

SUBJETIVIDAD SITUADA E IDEOLOGÍA EN EL MATERIALISMO Y EN SUS CRÍTICOS CONTEMPORÁNEOS¹

Claudio Javier Cormick
Universidad de Buenos Aires

Resumen: Analizaremos aquí el intento de Richard Rorty y Michel Foucault de sobrepujar, desde una concepción del conocimiento como un hecho, la noción de “crítica de la ideología”. Intentaremos demostrar que incurren en una incompreensión de la “filosofía del sujeto” que los hace ignorar antecedentes de sus propias tesis, y que el materialismo extrae, de esta conciencia de la facticidad del pensamiento, consecuencias críticas que —por el contrario— en Foucault sucumben ante la indiferenciación total producida cuando se identifican facticidad y validez, y en Rorty son invertidas en un dogmatismo que exime de crítica los presupuestos que encuentra en su pensamiento.

Palabras clave: Situacionalidad - Ideología - Facticidad - Foucault - Rorty

Abstract: We will analyse here Richard Rorty and Michel Foucault’s attempt to—departing from a conception of knowledge as a fact—outdo the notion of an “ideology critique”. We will try to show that they fall into a misunderstanding of “philosophy of subject” which makes them ignore antecedents of their own theses, and that materialism draws, from this awareness of facticity of knowledge, critical consequences that—on the contrary—fall prey, in Foucault, to the total undifferentiation that occurs when facticity is identified with validity, and are reversed, in Rorty, into a dogmatism according to which the assumptions found in his own thought can be exempted from critique.

Key Words: Situatedness - Ideology - Facticity - Foucault - Rorty

¹ Quisiera agradecer aquí al evaluador anónimo de *Páginas de Filosofía* por sus invaluable observaciones a una versión previa de este artículo, en particular por atraer mi atención sobre la obra de David Couzens, hoy citada en el texto. Quisiera agradecer también la colaboración de Alison Seitz (Yale University), el Lic. Mario Martín Gómez y Desiree Bervih (Universidad de Buenos Aires). He intentado extraer el máximo rédito posible de los aportes de todos ellos.

Introducción

Como en otros textos de juventud, en *La ideología alemana*, de la que Marx diría años más tarde que estaba orientada a “liquidar con [su] conciencia filosófica anterior”, a “esclarecer [sus] propias ideas” [Engels, 1846, pp. 9-10], este y Engels ajustan cuentas, ya desde el título, con el resabio idealista que detectan aún en la “crítica crítica” de la “izquierda hegeliana” al maestro. Eagleton resume la motivación política de este debate manifestando que

Si las ideas están en la fuente misma de la vida histórica, es posible imaginar que se puede cambiar la sociedad combatiendo las ideas falsas con las verdaderas; y esta combinación de idealismo y racionalismo es la que rechazan Marx y Engels. Para ellos, las ilusiones sociales están ancladas en contradicciones reales, con lo que únicamente por la actividad práctica de transformar estas últimas pueden abolirse las primeras. [Eagleton, 1995, p. 103]

Desde ese momento, el concepto de ideología animó toda una tradición crítica que —con la excepción notoria de Lenin, en quien el término es neutral, vaciado de toda connotación negativa— atraviesa los principales teóricos que, en general, podríamos denominar materialistas, desde Lukács hasta incluso la reformulación por Habermas en el marco de su teoría de la comunicación [cf. Habermas, 1981b, pp. 499ss].

Ahora bien, un siguiente paso en nuestra historia es la renuncia a este proyecto crítico como característica de autores como Rorty y Foucault, cuya metacrítica parte de una posición que ambos comparten justamente con Habermas (quien completaría aquí un cierto “espíritu de época”); que, no obstante, llevan más allá de este, y que, por último —y paradójicamente para la autoconcepción “postmarxista” de estos autores— es de inspiración materialista —entendiendo aquí que la premisa de la que se trata es lo que, con Colletti, podemos llamar tentativamente “la pertenencia del pensamiento, es decir, de ‘nuestro’ punto de vista, a la realidad misma” [Colletti, 1969, p. 80. Cf. también Korsch, 1923, cap. 1]. En efecto, lo que los tres rechazan, a su modo, es la postulación de un sujeto consciente no situado en la historia, pero con la particularidad de que se la achacan, al unísono, al propio marxismo, y de que los dos primeros —Rorty desde el pragmatismo, Foucault desde una versión nietzscheana del análisis de la facticidad de la conciencia— llegan al extremo de considerar que es en esa noción que se juega la plausibilidad de la pretensión materialista de desarrollar una crítica de la falsa conciencia, la que debería, consecuentemente, ser abandonada.

Como contestación, nos proponemos demostrar que la enfática conceptualización en torno a una supuesta “filosofía del sujeto” que pretenda

identificarla con una especie de idealismo inmanentista, solo puede resultar de un desconocimiento de textos centrales —del marxismo o incluso la fenomenología— que la desautorizan con igual énfasis; que en el caso particular de Foucault, el abandono, en aras de una “teoría productiva del poder”, de la perspectiva “negativa” que estaría adoptada en una crítica de la ideología, termina, si bien puede ser justificable metodológicamente como guía de sus análisis empíricos, en una asimilación la validez a la dimensión de facticidad en la que cae también Rorty por pretender que el carácter situado de todo pensamiento invalida la posibilidad de crítica. Como alternativa, apuntamos a profundizar la tematización de lo que denominaremos “situacionalidad” del pensamiento, en continuidad con la tradición materialista y en particular con el carácter *crítico* de la empresa que ella desarrolla a partir de la tematización de que las creencias tienen un origen social e histórico —carácter que en otros autores aparece vuelto del revés.

1. Sobre la ideología y la facticidad del conocimiento en Rorty y Foucault

Comencemos por Rorty. En su caso, el abordaje de los problemas que dan título a esta sección se enmarca en una tesis de mayor alcance, y bastante insostenible, que intercambia con Jürgen Habermas en la forma de cumplidos mutuos. En efecto, ya en *El discurso filosófico de la Modernidad* Habermas había ajustado cuentas con el pensamiento de Marx como representando un exponente más de la “filosofía del sujeto”. Sin embargo, desde su reformulación “intersubjetivista” de las pretensiones de validez, propia de la “teoría de la acción comunicativa”, Habermas apelaba a esta crítica en virtud de la concepción marxiana acerca de “la estructura de una formación de la voluntad colectiva”, que, según él, “sucumbe, al igual que Hegel, a las coacciones que en punto a categorías ejerce la filosofía del sujeto” [Habermas, 1987, p. 83], al “reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa” [352]. Por el contrario, más adelante la definición del subjetivismo (el que Habermas encuentra en todos lados) se precisa más adelante, de manera insostenible, como designando lo que en última instancia sería una forma de *idealismo*: a saber, un *inmanentismo* de los objetos de conocimiento, un infalibilismo que caería más acá de la constatación del carácter limitado, y por tanto susceptible de corrección, de nuestros puntos de vista, lo cual es en definitiva una consecuencia de su carácter *situado* — en un período histórico, en una comunidad, en un momento en el

tiempo—, que admiten la existencia de *otros* períodos, comunidades o momentos.

Para Habermas, nada de esto habría sido tenido en consideración antes del "giro comunicativo": lejos de poder tematizarse también desde la perspectiva de la conciencia individual, el problema del contextualismo rortyano, en torno al alcance *universal* de las pretensiones de validez que tienen que justificarse en *contextos limitados*, o, en palabras de Habermas, el de si hay que equiparar "la verdad a la aseverabilidad justificada" [Habermas, 1998, p. 237], tiene el honor de ser un "problema específico de un paradigma", que "solo puede aparecer cuando contamos con una razón encarnada en la práctica *lingüística*" [232]. Antes de lo cual, evidentemente, no podía haber más que un infalibilismo de cuño cartesiano: "La relación del sujeto cognoscente consigo mismo ofrece *desde Descartes*" (sin que en el medio haya pasado nada digno de importancia...) "la llave para acceder a la esfera interior y absolutamente segura de las representaciones que nos hacemos de los objetos" [Habermas, 1988, p. 42. Subrayado nuestro].

Es en esta misma línea, entonces, que el propio Rorty considera que el movimiento, por un lado, que lleva de la "teoría del conocimiento-espectador", de la "*representación fiel de objetos*" [Rorty, 1982, p. 246], a "aceptar como única guía... nuestra conversación" [247] sería *el mismo* que, por otro lado, aquel por el cual renunciamos al "afán de escapar del vocabulario y las prácticas de nuestro tiempo" [246] por medio de "*Dios, la evolución o algún otro garante de nuestra actual cosmovisión*", y a asumir en consecuencia que "las objeciones —los límites que impone la conversación— no pueden anticiparse. Ningún método puede hacernos saber cuándo hemos alcanzado la verdad o si estamos más cerca de esta que antes" [247]. Pero hay más. Buscando la posibilidad de una teoría crítica en Rorty, un artículo del 2006 de Michael Bacon nos introduce más profundamente en nuestro problema al afirmar que la noción de ideología como "falsa conciencia" efectivamente recurre al contraste con una "conciencia pura que ha sido oscurecida y que el crítico social puede revelar" [Bacon, 2006, p. 873] —conciencia que plausiblemente es la misma "facultad humana universal", "algo ahistórico... común a todos los seres humanos", el "*locus* de la dignidad humana", etc., etc., a que, en un artículo en defensa del "historicismo" y "antiuniversalismo" de Rawls se refiere Rorty burlescamente [Rorty, 1991, pp. 240-1].

En el caso de Foucault, la reconstrucción de sus críticas a la noción de ideología, y su preocupación por lo que llamaremos la *facticidad* del conocimiento es indisociable de la influencia nietzscheana en su obra.

Partamos de un pasaje digno de ser citado en extenso por su similaridad con los que acabamos de ver:

En cierta concepción del marxismo muy difundida en los medios universitarios, o bien, en una cierta concepción del marxismo que se impone en la universidad, se expone siempre como fundamento de análisis la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, les son dadas previamente a los individuos, aunque al mismo tiempo se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico, salvo en relación con las ideologías tomadas como errores... En los análisis marxistas tradicionales, *la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada* por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto de conocimiento. *La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad* [Foucault, 1978, pp. 31-2].

De manera similar, algunos años más tarde, en una conocida entrevista, y para explicar por qué no se tratará ya de estudiar “el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología”, sino “la verdad misma” [Foucault, 1992, 193], por qué “hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de ‘ciencia/ideología’ sino en términos de ‘verdad/poder’” [192], Foucault argumenta recordándonos que “la verdad no está ni fuera del poder ni sin poder... es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder.” [191] Nuevamente, se trata de “dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica”, “sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia”. Señalemos por lo pronto —volveremos a esto²— que aquí Foucault no se detiene en el señalamiento de una dimensión *fáctica*, una “mundaneidad” de la verdad, sino que pasa de ahí a recusar la posibilidad de una distinción *normativa*: frente al señalamiento por su interlocutor, M. Fontana, de que “existen [...] dos conceptos” que funcionan como “pantalla y obstáculo” para la investigación genealógica, “el de ideología por una parte, y el de represión por otra”, Foucault afirma que “La noción de ideología [le] parece difícilmente utilizable”, entre otros motivos, porque “está siempre *en oposición virtual a algo que sería la verdad*” [pp. 184-5, subrayado mío]. Pero volviendo a la preocupación general de Foucault por la facticidad del conocimiento, podemos iluminarla por referencia a la

² *Infra*, sección 3.

problemática más general de la “crítica”: en efecto, de acuerdo al tardío texto “¿Qué es la ilustración?”, la motivación para desarrollar una “investigación histórica a través de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” [Foucault, 1984, p. 104] es que, en la medida en que “*no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento [...] posible; sino que articulará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos*”, en consecuencia “extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos *la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos*” [p. 105, subrayado mío]. Esta concepción en torno a la relación entre la crítica y la noción de límite, que invierte la *kantiana* centrada en “saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento”, para en cambio buscar “en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias”; que, en resumen, busca “transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” [p. 104], es considerada por Hoy, en su referencia a este texto de Foucault —apelando a un algo ambiguo concepto de “*limit-experience*”— “*nietzscheana*”: “La experiencia límite para los nietzscheanos no sería como los límites kantianos que nos permitían saber quiénes éramos y existir cómodamente en nuestro mundo. En cambio, la experiencia límite nietzscheana sería una en la que nuestros límites se hicieran añicos, tal que nuestra comprensión de nosotros mismos y nuestro mundo colapsara y nos requiriera cuestionarnos nuestras creencias y prácticas más profundamente enraizadas” [Hoy, 2004, p. 90]. De manera muy similar, la influencia nietzscheana es señalada por Thomas McCarthy en la comparación que hace entre la “genealogía” foucaultiana y la “teoría crítica” de la Escuela de Francfort. McCarthy señala que si bien ambas se diferenciarían de la hermenéutica filosófica en tanto desean distanciarse de la perspectiva del participante y sus tradiciones en cuanto al significado de sus prácticas, pretendiendo rebasar los significados compartidos y aproblemáticos [McCarthy, 1995, p. 245], en el caso de Foucault la “forma de crear distancia” de las prácticas es “desplegar sus ‘bajos orígenes’ en circunstancias históricas contingentes, disipar su apariencia de dato autoevidente tratándolas como el resultado de múltiples relaciones de fuerza”. Se trataría de “análisis genéticos y funcionales de cómo y por qué prácticas supuestamente racionales llegaron a darse por sentadas” [245-6].

Pesa, entonces, en Foucault y según estos intérpretes, una primera influencia nietzscheana en las consecuencias prácticas que, en relación con la actitud ante ciertas creencias y prácticas, se pretende extraer del descubrimiento de su historicidad. También tenemos, en segundo lugar, una vinculación, que el propio autor francés marca y que pasa por el lado, no de las consecuencias, sino de las premisas, al reconocer únicamente a Nietzsche como precursor de su tarea de historización de la verdad. En efecto, contra el “marxismo universitario”, Foucault dice de su propio análisis:

sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento [*íd.*, p. 18].

En la sección 2, trataremos de refutar la interpretación que realizan Habermas y Rorty, a la vez que responder a este segundo rol de Nietzsche en la obra de Foucault, como único precedente reconocido por él en torno al problema de la facticidad del conocimiento. En la sección 3 indagaremos en torno al primer rol que le podemos atribuir; es decir, nos preguntaremos si el efecto del tratamiento que Foucault finalmente hace de este problema efectivamente tiene el carácter crítico que presuntamente lo anima.

2. La facticidad del conocimiento en Merleau-Ponty y Marx

Frente a la sobreestimación de la originalidad que suponga el “cambio de paradigma” propuesto por Habermas y Rorty, y frente a las declaraciones de Foucault para fundar lo que podríamos denominar, siguiendo a Merleau-Ponty, una “*facticidad* de la verdad”, reconociendo como único antecedente a Nietzsche, nos parece atinado empezar por decir, como el propio Habermas lo hace contra el empirismo, que el primer par de autores “repite en el campo de la teoría analítica... batallas libradas hace ya mucho tiempo” [Habermas, 1981a, p. 352] —y las repite, agregamos nosotros, en una versión inconvenientemente *concreta* que hace perder de vista el núcleo del problema.

En efecto, sin buscar demasiado, nos basta tomar un libro como la *Fenomenología de la percepción* para encontrar, con toda explicitud, una crítica del idealismo husserliano en que ya se evidencia el problema del contextualismo sin tener por ello que concretizarlo en términos *lingüísticos* —ni, digámoslo también, necesariamente vinculados a una

teoría de la corporalidad, por central que pueda ser el rol de esta última en el libro. Esto es importante no solo contra el aparente olvido por Foucault de antecedentes insoslayables, sino también a partir de la interpretación de David Couzens Hoy: éste introduce a Foucault emparejándolo con Bourdieu como “dos de los mejores teóricos recientes que parten de la situacionalidad histórica del cuerpo” [Hoy, 2004, p. 59], y señala que si bien el primero “aprendió de Merleau-Ponty” que el sujeto cognoscente es corporal, “quiere agregar las dimensiones culturales e históricas de la situacionalidad del cuerpo que Merleau-Ponty supuestamente ignoró” [p. 61].³ El tratamiento que Hoy hace aquí de este fenomenólogo se complementa cuando en el primer capítulo introduce a Nietzsche señalando que “enfatisa el cuerpo porque en tanto el cuerpo está siempre localizado en algún lado, es lo que hace posible la inteligibilidad. Como también se dio cuenta... Merleau-Ponty, el cuerpo localiza las perspectivas y enfoca las interpretaciones” [p. 20]. En rigor —y esto es importante para nuestro problema—, un resultado de la obra de este autor es la conclusión en torno al carácter situado de la subjetividad, y puede reconstruírsela incluso *sin* referencia al problema del cuerpo. Merleau-Ponty puede decir que nuestra “vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, eso es, si cesáramos de estar situados” [Merleau-Ponty, 1945, p. 404]; que “Ningún pensamiento particular nos afecta en la médula de nuestro pensamiento, *ésta no es concebible sin otro pensamiento posible que sea su testigo*”, por lo que “No hay ningún acto, ninguna experiencia particular que llene exactamente mi consciencia”; que —siguiendo a Valéry— “no existe un pensamiento que extermine el poder de pensar y lo concluya —una posición del pestillo que cierre definitivamente la cerradura” [pp. 408-409], y todo esto ya nos brinda las premisas para lo mismo que marca Hoy al plantear que el “‘conocimiento absoluto’ sería

³ El término que utiliza Hoy es “situatedness”. Hemos optado por vertirlo como el neologismo “situacionalidad” en vez de como, por caso, *situación*, porque, para el tema que nos ocupa, es indispensable distinguir esta, digamos, “*condición* de situado” respecto de cada situación particular. No hemos sido los únicos en utilizar el neologismo, pero hemos querido darle un carácter preciso a la distinción situacionalidad-situación en Cormick [2008], en el marco de una discusión con Rorty que retomamos en la sección 4. Por último, más allá de que nuestra interpretación de que se está refiriendo a la *condición* de estar situados se justifica por el contexto de estos primeros pasajes y porque Hoy *no* utiliza la palabra “situation”, existente en inglés, de todos modos no pretendemos sugerir que el autor distinga las nociones del mismo modo en que nosotros intentamos hacerlo: ver, por caso, Hoy, 2004, p. 215, en relación a Lukács.

un oxímoron para Nietzsche, puesto que implicaría... una 'mirada desde ningún lugar'" [Hoy, 2004, p. 91], sin necesidad de fundamentarlo en la corporalidad —de la cual Habermas y Rorty, por su parte, podrían simplemente decir que no es su tema. No: Merleau-Ponty puede discutir *como tal* —es decir, sin presuponer los resultados de su análisis de la corporalidad— el problema del estar situados en el tiempo, así que cuando Habermas señala que “el tiempo es una limitación de tipo ontológico”, y que “Dado que todos los *discursos* reales que se desarrollan en el tiempo son limitados respecto al futuro, no podemos saber si los *enunciados* que hoy... son racionalmente aceptables se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación” [Habermas, 1998, p. 250], no hay necesidad de lingüistizar así este problema cuando se puede plantear *en general*, como lo hace Merleau-Ponty, la cuestión del “coeficiente de *facticidad*” de todo conocimiento, por el que, por ejemplo, “la pretendida transparencia de la geometría euclidiana se revela un día como transparencia *para un cierto período histórico del espíritu humano*” [p. 403].

Para Merleau-Ponty, que recusa el intento neokantiano de independizar la eterna verdad expresada respecto de sus temporales actos de expresión, y así toda apelación a “un verdadero eterno que *nadie tiene*” [p. 403], la verdad es, entonces, un hecho, que ocurre en el *mundo*, en el *tiempo*, con los demás hechos, y esto al margen de consideraciones sobre el cuerpo o el lenguaje. Lo verdadero necesita “actos de expresión creadora” para que pueda “aparecer en el mundo” [399]. Esto no solo es importante como fundamento del falibilismo a partir de la necesidad de conocer siempre desde algún punto de vista —el fenómeno para el que nos permitimos el neologismo *situacionalidad*— sino también porque significa que el conocimiento, en tanto hecho, para el que se podrán buscar causas y no solo razones —y es para esta dimensión que preferimos reservar el término *facticidad*⁴—, admite una perspectiva “externa” como la que guiará las investigaciones de Foucault. La cual perspectiva, insistimos, no tiene que hacerse comenzar con este último ni con Nietzsche.

Tenemos, así, una respuesta contra la historiografía que Rorty (con Habermas) hace a partir del “giro lingüístico”, y también una al segundo rol que, en la sección 1, vimos jugar a Nietzsche en la posición de

⁴ Esta es una distinción que hemos intentado trazar muy provisionalmente en nuestro “Sobre dos críticas contemporáneas a la noción epistemológica de ideología”, inédito aprobado para próxima publicación.

Foucault. Pero nuestra consideración en torno a la facticidad del conocimiento tiene que llevarnos ahora a completar esta respuesta, no por el lado de Merleau-Ponty sino por el de Marx. A señalar que resulta completamente sorprendente el olvido de que Marx, muy lejos de recurrir a una “conciencia pura”, al menos en el sentido de separada, no situada, haya insistido en la tesis opuesta al punto en que lo muestran, por ejemplo, los términos del debate de Marx con Proudhon en *Miseria de la filosofía*.⁵ Partiendo precisamente de la inversión en virtud de la cual este último autor es considerado por Marx un “ideólogo”, es decir, incluso si, según la interpretación que Marx hace del mismo, “[admitimos] con Proudhon que la historia real, la historia según el orden de los tiempos, es la sucesión histórica en que *las ideas, las categorías, los principios* se han manifestado”; o sea, incluso si invertimos las cosas de manera que “era el principio quien hacía la historia y no la historia quien hacía el principio”, todavía tenemos, sin embargo, que “cada principio ha tenido su siglo para manifestarse” [Marx, 1847, p. 131]; es decir, que aun así no hemos escapado de movernos en un plano *histórico*. Y aun más. Podemos continuar preguntándonos

por qué tal principio se manifestó en el undécimo o en el decimotercero siglo, más bien que en cualquiera otro, nos vemos obligados a examinar minuciosamente quiénes eran *los hombres* del siglo XI y quiénes los del siglo XVIII; cuáles eran sus necesidades respectivas, sus fuerzas productoras, su sistema de producción, las materias primas de esta producción, y, finalmente, cuáles eran las relaciones de hombre a hombre que resultaban de todas estas condiciones de existencia. Profundizar todas estas cuestiones, ¿no es hacer la historia real, profana, de los hombres en cada siglo...? Pero... habréis llegado, dando un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que habréis abandonado los principios eternos de que partáis al principio.

Proudhon no ha caminado ni siquiera lo suficiente por el atajo que toma *el ideólogo*, para llegar al camino real de la Historia. [p. 132]

Este pasaje es revelador, por cuanto el paso clave que se plasma en él y desde el cual criticar al “ideólogo” Proudhon *no es* tanto el de “abandonar” los principios *eternos* (que, como tales, ya habían sido abandonados en lo esencial cuando se decidió analizarlos rastreando el momento de su *manifestación* en la historia). De hecho, como señala Eagleton, si bien “para *La Ideología Alemana*, la conciencia ideológica

⁵ Nos limitamos en esta sección a esta cita para una muestra general de la existencia de un programa materialista de Marx y Engels en torno a la necesidad de “situar” la conciencia; intentaremos luego, en la sección 5, mostrar —contra Rorty— el carácter crítico que tiene esta tarea.

supondría un doble movimiento de *inversión y dislocación*”, por el cual “se otorga prioridad a las ideas en la vida social, y a la vez aquellas se desvinculan de esta”, lo cual se comprende, además, puesto que “convertir las ideas en el origen de la historia equivale a negar sus determinantes materiales, y a desvincularlas así de la historia”, sin embargo “no está claro que dicha inversión suponga siempre esta dislocación”, por lo que se pregunta: “¿Consiste esencialmente la ideología en concebir que las ideas son determinantes sociales, o en considerarlas autónomas?”. Para Eagleton, “deshistorizar no es sinónimo de ser idealista, igual que, a la inversa, un idealismo como el de Hegel es profundamente histórico” [Eagleton, 1995, pp. 110-111].

Sin introducirnos en el problema de la interpretación de Hegel, lo cierto es que, entonces, tenemos que señalar como el segundo paso fundamental para la tesis de la facticidad de la conciencia humana, no la mera afirmación de una sucesión histórica de ideas, categorías y principios amén de preguntarse concretamente por su sujeto de inhesión, sino la explicación de esta sucesión a partir de la historia de sus portadores, *la conciencia de los cuales* se ve obligada a adoptar esta forma histórica. Lo que Marx recrimina a Proudhon es haber “inventado una razón nueva, que no es... *la razón común de los hombres activos, y que han operado en los diferentes siglos*; sino que es una razón aparte, la razón de la sociedad persona, del sujeto humanidad”, por más que (en una nueva muestra de su carácter histórico) “*se da, sin embargo, a conocer a cada instante* como la razón individual de Proudhon” [Marx, 1847, p. 133, subrayado mío]. En el mismo sentido, Marx y Engels habían afirmado en *La Ideología Alemana* que “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el *ser consciente*, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” [Marx y Engels, 1846, p. 25]. Es decir, es necesario no solamente comprender la historicidad de las representaciones, sino también adscribirlas a los hombres reales como sus sujetos; apercibirse de que ellas carecen de un desarrollo, una historicidad propios. Un problema complementario aparece en la sexta y la séptima de las “Tesis sobre Feuerbach”. El problema no es ya la alienación de las ideas, sino que su superación tiene lugar al margen “del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado”; “no ve, por tanto, que el ‘sentimiento religioso’ es, a su vez, un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad” [Marx, 1845, p. 635].

Contra lo que entienden los críticos posestructuralistas, nada hay más lejos, entonces, de la doctrina de Marx que negar que el conocimiento tiene lugar en cierto punto particular de la realidad (de la historia, de la

sociedad), que lo condiciona. En cuanto a Foucault en particular, cabe decir que su análisis de la relación verdad-poder, por más que valga, precisamente, como una *mayor concreción*, se acomoda dócilmente en la línea de lo que Marx —y no, en absoluto, solamente Nietzsche— ya anticipaba en torno a la “manifestación” de los principios en el mundo, y Merleau-Ponty sobre los actos de expresión: se trata de entender el medio por el cual la verdad aparece en el mundo; de, una vez prohibido el recurso a una eternidad, entender *cómo es producido* ese fenómeno mundano que sería la verdad.

3. Foucault: sobre el concepto negativo de poder y las “dos historias” de la verdad

Queda aun, sin embargo, por *explicar* la insistencia por un autor como Foucault, mejor conocedor que Rorty y Habermas de la historia de la filosofía, en una tesis *tan poco original* como la de la facticidad de la verdad, así como la forma que toma su crítica a la noción de ideología. Podemos hacer esto en la medida en que recuperamos para estas posiciones su contexto. En efecto, según *Vigilar y castigar*, el carácter “productivo” del poder es algo que debe ser reafirmado frente a una concepción “negativa” que ve en él solamente una fuente de constricciones, y a la que Foucault mismo reconoció retrospectivamente haberse restringido en la *Historia de la locura* [Foucault, 1992, p. 137]. Es en este marco general que sería necesario recordar que el poder produce “individuos” o “sujetos”, pero, también, “verdad” o “realidad” [Foucault, 1975, pp. 34-198]. En este sentido, la tardía ratificación de la verdad como cosa de este mundo correspondería a entender la crítica de la ideología como un ejemplo más de concepciones negativas del poder, en tanto ella se habría encargado, no de vincular *la verdad* con procedimientos mundanos que explicaran su emergencia; estos se encargarían solo de *la distorsión*, y sería a esta heterogeneidad *genética* radical que correspondería la diferencia *de validez* entre una y otra. El problema radica, entonces, en justificar la *asimetría* que detecta Foucault entre el término que recibe una carga normativa positiva y el que recibe una negativa: ¿por qué habría que recurrir a “distorsiones” que nos “separasen” de la verdad, como de una luminosidad originaria; por qué, a la inversa, no habría de ser *la verdad* el problema a explicar?

Ante todo, tenemos que hacer justicia a Foucault en un punto: *no* afirma que Marx y Engels estén incluidos en la concepción de “ideología como elemento negativo” que, según vimos, atribuye explícita y exclusivamente a un cierto “marxismo universitario”. La opinión de Foucault parecería ser que, en comparación con “el marxismo” el propio

Marx simplemente no se ocupó demasiado del problema de la conciencia, y por tanto de “los efectos del poder a nivel de la ideología” [Foucault, 1992, p. 114]. Si bien esto (insistimos) es, *por un lado*, erróneo en tanto no reconoce a Marx el haber hecho un análisis de la facticidad de la *verdad* como el que vimos más arriba, *por otro lado*, en tanto tampoco le atribuye tesis sobre la *ideología* que efectivamente no son suyas, muestra mayor agudeza que, por ejemplo, Terry Eagleton, quien, al extender la acusación de “negativismo” a *La ideología alemana*, termina afirmando algo tan implausible como que

resulta difícil ver cómo según esta teoría la ideología puede ser en algún sentido una fuerza social activa, organizando la experiencia de los sujetos humanos de acuerdo con los requisitos de un orden social específico. Por el contrario, sus efectos parecen ser puramente *negativos*: es meramente un conjunto de quimeras que perpetúan ese orden *distrayendo* a sus ciudadanos de la desigualdad y la injusticia, *por demás palpables* [Eagleton, 1995, p. 109, subrayado modificado].

Si bien esta crítica evoca poderosamente la de Foucault, olvida el hecho de que Marx y Engels, a diferencia del “marxismo”, lisa y llanamente todavía no atribuyen el problema de la ideología a los “ciudadanos”, a las masas, sino solamente a los *ideólogos*.⁶ Aceptemos, pues, el recorte que hace Foucault: su oponente al revisar la cuestión de la ideología será “el marxismo”, no Marx. Aceptemos también, y esto es más importante, que las críticas *al “marxismo”* en torno a una insuficiente tematización de la facticidad de la verdad pueden ser acertadas, al menos con respecto a algunos de los representantes de esta tradición [para un ejemplo característico de este marxismo “positivista”, ver Althusser, 1967]. Pero, amén de que señalan correctamente un problema que debe ser tratado, no nos satisfacen en tanto solución: Foucault, intentaremos probar, pasa de la necesidad de contemplar una dimensión de facticidad en la validez, a

⁶ Esta contraposición es insuperablemente patente en el momento en que dicen, contra los ideólogos alemanes, que para ellos “se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con que nos encontramos por cualesquiera otras quimeras [...], cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas a base de las relaciones reales existentes. [...] *Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas*”. Esta tesis podrá ser falsa —y corregida por el propio marxismo—, pero indiscutiblemente es la de Marx y Engels [1846, pp. 41-42; subrayado mío]. Vuelvo sobre este problema en el inédito, de próxima publicación, “Sobre dos críticas contemporáneas a la noción epistemológica de ideología”.

reducir la validez misma a esta facticidad, y por lo tanto se ve privado de todo potencial crítico, minando sus propósitos nietzscheanos. Destinaremos el resto de esta sección a probar ese punto, y la sección 5 a reformular el valor de la asimetría entre la verdad y la distorsión, no pensándola desde —por usar otra expresión merleau-pontyana— la posibilidad de “pasar... a un dominio... del pensamiento puro” sino desde una cierta crítica permanente o pensamiento mediado.

Partamos del principio. A la hora de desarrollar una “historia de la verdad”, Foucault puede contar con el espaldarazo que le brindan sus estudios empíricos, tal como aparecen en, por ejemplo, *La verdad y las formas jurídicas* y *Defender la sociedad*. Efectivamente, cuando llama a preocuparse menos por la ilusión y la distorsión y más por la verdad misma, señalando que ella es una cosa de este mundo, hay un sentido general en el que su posicionamiento es válido: dado que *existe* algo que identificamos como el conocimiento, es necesario estudiarlo como fenómeno, estudiar ese *hecho*, intención que, quisimos hacer ver, estaba planteada, al menos como “agenda” del materialismo histórico, en Marx. Y de hecho es notable el paralelismo entre el pasaje de éste en torno al surgimiento histórico de los “principios”, y textos como el de las Conferencias de 1973 que narran cómo la “forma de verdad” que es la *indagación*, “tal como es y la practicaban los filósofos del siglo XV al XVIII”, “apareció en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico” [Foucault, 1978, p. 16], y cómo, “a partir y en el espacio de esta sociedad disciplinaria que es la nuestra” [95], desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, surge una forma de verdad que es el *examen*, correspondiente a una nueva forma de saber, el panoptismo [cf. 104 ss], que un par de años más tarde será objeto de un minucioso análisis en *Vigilar y Castigar*. Pero puesto que estos sí son estudios históricos concretos, corresponde decir que es Foucault quien desarrolla esta agenda general, quien nos ofrece un número de análisis que, si son buenos (*cosa que no objeto de este trabajo negar*) pueden valer *empíricamente*. En estos estudios Foucault constata en general la existencia de “*efectos de poder* centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un *saber científico* organizado dentro de una sociedad como la nuestra”, y añade, por ejemplo: “Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia... veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten, efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico” [Foucault, 1997, p. 22]. Abierto el campo de estudio de estas vinculaciones ciencia-poder (es decir, establecido que “No hay ejercicio del poder sin cierta economía de

los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder”), puede preguntarse más concretamente “cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos” [p. 34]. Describiendo las distintas características de la existencia social de la verdad, Foucault saca a la luz que

Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general” de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero. [Foucault, 1992, p. 198]

Todo lo cual, “en sociedades como las nuestras” se presentaría bajo los cinco rasgos de la ligazón de la verdad al discurso científico; de su necesidad para la producción económica y el poder político; de una inmensa difusión; de su producción y transmisión bajo el control de algunos grandes aparatos, y de ser objeto de un enfrentamiento social.

Ahora bien, el propio Foucault introduce estos análisis bajo la rúbrica de una “historia externa, exterior, de la verdad”, hecha sobre “reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber”, que *estaría en pie de igualdad* con una “historia interna de la verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación... tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias”; simplemente “hay dos historias de la verdad” [15], y Foucault estaría tomando la *decisión metodológica* de atenerse a una de ellas para, como señalamos, corregir la unilateralidad de que padecían los estudios que solo bajaban a la empiria al momento de explicar el lado negativo, la distorsión.

Sin embargo, Foucault pretende de sus análisis empíricos un papel probatorio que —*incluso si, insistimos, son plenamente válidos en su terreno*— va más allá del que pueden tener. A partir de su nietzscheana tarea de desenterrar “bajos orígenes”, la cual sería necesaria, según cree, para aquellos a quienes todavía habría que recordarles “que la verdad... no es, a pesar de un mito, del que habría que reconstruir la historia y las funciones, *la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido emanciparse*” [Foucault, 1992, p. 198, subrayado mío], Foucault termina de hecho en un abandono del (más razonable) paralelismo que habíamos visto entre el análisis “interno” de la génesis y otros caracteres *fácticos*, y el “externo” de la *validez*, y que cobraba la forma del reconocimiento de dos historias posibles. Ahora, para Foucault la verdad *no es*

“el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar” sino “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder”... Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de “ciencia/ideología” sino en términos de “verdad/poder”.

Y asimismo, propone: “Por ‘verdad’, entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.” [Foucault, 1992, pp. 144-5]. La *identificación* de la verdad con el poder —que, repetimos, reemplaza al descubrimiento de *una dimensión* de poder en la verdad— llega a niveles insólitos cuando conduce a Foucault a no encontrar mejor manera de enfrentar a este poder que bajo la forma de... la ciencia, y a encarnizarse con el marxismo precisamente por tenerla. Así por ejemplo, en una clase de 1976 a la que ya nos referimos, Foucault se permite responder “a los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia”, que “lo que *se les reprocha*, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa, una ciencia. Y si tenemos que hacerle *una objeción* al marxismo, es que efectivamente podría serlo” [Foucault, 1997, p. 23, subrayado mío]. Si Foucault aquí se ensarta en una paradoja autorreferencial sobre la que ha sido dicho bastante [ver entre otros Habermas, 1987; Kelly, 1995; Schmidt, 1997], es decir, la paradoja de, en última instancia, poner en entredicho su propia pretensión de validez por rechazar sin más la cientificidad de un discurso, es precisamente porque ya hace que un elemento como los efectos de poder interfiera entre las razones de juicio que permiten sostener un cierto discurso o descartarlo.

Pero la situación para Foucault se torna aun peor. *En efecto, quien, eliminando la distancia entre la dimensión de facticidad y la validez se permite fusionarlas y disolver la segunda en la primera, se ve obligado, también, a hipostasiar la primera en la segunda, en, habiendo abandonado la pretensión de cientificidad, verse imposibilitado para criticar válidamente lo vigente de hecho.* Junto con la recusación del marxismo por su cientificidad, una segunda prueba de la incapacidad a la hora de juzgar racionalmente los “régimenes de verdad” vigentes es la *tarea* cuya necesidad deduce Foucault. Para el filósofo francés, “hay un combate ‘por la verdad’ o al menos ‘alrededor de la verdad’” pero “no se trata de un combate ‘a favor de la verdad’” [Foucault, 1992, p. 144], *no es posible criticar* ciertos enunciados *desde una pretensión veritativa*, sino que solo cabe, cambiando de *nivel*, preocuparnos por aquello que las rige, “saber si es posible constituir una nueva política de la verdad...

cambiar... el régimen político, económico e institucional de producción de verdad”. [145] Con este giro, lo que Foucault logra es conservar la actitud de estar llevando a cabo una tarea crítica, pero que, imposibilitado de decir de los “régimenes de verdad” otra cosa distinta de que *existen* fácticamente, tendrá que remitirse o bien a un puro decisionismo o bien a una desconocida metavalidez, diferente de la verdad de la que no puede servirse, para propugnar el cambio por otros.

De esta manera, lejos de ofrecer una alternativa superadora a la “negativa” noción marxista de ideología, lo que el análisis “positivo” de la relación verdad/poder en Foucault nos brinda es, en última instancia, un acercamiento disolventemente fáctico de la problemática de la verdad, que, por su ausencia de criterios normativos, mina, asimismo, los posibles fundamentos de lo que habíamos identificado en la sección 1 como una actitud crítica de inspiración nietzscheana. La tematización de la facticidad que hace Foucault no cobra, como se pretendería al acercarlo a estudios de inspiración materialista como los de la Escuela de Francfort, la forma de la constatación crítica de la “impureza” del propio conocimiento en tanto está filtrado de presupuestos naturalizados que sacar a la luz *sino que se trata de la identificación de “reglas de circulación de enunciados” cuyo descubrimiento no implica diferencia alguna para la capacidad crítica del investigador*, puesto que la tematización de motivos en que está pensando, por ejemplo, Merleau-Ponty —siquiera como una tarea infinita— se justifica en la medida en que se concibe lo así descubierto como objeto de una evaluación normativa posible. Las reglas de las que habla Foucault podrían verse como aquello que sería necesario validar para poder justificar, a su vez, lo que lo presupone. No obstante, lo que hace al estudio de regímenes de verdad simplemente *heterogéneo* respecto de la autocrítica permanente que es característica de una epistemología como la materialista o la de Merleau-Ponty es el hecho de que los “régimenes” no pueden ser verdaderos ni falsos, de modo que en última instancia, *y en una operación misteriosa que ensarta a Foucault en una paradoja autorreferencial demasiado conocida, la verdad se disuelve en lo que de hecho se toma por verdadero, y este es el costo que está dispuesto a pagar para abandonar la crítica de “la ilusión, la conciencia alienada o la ideología”*.

En este sentido, y por más que —reiteramos— quiera permanecer, en un nivel puramente *gestual* en una actitud crítica a la cual no puede dar sostén normativo alguno, Foucault termina cayendo bajo la impugnación que György Lukács formulaba contra Rickert: la de que el canon de objetividad que este recomendaba al historiador no iba más allá de

someterse a "la *facticidad* de 'los valores culturales vigentes para su comunidad'", "un juicio sobre los cuales... se [hace] imposible" [Lukács, 1923, p. 168] —actitud que Lukács contrasta con la de "el período revolucionario de la clase burguesa", en que ella "se niega a ver en la facticidad de una situación jurídica, en la facticidad, el fundamento de su validez" [117]. Ante su convicción de que aun es necesario discutir contra una disociación de la validez respecto de la dimensión de facticidad del conocimiento, la consecuencia que extrae Foucault es ceder a la tentación de simplemente invertir la situación y cometer el error opuesto, identificando la validez y estos caracteres fácticos.

5. Rorty contra el “yo central”

Si Foucault, en síntesis recorre el camino desde descubrir, guiado por una decisión metodológica, un número de datos empíricos acerca de la dimensión histórica o social de la verdad, hasta terminar *reduciendo* la verdad misma a esos caracteres fácticos (y por tanto *elevando* esos caracteres a verdad), cosa que no puede entenderse salvo como la inversión apresurada del “mito” al que se refiere y que negaría toda dimensión mundana, el intento por Rorty de destruir otro mito, es decir, de recusar la apelación a una conciencia ahistórica, no corre mejor suerte: veremos, en su caso, cómo se eleva a una suerte de sucedáneo de verdad la pura facticidad de las creencias incuestionadas propias de su “situación histórica” y “educación”.

Ya hemos intentado más arriba refutar la ingenua lectura del concepto de ideología o falsa conciencia; pasemos, ahora, a indagar *qué* es lo que Rorty creyó encontrar en él para razonar como lo hace, y, asimismo, la plausibilidad de su alternativa. Así, lo que anima su crítica, que vimos recogida por Bacon, a la postulación de una “conciencia pura”, es la tesis, según correctamente comenta éste, de que “estamos inescapablemente localizados en proyectos y prácticas compartidos”, la cual es expuesta “en una discusión sobre el yo. El yo no es algo que pueda acomodarse y escrutar sus creencias, porque el yo es la suma de esas creencias” [Bacon, 2006, p. 869], y no “un yo californiano existencialista que puede... elegir sus fines, valores y filiaciones sin referencia a nada salvo su propio placer del momento” [Rorty, 1998, p. 118]. Efectivamente, además de la fuente que considera Bacon, Rorty refuerza esta tesis sobre la subjetividad en un número de pasajes de su obra. En un artículo elocuentemente titulado “La contingencia del yo”, señala con tono favorable que, frente a Kant, quien “nos divide en dos partes: una llamada ‘razón’ que es idéntica en todos nosotros, y otra (la sensación empírica y el deseo) que es cuestión de impresiones ciegas, individuales,

contingentes”, por el contrario “Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias” [Rorty, 1989, p. 52]; “nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado ‘razón’” [p. 53]. Si volvemos, por su parte, al artículo en torno a Rawls que citamos al comienzo, el “historicismo” se introduce como una alternativa a la lectura de Sandel sobre Rawls, lectura que Rorty reconstruye en términos de que la teoría rawlsiana, así interpretada, “requiere la postulación de un yo del tipo inventado por Descartes y Kant para sustituir a Dios: un yo que puede ser distinguido del ‘yo empírico’ kantiano, que elige entre diversos ‘anhelos, deseos y fines contingentes’ en vez de ser una mera concatenación de creencias y deseos” [Rorty, 1991, p. 252]. Y a la cual Rorty contesta que “Rawls... no quiere decir que exista una entidad llamada ‘el yo’ que es diferente de la trama de creencias y deseos que ‘posee’” [253]; que “puede rechazar la tesis kantiana de Sandel de que ‘hay una distancia entre sujeto y situación’”; en otras palabras, “somos libres de concebir el yo como una entidad carente de centro, una contingencia histórica de principio a fin” [256]. “Podemos abandonar la distinción entre un atributo del yo y un componente del yo, entre los accidentes del yo y su esencia, como una distinción meramente metafísica” [257].

Ahora bien, es visible cómo la posición de Rorty se vuelve insostenible —en un sentido no casualmente ligado a su propia filiación liberal— al momento de concretizar la crítica, necesaria, a esta concepción ingenua. En efecto, se refiere a la concepción de que “el yo tiene un centro (una chispa divina, o una facultad de seguimiento de la verdad llamada razón)” para asociarla a la de “que, con el suficiente tiempo y paciencia, la argumentación llegará hasta ese centro” —y, descartada tal visión, permitirse declarar, en defensa de “*la democracia liberal*”, que sus “enemigos” “están ‘locos’”,⁷ “porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica” [255-6, subrayado en el original]. Así Rorty, como la propia *Teoría de la justicia*, podría juzgar la “democracia liberal” asumiendo

⁷ Enemigos que, en el contexto de este artículo, se limitan de manera caricaturesca a “Nietzsche y San Ignacio de Loyola”, pero que Rorty —predeciblemente no ignorante de que existen alternativas al liberalismo más progresivas que estas— extiende para incluir también a los socialistas (con argumentos no mucho más sofisticados) en esa apología del capitalismo que es *Forjar nuestro país*.

como criterio desde el vamos justamente las “intuiciones morales”... *liberales*, y seguir a Rawls en que la justificación que pretende para su teoría de la justicia no es más que la “consciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, esa es la doctrina más razonable para nosotros” [Rawls, 1980, p. 519].

Rorty puede efectivamente plantear que aquello que los liberales pueden tomar en serio “es determinado” por su educación y su situación histórica. Ahora bien, dado que este enunciado es puramente la descripción *fáctica* de las actitudes epistémicas de los liberales, aun queda por explicar cómo es que ese *hecho*, como tal, cobraría la carga *normativa* de “fijar” “los límites de la salud mental”, es decir, los límites dentro de los cuales un discurso es aceptable —y esta carga normativa es innegable en la medida en que Rorty habla de “límites de la salud mental” *a secas*, en lugar de decir, *manteniéndose* en el plano fáctico: “lo que *nosotros* tomamos por límites de la salud mental es fijado por lo que *nosotros* podemos tomar en serio”, en cuyo caso su enunciado sería simplemente tautológico. No: el truco consiste precisamente en, digámoslo así, reducir la validez a esta “validez-que-nosotros-reconocemos”. E, inmediatamente, se añade: este “nosotros”, o sea, esta validez *particular*, está determinada por *una cierta* educación y *una cierta* situación histórica. Es en defensa de esta estratagema que Rorty apela a su argumento contra la posibilidad del acuerdo que —según la concepción “ilustrada” contra la que polemiza— la argumentación debería lograr entre sujetos dotados de una misma “razón”. Pero incluso así, si tanto el “nosotros” como el “ellos” quedan efectivamente equiparados en ser, según señala el propio Rorty, “contingencias históricas de principio a fin” entre las cuales no hay acuerdo posible, ¿por qué Rorty, en tanto enunciador de su discurso, afirmararía, se haría epistémicamente responsable de, es decir, otorgaría *validez*, a las que *de hecho* son las creencias del “nosotros” —y no por ejemplo a las del “ellos”? ¿Por qué el *hecho* de “nosotros estamos determinados a creer esto”, es decir, el hecho de una “educación” y una “situación histórica” daría *validez* a un enunciado?

De esta manera, la tentativa de Rorty de despojar a su filosofía del ingenuo componente “ilustrado” que sería un yo ahistórico termina de hecho en algo muy diferente: en una actitud dogmática por medio de la cual la indagación crítica se para en seco ante ciertas “creencias” que, pese a ser tan “contingentes” y particulares como las *del otro*, paradójicamente se declaran por eso mismo “constitutivas” de la propia subjetividad y simplemente *no se formula* la pregunta por su validez. *Esta* recaída en el dogmatismo no se produce, como en el caso de

Foucault, por convertir en no cognitivos ciertos candidatos a validez, sino porque, con la excusa de su “historicismo”, Rorty mantiene ciertas creencias en el ámbito de inmunidad epistemológica propio de un *motivo no tematizado*, es decir, de algo sobre lo cual no llegamos a hacernos preguntas normativas simplemente por nuestra *inconsciencia* de él. Y si bien hemos defendido, con Merleau-Ponty, la insuperable posesión de tales presupuestos, esta insuperable distancia respecto del “saber absoluto”, Rorty no puede utilizarlos como excusa porque, simplemente, proclama abiertamente, es decir, *conoce, identifica*, los principios liberales cuya adopción permanece debida a la más completa arbitrariedad. Para decirlo en el vocabulario que hemos utilizado anteriormente, la insuperabilidad de la *situacionalidad* (de la necesidad de estar siempre en *alguna* situación) no es excusa para negar que es posible superar, tematizar, cada *situación* particular.

6. El pensamiento situado en el materialismo

En consecuencia, no tenemos reparo en reconocer la primera de ellas. O, en otras palabras: la alternativa al falso “historicismo” de Rorty no es, como si tuviésemos que aceptar su dicotomía, la alternativa de postular un yo sin punto de vista, una conciencia “pura”, “separada”. Por el contrario, a lo que se debe llegar, y como ilustra la tarea crítica un autor como Habermas en *El discurso...*, es a “un pensamiento *mediado*” que en vez de pretender que “la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio” asuma que es “siempre de nuevo”, o sea, por medio de una *permanente* crítica, que pueden correrse los velos ideológicos, puesto que —si “las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es ‘puro’, que no está por encima del mundo de los fenómenos a la manera de ideas platónicas” [Habermas, 1987, p. 162]— la crítica del pensamiento propio de una *situación* solo podrá hacerse desde *otra situación*, pero no por eso perderá su potencial crítico. Aquí Habermas no identifica el cumplimiento de este desiderátum en la práctica teórica de la corriente marxista, pero sí hace algo así en *La lógica de las ciencias sociales*, donde reconoce en la tradición de Marx a Lukács y Horkheimer el reconocimiento de la pertenencia del científico social a un contexto social que lo embarga de presupuestos [cf. Habermas, 1970, p. 486], tesis no tematizadas en la validez de las cuales, por lo tanto, no nos hayamos detenido.

Este carácter situado de todo pensamiento aparece también en Rorty, pero si este se detiene, como el marxismo al hablar de un “punto de vista burgués”, en los condicionamientos sociales de ciertos enunciados “válidos” lo hace, como vimos, sin ningún propósito de comportarse

críticamente respecto de aquellos límites una vez descubiertos. Por el contrario, consideremos brevemente el ejemplo de una interpretación típica de la crítica hecha por Marx a la economía política burguesa (útil para nuestro propósito en la medida en que Rorty coincide con el materialismo al que critica en que la conciencia no solamente está situada en un punto de la *historia*, sino, también, en la sociedad, en una *clase social*). Luis Villoro señala, a partir de la constatación de Marx de que Ricardo, pese a descubrir que "el contenido del valor era el trabajo social" [Villoro, 1975, pp. 71ss.], no rebasó el tratamiento fetichista del mismo como propiedad de la mercancía, que

si bien Marx reconoce que la economía política clásica funda la ciencia económica, también le critica que *permanezca en gran medida prisionera de un estilo de pensar que no pone en cuestión* y que le impide captar la estructura real de la sociedad. La ideología *actúa como obstáculo para la comprensión científica...*, opera como un *prejuicio* infundado que orienta la actividad del científico, de tal modo que *le impide... poner en cuestión sus propias hipótesis*. Así, el modo fetichista de pensar desorienta la labor del científico: "Una parte de los economistas caen en el engaño por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo."

Marx, así, "compara su tarea con la del físico", al señalar que este "observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma más relevante y *menos velados por influencias perturbadoras*" [Marx, 1867, p. 6], y lleva adelante una crítica que "consiste en la *revelación de los prejuicios que impiden una visión correcta*" [Villoro, p. 72, subrayado mío], que "permite despejar las creencias no justificadas que se oponen a que la ciencia *alcance la realidad detrás de las apariencias*. Permite, pues, *el paso de un paradigma teórico teñido por el prejuicio a otro paradigma liberado de él*" [Villoro, p. 77].

Esto, en fin, nos da la pauta del por qué de la "asimetría" señalada más arriba, y que tanto irrita a Foucault, la de por qué habría que explicar por hechos empíricos las "distorsiones" y no la verdad. Lo que se hace en este ejemplo es explicar por qué no podemos tomar por válidas sin más ciertas evidencias fácticamente dadas, condicionadas socialmente. Se trata, simplemente, de que hemos identificado ciertos "fundamentos" suyos que adolecían de una insuficiente evaluación; que no se "paraban sobre sus pies" sino que solo se conservaban por mantenerse en esta oscuridad de lo no todavía tematizado. Hecho lo cual, las evidencias que fundan tienen que quedar, asimismo, en suspenso. Explicamos esta circunstancia como una "separación" respecto de la verdad, *pero no en el sentido de denegación de una condición suficiente, como si de otro modo*

tuviéramos garantizado un acceso a ella, sino más bien como la ausencia de una condición *necesaria* para tomar una tesis por cierta (en la medida en que se apoyan en una tesis *solo por no tematizarla*). En segundo lugar, en la medida en que el carácter situado de todo pensamiento no impide una crítica *permanente*, es posible, sin necesidad de postular una claridad originaria o un desvelamiento definitivo, mantener para ese reconocimiento un sentido *crítico* que es *exactamente vuelto del revés* en el dogmatismo de autores como Rorty.

Bibliografía

- Bacon, M. [2006], "Rorty and pragmatic social criticism", en *Philosophy and social criticism*, vol. 32, Nº 7.
- Colletti, L. [1969], *El marxismo y Hegel*, México DF, Grijalbo, 1977.
- Eagleton, T. [1995], *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005
- Engels, F. [1888], *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Anteo, 1975.
- Foucault, M. [1975], *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- Foucault, M. [1978], *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Foucault, M. [1984], *¿Qué es la ilustración?*, Córdoba, Alción Editora, 1996.
- Foucault, M. [1997], *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992.
- Habermas, J. [1970], *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Habermas, J. [1981a], *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, J. [1981b], *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, J. [1987], *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, J. [1988], *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, J. [1998], *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.
- Hoy, David Couzens, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge, MIT Press, 2004.
- Korsch, K., [1923], *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971.
- Lukács, G. [1923], *Historia y consciencia de clase*, México, DF, Grijalbo, 1969
- Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach" [1845], en Marx, K. y Engels, F. [1846], *La Ideología Alemana*, La Habana, Pueblo y Educación, 1982.
- Marx, K. [1847], *Miseria de la filosofía*, Folio, s.d.
- Marx, K. y Engels, F. [1846], *La Ideología Alemana*, La Habana, Pueblo y Educación, 1982
- Marx, K. [1867], *El Capital*, Buenos Aires, Biblioteca de propaganda "Ideal Socialista", 1918.
- McCarthy, T., "The Critique of Impure Reason", en Kelly, Michael (ed.), *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachussets, MIT Press, 1995.
- Merleau-Ponty, M. [1945], *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1964.
- Rawls, J. [1980], "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy*, 88.
- Rorty, R. [1982] *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Rorty, R. [1989], *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991

- Rorty, R. [1991], *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Rorty, R. [1998], “A defense of Minimalist Liberalism”, en Allen, A. y Regan, M., *Debating Democracy's Discontent: essays on American politics, law and public philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Schmidt, J., “Habermas and Foucault”, en Passerin D'Entrèves, M. y Benhabib, S., *Habermas and the unfinished project of Modernity: critical essays on The philosophical discourse of modernity*, Massachussets, MIT Press, 1997.
- Villoro, L., *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, DF, FCE, 1985

Recibido el 01 de agosto de 2008; aceptado el 14 de de octubre de 2008.