha debilidad es también el resultado naturalizado de prácticas extrínsecas de dominio, efecto de aquello resistente a la crítica cuyo *fin* tiene como condición la producción de la voluntad débil y, por tanto, de la voluntad obediente. Si asumimos que la religión y la legislación, en tanto que resistentes a la crítica, constituyen de modo necesario lugares de enunciación —culturales y civilizatorios— desde los cuales *nos* son dados los imperativos que nos gobiernan de modo pretendidamente legítimo, entonces aparece claramente el *pensamiento funcionario* como el destino problemático e ilegítimo de aquellos imperativos, fundamentados

⁵⁴ Kant, Immanuel, “Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres” en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, 2ª ed., Madrid, 2012, A 26, p. 102.

injustificadamente en cuanto no sometidos a crítica, es decir, a un examen moral puro de las costumbres que los tome por objeto. Por sus contenidos, que no sólo por su *forma*, por su procedencia que no deja de despertar aún sospechas justificadas, aquellos imperativos imponen en la experiencia una multiplicidad de ideas del *deber* a las cuales la voluntad de los sujetos cede subsumida. En su formulación empírica, por tanto, dichos imperativos no alcanzan el *respeto sincero* de los individuos que libre y públicamente los cuestionan, y establecen con estos una funcionalización heterónoma y enajenante que tiende a naturalizarse por efecto de una idea ya naturalizada de la voluntad humana que la necesidad de la vida empírica confirma *en todo caso*. Con lo cual, siguiendo el argumento kantiano, es posible afirmar no sólo la determinación heterónoma del hombre dentro del plexo de las costumbres, sino que éstas, las *costumbres* que así determinan al hombre, no tienen un fundamento *moral* ellas mismas.

III. Idea pura del deber puro. *Pensar*.

Ante la constatación de *los pies de barro* en los que descansan todavía las costumbres que estructuran y delimitan la vida de los hombres, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, escrita por Kant en 1785 y concretamente en el segundo tratado, éste se propuso indagar en la posibilidad del establecimiento de un concepto práctico del deber del uso común de nuestra razón práctica, o bien, un principio regulativo y universal de la totalidad de nuestras acciones posibles. Una ley *nuestra* y formulada por *nosotros y para nosotros*. “En cuanto concepto práctico *a priori*, éste no puede ser empírico, sino que debe poder aplicarse de forma universal a la experiencia acerca del

hacer y dejar hacer de los hombres.”⁵⁵ Kant distingue dos formas por medio de las cuales los hombres se relacionan con la *idea de deber*. En primera instancia, estos llevan a cabo acciones “en conformidad con el deber”, con lo cual caracterizamos el *pensamiento funcionario*. En instancia segunda, estos actúan “por deber.” Será pues la segunda forma de la acción esa en la que Kant inscriba exclusivamente un valor moral en sentido positivo con el cual deduzca también el estatuto de la época.⁵⁶ Sin embargo, justamente por ser la acción *por deber* esa que detenta el valor moral en sentido universal, no es, propiamente, la que goza de mayor empleo en la determinación de las acciones llevadas a cabo cotidianamente en la vida de los sujetos. No obstante, la posibilidad de dicha acción moral es deseable como *deber* en términos históricos en cuanto toma lugar como desafío de la razón para consigo misma como preámbulo de la toma justificada de la instancia del gobierno de los sujetos.

Para Kant —es notorio desde los planteamientos de *¿Qué es la Ilustración?*—, los hombres no tenemos como precepto la idea del “hacer por deber” — con lo cual se evidencia que no tenemos la entereza de pensar por nosotros mismos— y llevamos a cabo acciones por efecto de una negociación objetable entre las *inclinaciones particulares* y la *obediencia suficiente* con la que enmascaramos, así, la heteronomía que se esconde detrás de la “libertad de conciencia” de la “buena consciencia” del “buen gobernado”. Son, pues, las acciones de los hombres —las *nuestras*— la superficie que supone una trama compleja de intereses, motivos y voliciones que Kant toma como objeto de sospecha: podemos conocer las acciones, pero no las intenciones que subyacen a éstas en el alma de los individuos. “De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza

⁵⁵ *Ibid.*, Ak. IV, 406, A 25, p. 101.

⁵⁶ *Ibidem*.

mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber.”⁵⁷ Se dan los casos en los que la acción que es llevada a cabo *conforme con el deber* no esté fundamentada moralmente, y que carezca, por tanto, de la representación del deber a partir de la cual se determina la voluntad a actuar de formas *no heterónomas*. Estos casos, que no representan nunca una minoría, imprimen en la acción así realizada el signo de la obediencia a algo extrínseco respecto del agente que obedece en el momento mismo en que la lleva a cabo, o bien, dejan ver un móvil del sujeto que desvela la realización de la acción como *medio* de un *fin* distinto de la acción misma. Con lo cual, en ambos casos, se desvela la condición heterónoma del hombre que actúa y la impronta de la minoría de edad en la relación entre razón y voluntad, que es asequible por la vía de los efectos de la acción misma.

En efecto, los hombres llevan a cabo acciones, y éstas pueden estar motivadas por causas tan diversas como hombres que actúan existen. La cuestión despliega sus consecuencias en cuanto son las acciones, en sentido estricto, las que determinan a aquellos que las realizan como sujetos morales o *inmorales*; o bien, para nuestros efectos, como sujetos modernos o no. Para Kant, cuando se trata del valor moral, “no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios que uno no ve.”⁵⁸ De ello se sigue que, si bien son las acciones las que determinan a los sujetos, éstas son también determinadas por principios que, pese a no presentarse en la experiencia de la acción, pueden deducirse de la relación que vincula la acción con la voluntad y que, de este modo, permiten una comprensión del estatuto de la voluntad en términos morales que son también históricos.

⁵⁷ *Ibid.*, Ak. IV, 407, p. 102.

⁵⁸ *Ibidem*.

No sólo la pregunta por la causa que determina la acción de la voluntad es planteada en términos prácticos, sino que de ella se desprende con necesidad el carácter moral de la razón práctica con el que Kant diagnostica su época.

“Por amor a la humanidad quiero conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones, uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación.”⁵⁹

Para Kant, aquello que los individuos *llevamos* a cabo mediante acciones puede estar determinado por el *yo* empírico de los sujetos en aras de sostener las imágenes e ideas halagüeñas que *tenemos* de nosotros mismos, y no necesariamente *por* la idea del deber, que no pocas veces se *nos* contrapone de modos radicales. Lo anterior, lejos de sólo circunscribir las acciones de los individuos, circunscribe la época que los contiene, haciendo visibles las instancias que determinan las voluntades individuales en un sentido histórico no-universal, sino empírico, limitado, condicionado y heterónomo. De esto, podemos afirmar que, además de no tener el coraje o la entereza de *pensar por nosotros mismos*, quizás otro síntoma de la minoría de edad que padecemos los sujetos sea la de pensar, si no exclusivamente, sí de modo prioritario *en nosotros* mismos. Por tanto, no pensar *por* uno mismo o no pensar sino *en* sí mismo desvelan una contradicción flagrante del sujeto con la idea de una razón legisladora en términos universales que se despliega necesariamente en la determinación no de una voluntad, sino de toda voluntad posible. Por tanto, no sólo se oponen aquellas formas de pensamiento a la idea de razón en su sentido ilustrado, sino que se presentan como obstáculos de ésta en cuanto razón universal práctica y, por tanto, de la acción moral en el sentido ilustrado de ésta como *autonomía*. Con ello, la obediencia heterónoma o la complacencia egoísta circunscriben y limitan las facultades del

⁵⁹ *Ibid.*, A 27, p. 103.

pensamiento a la resolución empírica de las necesidades que le son propias a la experiencia, siendo la primera de éstas la supervivencia del *yo* empírico, a la cual se reducen buena parte de las otras. Así acorralado, el sujeto renuncia a la tarea más alta del pensamiento; a saber, la instauración de lo que *debe suceder* de modo necesario independientemente de los fenómenos.⁶⁰ No con otra autoridad la razón justificadamente reclama los fueros ocupados por las tutelas que subsumen las voluntades de los individuos y que impiden la legislación universal de aquella.

Sólo en cuanto la razón establece lo que *debe suceder* para toda voluntad posible se despliegan los efectos de la crítica, en cuanto es aquel *deber* su producto, definiendo y determinando de esta manera la voluntad en sentido moral como *libre*. La razón, por lo tanto, no debe sino saber que es posible la realización de la regla práctica con la cual ha de gobernarse a sí misma, y que debe hacerlo determinando la voluntad de un modo específico por medio de la representación de su deber. *El sujeto, pues, es libre si produce su libertad como consecuencia de la adecuación de su voluntad a su razón y la de su razón a la idea universal del deber*. Dicha representación debe proscribir todo rastro empírico de sí en aras de instaurarse como representación pura *a priori*, esto es, no sólo de modo independiente de toda experiencia, sino de modo tal que pueda ser aplicada sobre cualquier experiencia posible. Si el modo en el que la razón determina la voluntad es puro, entonces la determinación puede ser planteada como principio moral del deber y, así, como idea reguladora y regulativa de la razón práctica para consigo misma, cuyos efectos empíricos deben poder ser percibidos en el sentido en el que aquella determinación pura no puede no

⁶⁰ *Ibid.*, Ak. IV, 408, A 28, pp. 103-104.

conducir a un bien digno de todo querer.⁶¹ Pues la representación pura del deber, independiente de toda experiencia, impacta de tal modo en el corazón de los hombres, a través del camino solitario de la razón, que se deja percibir como superior respecto de todos los móviles desiderativos y los intereses empíricos que cualquier individuo sea capaz de defender. La razón, legisladora de la voluntad, es capaz de darse a sí misma el estatuto crítico cuando gobierna no las acciones, sino la voluntad del individuo que actúa a partir de la idea pura del deber, y no a partir de representación empírica alguna de deber incondicionado ninguno.

Aquella representación pura del deber “desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede aprender a dominarlas poco a poco [...]”⁶² La razón, dice Kant, puede percibir la dignidad que representa el principio moral que ella es capaz de darse a sí misma en cuanto a su concepción, formulación y cumplimiento, y comienza de esta manera una formación autonómica que poco a poco va ganando distancia respecto de las resoluciones práctico-empíricas singulares en sentido *costumbrista*, así como de las figuras *tradicionales* mediante las cuales fue conducida la voluntad heterónomamente durante largo tiempo del decurso de *la historia del sujeto*.

La fenomenología de la consciencia kantiana parte de un momento preciso en el cual la razón se percibe a sí misma como legisladora; momento que no es distinto del de la emergencia de la universalidad como condición práctica de dicha legislación y del principio que aquella establece para tales efectos. De lo cual Kant concluye que “todo concepto moral tiene su sede y origen en la razón”⁶³ y que “dichos principios no pueden ser

⁶¹ *Ibid.*, A 34, p. 109.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, A 34, p. 110.

abstraídos a partir de un conocimiento empírico y, por ello mismo, contingente.”⁶⁴ La abstracción de la singularidad, distinta de la abstracción que introduce Kant y que consiste en someter al principio moral puro la totalidad de la experiencia —de la cual parte la proposición pura de la razón práctica en el sentido en que se instaura lo que *debe ser*, independientemente de la experiencia— deriva necesariamente en que las leyes morales deben valer para cualquier sujeto posible. De dicho *deber*, Kant deduce un ser racional en general —*transcendental*— que es capaz de derivar *para sí mismo* las leyes morales de principios universales y reconocerse en ellas, distanciándose, con ello, de la dependencia antropológica e histórica específicas en el momento de la aplicación de aquel principio que, así, podría poner en tela de juicio de modo injustificado —por empírico— la validez universal de las leyes morales y el concepto universal puro del deber. En este sentido, el objetivo kantiano no es otro que el de “asentar las costumbres en sus auténticos principios y promover con ello intenciones morales puras, para injertarles los ánimos en pro de un mundo mejor.”⁶⁵

En este punto, cabría preguntarse si no es la exhortación moral pura de Kant un intento de hacer explícitos los principios morales *a priori* en aras de impugnar los aleccionamientos morales empíricos, es decir, histórico-antropológicos, mediante los cuales se han ejercido las tutelas —y, por tanto, el gobierno— sobre los hombres. En otras palabras, sugerimos que al menos uno de los efectos de la reflexión moral pura sobre las costumbres que Kant ejerce en la *Fundamentación* es, justamente, hacer visible hasta qué punto las costumbres no están fundamentadas en un principio moral, sino en principios culturales y civilizatorios que no sólo son no universales, sino que tampoco es deseable que

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, Ak. IV, 412, p. 111.

lo sean. Si es viable dicha hipótesis, a partir de ello la exhortación de conocer dichos principios, ¿no tiene como implicación un llamado a la desobediencia legítima de la tutela heterónoma que no es un *efecto* de la crítica sino un *ejercicio* de la crítica propiamente hablando? Sería éste un punto de consideración en el que el ejercicio libre de la autonomía del pensamiento consistiría en regirse uno mismo por el principio moral puro del deber, del cual somos capaces mediante un uso *reflexivo* de la razón, independiente de los fenómenos particulares de la experiencia histórico-antropológica de cualquier sujeto.

Con base en un uso público de la razón en el cual quien escribe se toma a sí mismo como *ser racional en general*, o bien como *sujeto universal*, la idea de razón legisladora se realiza como entereza o coraje, como *actitud* y como ejercicio de gobierno de sí misma cuya evidencia es la escritura así constituida. En dicha escritura, el pensamiento se distiende hasta liberarse de toda determinación extrínseca a sí mismo como efecto —no como *fin*— de la realización del imperativo moral. Sólo si dicho imperativo es asumido por cualquier sujeto racional posible, se desvelará o *desocultará* la miseria, el peligro y, en último término, *el presente* de toda conducción, de todo gobierno impropio.⁶⁶ Con Kant, si bien no es posible afirmar que terminó la época de la subsunción de la razón por la religión

⁶⁶ Muestra de tal posibilidad es, para Kant, la idea de Dios. Ésta, por paradójica que pueda parecer respecto del *fin* que sostenemos, no representa sino los alcances que la razón es capaz de producir para conseguir una regulación extrínseca de sí misma. En cuanto *idea* de la razón, Dios *representa* la serie de representaciones morales suficientes que garantizó por mucho tiempo el estatuto moral de la acción de la voluntad. Dicha idea es producida por la razón y la obtiene de la *idea* sobre perfección moral que proyecta *a priori* fuera de sí, asociándola indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. Dios, en cuanto supremo bien, es proyectado por la razón que, sin embargo, ésta distingue de sí enajenándose de su producción como diferencia profunda, respecto de la cual se subsume por la consciencia de su naturaleza imperfecta. No obstante, cuando aquella idea deja de confundirse con Dios mismo y se percibe por tanto como idea reguladora de la razón que ésta ha impuesto para sí, la razón de los hombres puede postularse como legisladora legítima del gobierno que la idea de Dios dejó como lugar vacío sin renunciar a la legislación universal que tuvo como propiedad. Así, pues, Kant no se deshace de Dios, sino que lo desvela como producto de la razón histórica en el sentido en el que ésta tuvo necesidad de aquel como figura incorruptible de la ley que, sin embargo, ella detenta. Digo que Dios es producto de la razón histórica en la medida en que aquel constituyó una figura en conformidad con la cual se determinó la voluntad de los hombres, y por tanto, fueron determinadas sus acciones en contextos cada vez precisos y con fines específicos toda vez. *Ibid.*, A 30, p. 105.

y por la legislación, sí comenzó sin duda la época de la emancipación respecto de las tutelas que la razón, sin embargo, no acaba de conseguir. De aquella época y de sus figuras, Kant recupera no sólo la idea de perfección moral y el concepto de una voluntad libre que la religión asume como atributos de la representación de Dios, sino el despliegue moral que algunos sujetos alcanzaron en conformidad con aquellos y que representa, para él, la posibilidad efectiva de la determinación de la voluntad por la idea del deber, y no precisamente una serie de ejemplos que, no obstante, considera en cierto sentido. Para el planteamiento kantiano, las voluntades *santas* no son fines a los cuales se llegue por la vía de la emulación y, por tanto, no son tampoco *principios* morales a los cuales deba someterse la voluntad moderna. Sin embargo, aquellas voluntades son significativas en cierto sentido como *antecedentes* práctico-empíricos de la coincidencia de la voluntad con la ley, como símbolos morales que, con Kant, no cabe no llamar *autonomía*.

Si el ejercicio libre de la autonomía del pensamiento no es otro que el que ejerce la razón sobre la voluntad por medio de las representaciones de las que es capaz la razón misma y con arreglo a principios, entonces el planteamiento kantiano puede ser entendido como una pedagogía que asume, por un lado, la *voluntad* como *razón práctica* y, por otro, la necesidad de que la derivación de las representaciones de los conceptos morales pueda darse en sentido universal a modo de imperativo (*Imperativ*). Si es posible formar la voluntad, entonces también será posible una formación en sentido universal a partir de la generación de un *sujeto racional en general* que universalmente pueda representar la *forma* del imperativo de la acción *por deber* en la cual las voluntades empíricas se encuentren, se confronten y se determinen a sí mismas. De este modo, “todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser* y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón

con una voluntad cuya modalidad subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello.”⁶⁷ La existencia del imperativo moral, por no depender de la experiencia y por no proceder de ésta, es percibida por la voluntad, en consecuencia, como algo ajeno que le es dado desde fuera; algo impropio respecto de lo cual se percibe una amenaza sobre los móviles subjetivos del deseo (*Wunsch*) o sobre los intereses egoístas (*Interesse*) de los cuales el yo empírico de los sujetos se define en su singularidad también empírica. Sin embargo, es deber de la razón, por medio del ejercicio de la crítica, formar la voluntad en sentido universal de modo tal que ésta —razón práctica— pueda percibir por la vía de la reflexión moral, es decir, a través de la forma del *sujeto racional en general*, la universalidad deseable de la ley hasta transformar el deber-ser imperativo en *querer* imperativo, el *apremio* (*Nötigung*) del mandato en consciencia de la ley y, en última instancia, el sujeto empírico en sujeto moral. Los sujetos históricamente constituidos deberán, así, darse a sí mismos el *deber* de representar aquel *sujeto racional en general*, a través del cual la máxima de sus acciones será mensurada en términos que son universales o no desde la perspectiva del *sujeto universal*, y de la cual dependerá propiamente el estatuto de la determinación que la voluntad ejerce en la acción. Para no emplear el calificativo que Kant ejerce en la explicación del tránsito moral del sujeto empírico hacia un *sujeto universal*, diríamos que el proyecto moral consiste en hacer de la voluntad de los hombres una voluntad *recta*, en el sentido en que para ésta, tanto como para una voluntad *santa* o para la *divina*, ningún imperativo moral vale como tal, pues “el arte perfecto”

⁶⁷ *Ibid.*, Ak. IV, 413, pp. 112-113.

habría llegado al momento de ser idéntico con la Naturaleza, en el cual “el deber-ser coincide ya de suyo con la ley.”⁶⁸

El planteamiento kantiano, sin embargo, no sólo señala el *fin* del proceso racional práctico en la coincidencia con la ley, sino que lo propone como *deber-ser*, como imperativo cuyo estatuto desvela, nuevamente, la distancia inconmensurable de un estado de actualidad respecto de algo tal como un *reino de los fines*. Siendo aún imperativa la ley moral en cuanto tal, es necesario confrontar el estado imperfecto de la voluntad en el sentido subjetivo, así como el de la voluntad humana en general.⁶⁹ De esto no se sigue sino la vigencia histórica del imperativo moral como imperativo universal en la medida en que la voluntad humana en general dista aún de una forma universal de relacionarse con el concepto del deber, o bien, no coincide aún dicha voluntad con la representación pura de la ley. Diríamos, empleando los términos del vocabulario de Kant, que la voluntad histórica de los sujetos ensaya aún a tientas los *camino imposibles* a través de los cuales insiste en perseguir su liberación.

IV. *La Modernidad apremiante*

Existe una identidad entre el imperativo categórico establecido por Kant en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y aquel sobre tener el coraje de hacer uso de nuestro propio entendimiento y pensar por nosotros mismos, impuesto como *actitud* cuyos ejercicios coincidirán o no con la Modernidad en cuanto deber de la razón para consigo misma. Para ello, es necesario exponer, aunque sea brevemente, las condiciones que hacen de un imperativo un *imperativo moral*. En el texto al que aludimos,

⁶⁸ *Ibid.*, Ak. IV, 414, A 39, p. 114.

⁶⁹ *Ibidem*.

Kant distingue dos tipos de mandatos, es decir, dos fórmulas que expresan las distintas relaciones que los sujetos empíricos establecen con las leyes del querer en general.⁷⁰ Por un lado, formula los *imperativos hipotéticos* como aquellos que asumen la necesidad de la acción posible como *medio* de algo distinto de ésta. Por otro, formula el *imperativo categórico* como aquel cuyo fin es la acción que se establece como necesaria en sí misma sin referencia a ningún fin distinto de sí.⁷¹

“Si la acción fuese simplemente buena como medio *para otra cosa*, entonces el imperativo es hipotético; si se representa como buena *en sí*, o sea, como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es categórico.”⁷²

La formulación hipotética del imperativo inscribe en la acción lo necesario respecto de otra cosa posible o real. Si aquello a lo que se dirige la voluntad por medio de la acción es *posible*, entonces estaremos ante un principio problemático-assertórico en conformidad con el cual aquella actúa; pero si es *real* el fin al cual se somete la acción como medio, estaremos ante uno assertórico-práctico. Distinto de estos, el principio que expresa el imperativo categórico, en cuanto declara la acción que establece por deber como objetivamente necesaria, tiene una validez apodíctica-práctica.⁷³ En cuanto éste no fundamenta la necesidad objetiva de la acción *en* cierto proceder, esto es, en cuanto no es hipotético y por tanto no persigue con la acción nada distinto de ésta, “manda este proceder inmediatamente.”⁷⁴ En esa medida, el imperativo categórico tiene por fundamento el principio o la forma que determinan de tal modo la acción que ésta no es sino el principio y la forma del *deber*, que así tiene lugar en la experiencia como el establecimiento del modo autónomo de la determinación de la voluntad y cuyas evidencias son propiamente las

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibid.*, A 40, pp. 114-115.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibid.*, A 43, p. 117.

acciones en las que coinciden el deber-ser del imperativo y el querer-hacer de una voluntad gobernada por la razón. Este imperativo, dice Kant, “puede ser llamado el de la moralidad.”⁷⁵ En este punto, es necesario aún asumir las indicaciones respecto del imperativo de la moralidad en cuanto distinto de todo *consejo de prudencia* o cualquier *regla de habilidad*. El elemento que lo distingue de estos no es otro que la coincidencia del deber y el querer en la ley, misma que implica consigo una objetiva necesidad incondicionada e independiente de toda inclinación empírico-subjetiva que aquellos indefectiblemente padecen.⁷⁶ En este sentido, el mandato categórico del imperativo es también incondicionado e independiente de todo registro empírico, histórico y antropológico. De allí que no quepa ningún margen discrecional dentro del cual la voluntad tenga la opción de no obedecer categóricamente el imperativo moral sin ir en perjuicio de sí misma, pues de hacerlo, incurriría en detrimento no sólo de sí ante la ley, sino de la ley en cuanto universal en su formulación y ejercicio, esto es, en cuanto representación *a priori* ineludible y objetivamente necesaria.

Así, deber-ser y querer-hacer —razón y voluntad—, encontrados en la acción, evidencian la proposición que los determina como el producto de una vinculación íntima entre la voluntad y la representación de la acción objetivamente necesaria. La acción toma lugar en la experiencia como la determinación de una proposición sintético-práctica *a priori* o *máxima*, formulada por la razón como principio subjetivo que coincide con la ley moral en sentido universal y, por lo tanto, es válida para toda voluntad posible y deseable para todo querer. A partir de este punto, la coincidencia de la *máxima* —como regla práctica de la acción en términos subjetivos— y la *ley* —como principio objetivo según el cual el

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibid.*, A 43-A 44, pp. 117-118.

sujeto de la máxima debe actuar— habrá de establecer un principio moral inmovible del cual dependerá el estatuto también moral e histórico (moderno) del sujeto que actúa. Sólo si los sujetos empíricos actúan representándose a sí mismos como no distintos del *sujeto racional en general* o como *sujeto universal*, estableciendo con ello la necesidad objetiva de la acción en una máxima que es ya la acción misma de representarse la idea del deber, entonces será posible inscribir las acciones así realizadas por los sujetos representados en términos universales como la emergencia del deber-ser y el querer-hacer en una identidad moral indisociable que es la acción. Ésta representa, a su vez y de modo necesario, la evidencia —los enunciados efectivamente enunciados que ordenaron la razón respecto de la voluntad y a la voluntad respecto de la acción— que estructura la *actitud de Modernidad* propia de la época Moderna de la historia humana, que no consiste en otra cosa sino en el ejercicio crítico y autónomo del pensar por uno mismo haciendo un uso público de la razón en una escritura cuyo autor es *todos*.

El imperativo de la moralidad no es distinto del imperativo de la Modernidad, que al establecerse en cuanto tal exhorta a los sujetos a hacer un uso autónomo del pensamiento con base en una máxima cuya formulación es ya su incipiente ejecución. El imperativo moral, en este sentido, da cuenta de la posibilidad *performativa* del lenguaje que alcanza un determinado *uso* de la razón. En este sentido es que sugerimos leer el imperativo kantiano “¡Ten el coraje de hacer uso de tu propio entendimiento!” como idéntico al imperativo categórico moral “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”,⁷⁷ cuyo fundamento es la idea *recta* del “deber perfecto” en cuanto querer de un sujeto como *sujeto universal*, misma que no admite

⁷⁷ *Ibid.*, A 52, p. 126.

excepción alguna en provecho de ninguna inclinación empírico-subjetiva y que, por ello, toma lugar como necesidad objetiva de la ley. *Poder querer* que la máxima que gobierna *rectamente* la vida de un sujeto empírico sea una ley universal se desvela, así, como la determinación de la razón sobre la voluntad cuyo ejercicio habrá de ser mensurado en relación con el canon del enjuiciamiento moral de una máxima universal.⁷⁸ El significado del deber *debe* entrañar una legislación real para nuestras acciones. Por tanto, sólo puede expresarse en imperativos categóricos, nunca hipotéticos.⁷⁹ Esta es la condición para toda representación de dicho concepto, en satisfacción de la cual no hay obediencia, sino el *querer*, ¡el deseo! de la voluntad, o bien, la necesidad de examinar pública y libremente la representación del deber a la cual ésta se resiste por no ser aquella *necesariamente* racional y, por tanto, no deseable. *De allí que el imperativo moral de la Modernidad no conceda como propiedad ninguna representación del deber que no pueda ser de modo necesario universalmente deseable y universalmente aplicable.* La máxima de la moralidad que contiene el principio de lo universalmente deseable y, por tanto, de lo universalmente aplicable como *representación del deber*, será moderna o no será. Más aún, será moderna dicha máxima si su formulación toma como *fin en sí mismo y no simplemente como medio* aquello cuya existencia detente un valor absoluto y que represente, por tanto, un fundamento sobre el cual y respecto del cual sea universalmente necesario el establecimiento de leyes.⁸⁰ Siendo el *hombre* y su existencia, para Kant, aquello que sólo puede significar un valor en sentido absoluto respecto del cual se hace universalmente necesario el establecimiento de una máxima de esa naturaleza, el carácter moral de la

⁷⁸ *Ibid.*, Ak. IV, 422, p. 127-A 57, p. 130.

⁷⁹ *Ibid.*, Ak. IV, 425, p. 132.

⁸⁰ *Ibid.*, Ak. IV, 428, p. 137.

Modernidad se despliega necesariamente como la universalidad de la moralidad en cuanto efecto de la crítica.

“Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como *fin en sí mismo, no simplemente como medio* para ser usado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como *fin*.”⁸¹

Así, pues, la razón para pensar en la posibilidad de un imperativo categórico depende de la existencia en sí misma de aquello que detenta un valor absoluto que no es otro, para Kant, que el de la *dignidad*. Si algo así existiera, sería esto el fundamento de la ley práctica; pero en caso de no existir en la experiencia algo que represente dicho concepto, la necesidad de la ley práctica habrá de instaurarse como *deber* en el sentido de traer a la existencia algo que pueda representar y realizar aquella idea. El aserto kantiano no es otro que la afirmación furibunda de la existencia efectiva de algo cuyo valor es absoluto y eso es la existencia del hombre y, por tanto, el hombre mismo. El hombre existe y, por tanto, es *fin en sí mismo y no simplemente un medio*, y de esta manera ha de ser considerado por las instancias empíricas cuya legitimidad habrá de demostrarse en el momento mismo en que su ejercicio y las implicaciones que de aquel puedan derivarse demuestren el carácter moderno, por moral, de sus propias formulaciones sobre el hombre mismo. En este sentido, aparecen nuevamente la religión y la legislación, la primera por su santidad y la segunda por su majestad, como instancias empíricas, históricas y antropológicas no-legítimas —por no decir categóricamente *ilegítimas*— que no han respondido cabalmente al desafío moderno y moral de Kant, o no lo han hecho en absoluto, y que, por tanto, representan la determinación *funcionaria* del pensamiento en cuanto funcionalizan como *medio* aquello que para Kant es *fundamento*. En esa medida, religión y

⁸¹ *Ibidem*.

legislación —pero también ciencia y labor, placer y ocio, lo sabemos ahora— constituyen justificadamente los objetos de la crítica, a los que ésta se dirige categórica y extrínsecamente por no ejercer ellos por ellos mismos, mediante un uso público de la razón, una examinación libre y moderna de sí mismos. El desafío moral, el desafío crítico de Kant a la religión y al Estado consiste, a mi juicio, no sólo en que estas instancias histórico-antropológicas del “gobierno de los vivos”⁸² demuestren la justificación racional de su actualidad, sino en que asuman la actualidad, el *presente*, que es también *nosotros*, como fenómeno complejo del cual son ellos responsables y que, por ello, los señala como *autores* cuya pastoral ha progresado *sobre* nosotros y por la cual *deben* dar cuenta.

Si hemos sostenido que la exhortación kantiana puede ser entendida como un imperativo categórico, entonces “¡Ten el coraje de hacer uso de tu propio entendimiento!” *debe* ser entendido como el imperativo con el que Kant convoca de modo universal una *revolución permanente* del pensamiento cuya realización, si bien habrá de ser signo de Ilustración, significará también la exigencia histórica y digna del tratamiento de la existencia del hombre, y por tanto del hombre mismo, por parte de las instancias de los

⁸² En su primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault indica precisamente que la Época Clásica —“época” que coincide con la Modernidad que pocas veces nombra— tuvo en su fundamento gubernamental la idea de gobernar también *en* la muerte. Sin embargo, y pese a que la idea subsistió suficientemente y por desgracia, el poder de *dejar vivir*, *hacer morir* reportó una contradicción con los tiempos del productivismo industrial a partir de la cual tuvo que reformular los medios para realizar su idea mortífera. Ya no se debía *hacer morir* porque ya no se hacía morir a un súbdito, distinto en naturaleza, destino y jerarquía, sino que se hacía morir a aquel por cuya mediación se gozaba de riqueza. Las monarquías europeas percibieron en ese momento la transformación política que las llevaría a prescindir del derecho soberano de vida y de muerte, “limitando” sus gobiernos sobre *los vivos* cuya condición es *su vida* y, por tanto, tienen como límite precisamente su muerte. Desvelando con ello no sólo que la vida es condición de posibilidad del poder, sino que, por ello mismo, el poder tiene el plexo entero de la vida como objeto de gobierno y que ésta presenta resistencias de considerable alcance. La precisión ha sido necesaria para explicitar el sentido que atribuyo al desafío que leo en Kant. Éste, a mi juicio, consiste en examinar los gobiernos efectivamente históricos, presentes o pretéritos, con el criterio o la vara del *deber puro*, del concepto *a priori* de *deber* con el fin de establecer en qué medida la *experiencia* se ajusta a la *forma* que le han dado a la *vida de los hombres*, que es la *vida*, las diversas instancias de gobierno a lo largo de la inmensa historia de la gubernamentalidad. En este punto, la crítica es el criterio objetivo de la ley. *Cfr.* Foucault, M., *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI Editores, México, 2011, p. 128.

gobiernos que subsisten no-legítimamente. En cuanto imperativo de la Modernidad que se dirige hacia aquello que se le resiste, y siendo la Religión instituida como “verdadera” tanto como el Estado instituido como “necesario” las instancias más resistentes, su formulación implica la no realización de la Modernidad *aún* y, por tanto, el apremio presente del cual se esperan ejercicios críticos; por efecto de los cuales el deber-ser del imperativo llegue a ser idéntico al querer en general. Con ello como fundamento, afirmamos que, si bien dichos ejercicios críticos habrán de llevarlos a cabo los *trabajadores* por deber —tesis compleja respecto de la cual la historia muestra hasta qué punto ha sido impedida su realización y por medio de cuáles *medios* en aras de impedir la emancipación como efecto último, muestra también la apremiante necesidad de su realización, la incipiente emancipación que ha tomado por asalto momentos históricos insoslayables que *nos* preceden— pesan sobre *nosotros* en un presente cada vez, en cuanto la historia ofrece las pautas para pensarnos *trabajadores* nosotros mismos. El imperativo de la Modernidad, que es la crítica, acontece como imperativo en cuanto no realizado todavía, pero también como *derecho de crítica* que los sujetos se dan a sí mismos tomándolo como la garantía moderna por excelencia que habrá de acontecer ante las instancias gubernamentales del poder como *exigencia universal*. Planteado como tal, el *derecho de crítica*, que resulta del ejercicio mismo de la crítica en el que aparece refulgente la transformación del imperativo moral en *querer moral*, da cuenta de aquellos que hacen uso de su propio entendimiento en conformidad con la razón. Por tanto, aquellos que así actúan no sólo exigen legítimamente la garantía del derecho de criticar aquello que los funcionaliza como medios de fines en el plexo de la vida, sino que, al ejercerlo, dichas instancias *respeten* como fundamento la existencia de los hombres constituidos como *sujetos morales* en representación de un *sujeto universal*. A mi juicio, no fue otro el desafío establecido por Kant ante el gobierno de Federico II que algunos han

llamado el “contrato racional” kantiano; desafío histórico de gran alcance cuyo rechazo por parte del gobernante despliega la historia del ejercicio del derecho de la crítica como la historia de las violencias que ha tomado como objetos a los *trabajadores*, por no decir a los seres racionales cuyo uso de razón implica una disidencia justificada en términos universales, y, al mismo tiempo, como la historia de una lucha de larga duración por la dignidad de los hombres que legítimamente toma lugar ante toda instancia del gobierno heterónimo.

En cualquier caso, aquel imperativo de pensar por uno mismo cuyos ejercicios toman la escritura como *lugar y práctica* de los usos públicos de la razón —a través de los cuales se constituyen los sujetos empíricos en un *sujeto universal*—, desvela la crítica como fin en sí mismo que despliega en sus ejercicios la Modernidad de sus efectos, justamente por desplegar prácticamente el principio moral universal que muestra la existencia de una voluntad autónoma. Pensar por uno mismo es evidencia de una voluntad *moderna* existente, que es moderna por la universalidad de la *moral* desde la que ejerce el pensamiento en la *escritura*, ese momento maduro de la *praxis* de un sujeto ya también moderno. La crítica, condición *sine qua non* de la Modernidad misma, juzga, en el sujeto, la actualidad de la Modernidad y la Modernidad de *su* actualidad.

¡Permanece imperativa!

CAPÍTULO 3

Crítica y capitalismo, o de la revolución traicionada

Il faut être absolument moderne.

Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*.

I. Modernidad de la crítica: crítica de la Modernidad

Los ejercicios de la crítica —que en los términos de Kant sólo pueden consistir en realizaciones singulares e íntegras del uso público de la razón— despliegan o hacen emerger en la dimensión histórica la Modernidad como *praxis* de un sujeto universal que, en la escritura, da cuenta de la pertenencia a una “época de la crítica” con la *propiedad* de la *actitud* que precisamente la inaugura. La Modernidad, por tanto, depende de dichos ejercicios, pues son estos las condiciones históricas que la articulan como “posibilidad posible” a través del apremio categórico del imperativo moral, al mismo tiempo que constituyen acontecimientos modernos ya *en sí mismos* que demuestran la identidad entre la voluntad, la representación autónoma del deber y el devenir de la acción como realización moral del deseo libre de un sujeto ya también moderno. De modo tal que será precisamente en aquellos ejercicios, en sus manifestaciones y efectos históricos, en los cuales habrá que buscar el criterio de su ejecución, y no necesariamente la validez de sus contenidos, para juzgar la Modernidad efectivamente existente como un acto necesariamente moderno; es decir, autónomo y libre, cuyo objeto no puede ser otro que el diagnóstico del estado de la cuestión de la propia Modernidad, o bien, el estado de actualidad del *progreso* que ella misma implicó como *medio* de su realización.

En cuanto la Modernidad no es otra cosa, a mi juicio, que el grado de realización del imperativo moral, está determinada por la actualidad de dicho imperativo y depende de ésta universalmente. En cuanto tal, dicha actualidad históricamente determinable representa o

enmarca el conflicto persistente del pensamiento que se encuentra entre las tutelas que pretenden dirigirlo y la entereza de escribir libre y públicamente la realidad del conflicto mismo que en él *nos* avasalla. Dicho conflicto aparece en los ejercicios de la crítica, pues son estas reacciones a ciertas *representaciones* de la *idea pura* del deber que precisamente señalan el carácter universal o no-universal de la representación impuesta no-legítimamente como mandato de un gobierno que exige ser obedecido. El criterio para dictaminar las representaciones gubernamentales —teológicas o estatales— de la idea del deber puro, que es la crítica, pienso, puede determinar hasta qué punto el imperativo moral se ha realizado como imperativo de la Modernidad. Puede establecerse o juzgarse, en consecuencia, el grado de la realización empírico-práctica en sentido universal que exige la idea pura del deber como *querer* de los sujetos dentro del “mundo de la vida”, o bien, la actualidad de la historia, abierta como *presente* problemático de un sujeto que se da a sí mismo el derecho de criticarla y posicionarse ante ella en calidad de *maestro*.

En cuanto fue la crítica, para Kant, el *fin* “y también” el *medio* de una Ilustración acabada, la situación actual de la Modernidad no puede sino hacer evidente la necesidad de una crítica radical que, en cuanto moderna, ha tomado ya desde hace tiempo a la Modernidad efectivamente existente como objeto de sospecha, de recelo y de profunda desconfianza. La crítica a la heteronomía deviene crítica a la Modernidad no sólo para confirmar la *actitud* por efecto de la cual se hace perceptible la vigencia del proyecto de la Ilustración en cuanto no realizado todavía, sino para hacer inteligibles los modos, los medios y los fines respecto de los cuales el quehacer y los resultados de la crítica — diríamos también, la crítica misma— deben examinarse para determinar hasta qué punto han sido funcionalizados heterónomamente, incluso apropiados, por instancias y fuerzas

cuyas tendencias son las de la reacción, el conservadurismo, el tutelaje y la dirección del pensamiento, dignas de la más temible sospecha. Instancias y fuerzas que no sólo “superan” la Modernidad como Moralidad en el sentido kantiano, sino que la suplantán con una versión aberrante de Modernidad cuyo principio rector es la hegemonía de la heteronomía avasallante. A la luz de la historia, especialmente después de la barbarie *mundial* de la cual no disociamos nuestro pasado siglo ni la actualidad del siglo que vivimos, sigue siendo necesaria una examinación pública y libre de la crítica por la crítica; por efecto de la cual ésta pueda juzgarse a sí misma en relación al cúmulo moderno de fenómenos y de efectos que la señalan como procedencia. ¿Crítica de la crítica? Podría ser ese un modo de caracterizar someramente lo que se suscribe como el apremio contemporáneo y global respecto de un sistema aparentemente inmune a ésta y a sus ejercicios; *sistema* que, lejos ya de soslayar o aniquilar aquello que se le opone, lo incorpora, lo usa, lo pervierte, siempre en aras de subsumirlo como un *medio*, entre otros, de un *fin* que se enajena o se escabulle. Si en el ocaso del siglo XVIII la crítica fue tenida por Kant como el único camino *cierto* cuya luz alumbraría el porvenir moral de los hombres y sigue siendo ese el *espíritu* que la anima, entonces habrá que volver sobre aquello que significó en cierto momento la evidencia del sentido positivo del progreso para juzgar en sentido moral, es decir, en sentido moderno y universal, la dimensión de la realidad que se ha producido a partir de ello. Es necesario tener el coraje de pensar por uno mismo para aproximarse a una empresa como ésta, y para llevarla a cabo es también necesario *ser absolutamente modernos*.

Hemos sostenido, a partir de una lectura lo suficientemente cercana al imperativo kantiano, que *tener el coraje de pensar por uno mismo* constituye la exhortación a la *revolución permanente del pensamiento* cuyos efectos harían visible la distancia histórica

obtenida por la vía de la sola razón respecto de los regímenes tutelares de la Religión y del Estado que producen en los hombres una “minoría de edad” ontológica (como efecto político) lamentable desde el punto de vista del desarrollo histórico mismo. Justamente con base en el desacuerdo racional respecto de lo que somos *nosotros*, los *ciudadanos*, para los funcionarios de dichos regímenes, decimos que esta revolución sería *permanente* en el sentido en que fue concebida en los términos de la universalidad, misma que subyace a la formulación imperativa de la exhortación categórica kantiana. *Permanente*, en cuanto aquellos que son capaces de crítica *seríamos* todos aquellos que ejercemos una función al interior del dominio estatal por medio de la cual intentamos mitigar las necesidades de la existencia empírica en un momento concreto, cada vez, del decurso histórico efectivo. De modo tal que *todos los sujetos en todos los momentos* seríamos apremiados a criticar, es decir, a examinar de forma *permanente*, pública y libre aquello que hace de nosotros *medios de fines* en aras de llevar a su realización el imperativo moral de la Modernidad que, por tanto, no sería otra cosa que la emancipación respecto de la heteronomía funcionaria, de los fines que a ésta le son propios y de aquello en lo cual se aprecie el sometimiento o el impedimento del *uso crítico* del pensamiento.

Todos somos sujetos del apremio, pero no apremiados *para* ingresar en una época moderna aún por venir, sino *realizando ya* la idea del deber puro en sentido moral cuyo efecto nos arrebataría de la historia de la minoría de edad como agentes de una voluntad moderna, articulada como *actitud* en cuanto sujetos que actúan.

En cualquier caso, por último, dicha revolución tendría la condición de *permanente* por efecto de la realización efectivamente alcanzada del imperativo de la Modernidad, mismo que condiciona toda validez y todo respeto racional al sometimiento de los

individuos a la crítica. Pero no como individuos empíricos, sino siempre en representación de un sujeto universal-*trascendental*; capaz, por tanto, de representarnos o contenernos a todos necesaria y *permanentemente* en las afirmaciones que desde él *deben* ejercerse.

La revolución permanente que puede leerse en la concepción de la crítica en Kant es permanente, pues, en tres sentidos: como *condición permanentemente necesaria*, como *acción permanentemente necesaria* y como *totalidad permanentemente necesaria*. La permanencia del pensamiento en su uso crítico en la duración y en la totalidad de los sujetos, diríamos, constituye la expectativa kantiana sobre la Ilustración cuyo principio se dan a sí mismos los sujetos que encuentran en sí mismos un sujeto capaz de representarnos a todos.

La crítica, en la medida en que constituye ya el acatamiento del imperativo de la Modernidad, y en cuanto éste no es sino el de la moralidad en sentido universal, acaece cada vez como un ejercicio de *salida* o *ruptura* que da cuenta de una Modernidad incipiente pero acuciante. En su despliegue, la realización de la crítica toma lugar como la transformación del *apremio* en *acción* y, por tanto, se presenta como la transformación racional de la idea del *deber* extrínseco en querer *autónomo* de los sujetos. No obstante la operación de dichos desplazamientos, la crítica, si bien revolucionaria por definición, no es la revolución a la que exhorta, aunque sea ella el inicio posible de la otra en su dimensión universal. Evidencia de la autonomía de los sujetos que la ejercen, la crítica, cuyos objetos son los *modos funcionarios* del pensamiento que padecemos, desafía el orden así establecido en una escritura que desnuda los fines que *nos* enajenan en el medio que *nos* aliena. Por su *actitud*, quizás tanto o más que por sus contenidos, la crítica no acaece como imperativo ella misma, sino como *acto* acabado que hace visible la conformación de la

voluntad como autonomía, como “*cosa del gobierno*” de quien la ejerce. De modo tal que quien critica no es, por definición, alguien que obedece, sino alguien que *hace*, y que, por tanto, da cuenta en su acción del estado de la identidad de la voluntad con el concepto del deber puro, o bien, del momento histórico presente del progreso hacia el abandono categórico de la minoría de edad y del abrazo que hace de su propia razón como garante moral de sus acciones y consecuencias. En este sentido, la crítica transforma a los *funcionarios en ciudadanos* cuyo nuevo estatuto entra en contradicción con la concepción que de estos se hacen las instancias gubernamentales, al mismo tiempo que opera una transformación simultánea de la *Modernidad imperativa* en *Modernidad emergente*. El mandato moral, abrazado autónomamente por los sujetos, se vuelve acción legítima de la razón en su despliegue público, de lo cual se deduce el deslizamiento que va del apremio imperativo al *derecho* también legítimo de la crítica, y de quien al ejercerla deviene sujeto moral él mismo. Así determinado por la crítica, el sujeto devenido moral, el sujeto que critica, emerge como poder ante el poder que lo funcionaliza, y sólo ante dicho poder, la crítica exige el *derecho* de su existencia y la garantía de su derecho.

La emergencia de la crítica hace patente cada vez la pertenencia de los sujetos al proceso de la Modernidad en su sentido ilustrado, lo mismo que hace patente el advenimiento histórico de los *funcionarios en ciudadanos*, capaces, por tanto, de juzgar legítimamente, con el uso de su propia razón bajo principios morales, las formas e implicaciones de la funcionalización social que el Estado y la Religión les imponen a condición de garantizar la propiedad de su existencia. Quien critica, por tanto, *debe* juzgar la pertinencia o la necesidad de la prosecución de la funcionalización enajenante que lo gobierna, como efecto de un examen íntegro del cual se ha dado el derecho de realización.

Quien critica *debe* juzgar, apelando al sujeto universal, la actualidad histórica de los sujetos como constructo histórico-político, no *natural*, con lo cual quiebra el decurso automatizado de todo aquello instaurado e institucionalizado como programa incuestionable o necesario *para ellos*, lo mismo que *para nosotros*. En este sentido, la crítica desvela el peligro que es y que representa para toda instancia de gobierno heterónomo, religioso, ideológico o político, pues hace patente la obsolescencia *final* de éstas y de sus fines al presentar la realización moral de un sujeto capaz de ejercer sobre sí mismo y por sí mismo aquello que el Estado, la religión y la ideología asumen como las potestades que justifican su sobrevivencia: *el gobierno*, la conducción de la consciencia, la dirección y la *salvación* del alma, el saber verdadero, el poder de la violencia. La crítica, usando un enunciado de Foucault, formula y asume el *gobierno de sí* e impugna el *gobierno de los otros*; evidencia los efectos del poder al examinar en el pasado las condiciones del presente que se despliega como *nosotros* y formula un *nosotros* desde el cual señala la caducidad y la necesidad de superar las viejas estructuras e instituciones que subsisten vigorosamente en dependencia de la opresión de la que son capaces. En su enfrentamiento con los poderes, la crítica toma lugar como facultad y como acción de juicio a la vez; un juicio, es decir, un proceso racionalmente realizado de un enunciado que muestra la sistematicidad del gobierno heterónomo como *ilusión* y *proyecto*, al mismo tiempo que la conjura como *pretensión totalitaria injustificable*. Ante los efectos de la crítica y de su acción, es bien sabido, aquellos que representan el monopolio de la violencia responden afablemente “*Razonad cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, mas no dejéis de obedecer.*”⁸³ Quien critica, quien se da a sí mismo el derecho de reflexionar libre y públicamente sobre la obediencia

⁸³ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en *op. cit.*, p. 90. Las cursivas pertenecen al traductor, Roberto R. Aramayo, con quien coincido en el énfasis que ejerce.

debida y legítima, responde a esa oferta “¡No! ¡No de esa forma!”⁸⁴ ¡No para establecer esos fines ni por medio de esa condición!”

La crítica, sin embargo, de acuerdo con el desarrollo de ésta que sugiere Kant en su exposición de *¿Qué es la Ilustración?*, no se dirige de modo directo al Estado ni a su representante en primera instancia. Lo hace, en cambio, hacia las funciones que el Estado y quienes lo representan imponen a los sujetos como condiciones de su producción-reproducción empíricas, de las cuales depende la reproducción efectiva, histórica y total del régimen estatal mismo que, desde finales del siglo XVIII, es inherente al orden humano.⁸⁵ Así, pues, Kant no critica directamente a Federico II, sino a los saberes instituidos de los cuales dependió la buena salud del Estado prusiano en el ocaso del siglo XVIII y hasta mediados del XIX: la teología como saber de la religión salvífica, la medicina como saber encargado de garantizar la subsistencia de los sujetos *funcionarios*, la recaudación de impuestos como saber de la administración de la *cosa pública*, del cual dependió la conservación de la estructura del Estado y, por último, la política de agresión y defensa como instrumento de la milicia, encargada de garantizar la propiedad estatal, y por tanto, la *propiedad privada* de la violencia. La crítica convocada por Kant, eso que hemos llamado

⁸⁴ Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” en *Sobre la ilustración*, op. cit., p. 8.

⁸⁵ No sólo es posible afirmar con base en la reflexión foucaultiana que el Estado, justamente en la “época de la crítica” que Kant inaugura, alcanzó, al final del periodo disciplinario de las sociedades europeas, un dominio general de las prácticas gubernamentales sobre la dimensión de la *vida de los individuos*, entendiendo por *vida* un fenómeno biológico en el sentido de la “vida de la especie”. Es necesario, en cambio, indicarlo de modo independiente de la posibilidad de hacerlo, pues en dicha época emergió, de acuerdo con la lectura de Foucault, la transición que va de las sociedades disciplinarias, que lograron producir el cuerpo individual del alma histórica de la Modernidad, hacia las sociedades regularizadas o normalizadas, cuya realización ha sido precisamente la emergencia de un principio que ha gobernado desde entonces los ejercicios gubernamentales históricos de los *gobiernos de los vivos*. A la instrumentalización de este principio Foucault la nombró biopolítica; esto es, el ordenamiento, la normalización, la producción de la vida de los hombres en términos de especie y no de individuos, en cuyo fundamento yace un racismo de Estado que produce al *enemigo político* como “peligro biológico” para justificar su poder mortífero de *hacer vivir, dejar morir* a quienes no logran sujetarse a esta forma biopolítica de subjetividad. “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad.” *Cf.* Foucault, Michel, “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guñazú, Siglo XXI Editores, 3ª ed., México, 2011, p. 134 y ss.

revolución permanente, consiste en examinar las funciones que los sujetos, por serlo, están obligados a realizar en el “mundo de la vida”, es decir, en el entramado objetivo de las condiciones histórico-materiales efectivamente existentes, en los imperativos que realizamos y de los cuales es evidencia nuestra propia vida. En un sentido limitado, quizás sería lícito decir que la crítica es el ejercicio que produce la *actitud* de un sujeto que resulta de percibir la existencia, la suya propia y la de los otros, dentro de alguna manifestación de la “jaula de hierro”, si recordamos la caracterización del Estado formulada por Weber. Por la vía indirecta de la visibilización de las *funciones*, la crítica provoca la aparición del Estado y descubre en aquellos saberes que son irreductibles a éste su determinación respecto de los medios que necesita para reproducir las condiciones de su subsistencia. La provocación de la crítica hace emerger en el plexo visible de la discusión al Estado y sus violencias cuando reflexiona públicamente sobre de las *funciones* naturalizadas en los individuos por la realidad histórico-gubernamental. Lo hace presentarse. Lo descubre en las mediaciones que aquel exige respecto de la realidad material concreta. La crítica desvela las implicaciones de su funcionamiento. Sólo entonces, se dirige al Estado de modo directo y *total* como *agente* y *autor* de la funcionalización de la “naturaleza del *sujeto vivo*” y de la naturalización, no importa por cuáles medios, del carácter “natural” o “normal” de las funciones así “naturalizadas” en *su* discurso y por sus discursos de verdad. Discursos a través de los cuales los gobiernos incitan y producen las violencias que requieren para tomar cuerpo en el sujeto con carácter de verdaderos. La crítica, entonces, deviene *crítica total* tanto en cuanto crítica del Estado históricamente existente que la genera como resistencia a las prácticas de gobierno; evidencia los vínculos intrínsecos que distienden razón y voluntad en dichas prácticas, y, así, la crítica hace susceptible de un análisis de carácter práctico las representaciones históricas de aquello que *debemos* hacer los sujetos

empíricos de un gobierno específico. La crítica visibiliza aquello que doblaga la razón libre de los sujetos, enmarca aquello que nos gobierna, objetiva las formas mediante las cuales somos gobernados.

Sin embargo, así como la crítica hace aparecer el Estado y los instrumentos por medio de los cuales funcionaliza sus políticas o realiza sus acciones, también visibiliza a aquel que, representándose él mismo como sujeto moral, moderno y universal, aparece ante el gran mundo de lectores como individuo empírico, como *crítico* y como *autor*, esto es como “figura ideológica mediante la que se conjura la proliferación del sentido.”⁸⁶ Se visibiliza la función de la autoría, se calcula y estima la pertenencia del autor a *cierto orden del discurso*, se dilucida la *vida* del autor y se construye su identidad con el fin de hacerlo *punible*, o bien, como enseña también la historia, con el fin de hacerlo *capital orgánico* del gobierno. El autor, sin embargo, podía aparecer según Foucault como la *función-autor*, de la cual presenta una elaboración considerable. Para él, la función-autor tiene en su posibilidad producir ámbitos enteros y distintos de conocimiento, producir *discursividad*, *epistemes* o universos enteros de saber, estructurados intrínsecamente a modo de *fábulas*,⁸⁷ de *ficciones*⁸⁸ o *discursos* que, sin embargo, humilde y sinceramente intentan dirigirse a la socialización solidaria de la cuestión acerca de la verdad del ser que somos según alguien, el *autor*, “arte vuelto naturaleza” que convoca en el lector “la paciencia y la imparcialidad de un juez”, y del juez así comprometido, “la benevolencia y el apoyo de un colaborador.”⁸⁹

⁸⁶ Foucault, Michel, “¿Qué es un autor?” en *Obras selectas*, trad. Miguel Morey, Paidós, Barcelona, n. a, p. 309.

⁸⁷ Descartes, René, *Discurso del método*, I, trad. Manuel García Morente, Gredos, Madrid, p. 103.

⁸⁸ Kant, Immanuel, “Introducción” en *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A4/B8, p. 46.

⁸⁹ Kant, Immanuel, “Prólogo de la primera edición” en *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A XXI, p. 14.

De acuerdo con Kant, la emergencia del sujeto que critica ante el Estado así criticado debería provocar el despliegue del proceso de Ilustración; aquella confrontación antagónica, pública y libre de los ejercicios del uso público de la razón, de la cual sería lícito esperar una resolución racional e histórica del conflicto entre quien gobierna y quien es gobernado *de tal forma* con el fin de contribuir con el desarrollo de las disposiciones de todo sujeto.⁹⁰ Dicha resolución no podría ser otra que el acuerdo racional al interior del sistema gubernamental mismo, el acuerdo racional *en* la ley por medio del cual quien gobierna y quien es gobernado *de tal forma* dieran un paso firme, moderno y moral, en el presente de la historia positiva de la gubernamentalidad. Por un lado, para demostrar públicamente el estado o el grado de la universalidad de la ley como realidad histórico-antropológica de las sociedades producidas por los gobiernos históricamente existentes. Por otro lado, para presentar una voluntad para la cual sería posible obedecer la ley universal *por deber* como deseo cuya modernidad consiste en la coincidencia del querer en la ley. Una voluntad sometida a la razón que actúa *por deber* visibiliza, a su vez, los imperativos heterónomos que gobiernan la voluntad de los muchos, de *nosotros*, y muestra de qué manera estos *nos* desplazan en nosotros cuando desplazan a la razón como agente de nuestra acción, cuya ciega voluntad se realiza ciegamente, por tanto, en el ámbito social, en el espacio público.

La crítica sería, entonces, la explicitación del acuerdo existente entre razón y voluntad, a partir de la cual aquella debe determinar no el *ser* del acuerdo, sino el *deber ser* que no es todavía y que refulge como ausencia que imposibilita la realización de la obediencia ciega. La crítica incita de este modo en el sujeto la tarea del gobierno de sí

⁹⁰ Kant, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1979, p. 46-48.

mismo, la ruptura con los imperativos heterónomos que lo asedian, la emergencia de sí mismo como agente de la gubernamentalidad. Pero, y éste es un punto de extrema importancia, en vez de hacer permanente el proceso revolucionario de la crítica, ésta sufre un vuelco previsible en cuanto poder confrontado con el poder como efecto del poder estatal. Así, quien critica aparece ante el Estado como individuo individualizado, como sujeto no-sujetado y, por tanto, como *enemigo* del orden instituido. De allí que sostenga que la crítica, por proceder de quien así “se opone” al Estado, represente para éste el *peligro* que combate o capitaliza, el poder que “debe reprimir” o que debe asimilar.

Los ejercicios de la crítica llevados a cabo por Kant, sin embargo, no fueron recibidos por un colaborador dispuesto, sino por un juez ignorante.⁹¹

La crítica como “*revolución permanente*”, tal como he intentado describirla con base en el planteamiento kantiano, es un paradigma traicionado. Sirve, sin embargo, en un sentido referencial e histórico del concepto mismo de la crítica y de sus tragedias más representativas. Sirve casi de *anécdota* que, no obstante, confirma el paradigma crítico como realización moral singular de un sujeto en clave universal de la cual puede sobrevivir tan sólo el elemento trágico, pero quizás la presencia de la tragedia sirva en alguna medida como criterio histórico para confirmar el carácter propiamente crítico de su despliegue y de

⁹¹ El esbozo de un Estado libre y de un soberano ilustrado hicieron referencia a Federico el Grande, cuya simpatía por el proceso ilustrado dio pie a una relativa liberalización y a una notable tolerancia en cuestiones religiosas. De esta simpatía participó también el Barón de Zedlitz, a quien está dedicada la *Crítica de la razón pura*. Zedlitz fue ministro de asuntos eclesiásticos y culturales durante el gobierno de Federico. Tras la muerte del monarca en 1786, ascendió al poder Federico Guillermo II y, con él, un tal Wöllner en el lugar de Zedlitz, teólogo y enemigo de los ilustrados. En 1794 Wöllner hizo llegar a Kant una dura reprensión, firmada por Federico II, por la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* en 1793. “Con gran disgusto ha sabido nuestra Altísima Persona, desde hace ya bastante tiempo, que abusáis de vuestra filosofía deformando y profanando no pocas doctrinas centrales y básicas de las Sagradas Escrituras y del Cristianismo, como habéis hecho especialmente en vuestro libro *«La religión dentro de los límites de la mera razón»*. “En el mismo texto”, dice Ribas, “se exige a Kant abstenerse de tales faltas en el futuro y contribuir, en cambio, «a que nuestro soberano propósito sea progresivamente alcanzado.»” Ribas, P., “Introducción del traductor”, en Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. XXI-XXII.

su palabra. Confirmar la persistencia de algunos en la crítica, pese al desenlace trágico de los casos, *nos* recuerda precisamente que hubo algunos que en la crítica ejercieron la *vida*, y que *nos* es lícito asistir a su recuerdo y a su método para encontrar allí la dignidad de su sombra que cobija el ejercicio libre de una máxima común, apropiada o compartida con ellos, y de la cual es evidencia nuestra acción moral.

La acción moral toma lugar como Modernidad en la historia que así se interrumpe, como acción independiente de procedencias que sin embargo funda su propia procedencia en un principio que no necesita antecedentes históricos. Si bien el uso público de la razón como ejercicio moral, y por tanto moderno, es, como hemos sostenido, un acto de Modernidad acabado que da cuenta de una Modernidad en sentido más amplio, no es en sí aquella revolución, sino su *condición* y *garantía*. Es decir que, aun traicionado el paradigma moral de la crítica, ésta es capaz de determinar su revolución permanente como principio regulador de sí misma.

La crítica, entonces, despliega la posibilidad revolucionaria en sentido *permanente* cuando la ejercen los *trabajadores* en los cuales pesa la reproducción de la reproducción social; cuando aquellos que detentan una función del Estado o para el Estado reflexionan públicamente sobre ella, sobre sus implicaciones, sobre las condiciones de posibilidad de esa reproducción y sobre su quehacer obediente al cual se debe la subsistencia de aquel. La crítica es *permanente* cuando su ejercicio lo realizan aquellos que detentan la función y se distinguen de ésta no como funcionarios, sino como ciudadanos. En este sentido, la provocación de Kant consiste en proponer una *reflexión permanente* a aquellos que, en representación del Estado y de sus instituciones, obedecen y realizan las funciones de la heteronomía. En otras palabras, aquello a lo que exhorta Kant es a una reflexión moral

sobre la cuestión de la *Modernidad del gobierno* por parte de aquellos que imponen la necesidad del Estado a través de gobiernos específicos, *pero* realizada desde el punto de vista moderno de la *ciudadanía* para conocer públicamente las ideas con las que aquellos justifican el principio de no-igualdad entre los individuos, por ejemplo, con base en el cual actúan como funcionarios; para juzgar el imperativo que gobierna sus *acciones de gobierno*; para establecer, reconocer y admitir la naturaleza de un gobierno cuyo fundamento es no-universal, heterónimo, no-legítimo en clave moral ni, por tanto, en clave moderna.

— Silencio. No habla la Majestad ni la Santidad.

— Nada (razonable ni respetable) dicen al respecto.

Inscrita en esta situación transhistórica *permanente* ante los poderes establecidos como poder emergente, la crítica —moderna y novedosa— debe, entonces, ser la escritura de una reflexión en clave moderna, por moral, en sentido universal; escritura acerca del silencio en el que incurren las instancias de gobierno y que las vuelve objetos de sospecha. Debe ser una lectura de la relación del silencio de los agentes, de la voz imperativa que no calla nunca y de sus expresiones que acontecen de modo *permanente*, curiosamente. La crítica debe ser una escritura que tome por objeto estos elementos, debe ser ejercida por nosotros y en su nombre; debe ser una invitación a que se miren de cuerpo entero la Majestad y la Santidad en un espejo que somos *nosotros* y al cual no le es lícito devolver reflejos inadecuados. Sin embargo, la crítica no es ni debe ser únicamente una analítica del poder ejercida por los gobernados de tal forma. No es incorrecto asumir que la exhortación kantiana, por ser universal, se dirige universalmente a *todos*. Pero no es precisamente

verdadero ni lícito pensar que sólo se dirija a los gobernados y que, por tanto, sólo sean ellos en quienes pese la crítica como *deber moral*, como si la totalidad del universal se redujese a la totalidad de sujetos morales. Quizás sólo los gobernados hayan hecho suyo, hasta ahora, el principio moral de la Modernidad que blande la crítica como “arte de no ser de tal modo gobernados” por *gobernados de tal modo*; y aunque nada desdeñable esto como actualidad del llamamiento al coraje de pensar por nosotros mismos, los alcances de la crítica son otros y esta contraposición es —o *deber ser*— históricamente momentánea.

El desafío de crítica revolucionaria lanzado por Kant al Estado consiste, pues, en la exhortación a una reflexión sobre la actualidad, la necesidad y la pertinencia de éste por éste mismo como régimen de limitación extrínseco del sujeto. Una reflexión en sentido estricto que examine aquello que el agente reflexivo *hace* y la representación del deber a la cual obedece, con el fin de mensurar y juzgar todo cuanto realiza. El apremio moderno de la crítica se deja ver en su dimensión civilizatoria en cuanto tendría que ser el Estado, es decir, el conjunto de individuos e instituciones a través de los cuales se instrumenta el discurso estatal, *eso* que debería juzgar autónomamente en sentido moral las formas históricas cristalizadas en el presente de la historia, en *nosotros*, como violencia. Tendrían que ser también el Estado y sus funcionarios, lo mismo que tendrían que ser la Religión y sus pastores, aquellos en quienes pesara singularmente el deber moral de demostrar públicamente la *Modernidad del Estado* y la *Modernidad de la Religión* que suponen o que producen para que *nosotros* podamos *respetar* sus proposiciones, su posibilidad de formularlas y el marco ideológico que produce, para ellos, una relación determinada entre razón y voluntad, del cual da cuenta la acción misma que llevan a cabo en la *vida* como *presente* o como *nosotros*. La traición a la *revolución permanente* propuesta por Kant

consiste, por tanto, en la denegación del desafío ejercida por las instancias interpeladas en un momento histórico en el cual estaban implicados ya *todos los sujetos*. La traición a la revolución permanente de Kant consistió, en un primer momento, en la denegación de ser el Estado *sujeto* de la crítica.

Entre las consecuencias de esta denegación, de esta cobardía, está no tan sólo la cuestión pendiente, abierta, del estatuto *moral* e histórico de los gobiernos que persisten en el silencio ante las preguntas formuladas por los gobernados, sino la emergencia y la visibilización del individuo que critica, pero no como sujeto moral, sino como sujeto empírico de la ley. Individualizado en su empiricidad, relativizado en su universalidad, identificado en su subjetividad, quien ejerce la crítica atrae sobre sí mismo la mirada colérica de una Majestad cuestionada, y tantas veces, también el castigo que ésta se permite como medio para impedir la reflexión que debe. Aislado como representante de un *nosotros* que se diferencia de la norma obediente, quien critica las funciones también critica al Estado, y se expone a sí mismo como objeto de la violencia justamente por ser sujeto de la Ley, cuyos aparatos el Estado detenta. El coraje de la verdad al que exhorta la actitud crítica, lo he señalado, produce su sujeto, y éste, sujeto de la crítica, por serlo, necesariamente deviene sujeto del poder. Precisamente porque la crítica adquiere como cariz el riesgo o el peligro para quien la ejerce, la exigencia de su ejercicio como *derecho de un sujeto moral* apela al fundamento necesariamente moral de la existencia de quien ejerce la crítica para oponer y defender el fundamento del monopolio de la violencia y de sus reacciones. Ante la violencia del Estado, la crítica alcanza el estatuto de *derecho*, y exige de aquel, para su ejercicio “universalmente necesario”, un trato digno de la existencia de los *sujetos del coraje* que ejercen el juicio con el que mensuran el fenómeno moderno en

su dimensión moral e histórica. Es necesario que el *derecho* que alcanza la crítica a finales del siglo XVIII ante el Estado sea garantizado por éste para que quien critica pueda juzgar libremente las formas de opresión, funcionalización, explotación y usufructo que el Estado ejerce como medios materiales y formales de la *vida* de los hombres, formas y ejercicios cuya naturaleza se implica en las resistencias estatales respecto de la crítica y respecto de un futuro determinado por la sola razón en clave moral.

Frente a las violencias de Estado, ejercidas como *funcionalización* y *tutelaje* del pensamiento de los sujetos que realizan acciones, la *actitud crítica* se levanta y toma lugar en la confrontación con aquellas como uso público de la razón, como ejercicio crítico, esto es, como *juicio* o formulación universal y necesaria —acción *práctica*—, ejercida por un sujeto moderno que, por serlo, determina al sujeto empírico a representarse y a determinarse a sí mismo como sujeto moral no-individualizado; como sujeto cuya voluntad libremente obedece la *idea* del *deber* como *deber universal* porque la desea, apelando cada vez al *derecho* con el cual la Ilustración introdujo un límite para el Estado y sus ejercicios respecto del sujeto por aquel producido. El sujeto efectivamente existente, el sujeto sujetado a la forma del sujeto universal, la posibilidad *sine qua non* de la *totalidad* del ámbito de lo posible, representa el contrapunto o la antípoda de todo gobierno heterónimo, extrínseco o distinto del “gobierno de sí” que el sujeto ejerza. El sujeto representa también, al mismo tiempo, el límite, la justificación y la garantía del valor histórico y moral de los ejercicios de *cualquier* gobierno. Ante el Estado, entonces, la crítica visibiliza a su sujeto como representante universal del sujeto universal, para el cual exigirá la garantía de su existencia por ser ésta, precisamente, el fundamento cuya realidad y dignidad apremia la reflexión y las acciones de su *liberación*.

A mi juicio, es éste el fundamento moral del concepto kantiano de crítica, cuyas condiciones de posibilidad, teóricas y prácticas, han de encontrarse enmarcadas *en y por* los procesos históricos previos a la formulación de la idea del deber en sentido universal realizada por Kant desde 1781 con la publicación de la *Crítica de la razón pura* y, más tarde, con la de *¿Qué es la Ilustración?* de 1784. Dichas condiciones son, pues, históricamente anteriores al planteamiento crítico de Kant, y suponen acontecimientos de gran alcance cuya procedencia y efectos son evidenciados justamente en lo que la crítica es desde la perspectiva kantiana; esto es, un *uso público, universal de la razón*. En cuanto la crítica es necesariamente histórica, por ser cada vez *acontecimiento*, guarda sin duda una relación histórica con sus afirmaciones. Ésta, *aunque procede de la experiencia, no necesariamente depende de ella*.

Si bien es cierto que los progresos llevados a cabo en las ciencias y sus efectos epistémico-políticos ulteriores constituyen, desde la época del Renacimiento, el fundamento filosófico, teórico e histórico de la concepción de la crítica formulada por Kant como *uso público de la razón*, no lo hacen menos los principios *iusnaturalistas* que fundamentaron los logros histórico-políticos efectivos de un conjunto de individuos *auto-representados* en una clase social cuyas exigencias y desarrollo alcanzaron, en la Francia de 1789, las transformaciones revolucionarias y definitivas de las ideas de *hombre, mundo y crítica* ejercidas *por derecho* cuyo valor y alcances son los de la ley o *máxima*. La importancia de dichos acontecimientos no estriba, pues, sólo en la anterioridad histórica que estos detentan como propiedad, a partir de la cual ésta permite conocer *en ellos* la *forma* y los *contenidos empíricos* de la idea dieciochesca e ilustrada de la crítica. Más bien, la importancia de los acontecimientos críticos, o de la *crítica como acontecimiento*, reside

en que estos despliegan la historia del desarrollo productivo de la *actitud crítica* y de la crítica misma en sus ejercicios; enmarcada como acción, momento o realización finita, histórica y limitada, cuya realidad será objeto del examen trascendental de la crítica, a partir del cual el acontecimiento se ordenará según la adecuación histórica entre la *realización práctica de la idea del deber puro* y la idea del *deber puro universal*. Las condiciones histórico-antropológicas que permiten la emergencia de la crítica la contienen sin precisarla, la producen *a tientas*, pero representan al mismo tiempo eso con lo cual y respecto de lo cual la crítica puede y *debe* legítimamente determinar, de modo *universal* y *necesario*, el valor o el contenido empírico, histórico y antropológico que aquella procedencia pretenda equiparar a la naturaleza de la crítica misma. La crítica, por tanto, no dependerá del “pasado”, aunque proceda de éste. Al contrario, el pasado dependerá de la crítica, y esta dependencia demostrará precisamente el ámbito *a priori*, trascendental y necesario de la crítica respecto de todo ámbito de la experiencia histórico-antropológica. Con Kant, el “pasado” —que cabe entender como *heteronomía*, “gobierno de los otros”, *tutelage*, *obediencia* o “minoría de edad”, sin exceptuar como “pasado” incluso las mismas condiciones históricas que articularon o constituyeron efectivamente la emergencia de la crítica— deviene objeto histórico, no-natural. Como determinación *presente en el presente*, el “pasado” deviene susceptible de ser impugnado en su pretendida determinación por medio de un uso público de la razón que demuestra en éste el carácter *no-universal* de su esfuerzo de determinación en sentido universal, *no-determinante* en ningún caso en el *presente* que, entonces, abre la acción de un sujeto que *hace* sólo como efecto de la relación entre su razón y su voluntad. El “pasado”, demuestra Kant, es objeto de la determinación de la razón. Por ello, la razón deberá establecer criterios para entender el pasado y para juzgar el significado que éste presenta luego de una examinación que lo tome por objeto. La

crítica, en este sentido, como *actitud que hace*, incitará la elucidación de la historia de sí misma.

La *actitud crítica* establece los marcos dentro de los cuales se comprometerá a sí misma en la escritura de sí como historia de la crítica. Así establecida, la historicidad atribuida a la idea de crítica en *sentido crítico* permitirá, pues, hacer visible la procedencia de la concepción histórica de la crítica que tenga quien la ejerce, enmarcándolo no necesariamente como individuo empírico, sino como momento o vértice en el que se expresa la actualidad de la adecuación entre razón y voluntad: el estado empírico-práctico de la relación trascendental entre éstas en el sujeto histórico que evidencia la Modernidad de la acción que realiza. Dicha historicidad permitirá también el establecimiento del decurso *historizable* de su desarrollo, ya como *fábula* o *ficción*, ya como objetividad o evidencia racional de la actitud crítica misma en la historia. Con ello, permitirá también la examinación histórica de la relación entre la idea que la singulariza como uso público de la razón y los usos de la razón efectivamente críticos en el decurso de su desarrollo, que, a partir de la Revolución Francesa de 1789, transformarían de modo definitivo el mundo y la totalidad de relaciones de los sujetos consigo mismos y con el mundo así transformado. La estructura histórica de la Modernidad producida por la Ilustración es, en este sentido, el conjunto de condiciones que hace posible la crítica como *motu*, *motor* o *motivo*, de la Ilustración. De modo tal que sólo una revisión histórica, incluso una ejercida a vuelo de pájaro, podría explicar no tan sólo la especificidad teórica de la crítica, sino la de las condiciones históricas que la hacen posible y *necesaria* en cuanto tal dentro del marco histórico de la Ilustración misma.

En este sentido, resulta indispensable explicar la relación que la crítica distiende con las condiciones históricas que la generan y que no son otras que las establecidas por la propia Ilustración. Al respecto, si la crítica representa la realización *actual* y moderna de un sujeto moral, y hemos sostenido que dicha realización no sólo es deseable, sino necesaria de modo universal en el sentido de la identidad de la ley con la voluntad de un sujeto que realiza acciones susceptibles de valor moral, entonces dicha realización exigirá el *derecho* de la crítica; concepto con el que la Ilustración quiebra, propiamente, toda relación con el pasado histórico inmediato. La cuestión, por tanto, no estriba sólo en indagar las condiciones que articulan de modo abstracto la *actitud de crítica* ni los ejercicios críticos históricos específicos, realizados por sujetos que los realizan *por deber* como universalmente deseables. Más bien, la cuestión consiste en preguntar por los elementos que componen la actualidad de las violencias ejercidas por la Religión y el Estado en contra de la crítica así comprendida, y en contra de los sujetos sometidos al concepto puro del *deber*, devenido *deseo autónomo* cuya autonomía se concreta en el ejercicio mismo de su realización. Así, pues, no indagaremos en las condiciones históricas que hicieron posible el planteamiento kantiano de la crítica como un fin en sí mismo. Lo haremos, en cambio, para elucidar de qué manera dichas condiciones fueron suficientes para *evitar* la emergencia de un sujeto universal en clave universal, es decir, un sujeto autónomo.

II. Derecho de crítica

En su lucha contra lo existente, y contra dicho pasado inmediato, las filosofías de las Luces encontraron sus motivos intelectuales en planteamientos y paradigmas antiguos mediante los cuales examinaron y juzgaron el estado de actualidad del sujeto frente al gobierno estatal, aún demasiado próximo en el tiempo a las determinaciones religiosas que

heredó del marco gubernamental cristiano. Así, algunas de dichas filosofías llegaron a constituir lo que se conoce como Humanismo Renacentista, en el que Cassirer, por ejemplo, reconoce un “ánimo restaurador”⁹² (*restitutio in integrum*) cuya tendencia consistió en reconstruir, re-tomar o re-producir el lugar que, *por derecho*, tuvo el Hombre en momentos históricos refulgentes y pretéritos. La Ilustración, dice Cassirer, no se detiene en la consideración teórica del derecho histórico en un sentido antropológico ni jurídico, sino que insiste una y otra vez en el “derecho que ha nacido con nosotros” y que, por tanto, le es propio a la *vida del hombre vivo*, en la cual este derecho se funda. Al fundarse en *la vida del hombre vivo*, este *derecho natural* se conecta con el legado histórico e intelectual de todos los tiempos anteriores, concerniente, justamente, en lo que el Hombre ha sido desde la perspectiva presente de lo que es.⁹³ No en otro sentido Hugo Grocio, político y jurista perteneciente al círculo del Humanismo, retomó a principios del siglo XVIII el viejo problema platónico de la naturaleza o el *eidos* de la Justicia para contraponerlo a las tesis dogmáticas de la predestinación calvinista, mismas que permitieron al aparato estatal un fundamento religioso en un dominio jurídico.⁹⁴ Para Grocio, la concepción teocrática del derecho de la cual el Estado deriva los contenidos de la idea jurídica de *derecho* es inviable, pues éste proviene aun de una voluntad divina, irracional e inadmisibles que se reifica materialmente en un “Estado Leviatán”.⁹⁵ En el mismo sentido, y asistiendo al juicio de Cassirer, tampoco fue otro el ánimo ilustrado de Pufendorf, quien sostuvo que, pese a las dudas que produce el conflicto histórico que conlleva la aplicación de universales en el dominio empírico de los particulares, hay objetos que produce dicha aplicación que son

⁹² Cassirer, Ernst, “Derecho, Estado y Sociedad” en *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., México, 1972, p. 262.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 263-266.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 265.

indubitables, y uno de dichos objetos es precisamente el *derecho*.⁹⁶ No sobra decir que, para Pufendorf, el derecho es uno de esos objetos indubitables y certeros en cuanto éste despliega una identidad con la matemática, concretamente con la axiomática, a partir de la cual derecho y matemática son expresiones certeras de una misma fuerza fundamental, que no es otra que la fuerza de la *ratio*.

Fueron los planteamientos de las Luces los que animaron una emancipación del *derecho* respecto de los yugos de la teología y del Estado todavía en la mañana del siglo XVIII. La afirmación de la independencia del derecho así entendido fue formulada con una radicalidad tal que del ejercicio de su afirmación se esperó la imposibilidad de su cooptación por parte de los poderes efectivamente existentes e instituidos. Así, el *derecho moderno* alcanzó una esfera particular e independiente respecto de la voluntad divina, por un lado, y respecto del absolutismo de Estado, por otro. Emancipado, autónomo, el derecho moderno y Humanista generó la idea de un hombre libre que, por serlo, piensa y actúa dentro y en aras del marco de la libertad de los hombres. La tesis que hace devenir moderno el concepto de *derecho*, oponiéndose a la Majestad del Estado y a la Santidad de la Religión, impugna la de la “servidumbre de la voluntad” que más tarde tomó la Reforma en los planteamientos de Lutero para impugnar la idea cristiana y regente de que la omnipotencia de Dios sirve como fundamento no sólo para justificar la pretendida omnipotencia del Estado, sino para desvelar la impotencia desde la cual éste justifica el gobierno de la violencia.⁹⁷ En sus planteamientos sobre el *derecho natural moderno*, Grocio, Pufendorf y Erasmo⁹⁸ se oponen a la idea que fundamenta las tesis de Maquiavelo

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 266.

⁹⁸ *Ibidem*.

y Bodino, para quienes aquel que detenta el máximo poder del Estado no está sometido a ninguna condición o limitación jurídicas ni debe estarlo.⁹⁹ Para el Humanismo ilustrado, al contrario, el “derecho natural” se sostiene en el principio fundamental de su preexistencia respecto de todo poder humano y divino; valedero, por tanto, para *todos*, independientemente de la situación histórico-empírica en la que puedan hallarse los sujetos poseedores de tal derecho.¹⁰⁰ El concepto de derecho moderno, así como sus contenidos, no se fundan pues en el poder ni en la voluntad de aquellos sujetos empíricos que devienen morales a partir del uso público de la razón, sino en la *facultad* a partir de la cual poder y voluntad pueden ser determinados en tal sentido. Es decir que la idea del derecho moderno encuentra su basamento en la esfera de la “pura razón”.¹⁰¹ En esta medida, en cuanto la idea moderna de derecho asume la preexistencia del derecho natural respecto de Dios y del Estado, es posible percibir, a juicio de Cassirer, un “platonismo moderno del derecho natural” a partir del cual la práctica del derecho alcanza el estatuto de *ordo ordinans*:

Así como el demiurgo platónico no es el creador de las Ideas, sino que forma el mundo de la realidad según ellas, modelos no creados, eternamente existentes, así ocurre, según Grocio, en el ordenamiento dentro de la comunidad jurídico-estatal.¹⁰²

El derecho, pues, cuya esfera había sido liberada de las ataduras teocráticas y estatales —empíricas, en una palabra— por la Ilustración, provino de la Idea del Bien;¹⁰³ esa que Platón concibió como la primera en el ámbito de la existencia por su fuerza y su determinación en el orden de lo existente. La emancipación moderna del derecho como esfera independiente de todo orden legislativo extrínseco permitió a los sujetos apelarlo y habitarlo no sólo para examinar libremente las esferas de la religión y del Estado, sino para

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 268.

garantizar, ante éstas, la idea de *libertad* que implicó como condición de posibilidad *sine qua non* la propiedad última y efectiva que representa *la vida del hombre vivo* para quien toma libremente la determinación de examinar los contenidos de las legislaciones soberanas de la Majestad y la Santidad. Frente a las violencias del Estado absoluto, frente a la forma secular del gobierno de las almas, el uso público de la razón que hace visible la crítica ejercida por un sujeto *libre* y, por tanto, *ya liberado*, exige no tan sólo el respeto del límite de los gobiernos heterónomos respecto del sujeto moral, que es la *vida*, sino la garantía de que la *vida* se entienda como *la vida del hombre vivo* que Kant concibió como el desarrollo plenamente realizado de las facultades, disposiciones y capacidades que le son propias a dicho *hombre libre*.¹⁰⁴ Para Montesquieu, Voltaire, Diderot y D’Alambert, quienes coincidieron en la necesidad de que el derecho estuviese por encima de la religión, la independencia de dicha esfera implicó el *deber* que tienen los hombres libres de su realización efectiva en el mundo de la vida. Sólo de esta forma, una vez emancipados también de la religión y del Estado efectivamente existentes en un momento histórico preciso y presente, estaremos bajo la jurisdicción de la Justicia, que gobierna teniendo como fundamento el entendimiento de la idea de Bien del que es capaz la pura razón.¹⁰⁵ Será la razón, entonces, aquella facultad cuyo ejercicio *deberá* determinar las esferas del Estado y la Religión, luego de tomar *por derecho* la reflexión pública y libre, realizada *por deber* como acción moral de un sujeto que se concibe a sí mismo como *sujeto universal*. Así, el concepto moderno de derecho garantizaba *la vida de los hombres vivos* a los individuos-ciudadanos que juzgaran necesario un uso público de la razón respecto de las formas en que se ejercía el gobierno del pensamiento a través de las realidades producidas

¹⁰⁴ Kant, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁵ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 275.

por los distintos aparatos gubernamentales. El *derecho moderno* de los sujetos garantizaba su *existencia* en los usos públicos de la razón que estos fuesen capaces de ejercer. Por tanto, aquel derecho exigió la garantía de la existencia efectiva de los sujetos a las instancias de gobierno, a través de la cual se garantizaba de modo universal *en cierto sentido* la existencia de la esfera misma del derecho.

La realización libre del *derecho*, el despliegue efectivo de sus condiciones y el ejercicio de sus acciones, en una palabra, la *Modernidad del derecho* o el *derecho moderno*, enmarca el siglo XVIII como la procedencia de la nueva idea del *sujeto*, así como el marco histórico-antropológico dentro del cual la Modernidad de dicho sujeto obtuvo o produjo su nuevo significado, tan íntimamente ligado a la *libertad*.

Para 1781, año de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, los fundamentos del derecho moderno descansaban ya sobre el principio *natural* que limitaba los alcances del Estado y de la religión respecto de los individuos, al mismo tiempo que garantizaban a estos un uso libre de la escritura liberada de toda tutela. En este punto es importante recordar que ya desde 1776, tan sólo un año después de comenzada la Guerra de Independencia de los Estados Unidos de América que concluiría en 1785 con la derrota del imperio británico en la Batalla de Yorktown, el concepto moderno de derecho había tomado su lugar en cuanto *ordo ordinans* en los *Bills of Rights*, concretamente en la *Declaración de Derechos del Estado Libre de Virginia* del 12 de junio.¹⁰⁶ La Ilustración, sostenida en la certeza de que “ningún pronunciamiento del poder puede cambiar en nada lo que la razón concibe como “siendo”, lo que nos es dado en su pura esencia”,¹⁰⁷ se levantó de esta

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 267.

manera contra el dogmatismo religioso y contra la tiranía estatal absolutista, lo mismo que contra las prácticas cuya funcionalización impedían los ejercicios del pensamiento autónomo de los individuos. Cabe recordar también que, en dicha *Declaración*, lo promulgado fue la abolición de los privilegios en los que se basaron las sociedades del *viejo régimen* y, con ello, se intentó poner fin a la reproducción del sistema feudal. Entre los derechos que ésta contuvo —libertad, propiedad, seguridad— aconteció la refulgencia del derecho a la resistencia respecto de la opresión de la monarquía absoluta. La *Declaración* realizada por la emergente burguesía francesa de finales del XVIII y la *Declaración de Derechos del Estado de Virginia* que proclamó la Convención de Delegados del mismo estado el 12 de junio de 1776 como parte de la Constitución de Virginia, dentro del marco de la Revolución Americana del mismo año,¹⁰⁸ dan cuenta, a juicio de Hobsbawm, de una transformación de conceptos cuyas realizaciones se llegarán a confrontar en la historia bajo la forma de la Revolución. Más tarde, en 1789 y como efecto de los procesos críticos ejercidos en Europa y América prácticamente durante todo el siglo XVIII, tuvo lugar la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,¹⁰⁹ aprobada por la

¹⁰⁸ La Declaración de Derechos de Virginia estuvo inspirada, paradójicamente, en la Carta de Derechos inglesa (*Bill of Rights*) de 1689, un siglo anterior. Sin embargo, el ánimo revolucionario e independentista americano rechazó de dicho documento la noción de clases privilegiadas o la de funciones gubernamentales hereditarias. Para la Declaración de Virginia, en consecuencia, los derechos son y deben ser la base y el fundamento de todo gobierno. Entre estos, el derecho a la vida despunta como el primer derecho fundamental, a partir del cual se despliegan los otros: el derecho a la libertad, a la propiedad, al debido proceso, a la libertad de prensa y de religión. También establece la Soberanía Popular, la prohibición de privilegios de nacimiento que implicó la “igualdad ante la ley”, la división de poderes y el juicio por jurados. Pese a todo, los historiadores y críticos recuerdan que la Declaración de Virginia, así como la modernidad que desplegó su articulación, convivió con la esclavitud —abolida en los libres Estados Unidos hasta 1865— y con la desigualdad de derechos entre hombres y mujeres —conjurada hasta 1920. Hobsbawm, E. “El mundo en 1780-1790” en *Las revoluciones burguesas*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, ed. Guadarrama/Punto Omega, 9ª ed., Barcelona, 1982, pp. 23 y ss.

¹⁰⁹ “[El contenido de los planteamientos de la Constituyente Francesa] llega hasta los comienzos del moderno derecho natural con Grocio y por lo que respecta a la filosofía jurídica del idealismo alemán ha recibido su fundamento y elaboración sistemáticos con Leibniz y Wolff. En Inglaterra, Locke, en su *Treatise on government*, expone la teoría de que el *contrato social* que los individuos celebran entre sí no constituye en modo alguno el único fundamento de todas las relaciones jurídicas entre los hombres. A semejantes vínculos contractuales les preceden vínculos originarios que no han sido creados por contrato ni pueden ser eliminados

Constituyente Francesa el 26 de agosto, con la cual dio inicio una profunda transformación dentro del marco histórico-político de lo que Hobsbawm llama “la Era de la Revolución” y que comprende los acontecimientos contenidos en el lapso que va de 1789 hasta 1848.¹¹⁰ Sin embargo, precisa Hobsbawm, la Era de la Revolución que parió el siglo XVIII ilustrado y que llegó a buena parte de los rincones del mundo de entonces, se distendió hasta hacer visible la totalidad de sus implicaciones históricas. Dice Hobsbawm:

La gran revolución de 1789-1848 fue el triunfo no de la «industria» como tal, sino de la industria «capitalista»; no de la libertad y la igualdad en general, sino de la «clase media» o sociedad «bourgeoise» y liberal; no de la «economía moderna», sino de las economías y Estados de una región geográfica particular del mundo (parte de Europa y algunas regiones de Norteamérica), cuyo centro fueron los Estados rivales de Gran Bretaña y Francia. La transformación de 1789-1848 está constituida sobre todo por el trastorno gemelo iniciado en ambos países y propagado en seguida al mundo entero.¹¹¹

Para Hobsbawm, dicho trastorno —*capitalista*— no puede ser explicado sin una exposición histórica del mundo de entonces, cuyas particularidades se imponen como condiciones de la emergencia del proyecto de la Ilustración y de las realidades históricas que éste, a su vez, produjo en el plexo de la vida. En Europa, luego de aparecidos los primeros efectos de la Revolución Industrial inglesa en el continente, se generó una oposición que devino antagonismo entre la ciudad y el campo. “En casos extremos, como en Prusia, el gobierno, deseoso de conservar a sus ciudadanos contribuyentes bajo su propia supervisión, procuraba una total separación de las actividades urbanas y rurales.”¹¹² Las diferencias fundamentales entre la ciudad y el campo fueron extensivas al ámbito social y político, pues aquellas también consistieron en diferenciaciones económico-políticas entre

por él. Existen *derechos naturales* del hombre anteriores a toda formación de sociedades y Estados y, con respecto a ellos, la función propia y el fin esencial del Estado consiste en acogerlos en su orden y, mediante él, protegerlos y garantizarlos. Especialmente el derecho de libertad personal y del de propiedad los cuenta Locke entre estos derechos fundamentales.” Cassirer, *op. cit.*, p. 276-278.

¹¹⁰ Hobsbawm, *op. cit.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹¹² *Ibid.*, II, p. 31.

propietarios y trabajadores.¹¹³ Uno de los efectos que las profundas diferencias entre unos y otros produjeron fue *nominalista*, pues poco de la realidad de ambas funciones se sabía de modo considerable. El siervo y el señor que produjo el feudalismo pasarían a ser en la Modernidad Productivista, respectivamente *trabajador* (campesino) y *propietario*. La vieja realidad feudal, así, se traslapó en la realidad moderna, condicionando la propiedad como efecto o posibilidad de la producción industrial. Las tensiones entre trabajadores y propietarios, inscritas en el marco de la industrialización de la producción masiva, trajeron consigo un aumento de dicha producción, del trabajo y de la fuerza de trabajo, aunque esto no significó necesariamente algún beneficio para los trabajadores. La industria, sin embargo, alcanzó a posicionar a Europa —la Europa occidental y del Norte: es decir, a Inglaterra y a Francia, como precisa Hobsbawm— como el centro económico y mundial; centro que, como tal, sirvió para diferenciar a Europa y a los europeos del resto de Estados y sujetos, haciendo establecer en los mundos e individuos no-europeos una dependencia económica y política respecto de Europa y sus paradigmas. La emergencia de la “agricultura capitalista” precisada por Hobsbawm, hacia 1780 devino propiedad concentrada de la tierra por unos cuantos, condicionando al campesinado mundial a la disyuntiva entre la explotación o la muerte. De ello no surgió luego una “agricultura campesina”, sino una clase de empresarios agrícolas y un gran proletariado agrario.¹¹⁴ Esto, lejos de significar una crisis agrícola, generó una expansión demográfica, la necesidad de una extensión urbana sostenida, el crecimiento comercial y manufacturero y, como consecuencia, el impulso y desarrollo agrarios que caracterizaron la segunda mitad del siglo

¹¹³ *Ibid.*, III, p. 33.

¹¹⁴ *Ibid.*, IV, p. 40.

XVIII *mundial* dominado por Europa.¹¹⁵ Las necesidades de la industria conllevaron un aumento ininterrumpido de población y producción, a partir de las cuales la faz del mundo cambiaría ya para siempre.

El mundo del periodo al que nos referimos (1789-1848), de acuerdo con Hobsbawm, era distinto del nuestro en sentidos insospechados. Por un lado, era un mundo mucho más restringido si se mira desde la perspectiva de la cultura, de la extensión territorial y de la densidad demográfica. Por otro lado, era un mundo mucho más vasto que el que conocemos ahora, y se abría como espacio inabarcable que justificaba la posibilidad del imperativo epistémico-productivista. Aquel mundo, desde la perspectiva del autor al que asistimos, era ya conocido prácticamente en toda su superficie oceánica. Ésta ya había sido explorada y consignada en los mapas, aunque el acceso real, técnico y económico, no fuese del todo posible.¹¹⁶ Los principales contornos de los continentes ya habían sido establecidos, aunque no con toda precisión. La extensión y la altura de las cadenas montañosas europeas eran ya también conocidas, pero no las de ninguna otra parte del mundo, con excepción de algunas cadenas americanas que, sin embargo, habían sido exploradas escasamente.¹¹⁷ La superficie terrestre habitada era, en comparación con la inmensidad del mundo, sin duda poco considerable. Salvo algunas superficies, el mundo no había sido poblado. “Fuera de escasas áreas —en algunos continentes no alcanzaban más de unas millas al interior desde la costa— el mapa del mundo consistía en espacios blancos cruzados por las pistas marcadas por los mercaderes o los exploradores.”¹¹⁸

¹¹⁵ *Ibid.*, IV, p. 42.

¹¹⁶ Hobsbawm, E., “El mundo en 1780-1790” en *ibid.*, p. 23.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁸ *Ibidem.*

Hobsbawm sostiene que, probablemente, la población de entonces era un tercio de la que existió en 1964, año de la publicación de *Las revoluciones burguesas*. Hoy, la estimación es necesariamente otra. Pese a que los datos demográficos del siglo XVIII, dice Hobsbawm, “son puras conjeturas”,¹¹⁹ resulta lógico que el autor dedujera de éstas una proporcionalidad entre la población y las áreas de asentamiento humano.¹²⁰ A partir de dicha proporcionalidad, es posible hacer algunos señalamientos respecto de ese mundo. En aquella época las poblaciones eran más compactas: las cantidades poblacionales se concentraron en las áreas geopolíticas destinadas para tal efecto en función del *trabajo*. De dicha concentración se puede deducir un sentido distinto del término “compactas”: las poblaciones, debido a las condiciones espaciales, jurídicas, políticas y geopolíticas, eran más compactas, también, aparentemente en un sentido moral que Weber juzga como “moral de grupo” que ejerció una “moral respecto de los extraños” para definirse a sí misma.¹²¹ Las ideas de igualdad y libertad, puestas en dependencia respecto del productivismo industrial con una fuerza expansiva y con un ánimo universal, dan cuenta del sentido que tomó en el siglo XVIII la concepción de las poblaciones y de los individuos; concepción que, en cuanto categórica, era no-lograda, o bien, estaba en proceso de realización. En la dimensión práctica del pensamiento, la concepción histórica que ganó el hombre a través de la Ilustración puede leerse en términos contradictorios con los datos históricos que ofrece Hobsbawm sobre la época. Si bien es cierto que la *igualdad*, la *libertad* y más tarde la *fraternidad* fueron los fundamentos del pensamiento ilustrado, sus proposiciones delatan la no-igualdad previa ante la que se exigió la igualdad, la no-libertad previa que justificó el

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹²¹ Weber, M., “Desarrollo de la idea capitalista” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. México, 2011, p. 396.

clamor de libertad y la no-fraternidad previa con base en la cual se impuso la fraternidad como deber de todos los hombres. Con ello, la Ilustración desplegó tres ideas básicas de lo que es un hombre, sintetizadas en un *deber* imperativo de cuya realización dependió la ruptura definitiva con el *ancient régime* y con las ideas que lo sostuvieron hasta naturalizarlo como ideología de clase.

Si aquel mundo era más pequeño, las dificultades e incertidumbres de las comunicaciones hacían percibirlo incomparablemente mayor que el mundo de hoy.¹²² La introducción del ferrocarril en Inglaterra a partir de 1790, en este sentido, llevó velocidad, constancia y regularidad del acceso a las mercancías y, con ésta, introdujo las mismas características al tiempo de la producción y del consumo. Con esto como base, se regularizaba también la (manipulación de la) lógica que gobierna la relación entre *oferta* y *demanda* en el mercado. La dimensión del trabajo se sistematizó bajo los principios del productivismo, acelerando los procesos de la producción y exacerbando, así, las ya tensas relaciones entre los trabajadores y los propietarios en el sentido de la explotación del trabajo y la acumulación de la riqueza; relaciones que, por otro lado, hacían evidente la cercanía entre los propietarios y los gobernantes, quienes no estuvieron alguna vez aislados unos de otros.¹²³ El mundo de aquella época y las necesidades que había generado produjeron un acortamiento de las distancias entre las ciudades gracias a las rutas y comercios marítimos. Pero si bien la industria desplegaba un mundo inmenso que estaba allí para ser conocido y aprovechado por los hombres, los instrumentos técnicos de los cuales disponía no se correspondían con el apremio productivista, a partir del cual se impondría un nuevo ritmo, uno mucho más acelerado, en el tiempo de la producción. Al

¹²² *Ibid.*, p. 26.

¹²³ *Ibid.*, p. 27.

respecto, señala Hobsbawm, “[...] en cinco años (1769-1774) salieron de los puertos del Norte de Irlanda 44,000 personas para América, mientras sólo salieron 5,000 para Dundee en tres generaciones [...]”¹²⁴ Las relaciones entre las ciudades, en consecuencia, conectadas ahora por las rutas y los intereses del mercado y del trabajo, desplazaron la relación ya de suyo problemática entre las ciudades y el campo al interior de un mismo territorio estatal,¹²⁵ provocando una exacerbación todavía mayor de los problemas entre trabajadores y propietarios. Antes de la emergencia protagónica de las ciudades y de las relaciones económico-políticas (capitalistas) entre éstas durante la Modernidad capitalista, es decir, antes de la industrialización del mundo, la mayoría de las personas nacían, vivían y morían en el lugar donde habían nacido; en muchos casos, dice Hobsbawm, en la parroquia de su nacimiento.¹²⁶

El resto del mundo era asunto de agentes de gobierno y materia de rumor. No había periódicos, salvo para un escaso número de lectores de las clases media y alta —la circulación corriente de un periódico francés era de 5,000 ejemplares en 1815— y en todo caso muchos no sabían leer.¹²⁷

En aquel mundo preponderantemente rural,¹²⁸ el eje del problema agrario se dio entre quienes poseen la tierra y quienes la trabajan, “entre los que producen la riqueza y los que la acumulan”;¹²⁹ o bien, en la contradicción interna del sistema productivo que se conformó de señores y siervos prácticamente aún feudales.¹³⁰ De dicho conflicto emergió una figura intermedia entre los propietarios aristócratas y los siervos sometidos, una figura que alcanzó a representar incluso el 10% de la población en Hungría y Polonia; en España

¹²⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ Ilustrados como Robespierre, Gracchus y Napoleón emergieron de las pequeñas ciudades europeas, efectos de la diferencia económico-política entre la ciudad y el campo de entonces. *Cfr. Ibidem.*

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Ibid.*, II, p. 29.

¹²⁹ *Ibid.*, III, p. 33.

¹³⁰ *Ibid.*, III, p. 36.

aquella figura emergente alcanzaría el mismo porcentaje hacia 1817.¹³¹ “En algunos países esta clase era abundantísima, y, por tanto, pobre y descontenta. Se distinguía de los plebeyos principalmente por sus privilegios sociales y políticos y su poca afición a dedicarse a cosas —como el trabajo— indignas de su condición.”¹³²

Fue, pues, la estructura agraria la que produjo a los señores, a los siervos y a la clase intermedia entre ambos: comerciantes y prestamistas, pequeños propietarios que sólo más tarde se conocerían como “capitalistas”,¹³³ una de las funciones y uno de los conceptos que, a juicio de Hobsbawm, fueron inventados o adquirieron su significado moderno en el lapso que hemos indicado. Aquella estructura, que no era otra cosa que un sistema de propiedad, llegó a producir una tensión no sólo entre los señores y los siervos, radical e irrebasable, sino entre los señores y los capitalistas cuya pugna concluiría con el derrocamiento del régimen representado por la monarquía absoluta a manos de los revolucionarios franceses en 1789.¹³⁴

Las relaciones entre trabajadores y propietarios —relaciones de producción, es decir, de explotación, alienación del trabajador, enajenación de los productos del trabajo y el tráfico de mercancías—, se distendió hasta desplazar los conflictos entre las aristocracias monárquicas y los burgueses. Los viejos propietarios feudales, así como la clase media en indudable ascenso, acaparaban la totalidad de la producción agrícola y manufacturera a un

¹³¹ *Ibid.*, III, p. 38.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Ibid.*, IV, p., 38.

¹³⁴ “En toda la Europa continental los nobles expulsaban a sus rivales de origen más modesto de los cargos provechosos dependientes de la corona. Desde Suecia, en donde la proporción de oficiales plebeyos bajó del 66% en 1780, hasta Francia, en donde esta reacción feudal precipitaría la acción revolucionaria. Pero incluso en donde había en algunos aspectos cierta flexibilidad, como en Francia, en que el ingreso en la nobleza territorial era relativamente fácil, o como en Inglaterra, en donde la condición de noble y propietario se alcanzaba como recompensa por servicios o riquezas de otro género, el vínculo entre gran propiedad rural y clase dirigente seguía firme y acabó por hacerse más cerrado.” *Ibid.*, IV, p. 39.

precio irrisorio para venderlo al precio más alto que pudiera haber generado el mercado. Sin embargo, pese a que unos y otros instrumentaron la explotación del trabajo con el fin de la ganancia económica, sólo la acumulación burguesa-capitalista no generó un fin distinto que la propia acumulación incesante como *Lebensführung*, como conducción por tanto irracional de la vida, de acuerdo con Max Weber.¹³⁵ El auge de la expansión de la producción industrial fue denominado “sistema doméstico”, en cuya base estuvo desde su emergencia la explotación de los trabajadores como condición *sine qua non* de un temprano capitalismo industrial que, así, aseguró la hegemonía productivista del imperio británico que más tarde se revestiría de los máximos valores de la Revolución Francesa. El poder se reencontraba con la acumulación de riqueza, producto de la explotación, pero ya no bajo los estamentos de la necesaria pertenencia a una clase privilegiada, designada o destinada por Dios al gobierno de los muchos, sino bajo los principios “éticos” del capitalismo que rigen dicha acumulación por medio de la propiedad de los medios de la producción y de la explotación del trabajo.

Inglaterra, el país más próspero del siglo XVIII, debía su poderío a su proyecto económico. Y hacia 1780 todos los gobiernos continentales que aspiraban a una política racional, fomentaban el progreso económico y, de manera especial, el desarrollo industrial, pero no todos con el mismo éxito.¹³⁶

A partir del establecimiento, hasta cierto punto causal, de la relación entre progreso económico y progreso “humano”, es clara la dirección que los dueños de los medios de la producción, así como los representantes de los distintos aparatos de Estado, eligieron para aquellos que gobernaban. No sería posible un progreso humano sin un progreso económico necesariamente productivista, y con ello, el primero se sometía a la dependencia del

¹³⁵ Weber, M., “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, pp. 107 y ss.

¹³⁶ Hobsbawm, E., *op. cit.*, V, p. 46.

segundo, también de modo necesario. El productivismo que alentó la emergencia de la industria y la industria que confirmó la tesis del productivismo distendieron la idea de una “autonomía” novedosa: la de una independencia de lo humano respecto de la Naturaleza, gracias a la cual ésta quedaba a *disposición* de lo humano. El mundo así desmitificado por la sola razón, vaciado de todo significado y de todo sentido no-humano, se abrió como objeto útil con el cual se planteó la posibilidad de la satisfacción de la necesidad “real” del hombre. En este sentido, las ciencias puras y las aplicadas fueron puestas al servicio del progreso económico y de la acumulación de riqueza,¹³⁷ cuya implicación *a posteriori* estribaría en la inversión de los medios y los fines que los filósofos de principios de siglo habían establecido como destino deseable para los hombres. A partir de ello se estableció una relación fundamental y causal entre la *conditio sine qua non* humanista y la *conditio sine qua non* productivista: la *vida del hombre vivo* emergía como medio de un fin que la Modernidad Capitalista se proponía como índice histórico de progreso ininterrumpido: la acumulación *incesante* de la riqueza, a la cual el mundo, los hombres y la vida sucumbían insospechada y *necesariamente* también como medios.

La gran Enciclopedia de Diderot y D’Alambert no fue sólo un compendio del pensamiento progresista político y social, sino también del progreso técnico y científico. Pues, en efecto, la convicción del progreso del conocimiento humano, el racionalismo, la riqueza, la civilización y el dominio de la naturaleza de que tan profundamente estuvo imbuido el siglo XVIII, la Ilustración, debió su fuerza, ante todo, al evidente progreso de la producción y el comercio, y el racionalismo económico y científico, que se creía asociado a ellos de manera inevitable.¹³⁸

La Ilustración, una vez traspuestos los medios y los fines, funcionalizada *la vida del hombre vivo* respecto de la acumulación de la riqueza, se dio a la tarea de generar un individuo capaz de satisfacer el fin así planteado. “El imperativo de la *incesante*

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

acumulación de capital había generado una necesidad de cambio tecnológico constante, y una constante expansión de las fronteras (geográficas, psicológicas, intelectuales, científicas).”¹³⁹ Dichas transformaciones y expansiones históricas sirven como base no sólo para mensurar el ímpetu ilustrado, sino para hacer visible el modo en el que la Ilustración devino ideología al propagar en el mundo entero, junto con los valores *vaciados* de la Revolución, la estructura y los procedimientos económico-políticos productivistas de la burguesía cuya garantía estuvo dada por un individuo respecto del cual es posible afirmar *también* una sujeción profundamente novedosa que, en última instancia, permite plantear su existencia histórica en cuanto *medio del capital*. Sobre este punto dice Hobsbawm:

Un individualismo secular, racionalista y progresivo, dominaba el pensamiento «ilustrado». Su objetivo principal era liberar al individuo de las cadenas que lo oprimían: el tradicionalismo ignorante de la Edad Media que todavía proyectaba sus sombras sobre el mundo: la superstición de las iglesias (tan distintas de la religión «natural» o «racional»); de la irracionalidad que dividía a los hombres en una jerarquía de clases altas y bajas según el nacimiento o algún criterio desatinado. La libertad, la igualdad —y luego la fraternidad— de todos los hombres eran sus lemas. (En debida forma serían también los de la Revolución Francesa.)¹⁴⁰

La Ilustración deseó un individuo liberado de la tradición y de la superstición; uno que, ubicado dentro del marco histórico del productivismo capitalista, por tanto, fuese capaz de producir él mismo una jerarquía diferenciada racionalmente con base en los criterios y valores objetivos de la productividad, el trabajo y el consumo, independientemente de la procedencia social o de clase que éste detentara. El individuo, “emancipado” del tradicionalismo, la superstición y la pertenencia a una clase social que se distendía en la experiencia como miseria y destino rebasables, transformado efectivamente en medio de un fin que lo soslayaba *también* como tal, alcanzó el estatuto paradigmático

¹³⁹ Wallerstein, I., “Orígenes históricos del análisis de sistemas-mundo: de las disciplinas de las ciencias sociales a las ciencias sociales históricas” en *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI, México, 2005, p. 13.

¹⁴⁰ Hobsbawm, E., *op. cit.*, p. 48.

del *hombre moderno*. Dicho hombre moderno, pues, emerge como proyecto de la superposición del orden económico respecto del orden moral, y se distiende, como consecuencia, a modo de imposición heterónoma cuyo fin es el de ser *medio* de la reproducción de la producción capitalista. A partir de dicha imposición es perceptiblemente clara la suplantación de la *Modernidad como Moralidad* por la *Modernidad Capitalista*, en lo cual leemos la traición fundamental del proyecto moderno como proyecto moral.

Con base en la transformación del fundamento de la Modernidad, a partir del cual es posible sostener, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, que la *Ilustración deviene barbarie*,¹⁴¹ no sólo se impone la cuestión teórica e histórica sobre la propia Ilustración, sino la de la crítica planteada por Kant en términos universales y la de su estatuto dentro del marco histórico y económico-político de la Modernidad Capitalista. Si la crítica fue la realización *ya moderna* de la voluntad que actúa bajo principios morales, universales y necesarios, cuyo uso público de la razón consistió en la emergencia de un *nosotros* producido por una concepción regida por las ideas de igualdad, libertad y fraternidad, articuladas en una escritura que desnudaba las funciones a las que los individuos se someten *en conformidad con el deber* en el dominio teórico, la emergencia histórica y práctica del individuo individualista, *del sujeto medio del capital* que responde a la acumulación de la riqueza por medio del sacrificio o la funcionalización de *la vida del hombre vivo*, necesariamente reporta el mismo “trastorno capitalista” que Hobsbawm señala como situación histórica de aquella época en su conjunto. Si aquel “trastorno” desnudó el modo efectivamente existente de la industria como «industria capitalista», la libertad y la igualdad como «libertad e igualdad de la clase burguesa y liberal», así como

¹⁴¹ Adorno, Th. – Horkheimer, M., “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, 7ª ed., Madrid, 2005, p. 74 y ss.

desnudó la economía no como economía moderna, sino como «economía hegemónica europea», ¿no es posible que la crítica haya sido trastornada en el mismo sentido? O, más bien, ¿dicho trastorno no se presenta como la procedencia efectiva de la crítica en su formulación universal? En apego a la formulación kantiana, romperemos una lanza por la formulación de la crítica en cuanto *imperativo de Modernidad* como *Moralidad* y a ésta como posibilidad revolucionaria de la acción de los hombres que actúan dentro del marco económico-político del capitalismo.

De acuerdo con los señalamientos de Hobsbawm y con la tesis central de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, dicho “trastorno capitalista”, que alcanzó dimensiones efectivamente universales en el plexo de la historia mundial, trastocó los ejercicios de la crítica en el sentido en el que trastocó la moralidad que fundamentó algunos de sus contenidos, pero no necesariamente alcanzó a trastornar la *actitud de modernidad* que la posibilita. Precisamente en el vértice histórico en el que Ilustración y capitalismo se encontraron hasta confundirse, la *actitud crítica* que fundamentó los ejercicios del uso público y moral de la razón distinguió desde entonces *crítica* y *Modernidad*, a partir de lo cual dichos ejercicios tomaron como objeto de reflexión la Modernidad como *Modernidad capitalista* y, por tanto, la acumulación incesante de capital como fin ilegítimo al que se subsumen los hombres, el trabajo, el mundo y la vida del hombre vivo como efecto de la subsunción de la razón autónoma del individuo alienado en su individualidad individualista. En el contexto mundial e inédito que distendió el capitalismo a partir de finales del siglo XVIII, dentro del marco general del productivismo industrial que hicieron *universal* las ideas vaciadas de la Revolución Francesa, la crítica, entendida y alcanzada como *derecho* de un sujeto que deviene moral por efecto de la

universalidad de la idea a la que responde su voluntad en la acción, deviene *crítica del derecho* como efecto necesario del trastorno capitalista en la esfera del derecho y de la actitud desde la cual sólo es posible impugnar aquello que es ajeno a la pura razón. Así, la crítica tomó por objetos de su reflexión el fundamento ideológico capitalista, el sujeto capitalista, la época del capitalismo y, por tanto, las sociedades efectivamente existentes que, en cuanto que capitalistas, reproducen la reproducción de la acumulación de capital como fin incuestionable al que se dirige “natural y necesariamente” toda acción humana. En su despliegue, en la *salida* que la crítica es, percibimos el rompimiento de ésta como *medio* del progreso de la Modernidad —capitalista— y, por tanto, el rompimiento de sí consigo misma en cuanto *forma* unívoca que había estructurado un uso determinado de la razón que la Modernidad capitalista había ya capitalizado como medio subsumido del principio económico-político que la fundamenta desde entonces. La crítica percibió la capitalización de sus planteamientos por aquellos que se resisten a su imperativo. En manos de estos, los resultados que la crítica produjo fueron instrumentalizados como formas novedosas del gobierno heterónomo, ante lo cual fue necesario hacer estallar la *forma* mediante la cual la crítica y sus planteamientos habían tomado lugar. La crítica también encontraba de sí un vínculo con el capitalismo cuya forma nos compete, pues a la luz del decurso histórico, dicha *forma*, producto de una adecuación imperativa de la voluntad respecto de la idea de deber a la que obedece cuando actúa, presentaba una adecuación mucho más profunda respecto del principio económico-político irrestricto del capitalismo productivista. Aquello que se había destinado, como motor de la Ilustración, devino motor también trastornado del capitalismo.

La crítica, que se había garantizado un lugar digno a partir de la instauración de la esfera del derecho moderno, quedaba aislada como función y medio del progreso de una Modernidad no-moral, capitalista, por cuyo trastorno aquella esfera del derecho que garantizaba la *vida del hombre vivo* —es decir, los ejercicios de la crítica misma— era reducida a la del *derecho capitalista*, para la cual la vida del hombre vivo no era otra cosa que la *nuda vida*, eso que, *por deber*, obedece, haciéndola propia, la reproducción de la condición de posibilidad de la reproducción del capital. Así, la crítica, en cuanto *acto moral de un sujeto también moral*, en cuanto palabra enunciada desde un *nosotros* desde el cual se enmarca cada vez un *presente*, en cuanto uso público de la razón de un sujeto que se entiende a sí mismo como sujeto *universal*, lejos de la esfera autónoma del derecho moderno, sucumbió como medio de la articulación del monopolio de las violencias que sólo más tarde sería denunciado en su realidad efectiva como producto garante del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. Ante el Estado, la crítica y aquellos que asistieran a ella serían entendidos a partir de entonces como *enemigos* cuya *vida* representaría el peligro potencial que justificaba su exterminio también potencial. Coartada de esta manera, la *forma* de la crítica como *uso público de la razón*, como escritura de un *nosotros* y de un *presente*, halló no sólo un límite formal de sus alcances y de sus procedimientos, sino un contexto histórico-material que exigió de ella una metamorfosis necesaria, *estratégica*.

III. Las revoluciones críticas y la crítica revolucionaria

Vamos a ser felices en la tierra / Vamos a salir de la miseria. / El holgazán ya no gastará en orgías / Lo que manos trabajadoras se han ganado.

Heinrich Heine, *Alemania. Un cuento de invierno.*

La forma kantiana de la crítica, ese uso público de la razón que desde finales del siglo XVIII tomó como derecho la escritura de un sujeto que, en cuanto *maestro*, piensa y escribe en representación de todo sujeto posible desde el lugar de la función que realiza *por deber*, fue instrumentalizada históricamente por el capitalismo a lo largo de su decurso de modo tal que es posible encontrar en ella la procedencia de ámbitos y esferas nuevos de saber a través de los cuales el aparato de Estado expandió sus alcances de poder y gobierno hasta devenir él mismo Estado capitalista. Con base en dichos efectos, la forma *extrínseca* de la crítica —la explicitación y valoración de las condiciones de posibilidad de fenómenos epistémicos como el conocimiento mismo, pero también de fenómenos prácticos como la minoría de edad en la que se encuentran los hombres por pereza y cobardía o las realidades históricas generadas por la realización injustificada de ideas injustificables; fenómenos económico-políticos como la producción de poblaciones, paralela a la producción de mercados, o la organización y distribución del poder que ejercen los gobiernos teológico-políticos sobre los gobernados con base en la acumulación de la riqueza; la explicitación de un *nosotros* diferenciado y de un *presente* desde los cuales se desnudaron el desacuerdo respecto de las formas de gobierno y la necesidad apremiante de un fundamento moral y universal que sostuviera de modo lícito las acciones y decisiones del aparato de Estado— deja percibir de sí la colaboración involuntaria y quizás ingenua respecto de la lógica del progreso, mismo que no puede no ser capitalista por haber tenido lugar aquello que he nombrado la *revolución traicionada*.

La traición histórica del proyecto ilustrado —de la *Aufklärung*—, ejercida por el capitalismo, al mismo tiempo que subsumió el programa ilustrado y el progreso humano autónomo en sentido moral al progreso económico-político, produjo una forma novedosa y totalitaria de subjetivación en la que aquella traición alcanzaba su apoteosis: esa forma novedosa económico-política de la subjetividad, lejos de liberar a los hombres, hace de ellos los *medios del capital* cuyo carácter, parece, lo otorgó una *forma de la crítica* que Marx designa “extrínseca”.

La forma *extrínseca* de la crítica, que hasta entonces la había definido en su identidad, encontraba y presentaba un límite no-extrínseco, sino propio e inherente a sí a partir del cual ésta mensuraba los efectos del trastorno capitalista en la esfera del derecho que otrora había garantizado *la vida de los hombres vivos* y los ejercicios de la crítica a los hombres en sentido universal. Este límite de la forma extrínseca de la crítica y del uso público de la razón lo articularon los propios resultados, las formulaciones y los ejercicios críticos efectivamente existentes por la vía de sus efectos, a partir de los cuales la crítica se había diferenciado de la obediencia heterónoma y había justificado su escritura como *derecho legítimo de ciudadanía* realizado en el plexo estatal, ideológico y religioso de los últimos años del siglo XVIII. Los efectos de dicho trastorno, que se sintetizan en la capitalización de aquella esfera, fueron suficientes para que la crítica en su forma extrínseca diera un vuelco hacia sí hasta devenir *crítica del derecho* con Marx,¹⁴² pero más profundamente, *crítica de sí misma*. ¿Cuál era el estado de cosas después de dicho trastorno? ¿Qué dejó ver el amanecer de la Modernidad capitalista luego de la larga noche de incitación y formación moral, del apremio sistemático y universal sobre la voluntad que

¹⁴² Marx, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. José María Ripalda, Pre-Textos, Valencia, 2014.

actúa? El imperativo moral que acaeció como apremio de la Modernidad como moralidad siguió siendo apremio incluso cuando el fundamento moral de aquel imperativo fue sustituido por uno económico-político productivista y capitalista. El sujeto moral y autónomo que supuso la crítica y su producción específica como condición de su emergencia y de su benéfico principio regulador fue visibilizado no como sujeto moral, sino como sujeto individual-individualizado, relativizado en la posibilidad representativa de su universalidad y la de sus enunciados y juicios; individualizado en el lugar y la función que estaba forzado a realizar *por deber* dentro de los marcos empíricos del derecho devenido capitalista y condicionado en su misma existencia —en la existencia entendida como *nuda vida*— a la reproducción efectiva, forzada y obediente del sistema jurídico-político estatal bajo el principio de la producción-reproducción-acumulación de riqueza que lo entendía ya como enemigo y como amenaza a un tiempo.

Desde los albores mismos de la Modernidad capitalista, el espíritu de la crítica, sus ejercicios y los sujetos que, al realizarlos, habiendo hecho suyo el imperativo moral y dando cuenta de la emergencia efectiva de aquella Modernidad moral, se encontraron desterrados de la vía jurídico-política del progreso capitalista, o bien, condicionados a la subsunción histórico-social de su fundamento económico-político potencialmente omniabarcante. Si bien es cierto que la formulación imperativa kantiana del *Sapere aude!* consistió en el apremio universal de tener el coraje de pensar por uno mismo, y que dicho apremio exigió de quienes así se sometieran el abandono de toda tutela, de toda dirección de consciencia, así como de todo gobierno heterónimo, ajeno a la pura razón, el apareamiento del trastorno capitalista cuyo fundamento consiste en la producción-reproducción de la riqueza —en el *beneficio*, de acuerdo con Marx— hizo visible su efecto

más hondo en la producción-reproducción de un *sujeto sujetado* a la realización de la teleología capitalista *liberada* y liberal lejos de todo marco moral y, por tanto, lejos de todo marco propiamente *moderno*.

El sujeto que había producido la crítica, esa forma específica de ser sujeto gracias a la formulación universal de lo humano mediante un uso también específico de la razón, luego de encontrar el límite de la forma a la que respondió su emergencia, se vio en la necesidad de reformularse a sí mismo en la realidad que desplegó la Modernidad capitalista. A mi juicio, la reflexión y la tarea de diferenciación que impuso como necesarias la transformación histórica del fundamento de la Modernidad, es decir, la transición de la *moralidad* hacia el *beneficio* que distingue fundamentalmente la Modernidad ilustrada de la Modernidad capitalista, tuvo lugar en el seno mismo de la crítica. En la indagación de ésta respecto de la función que ejerció en el intento de la construcción de la realidad ilustrada cuyo fin, en términos de Kant, *debía ser* la mayoría de edad de los hombres que actúan en un mundo en el cual aquel sujeto universal no sólo era *medio* del progreso humano sino también *fin* de éste, la crítica debía entender las razones por las cuales dicho programa no había tenido lugar tal como se había planteado, así como el modo en que aquel tránsito había subsumido los fines de la *actitud crítica* en el programa progresivo de la acumulación de riqueza en un mundo *ya* capitalista. ¿Cómo había operado la crítica para tal efecto? ¿Cuál había sido el principio *real* al cual se sometió mansamente la voluntad de los hombres que se representaron a sí mismos como representantes lícitos de un sujeto universal? Más acuciantemente: ¿qué había sido la crítica hasta entonces si sus formulaciones, lejos de lograr un uso público y autónomo de la razón por parte de la Majestad y de la Santidad de aquellos que representaron las instituciones gobernantes, más

bien parecían haber fundamentado de modo involuntario nuevas evasiones y atraído nuevas violencias? ¿Qué era, pues, la crítica y, sobre todo, de qué manera ésta debía reconfigurarse, qué debía ser en la Era del Capital? *Finalmente*, ¿era posible para la crítica renunciar a la tarea de hacer perceptible la necesidad del fundamento moral desplazado para re-dirigir los esfuerzos de la producción humana hacia un fin que, por moral, fuese también *necesariamente moderno*?

IV. La radicalidad de la crítica

Desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel* y desde el Prólogo a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx arremete contra la forma dieciochesca y limitada de la crítica cuyo carácter, sostiene, es el de la *teología*, ese lastre imborrable de la filosofía y de su historia que representa “la negativa disolución de ésta”. La forma de la crítica a la que se refiere Marx consiste en concebirla como un ejercicio llevado hacia afuera de ésta, en dirigirla sólo contra la especulación y las distintas materias existentes que ocuparon las mentes de sus contemporáneos, lo cual da pie a evocar en términos realizativos y no necesariamente *positivos* el principio kantiano que legitimó la crítica como uso público de la razón de aquel que, en calidad de *maestro*, se da a sí mismo el derecho de escribir sobre la función que realiza pero desde el punto de vista no del *funcionario*, sino del *ciudadano en cuanto maestro*. Por su restricción precisamente formal, dicha forma de la crítica significó para Marx inadecuación, inhibición del desarrollo crítico y obstáculo de la comprensión objetiva de la realidad,¹⁴³ también estrechez y espontaneidad,¹⁴⁴ con base en lo cual se percibe la ruptura y el distanciamiento, por él

¹⁴³ Marx, Karl, “Prólogo” en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Manuel Vedda, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 43.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

ejercidos, respecto de dicha forma de *criticar*, que, por otro lado, era aquella que habían tomado los llamados jóvenes hegelianos, Bauer y Stirner a la cabeza, y que, a juicio de Marx, no establecía una relación de transformación con la realidad.¹⁴⁵ Para Marx no era suficiente con que la crítica y sus ejercicios multiplicaran los objetos de conocimiento ni con que ésta nos hiciera saber de modos específicos los desarrollos de aquellos objetos en su compleja diversidad existente. Si bien esto representa un momento necesario e insoslayable del quehacer de la crítica, fue necesario, para él, “recomponer la estructura del todo, la relación de las distintas partes entre sí, como finalmente la elaboración especulativa de aquel material.”¹⁴⁶

Para Marx, la crítica *debe ser* la de la totalidad, y debe ejercerla el crítico positivo, es decir, aquel que se interesa por el estado de cosas de la totalidad misma. En palabras del propio Marx, la crítica debe ser ejercida por quien tiene algo que decir acerca de cuestiones *mundanas*.¹⁴⁷ En cuanto crítica de la totalidad, la crítica es, para Marx, un quehacer o una acción transformadora del pensamiento sobre el mundo con base en la reflexión de los datos empíricos que el mundo ofrece a quienes quieren comprenderlo. De modo tal que, para ese crítico positivo, el mundo —y no las *representaciones* ni las *interpretaciones* sobre el mundo que han formulado los filósofos y los teóricos— toma lugar como *totalidad* que es necesario criticar sin acudir a los presupuestos filosóficos como si se acudiera a una autoridad. Para criticar, Marx retira la autoridad a la filosofía justamente como entidad autoritaria y desvela la apelación a ésta en dicho sentido como una *conveniencia cobarde* que, lejos de comprometerse con las ideas a las que asiste, las usa y las abandona

¹⁴⁵ Marx, Karl, *Introducción de la crítica a la filosofía del derecho en Hegel*, trad. José María Ripalda, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 21.

¹⁴⁶ Marx, Karl, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

efectivamente cuando las abstrae de las realidades que aquellas intentan designar.¹⁴⁸ El carácter *teológico* que Marx revela en la forma de la crítica que le precedió, y que constituye propiamente el límite de ésta, es la *servidumbre* que despliega respecto de ideas cuya autoridad está supuesta o implicada en la “pertenencia” de éstas a la filosofía y a las historias de sus distintas tradiciones. La crítica, para Marx, entonces, puede ser entendida en un primer momento como *ejercicio positivo* cuyo objeto es la totalidad de lo efectivamente existente en términos histórico-materiales, como acto que tiene lugar en el mundo y que se dirige con *coraje* y *entereza* hacia el mundo sin la apelación o la permisón de autoridad *ninguna*. Con la renuncia a la crítica en su forma *teológica*, Marx deja entrever no sólo la servidumbre de ésta respecto de ideas y principios que es necesario examinar pública y libremente, sino la posibilidad que justifica el apremio de una filosofía no-teológica, para la cual es necesaria una forma totalmente nueva de la crítica que supone, a mi entender, también una nueva forma del sujeto de la crítica. Quizás en un sentido mucho más *radical*, la crítica a partir de Marx podría entenderse como desconocimiento de toda autoridad *extrínseca* a la crítica misma, en lo cual vemos aparecer de modo velado la exhortación kantiana del *coraje de pensar por uno mismo*, pero veremos en su momento si es posible sostener este señalamiento y en qué sentido.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*, quizás el texto en que más claramente Marx elabora el “nuevo significado” de la crítica, existen elementos que hacen posible pensar en el establecimiento de un diálogo sutil llevado a cabo por Marx respecto del planteamiento kantiano. Uno de dichos elementos es nada menos que el objetivo que Marx se plantea a sí mismo como la finalidad de un *nosotros* siempre

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

diferenciado: “Nuestro objetivo se reduce a que las cuestiones religiosas y políticas tomen la forma humana de la consciencia de sí.”¹⁴⁹ Dicho objetivo, no obstante, debe atribuirse a la organización y publicación de los *Anales Francoalemanes*, para lo cual Marx, Ruge y Hess hicieron aquel famoso viaje a París y en cuyo primer y único número fue publicada la *Introducción* y *La cuestión judía*, también de Marx. Cuatro puntos fundamentales señala Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*. El primero contiene la visibilización del vínculo dialéctico que existe entre el arma de la crítica y la crítica de las armas: un examen histórico del contexto económico-político del capitalismo en la Alemania de 1844 que, precisamente, Marx toma como objeto de crítica. El segundo consiste en la explicitación del carácter *radical* que le es necesario a la crítica y que Marx entiende justamente como aquello que acude a la raíz de aquello que critica. El tercer punto lo dedica a la filosofía, pero no desde la forma dieciochesca que ésta gana con el concepto kantiano de crítica como *uso público de la razón*, sino en la forma que aquella *debe tomar* una vez que ha asumido la crítica como *medio* cuyo fin es la emancipación: la “cabeza de la revolución”. En cuarto lugar y por último, la atención que Marx da a la cuestión de la *praxis*, concepto insoslayable en la medida en que ésta se suscribe como criterio epistémico, pero sobre todo moral y político del sujeto que la crítica como acción distiende con necesidad.

Como efecto de aquel objetivo, que por otro lado era la carta de presentación de la nueva filosofía alemana cuya base política había sido inspirada por la Revolución francesa de 1789, Marx, Ruge y Hess sostuvieron en Francia que la religión es el fundamento del Estado, y que, por lo tanto, la crítica política implicaba la crítica religiosa. Por la atención

¹⁴⁹ Marx, Karl, *Introducción... op. cit.*, p. 22.

que los alemanes prestaban a las cuestiones de la religión —concretamente en el otro de los artículos publicados por Marx en la misma revista, *La cuestión judía*—, los franceses no recibieron de buena gana sus planteamientos y no es seguro, de acuerdo con algunos estudiosos, que estos hayan entendido la novedosa forma alemana de filosofía.¹⁵⁰ En París, Marx concluye que el proletariado debe tomar y asumir el papel político que la historia le ofrece como medio para su emancipación y señala la necesidad de abandonar la forma exclusivamente teórica que la crítica había tomado desde finales del XVIII: era necesario, por tanto, que la crítica fuese también práctica. Es la cuestión de la crítica como *praxis*, entonces, la que se convierte en el objeto privilegiado del texto.

El proyecto de los *Anales* consistió, pues, en establecer la “crítica de la crítica crítica”, es decir, la examinación de las formas entonces actuales de *criticar* que los jóvenes hegelianos habían universalizado si no en la realidad efectivamente existente, sí en la realidad idealizada en la que hacían soportar sus afirmaciones *exclusivamente teóricas*. Marx rompe con la concepción de que hay o existe una dimensión *exclusivamente teórica de los filósofos* y articula sobre lo teórico el momento de la *praxis*. Esta ruptura debe leerse no sólo en la dimensión teórica, sino en la política, a partir de la cual el rompimiento es con el universo hegeliano en su totalidad, pues éste prescindía de principios y fines *materialistas*, es decir, se resistía a reconocer la relación *mundana* entre la teoría y la práctica, tan relevante para Marx. Cabe recordar que es en el *materialismo* allí donde es preciso buscar las profundas diferencias que Marx presenta respecto de Hegel,¹⁵¹ y con mayor radicalidad respecto de los hegelianos contemporáneos y posteriores a Hegel mismo.

¹⁵⁰ Así lo sostiene Juan Manuel Aragués en el estudio introductorio que hace a la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel* de Marx, *vid.*, n, p. 15.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

Dicho materialismo está presente, según los expertos, desde la tesis doctoral escrita por Marx, *Sobre la diferencia de la filosofía natural en Demócrito y en Epicuro*, en la que éste hace propia la reivindicación realizada por Lucrecio respecto de la necesidad de la crítica epicúrea de la religión.¹⁵² En ello, hay quienes ven la apertura o la inauguración del gran discurso ateo al que llegaría Friedrich Nietzsche de modo intempestivo en 1871 con *El nacimiento de la tragedia*.¹⁵³

Como es bien sabido, Marx encuentra en la crítica de Feuerbach una base y un apremio para formular políticamente las tesis de aquel. Si bien Feuerbach ya había señalado la función y el modo de funcionamiento de la idea de Dios como proyección humana, Marx complementó dicha afirmación mostrando el carácter histórico-social que aquella proyección presenta como efecto de un examen crítico. Con ello, Marx mostraba también los rasgos inmanentes y materialistas de la idea de Dios, es decir, las dimensiones histórico-sociales objetivas que la generan en su dimensión política.

Y es esa dimensión política, nuevamente, la que obliga a que la crítica de la religión no quede anclada en perfiles teológicos, sino que desemboque en una crítica del mundo político que le sirve de fundamento.¹⁵⁴

Por lo tanto, sólo transformando la sociedad por medio de la praxis que no puede no ser política, Marx esperaba encontrar y mostrar los efectos de la crítica como crítica de la religión; esto es, como crítica del mundo que sirve de fundamento a aquella por mediación del Estado. Dicha crítica de la religión encuentra en la idea histórica un efecto social que justifica la práctica como destino de todo ejercicio teórico.¹⁵⁵ La crítica, entonces, se asume como medio a través del cual es posible *encontrar* las formas que hacen posible la religión

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

en las realidades *mundanas* que los seres humanos vivimos, pero no sólo: también es posible encontrar las formas que han hecho posible una filosofía exclusivamente teórica en un mundo que se le opone y se le resiste. Una filosofía que se diera a la tarea de *autoconocerse* en este sentido, sería, por tanto, una *filosofía modernizada*, capaz de realizar una *Aufhebung*, una superación de sí a partir de la cual aquella se encontraría con el imperativo de *devenir mundo*.¹⁵⁶

Con esta frase no se dice —como han imaginado los epígonos— que toda filosofía es una fantasmagoría, sino que más bien se rechaza radicalmente toda teoría, filosófica o científica, que no sea *al mismo tiempo* una práctica, y una práctica sensible, real, terrenal, de nuestro mundo..., y no la actividad especulativa de la idea filosófica que en el fondo no comprende otra cosa más que ella misma. Crítica teórica y transformación práctica, y ambas concebidas como acciones inseparablemente unidas, no como acciones en cualquiera de los sentidos abstractos de la palabra, sino como una transformación concreta, real, del mundo real y concreto de la sociedad burguesa.¹⁵⁷

La crítica teórica, entonces, no puede ser desvinculada de la historia, sino que debe estar “al servicio de ésta”¹⁵⁸ para producir una transformación práctica entendida como una *acción en el mundo* que permite ver el objeto prácticamente transformado: el sujeto que actúa en el mundo efectivamente existente. En este sentido, hacia el final de la *Introducción*, aparece *el proletariado* como agente de la práctica en su dimensión revolucionaria y la filosofía en su dimensión no exclusivamente teórica; dos conceptos y dos regímenes de realidad que desde entonces han estado vinculados: la alianza entre proletariado y filosofía es la concreción de esa propuesta de entendimiento entre la “humanidad pensante” y la “humanidad doliente” a la que Marx ya había hecho referencia, según los expertos.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁷ Kosch, K., *Marxismo y filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 121-122.

¹⁵⁸ Marx, K., *Introducción... op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

Para ejercer una transformación de la crítica en el mundo, fue necesario, para Marx, transformar la forma misma de la crítica y, por tanto, también las concepciones anteriores que se hicieron de ésta. En primera instancia, Marx entenderá la crítica como crítica de la religión, pues ésta es el presupuesto de toda crítica posible si entendemos por *religión* la “forma fantástica”¹⁶⁰ del ser humano, impuesta sobre él, que proyecta y estructura un mundo distinto y contrario al mundo existente que también estructura, proyecta y produce de formas *grosso modo* negativas, naturalizadas e inconscientes. La crítica como *crítica de la religión* es, por tanto, *crítica* no sólo de la ilusoria proyección en su conjunto, sino también de las condiciones histórico-sociales efectivamente existentes que, por un lado, son las que hacen posible su articulación efectiva como *presente* y, por otro, son las mismas que hacen necesaria la reproducción indefinida, indeterminada y pretendidamente indeterminable, inalcanzable e inescrutable de la *dorada ilusión*. La deducción ejercida por Marx lo llevó a ver el devenir político de la crítica como crítica de la religión, pues ésta permite ver que los contenidos del mundo que la religión *anhela* son contradictorios en el momento mismo de su producción, pues en vez de crear *en la tierra* el paraíso del cual tiene certeza, produce una miseria inconmensurable respecto de la cual exige paciencia, cuando no olvido. La crítica de la religión deviene crítica política, y ésta deviene crítica de la totalidad. En su despliegue, la crítica de la totalidad desnuda dichas condiciones, las hace visibles y, por tanto, asequibles al examen de *una razón* que *debe* juzgar en los términos *morales* que le son propios al análisis la realidad así objetivada. La *sociedad*, el *mundo*, la *totalidad* se descubre como tejido, como juego de tensiones y de fuerzas de discursos y prácticas por aquellos inventados o por ellos justificados. Descubre los medios a través de los cuales esta realidad se instrumenta, y la realidad, la innegable forma *individual* de la

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

existencia de los medios efectivamente existentes, empleados para *llevarnos* o para *conducirnos* hacia alguno de los diversos paraísos prometidos a condición de cancelar o capitalizar nuestro presente. Por la vía de la crítica de la religión, Marx llega a la crítica política y encuentra razones suficientes para afirmar la enemistad que la religión ha declarado prácticamente a los hombres con base en el análisis del funcionamiento de los medios a través de los cuales ésta subsiste y que, en los tiempos de Marx y hasta 1848, administraba de modo casi monopolístico el Estado monárquico de Federico Guillermo IV.

Contra la guerra inmemorial pero presente con la que ese enemigo no ha dejado de embestirnos, Marx entendió que era preciso responder críticamente, y esto significó establecer como campo de lucha la sociedad existente que reproduce su tortura, su Juicio Final y su Infierno en todo momento de la vida cotidiana. Por tanto, la lucha contra la religión no puede no ser una lucha también contra las condiciones que la permiten, porque la requieren, con un fin que no se presenta de modo inmediato. Crítico de la religión, Marx declara la guerra indirecta a *este mundo* como condición de posibilidad del *mundo venidero* no sólo para demostrar su inexistencia, sino la miseria profunda que padece *éste* a condición de aquel.¹⁶¹

La crítica ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste empiece a moverse alrededor de sí mismo.¹⁶²

La clave de aquella batalla es la apelación al hombre históricamente constituido por el capitalismo, al ser humano efectivamente existente que, en cuanto tal, deviene objeto de

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁶² *Ibid.*, p. 44.

un examen cuyo fin es *revolucionarlo*.¹⁶³ La situación general de la clase obrera en Alemania que Marx describe en el segundo de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* es paralela a la situación política y económica de Alemania que describe en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*: “un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente aceptados, la nulidad del *ancient régime* expuesto en público [...] no hace más que imaginarse que cree en sí mismo y exige del mundo [entero] la misma fantasía. Si creyera en su propio *ser*, ¿es que iba a esconderlo bajo la *apariencia* de un ser ajeno buscando refugio en la hipocresía y el sofisma?”¹⁶⁴ Las fuertes tensiones entre la clase trabajadora y la clase a la que respondió Federico Guillermo IV fueron el tejido entre el cual el *proletariado* —es decir, aquellos que padecen una pobreza creada artificialmente: “no es una masa humana oprimida de forma mecánica por el peso de la sociedad, sino la masa que procede de la *desintegración* de la sociedad, en especial de la clase media—”¹⁶⁵ fue llamado a la lucha contra el *enemigo real* cuya existencia llegó a poder prescindir de la del proletariado que, entonces, eran mayorías inmensas. Sin embargo, éstas eran también las herederas históricas de la Revolución francesa de 1789, de esas masas miserables, hambrientas y furiosas que habían establecido que tenían los mismos derechos porque eran iguales ante una ley justa y que ésta era justa porque era racional; esas masas para las cuales la Revolución no parió «la vida, la libertad y la propiedad» pero sobre las cuales garantizó éstas como “derechos inalienables del hombre”;¹⁶⁶ de esas masas que no volverían a desaparecer en la obscuridad, la opresión y la

¹⁶³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁶⁶ Arendt, Hannah, “El significado de la Revolución” en *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, 3ª ed., Madrid, 2013, 2, p. 42.p. 48.

ignominia a las que estuvieron por siglos sometidas.¹⁶⁷ En 1844, el pueblo alemán se agitaba aun tímidamente en medio del drama real que producía el capitalismo, que por otro lado no era sólo alemán, sino europeo, y que desembocaría en la rápida respuesta alemana en 1848 al nuevo despertar revolucionario de Francia.

V. Los poderes confrontados y el devenir de la confrontación. Hacia la emancipación.

La crítica, en el mundo devenido capitalista, no será ya sólo un uso público de la razón, alentado por una forma concreta de *ser* humano, sino una acción que pretende transformar el mundo en conformidad con la crítica, con su actitud y con sus ejercicios, y *sólo a partir de ésta*. Con Marx, la crítica establecida por Kant como uso público de la razón cuyo objeto universal es la Modernidad capitalista, no sólo se hará visible como vigencia del *imperativo moral* como *imperativo moderno* que debemos en el sentido de la deuda, sino que se hará visible como llamamiento de una lucha hace tiempo comenzada, cuyo principio es la libertad en sentido universal, a la cual es preciso inscribirse *por deber* para confirmar con dicha suscripción la composición moral de nuestro ser mismo de sujetos. Así, la crítica como *establecimiento del deber que se adeuda* será un arma obtenida mediante la crítica de las armas, de la historia de la traición del proyecto ilustrado en su dimensión histórica efectivamente universal; crítica radical, en cuanto ésta determina como objeto *para sí* la raíz misma de los problemas que trata y, por lo cual, se posiciona como razón dirigente de la revolución del proletariado internacional, pues encuentra en éste el destino revolucionario de *revolucionar* la sociedad burguesa efectivamente existente.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 76.

En 1844, como ya he señalado, apareció en los *Anales Francoalemanes*, revista cuya finalidad tuvo la manifestación del maridaje entre la filosofía alemana y la política revolucionara francesa, un artículo llamado *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Para entonces, Marx formaba parte todavía del radicalismo burgués y confiaba, dicen, en las potencialidades democratizadoras de la burguesía ilustrada representada por Federico Guillermo IV en 1840, año de su ascenso al poder. En 1843, Marx, desengañado, había dejado Alemania para establecerse en París, ciudad a la que no llegaba la censura sobre la libre asociación y el librepensamiento que ejerció el monarca sobre sus súbditos. En París, Marx sostuvo que la religión es el fundamento del Estado, por lo que la crítica política implica la crítica religiosa. Sin embargo, por la atención que Marx, Ruge y Hess pusieron en la religión —concretamente Marx, en otro artículo suyo publicado en el mismo número de los *Anales: La cuestión judía*—, los franceses de entonces no entendieron la novedosa forma alemana de la filosofía. No obstante, y pese a todo, Marx concluye que es el proletariado el que debe tomar y asumir un papel político como consecuencia filosófica, pues éste tiene en su posibilidad la representación efectiva del *ser del hombre* en sentido universal. Para ese entonces, Marx había roto ya con los jóvenes hegelianos, en quienes encontraba Engels a los mayores enemigos del Humanismo real. Para ellos, la dimensión del pensamiento era exclusivamente teórica y, por tanto, podía no tener una obligación práctica o algún compromiso en la dimensión de la vida y para con ésta. En este sentido, la ruptura ejercida por Marx respecto del universo hegeliano implicó hacer propia la vindicación hecha por Lucrecio respecto de la crítica epicúrea de la religión, es decir, la consideración de la dimensión histórico-material como base de las ideas religiosas que gobiernan la vida de los hombres. Lo que enfrenta a Marx con Hegel es el *materialismo*, cuya primera aparición tuvo lugar en la tesis doctoral que Marx escribió. Con

bases materialistas, Marx abrió la senda del gran discurso ateo —al que llegaría Nietzsche en la madurez del siglo XIX—, cuyo objetivo se reduce a que “las cuestiones religiosas tomen la forma humana de la consciencia de sí.” A partir de lo cual, la historia del dogma será evidenciada como la historia de la proyección de las ideas del sujeto fuera de sí, enajenadas de éste. Vista de este modo, la Religión no es sino la “forma humana de la consciencia de sí” enajenada del propio ser humano. De allí que la crítica, para Marx, no deba quedarse anclada en la elaboración de perfiles teológicos, sino que debe desembocar en una crítica del mundo político que le sirve de fundamento a toda teología.¹⁶⁸ Para Marx, el hombre es “su propio mundo, Estado y sociedad”, desde el cual —y no *sin* el cual— éste proyecta lo divino.

A partir de la antropología materialista propuesta por Marx, vemos aparecer la subjetividad, esto es, la forma que condiciona el ser de los sujetos, como efecto social y no *transcendental*. Esta *forma de ser sujeto* es construida socialmente, determinada no sólo *por* la experiencia, sino *en* la experiencia y *para* ésta. Los modos de ser sujeto que permite la subjetividad de la Modernidad capitalista, encuentra Marx, no son otra cosa que realizaciones determinadas por la relación entre razón y voluntad que Kant ya había elaborado. Con base en ello, Marx afirma que “la práctica es el destino de todo ejercicio teórico”, y se propone establecer ese *destino* a través de la crítica, que no sería otra cosa que la “mundanización de la filosofía”. La crítica, filosofía mundana, llegaría a ser la *Aufhebung* o la *Superación* de la idea de la filosofía como dominio exclusivamente teórico; llegaría a ser el “devenir *mundo* de un saber que previamente fue mundo”. La crítica será crítica, entonces, si no es sólo una fantasmagoría, sino “una práctica, y una práctica

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

terrenal, de nuestro mundo..., y no la actualidad especulativa de la idea filosófica que en el fondo no comprende otra cosa más que a ella misma”, como afirmó Kosch.¹⁶⁹ Así, “crítica teórica y transformación práctica, y ambas concebidas como acciones inseparablemente unidas, no como acciones en cualquiera de los sentidos abstractos de la palabra, sino como transformación concreta, real, del mundo real y concreto de la sociedad burguesa.”¹⁷⁰

Si el desarrollo del imperativo-productivista desplegó la dimensión *real* de los conceptos de *hombre*, *mundo*, *libertad* y *crítica* como propiedades de algunos individuos, históricamente constituidos como propietarios, la sobrevivencia del imperativo moral de la crítica, en Marx, pondrá el entendimiento de la “humanidad pensante” en relación con el *derecho* de la “humanidad doliente” como el compromiso que, así, adquiere la filosofía crítica con la *vida* a través del proletariado.

La crítica ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor.¹⁷¹

Para Marx, lo que el hombre busca, y lo que debe buscar, es su propia realidad.¹⁷²

Como realidad otorgada, como realidad *dada*, la Religión no es, para él, sino la realización *fantástica* del ser humano. Sin embargo, *dado* también que el ser humano carece de *verdadera realidad*, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra el mundo que la provoca y la convoca; ese mundo que, a juicio de Marx, es el estado de cosas necesitado de ilusiones, de *fantasía*.¹⁷³ Exenta de ésta, la crítica de la religión desengaña al hombre. Lo desmiente allí donde se identifica con el ser que le han atribuido los regímenes de gobierno de la Majestad y la Santidad; lo muestra justamente sin *verdadera* realidad,

¹⁶⁹ Kosch, K., *Marxismo y filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 121-122.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷² *Ibid.*, p. 42.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 43.

mostrando en consecuencia la *falsedad* de la realidad que vive para que éste pueda pensar, actuar, dar forma a su realidad “como hombre desengañado”, “para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste empiece a moverse alrededor de sí mismo.”¹⁷⁴

Al instaurar en el sujeto la carencia de realidad o la falsedad de toda realidad que lo toma por objeto de modo heterónimo, Marx pone la filosofía en su sentido crítico al servicio de la historia, respecto de la cual la crítica abrazará la función del *desenmascaramiento* para hacer visible, primero, la pretendida santidad de las figuras santificadas por el hombre mismo, y, segundo, la enajenación de la cual es objeto el hombre en sus formas profanas como efecto de las figuras por éste santificadas. “La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.”¹⁷⁵

Con Marx, el ser de la crítica es desplazado del lugar en el que Kant lo había puesto. Ya no será la crítica, por tanto, aquella mirada que mira desde el exterior el objeto de su reflexión. Ya no será, tampoco, el ejercicio de una razón autónoma mediante el cual ésta *colabora* con el progreso cuyo fin ha sido arrojado al término de los tiempos, incluso más allá de la muerte. Mundanizada, la crítica será, para Marx, la lucha *contra* un estado de cosas que toma el cuerpo del *presente*. En cuanto lucha, la crítica tomará la función del arma, dejando la tímida función del instrumento epistémico. ¡No es bisturí, sino un arma!, clama Marx. “Su objeto es su *enemigo*, a quien no quiere refutar, sino *aniquilar*.”¹⁷⁶ En este sentido, la crítica es ubicada por Marx no como *fin*, sino como *medio* de la revolución que

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

es. “Su *pathos* esencial es la indignación; su trabajo central la denuncia.”¹⁷⁷ Para Marx, por tanto, la crítica deberá “*describir* la sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, enmarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la infamia del poder.”¹⁷⁸ En su lucha, la crítica se encuentra “cuerpo a cuerpo” con sus enemigos, y se trata de no dejar un momento de resignación o de ilusión en esos contra quienes ésta combate. Se trata de traer a la consciencia, como resultado de la crítica, la opresión, “la ignominia más ignominiosa”, que sólo llega ante aquella consciencia como *denuncia pública*.¹⁷⁹

Criticar, entonces, será *describir* las partes que componen el todo, describirlas en sí mismas y en las relaciones que éstas establecen entre sí, para describir, por último, la relación total de la totalidad de aquellas.¹⁸⁰ Con Marx, la crítica, en cuanto crítica del Estado, deviene crítica a la totalidad de lo existente como acción transformadora de dicha totalidad. En cuanto afecta la moderna realidad político-social y se eleva a problemas verdaderamente humanos, dice Marx, “la crítica se sitúa fuera del statu quo.”¹⁸¹ Lejos de éste, la crítica deviene crítica de la filosofía, cuyo objeto será *desenmascarado* o *denunciado* por Marx como *complemento* del mundo al que combate. La crítica como crítica de la filosofía, o a la filosofía, descubrirá al sujeto histórico de la crítica en un sentido totalmente distinto del descubrimiento kantiano. Mientras que, para Kant, el sujeto de la crítica fue ese que, en calidad de *maestro*, reflexionó libre y públicamente ante el gran mundo de lectores sobre las *funciones* que ejerce *conforme con o por deber* en el mundo de

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

la vida estructurado por el Estado, para Marx, este sujeto, que es también el de la filosofía, puede en efecto ser *crítico* frente a sus adversarios, pero no ha sido *autocrítico* de modo suficiente.¹⁸² A partir de lo cual, Marx denuncia al filósofo, en quien encuentra al enemigo:

Sus presupuestos han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se ha quedado, sin pasar de ahí, cuando no ha hecho pasar por exigencias y resultados inmediatos de la filosofía lo que ya sabía por otro lado; y esto aunque las exigencias y los resultados — en el supuesto de que sean verdaderos— requerían, por el contrario, la negación de la filosofía precedente, de la filosofía como filosofía. Su error fundamental puede resumirse así: creer que se puede realizar la filosofía sin superarla.¹⁸³

En el mismo sentido, Marx se dirige desde el *derecho de crítica* formulado por Kant hacia la *crítica del derecho* para denunciar en éste — ¡también en éste! — la presencia del trastorno capitalista. La crítica del derecho, entonces, se muestra como análisis total del Estado junto con la realidad que éste comporta en un primer momento. En uno segundo, dicha crítica ejercerá una negación decidida de todo tipo anterior de consciencia política y jurídica con el fin de impedir su reaparición o la reproducción de éstas en el futuro. Así, la crítica de la filosofía especulativa del derecho desemboca en la *praxis* como medio de la Revolución, entendiendo por *Revolución*, con Hannah Arendt, aquella violencia que tiene por objetivo único la libertad de los hombres.¹⁸⁴ La teoría, arma de la crítica, demuestra *ad hominem* cuando se radicaliza, y su radicalidad consiste justamente en hacerlo.¹⁸⁵ Efectos de la transformación de las cuestiones religiosas y políticas en la “forma de la consciencia de sí”, Marx presenta los resultados de su crítica:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por tanto, el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.¹⁸⁶

¹⁸² *Ibid.*, p. 57.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁴ Arendt, H., “El significado de la Revolución” en *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁵ Marx, K., *op. cit.*, p. 60.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 60-61.

Es, por tanto, el *hombre* ese en el que desemboca la crítica de Marx, y ese hacia al cual tendrá que dirigirse la crítica para encontrar en éste las condiciones de su ejercicio. Para que una crítica de esta naturaleza sea posible, Marx recuerda, con base en la estructura y la propuesta kantianas sobre la crítica, que “no basta con que el pensamiento apremie su realización; la realidad misma tiene que requerir el pensamiento.”¹⁸⁷ En este sentido, la realidad que requiere del pensamiento, que es histórica, nos lleva a recordar también que no ocurrió una revolución radical, sino una revolución parcial que liberó una parte de la sociedad burguesa, misma que tomó el dominio general, una vez liberada, mediante la apropiación de los aparatos gubernamentales del Estado. “Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el presupuesto de que la sociedad entera se encuentra en la situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y cultura o pueda adquirirlos sin dificultad.”¹⁸⁸

¿Dónde reside, entonces, la posibilidad positiva de la emancipación de los hombres respecto de la burguesía que, así, se deja ver por fin como la propietaria actual de los aparatos que gobiernan la vida de los hombres? Responde Marx:

En la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece, sino la *injusticia* a secas; que ya no puede invocar ningún *título histórico*, sino su título *humano*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado [...]. Es un ámbito por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre, y por tanto, *sólo recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 72-73.

¿Y qué es el proletariado? Éste no es sino efecto de la industria capitalista y efecto de la época capitalista de la industrialización. Es la pobreza creada artificialmente que se reproduce con la reproducción de la sociedad burguesa, y no alguna entidad sustancial que persiste en su *ser proletario*. “No es la masa humana oprimida de una forma mecánica por el peso de la sociedad, sino la masa que procede de la desintegración de la sociedad, en especial de la clase media.”¹⁹⁰

Desde la perspectiva de Marx, la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales* en el momento mismo en que el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*. Así condicionado el porvenir de la lucha conjunta que libran la filosofía y el proletariado contra la burguesía capitalista y el capitalismo en cuanto tal, Marx establece tres proposiciones de gran alcance. Primero, que *el hombre es el ser supremo del hombre*. Segundo, que *no se puede acabar con ninguna clase de esclavitud sin acabar con todas las clases de esclavitud*. Tercero, que *no es posible una revolución si ésta no se hace desde el mismo fundamento*,¹⁹¹ es decir, que no hay revolución que no sea radicalmente “ad hominem” y, por tanto, que dicha revolución radical realizada desde el fundamento es radical justamente por ser el sujeto el primer objeto *revolucionado*. De estas tres proposiciones se sigue, de acuerdo con Marx, que “la filosofía no puede realizarse sin suprimir el proletariado; [y que] el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía.”¹⁹²

Justamente en un intento sin precedentes de “realizar” lo que las filosofías ilustradas introdujeron en el pensamiento de los sujetos en la noche del siglo XVIII —el *derecho*, la

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁹² *Ibidem*.

libertad, la *igualdad*, la *fraternidad*, la *razón*, el *sujeto universal*—, el pueblo francés entendió que era él, precisamente, el sujeto de derecho que así quedaba habilitado para hacer uso de su propia razón; y que, para hacerlo, tendría que confrontarse con los poderes existentes que limitaban esa razón cuya presencia había sido, hasta entonces, por estos ocultada. La revolución francesa habilitó universalmente —en Francia— los derechos universales —de la burguesía— en sentido universal —para *todos*—. Si bien lo anterior debe entenderse como efecto de la Ilustración, debe agregarse que fue *el pueblo* el agente que realizó la revolución teniéndose a sí mismo como *medio* y *fin* de ésta. La revolución permanente a la que llama Kant puede leerse en este sentido, es decir, en cuanto *todos* debemos advenir idénticos a la ley de la razón. Hizo falta la revolución de 1848, esa “Primavera de los pueblos”¹⁹³ rápidamente sofocada, para comprender que la universalidad burguesa consistió sólo en la totalidad de burgueses; que el *derecho* emancipado de las tutelas religiosas y seculares obedecía ya al imperativo productivista-capitalista; que el sujeto, esa condición de posibilidad de toda condición de posibilidad, fue extirpado de la tradición no por las determinaciones de ésta en aquel, sino porque dichas determinaciones impedían la instauración del nuevo régimen capitalista, para el cual el sujeto es un *medio*, entre otros, de la acumulación irracional de riquezas. Sin embargo, aquella “Primavera de los pueblos” fue necesaria también para saber que la crítica, para serlo, debe apelar a un sujeto capaz de ejercer la palabra como acción revolucionaria, como *praxis* a través de la cual se encamina hacia una confrontación real, de cuya victoria dependerá la libertad de *todos*.

¹⁹³ Hobsbawm, E. “La Primavera de los Pueblos” en *La era del capital, 1848-1875*, trad. A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, ed. Crítica, Buenos Aires, 1998, pp. 22-38.

De Kant a Marx, la crítica se transforma. Con Marx, la *revolución permanente* sugerida por Kant como deber universal del sujeto moderno, que con su ejercicio colabora con el *progreso* hacia la Ilustración del Estado y del monarca, deviene *revolución proletaria*, evidencia de Ilustración *suficiente*, oposición al Estado y al gobernante en cuanto garante de todas las infamias, como “mayoría de edad” del *presente*, de *nosotros*, en quienes pesa el imperativo revolucionario de la emancipación en clave universal. La propuesta de Marx, sin embargo, desvela en su fundamento un elemento por nosotros conocido, pues, para él, será también necesario tener *el coraje de hacer uso de nuestro propio entendimiento* para establecer qué *debemos hacer* para gobernar nosotros mismos, para establecer por medio de la crítica un *gobierno de la razón en clave moderna, por moral*, que todavía no alcanzamos. Será necesario tener el coraje o la entereza de pensar por nosotros mismos para conjurar la barbarie y para abrir, con ello, una Modernidad en sentido *necesario*, es decir, una Modernidad moral, patria grande de la humanidad universal.

¡NO DEPONER LAS ARMAS! A MODO DE CONCLUSIÓN

El que realmente quiera servir la causa de la emancipación de la humanidad, debe tener el valor de mirar la verdad de frente, por amarga que ésta sea.

León Trotsky, *La revolución traicionada*

Lo urgente y necesario es lo que en otra ocasión he llamado, en este sentido, el viraje hacia el sujeto. Hay que sacar a la luz los mecanismos que hacen a los seres humanos capaces de tales atrocidades; hay que mostrárselas a ellos mismos y hay que tratar de impedir que vuelvan a ser de este modo, a la vez que despierta una consciencia general sobre tales mecanismos.

Theodor W. Adorno, *Educación después de Auschwitz.*

Al volver sobre mi indagación, caigo en cuenta, tarde, de que, en vez de lograr definir qué es *criticar en filosofía*, he perseguido una *idea sobre lo que es la crítica*. Una idea universal y necesaria sobre ésta que hace *necesario* tomarla como fundamento para explicar y hacer perceptible el carácter efectivamente imperativo que ella expresa en términos cada vez histórico-antropológicos, es decir, como *imperativo cada vez actual: símbolo toda vez de contenido y forma*, susceptible de explicitación, explicación y juicio.

La idea sobre lo que es la crítica me ha llevado a plantear un funcionamiento de ésta, idéntico al que representa la función de producción crítica de la crítica como *crítica de los poderes*. Esa misma idea, a mi juicio, es capaz también de hacer *perceptible* o *legible* aquello que la fundamenta como *imperativo categórico*, como *mandato formal* que llega y habita el lugar vacío del *tábano metafísico* extinto u olvidado, ubicado desde la época antigua del mundo detrás del gran caballo tendencialmente inamovible que es la sociedad o el mundo mismo. La crítica podría describirse como el *azote moral* o la *sentencia trascendental* de un tábano racional que intenta volver ente racional a un caballo existente e históricamente incommovible. En todo caso, la idea kantiana sobre la crítica la presenta como la actividad propia del juicio que juzga en términos universales un estado de cosas cada vez actual como *presente* y como *nosotros*, pues condiciona el pensamiento en términos universales, universalmente válidos y no histórico-antropológicos, para juzgar ámbitos histórico-antropológicos en los cuales tienen lugar la vida y la necesidad empíricas, que son la vida y la necesidad *nuestras*.

En mi persecución, he percibido o *creído percibir*, además de los elementos con los cuales he intentado aproximarme a ella como *forma, criterio e imperativo de Modernidad*, su duración y algunos de sus efectos. Las páginas que han ocupado al lector logran hacer

visible, según pienso, esa *duración* en términos que, por los textos fundamentales a los que he asistido, pueden incluso fecharse. Este trabajo, por lo dicho, debería llevar su nombre completo. Tendría que nombrarse *Criticar en filosofía. Emergencia, decurso y duración de la idea ilustrada de la crítica en la Modernidad capitalista europea (1782-1844)*. En este periodo de la historia de las ideas filosóficas y del Occidente “renacido” de la larga noche producida por la dirección teológica del pensamiento emerge la crítica como *imperativo universalmente válido de hacer uso del propio entendimiento para pensar por uno mismo bajo leyes universales sin la ayuda de otros*. A consecuencia de su carácter imperativo, ese mediante el cual se hace presente, siendo éste evidencia de la crítica por la universalidad de su *mandato*, se despliegan dos implicaciones. Por ser imperativo, el mandato de la crítica es necesariamente *no realizado aún*. Por la misma razón, en segundo lugar, pesa sobre nosotros como *mandato universalmente necesario y necesariamente universal*. Pues no por no haber sido realizado o alcanzado *por otros* en el pasado —lo mismo que en el presente o en el futuro, si hubiese alguien que se atreviera a conjurarlo incluso como porvenir deseable— dicho mandato expira o retira *de nosotros* sus exigencias. Eso que mandata la crítica, habiéndola entendido como *ejercicio crítico de la actitud crítica de un sujeto que critica como práctica de la libertad cuyo fin es el gobierno de la razón universal por moral*, debe acatarse. De la satisfacción del mandato efectivamente moderno, aquello a éste sometido será susceptible de ser concebido como *objeto de respeto* por ser, antes y también, *objeto de conocimiento*. Sólo algo conocido por la crítica mediante su ejercicio será respetado por la crítica como *cosa moderna cuyo carácter precisamente moderno delata, ya en sí mismo, la actitud crítica que hace respetable la relación entre la razón que lo concibe y la voluntad que se realiza como sí misma* mediante acciones en las cuales ésta expresa en cierta medida aquel carácter, o bien, en cierta medida lo representa. Dicho *respeto*, incitado por la crítica y por ella generado, debe, pues, entenderse como la satisfacción del Juicio que reconoce, concede o produce el *carácter moderno* en el objeto, práctica o discurso que se abren a una examinación libre y pública de las afirmaciones que puedan articular la verdad que son. La examinación será llevada a cabo *toda vez* por un *sujeto* mediante un uso público de la razón, que es la crítica misma. De resistir a dicha examinación, el objeto por la crítica conocido será por la crítica respetado, por percibir también en éste el *carácter crítico* expresado como *consciencia*, como *realidad producida* y como *deber de Modernidad* a un tiempo.

Atenido al carácter universal del imperativo de la Modernidad, que es la crítica en cuanto *coraje de hacer uso del propio entendimiento para pensar por uno mismo con criterios universales sin la ayuda de otros*, consideré necesario mostrar que dicho carácter, además de ser *universal* y *necesario* como condiciones suficientes para que *al menos una razón pueda producir aquello que desea*, es universal porque su mandato *necesariamente universal* y *universalmente necesario* lo es en sentido *moral*. Nos hemos refinado quizás hasta el absurdo. Nos hemos hecho objetos de procesos de civilización altamente considerables, tales como la adaptación de nosotros mismos al progreso tecnológico aparentemente incontrovertible o a la *re-signación* de *nuestros intereses más dignos*,

condicionada si no producida por “las verdades” creadas por el progreso imperturbable del conocimiento obtenido por la “vía verdadera de las ciencias” cuyas interpretaciones, hoy, por no omitir, sirven a los intereses de los mercados acéfalos e inmorales que gobiernan de facto los universos gubernamentales de pueblos y poblaciones efectivamente existentes. Sin embargo, de acuerdo con Kant, nos falta mucho para considerarnos sujetos morales, esto es, seres devenidos morales como condición y efecto de la crítica misma respecto de eso que hacemos para vivir dentro de los marcos en los que ejercemos la vida como evidencia de nuestro acuerdo con ella y sus condiciones.

En este sentido, he planteado que la crítica produce un sujeto de la verdad a través del cual aquella se realiza de modo acabado, y que dicho sujeto es *universal* no sólo como *representación que acompaña a todos los sujetos de la experiencia de la Modernidad efectivamente existente*, sino *universal* como sujeto de la acción que es *nosotros*, por encontrar razones suficientes, *todas* históricas, para producir en ese *nosotros* una solidaridad debida, un compañerismo histórico, un bien común que *nos* vincula como no-distintos en términos morales, independientemente del momento o de la singularidad de la experiencia histórica desde los cuales presentemos nuestros respetos para con la crítica, con aquello que la hace imperativa y con los fines que la hacen *necesaria en términos universales*.

Me he decantado, *por deber*, en la elección de ejercer, aún a tientas, un determinado tipo de indagación que intentó acompañar la *idea sobre un concepto* con ciertas visiones sobre el momento histórico en el que se registró la emergencia de dicho concepto, que es la crítica. Ardua, pero tal vez insuficientemente, me dirigí —sin ser historiador— hacia la historia que articuló la época de Kant, siguiendo para tal efecto algunas de las estelas trazadas por Eric Hobsbawm, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Max Weber, Michel Foucault y Gilles Deleuze, con la convicción de encontrar allí, con ellos, las condiciones que fueron necesarias para un planteamiento de la crítica como el que construyó Kant en el ocaso del siglo XVIII. Un planteamiento no *sobre* la crítica, sino *a partir de* la crítica. Uno *habilitado por* la crítica como *consecuencia* de ésta en cuanto *forma específica de pensar y de pensarse el pensamiento con criterios efectivamente universales*. La crítica, como mostró el solitario de Königsberg, tiene en su posibilidad producir un *sujeto autónomo*, un *mundo de lectores* que puede ser, de modo lícito, un *mundo de los intercambios*, distinto fundamentalmente del *mundo intercambiable* que el capitalismo impuso como “mundo real” con la realización industrial de un mundo de mercancías regido por la ley de la mercancía devenida ella misma *sujeto*. Por medio de la *incitación a tener el coraje de hacer uso del propio entendimiento*, Kant abre la posibilidad de la idea de la *libertad del sujeto real*, cuya dignidad fue suficiente para que la suscribiera como el fin de la Modernidad productivista, que he diferenciado en el decurso de mi indagación de la *Modernidad moral que no es y que debe ser*, para ser *Modernidad como realización, Salida, interrupción, Superación, Disolución o Cambio radical* de un estado de cosas que se impone como *actualidad*, como *presente* y como *nosotros* en sentido universal e histórico al mismo tiempo.

Sin embargo, desde el momento mismo en el que la crítica se despliega como ejercicio de un sujeto *libre de ser pensado por otros y libre de pensar por otros*, éste parece no corresponder con los modos históricos de existir que tienen históricamente, aún hoy, los sujetos efectivamente existentes. La contradicción o la impugnación de la crítica, de sus ejercicios y de sus resultados, que parece interponer a la validez de su mandato la vida empírica de los sujetos sujetados de modos precisos, no obsta para que la crítica contradiga e impugne la realidad “real” de los sujetos efectivamente existentes como “realidad producida” por regímenes de tutelas, de discursos y disciplinas, de prácticas, de coerciones y violencias, de *dirección*, de *conducción*. En una palabra, la crítica contradice e impugna las *realidades naturalizadas* de los sujetos en la dimensión de la vida como la *producción* impuesta a modo de *naturaleza* por un régimen de *gobierno* que, entonces, se muestra *heterónimo*, al mismo tiempo que *aspira a parecer, al menos, apariencia de legitimidad y de autonomía*, por pretender ser *gobierno legítimo*. La crítica, entonces, *contradice lo dado*, al mismo tiempo que distingue ese sujeto que, por abrazarla o por hacerse de ella, se dará a sí mismo la obligación de someterlo todo a ella, la gran escrutadora, para establecer, en un momento revolucionario, *lo que debe ser universalmente* en el plexo entero de la experiencia histórico-antropológica del sujeto que critica.

Por esta vía, lo he mostrado, la crítica deviene *poder confrontado con el poder*. Históricamente, el poder que concibe o reconoce la crítica como *poder* —porque la concibe como *riesgo abstracto*, cuando no como *enemigo evidente*— es el Estado cuyo fundamento es religioso, de acuerdo con Marx. Con base en la “naturaleza” desvelada en el Estado históricamente constatable, es posible afirmar que éste pretende evadir no sólo el imperativo moral de la Modernidad ilustrada, sino la Modernidad que, en la época de la crítica, es condición de posibilidad *sine qua non* del respeto sincero de la razón del sujeto que *somos todos*. Captada, entonces, históricamente, la crítica se despliega hasta ocupar su lugar ella misma como historia; perteneciente, por tanto, a una época específica que, de modo imperativo, es *producida, causada o relanzada* por la crítica y por sus efectos como objeto de reflexión, de examinación y de juicio en sentido moral.

En cuanto historia, he suscrito un decurso de la crítica con base en los planteamientos histórico-críticos formulados sobre ella. Dicho decurso percibe su procedencia, con Foucault, en el tránsito del gobierno metafísico-político de la Religión hacia el *gobierno de los hombres* ejercido como gobierno heterónimo que subsume la razón y la voluntad de los gobernados a la relación entre *razón y voluntad* del gobernante, sublimada y distendida como aparato de Estado cuya violencia, que no garantiza ni fundamenta dicha relación, precisamente la oculta, confinándola al ámbito privado de la creencia conjurada o proscrita. En un primer momento, con Kant, la crítica emerge como imperativo universal que sólo más tarde dejará ver en la Santidad de la Religión y en la Majestad de la Legislación las instancias de gobierno que se resisten a la crítica, produciendo con ello una incompletud del proceso entero de Modernidad cuya evidencia es el estado actual de la subjetividad “moderna”. En aras de completar o de *realizar* la idea efectivamente moderna de Modernidad como Modernidad moral, *universalmente necesaria*

y necesariamente universal, el imperativo kantiano se transformará en “desafío racional” universalmente formulado ante el poder como *deber que le es propio al Estado y que pesa en éste como deuda histórica impagable*. Ante ello, sin embargo, el desafío crítico de Kant no fue y no ha sido atendido por aquellas instancias de gobierno que gobiernan inmoralmemente la vida de los sujetos. Al contrario, justamente por no haber sido atendido, el *coraje de hacer uso del propio entendimiento* como llamamiento universal alcanzará la justificación para leer, en él, la posibilidad de una *revolución permanente* de aquellos que deben realizar las funciones de la obediencia y la heteronomía como *medios* a través de los cuales intentan satisfacer las necesidades empíricas de la vida empírica.

Sólo han sido capaces de crítica los trabajadores, he sostenido, y justamente por haber tomado la crítica como práctica de la libertad, ésta presenta, como último recurso ante la Majestad y la Santidad, la *revolución permanente de los trabajadores ante unas instancias de gobierno* cuyas *formas de gobernar* se saben o se juzgan ilegítimas o funestas. Al respecto, la indagación ha reportado, entre *lo hallado*, una transformación fundamental de la idea de la crítica llevada a cabo en términos históricos por razones históricas. La crítica, imperativo, acción y criterio de Modernidad emergida históricamente como *actitud de no ser de tal modo gobernados* cuya incitación tuvo por finalidad la *colaboración universal de los sujetos de la crítica en el proyecto de modernizar la Religión y el Estado*, deviene *crítica de la Religión y del Estado como constatación de la heteronomía no-moderna de sus gobiernos*, al mismo tiempo que deviene *arma y no colaboración cuando se ejerce*. En el lapso que va de 1782 a 1844, o bien en el intervalo que supone la duración práctica de la idea kantiana de la crítica que llega a alcanzar dimensiones *mundiales* como *revolución permanente*, he encontrado o *creído encontrar* el modo en que la forma de la crítica fundamentada por Kant *resistió* los embates del Estado y la Religión resistentes a ella.

Concebida por estos como *peligro* o *amenaza*, la crítica devenida *arma* de la revolución encuentra en la historia no sólo el marco de la confrontación, sino la condición de posibilidad *sine qua non* de la emancipación de todas las tutelas. Histórica, la crítica se despliega en la historia como *imperativo de revolución*, como mandato universal de emancipación universal en sentido moral, pero también en sentido práctico, apodíctico, y por tanto con carácter apremiante.

La crítica, entonces, lejos de poder ser identificada por contenidos específicos o por elementos extrínsecos a ella, se define por una disposición del pensamiento que actúa en el mundo como sujeto moral en representación o en lugar de un sujeto universal *necesariamente* existente. Esta disposición, el coraje o la entereza de los cuales es capaz el pensamiento, no consiste en otra cosa que en verse a sí mismo allí donde positivamente encontraba *antes* el objeto que subsumía a sus ansias de saber, transformándolo *para sí* en objeto de conocimiento, distinto de sí, *extraño a sí*. El coraje o la entereza del pensamiento de pensar por uno mismo conduce al pensamiento a la cuestión misma que hace del pensar el objeto de la indagación. Lo capta allí donde éste se distingue inexplicablemente del objeto a través del cual se toma el pensamiento como *objeto* y no como *pensamiento*, como

razón objetiva o *realidad*, o bien, como certeza y, entonces, como *verdad* que, alienadas, lo subsumen. Ese coraje o entereza fuerza al pensamiento a reconocerse pensamiento allí donde *antes* éste encontró *objetos objetivamente epistémicos*, “reales”, *como si* estos fueran sólo exterioridades incógnitas pero cognoscibles, cuando en realidad son las realidades de sus propios dominios des-conocidos cuyo estado no se explica sino por su desconocimiento, del cual aquel es sin duda responsable en cuanto pensamiento históricamente constituido.

Como Eurídice, la crítica, una vez vislumbrada entre las sombras, y habiendo complacido a majestades antiguas para obtener a cambio su recuperación en el mundo, hace saber a quien se haya tomado por su héroe no la victoria como resultado de su búsqueda, sino la búsqueda como la victoria que funde en su constatación a la crítica con la certeza de que, aun perteneciendo al País de las Sombras, ésta puede reconocerse y ser reconocida, llegar hasta ella, percibir la certeza de su compañía en los diversos caminos que conducen hasta el mundo, haberla alcanzado. Como Orfeo, sin embargo, el pensamiento llega a creer con certeza que su Eurídice respalda su existencia, y por tanto su pensamiento. Así se dirige al mundo, ante el cual, tristemente, hace perceptible la persistencia de la necesidad de garantías y garantes. A causa de un asalto idéntico al padecido por el mítico encantador, el pensamiento crítico, ese capaz de hacer entrar en razón a la muerte divinizada mediante la técnica en su forma pura como efecto de la razón pura en la voluntad pura materializada en una acción de naturaleza específica, recae una vez más en la necesidad histórico-antropológica del tutelaje, ante la cual la crítica se esfuma, arrastrada nuevamente hasta los abismos.

Habiendo notado esto, no sin timidez me he permitido sugerir que la crítica, con base en lo expuesto y en cuanto disposición racional y voluntaria del pensamiento para reconocer en el mundo objetivo-objetivado las expresiones de su ser y, en ellas, su ser mismo, consiste en el ejercicio cada vez presente de un *nosotros* que formula y ejerce dicha disposición que se objetiva en acciones mediante las cuales la crítica alcanza realidad. El pensamiento animado por la *actitud crítica*, cierto de la legitimidad de la que goza la independencia de su reflexión, deviene crítico cuando la formulación de la situación del pensamiento despliega como general el estado de tutelaje o de “minoría de edad” objetivo cuya existencia efectiva delata la no-realización actual de la Modernidad en su dimensión moral y, por tanto, delata también su vigencia. El pensamiento crítico, movido por la entereza o el coraje de pensar por sí mismo, mueve, a su vez, las fronteras que delimitan su interioridad respecto de lo extrínseco a él. Llega a presentarse ante el conjunto de las imágenes de sí mismo, esas que pueden ser entendidas como la serie histórica de sus concepciones pretéritas que emerge en el presente como problema. Ante ese espejo, el pensamiento crítico no puede no reconocerse allí donde antes sólo hubo razón objetiva, realidad incommovible, efectos de la voluntad divina o soberana, igualmente inexpugnables. Así, la crítica se despliega en primera instancia como *escritura*, esto es, como explicitación de razones, como explicación, desarrollo, exposición y validación de un pensamiento que se tiene a sí mismo como garante acreditado de la verdad en cuanto método universalmente

válido que anima y justifica una actitud universalmente accesible que produce precisamente. *Pensar* la condición del ser que somos, la actualidad que expresamos, el momento preciso del proceso progresivo hacia mejor al cual pertenecemos involuntaria, pero no incondicionadamente, constituyen en términos generales el procedimiento que realiza el pensamiento crítico al desplegarse como *escritura tomada*, como Modernidad moral realizada, como arma conseguida por la crítica de las armas devenida crítica del Estado, crítica de la Religión, crítica de todo gobierno heterónimo.

En su despliegue histórico-productivo, la crítica que es método, criterio, regla y tribunal, se deja percibir también como actitud, disposición y coraje que permea y sujeta una forma de relacionarse el pensamiento con el mundo, es decir, consigo mismo. Su emergencia, idéntica a su acción, es signo de Modernidad, de universalidad necesaria y de necesidad universal, lo cual no significa otra cosa sino que la crítica, concebida como la acción, producto del coraje de pensar por uno mismo, se expone a sí misma como imperativo categórico moral que toma lugar como presente y, en ese sentido, como exigencia universal de Humanidad en su sentido moderno, es decir, en su sentido moral, práctico, *real*. La crítica, entonces, se despliega ante los poderes instituidos como *exigencia de mundo*, como exigencia de proyecto, como necesidad de Revolución. En este sentido, no entiendo la crítica sino como el ejercicio realizado de modo autónomo con coraje o entereza que se inscribe en la historia de la crítica como *contribución* al proyecto que es capaz de establecer universalmente las condiciones de la emancipación de los hombres respecto de sus tutelas; como la relación del sujeto con el mundo a partir de la cual es posible y deseable la emergencia de un sujeto histórico capaz de gobernarse a sí mismo sin la ayuda de otros; en una palabra, entiendo la crítica como la disposición de la razón que hace posible el establecimiento *por deber* del presente como problema que requiere de un porvenir proyectado desde el cual es posible juzgar dicho presente que, así, nos interpela. No-realizado como Modernidad moral, el presente problemático despliega la crítica no sólo como imperativo, sino como incitación acuciante, como exhortación universal a no deponer las armas alcanzadas por la crítica, por su historia, por otros en cuyo esfuerzo confluyen lícitamente tantos otros.

Restaría decir que aquello que entiendo por *criticar en filosofía* es, precisamente, la apropiación alegre de la crítica como *fundamento moral* del quehacer filosófico autónomo, sin la cual la filosofía, en tiempos bárbaros como el nuestro, podría perder el respeto sincero de la razón efectivamente moderna, esto es, de la razón crítica y de la crítica de la razón autónoma, íntegra. Entiendo, pues, que *criticar en filosofía* consiste, justamente, en no deponer las armas ante un enemigo que avanza sin descanso y sin rostro contra un proyecto universal que es *todos*, que es *nosotros*, que es *presente* y que debe ser nuestro.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., “Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada”, en *Obra Completa*, trad. Joaquín Chamorro Milke, Akal, vol. 4, Madrid, 2004.
- _____, *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*, trad. Jacobo Muñoz, Ediciones Morata, Madrid, 1998.
- Adorno, Theodor W.-Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, 7ª ed., Madrid, 2005.
- Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Oscar del Barco *et al*, Siglo XXI Editores, México, 2005.
- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, 3ª ed., Madrid, 2013.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, ed. Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México, 2005.
- _____, *El autor como productor*, trad. Bolívar Echeverría, Itaca, Ciudad de México, 2004.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., México, 1972.
- _____, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.
- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, 2ª ed., Madrid, 2007.
- Descartes. René, *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Gredos, Madrid, 2011.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El Equilibrista, México, 1995.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauff, Aditorial Anagrama, Barcelona, 2014.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores, México, 2005.
- _____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2003.
- _____, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- _____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2004.
- _____, *Historia de la sexualidad*, 3 Tomos, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2001.
- _____, *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2011.

- _____, *Sobre la ilustración*, trad. Antonio Campillo, *et al*, Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, no. 154, Madrid, 2003.
- _____, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 5ª ed., 2004.
- _____, *El poder, una bestia magnífica*, trad. Horacio Pons, Siglo XXI Editores, México, 2013.
- _____, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta, 3ª ed., Madrid, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Gredos, Madrid, 2010.
- Hobsbawm, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, trad. A. García Fluixá y Carlos A. Caranci, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998.
- _____, *Las revoluciones burguesas*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Guadarrama/Punto Omega, 9ª ed., Barcelona, 1982.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2004.
- _____, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2ª ed., México, 1979.
- _____, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- _____, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Lacan, Jacques, *Escritos*, 2 Tomos, trad. Tomás Segovia y Juan David Nasio, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002.
- _____, *Otros escritos*, trad. Graciela Esperanza *et al*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche*, trad. Mauro Armiño, Siglo XXI Editores, México, 2010.
- Lenin, Vlódimir I., *El Estado y la revolución*, trad. s/T, Alianza Editorial, 2ª ed., Madrid, 2015.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, *et al*, Colihue, Buenos Aires, 2006.
- _____, *Introducción de la crítica del derecho en Hegel*, trad. José María Ripalda, Pre-Textos, Valencia, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2003.
- _____, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder. Siglo XXI Editores, México, 2005.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.