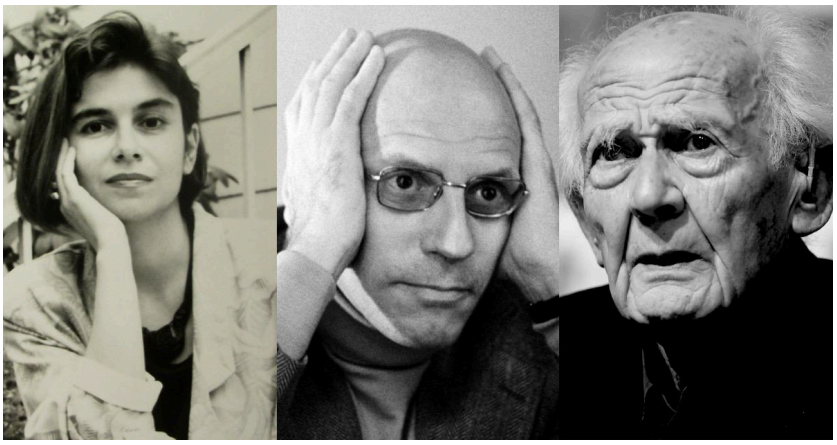
Universitat Autònoma de Barcelona

TRABAJO DE FIN DE GRADO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

NOSTALGIA DE UN MUNDO MÍTICO: EPISTEMOLOGÍA REGRESIVA Y PENSAMIENTO CRÍTICO



Claudia Mans Gallardo (1631692)

Tutor: Jaume Estrada Medina

Grado de Filosofía 2025-2026

UAB Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant .Claudia Mans Gallardo..... amb NIF ..43577707K.....

Lliura el seu TFG .Nostalgia de un mundo mítico: epistemología regresiva y pensamiento crítico.....

.....

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA



Bellaterra, 8.... de ..Junio..... de 2025.

NOSTALGIA DE UN MUNDO MÍTICO:
EPISTEMOLOGÍA REGRESIVA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

Resumen: la presente investigación se propone indagar en la manera en que el ejercicio del pensamiento crítico, entendido como el imperativo epistémico de constante revisión de las presuntas realidades y creencias, guarda la posibilidad de despertar una aflicción nostálgica por una manera pre-reflexiva de procesar el contenido de realidad, así como favorecer reacciones epistémicamente regresivas. Mediante la lectura de la obra Svetlana Boym y Zygmunt Bauman, así como mediante la problematización de textos tanto de Michel Foucault como de Immanuel Kant, se explora la posibilidad de un género de nostalgia particularmente moderna cuya gestación pudiera remitirse a la *Aufklärung* del S. XIII. Se incide en la lógica que bajo una aparentemente bella apelación a la Verdad y a la Libertad dio sentido a una ética de desengaño que, si bien ha tendido a interpretarse en términos de virtud, guarda no obstante la posibilidad de degenerar en un lastimoso estado de desencanto. Todo ello permitiría proporcionar una lectura alternativa del actualmente candente fenómeno que desde los nichos intelectuales tiende a estimarse una «estupidificación» colectiva de la conciencia.

Tabla de contenidos

I. Nostalgia como patología de modernidad y anhelo de regresión ..... p. 2

II. Ética de desengaño: Ilustración y Crítica ..... p. 10

II.I. Ilustración y Actitud Crítica desde I. Kant y M. Foucault: el problema de la artificialidad del ser histórico y la emancipación .. p. 12

III. Ambivalencia de la Crítica: entre la virtud y la desgracia ..... p. 15

III.I. Las virtudes de la Crítica en I. Kant y en M. Foucault: La Crítica en el S. XVIII y en la modernidad tardía ..... p. 17

III. II. Cuando la libertad de pensamiento deviene deletérea ..... p. 20

IIII. Conclusión: ..... p. 24

> *El hombre, cuya necesidad es conocer, es como una mariposa que rompe la crisálida para morir. El individuo sano, vivo, no ve las cosas como son, porque no le conviene. Está dentro de una alucinación. Don Quijote, a quien Cervantes quiso dar un sentido negativo, vive más que todas las personas cuerdas que le rodean, vive más y con más intensidad que los otros. El individuo o pueblo que quiere vivir se envuelve en nubes como los antiguos dioses cuando se aparecían a los mortales. El instinto vital necesita de la ficción para afirmarse. La ciencia, entonces, el instinto de crítica, de averiguación, debe encontrar una sola verdad: la cantidad de mentira que se necesita para la vida. ¿Se ríe usted?*
>
> —Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*.

I. Nostalgia como patología de modernidad y anhelo de regresión

Parece ser un lugar común para la filosofía de actualidad el de diagnosticar todo tipo de patologías asociadas a la modernidad. Llegados a este punto en el recorrido de la historia de la filosofía y siguiendo una tradición en la que remontarse tanto a Kant como a Rousseau[1], diríase que uno de los principales objetos hacia el que se orienta la filosofía de hoy lo constituye el análisis del tiempo presente en tanto que un tiempo notoriamente problemático. Más allá de constituir este análisis un punto de enunciación neutro, cabe destacar que, en especial a partir del siglo XIX, se viene consolidando una amplia constelación de corrientes críticas que han dedicado sus esfuerzos a discurrir en torno a las tensiones y problemáticas inherentes a la modernidad en tanto que momento histórico vigente. En este contexto y desde coordenadas muy variadas, se ha venido contribuyendo a la formación de una categoría filosófica y sociológica que abarcaría lo que cabría describir en términos de «patologías de modernidad», esto es, patologías que emergen en respuesta a unas determinadas condiciones históricas, especialmente por lo que hace a lo que de inédito y controvertido tienen las condiciones históricas de modernidad.

Como ha ocurrido con el diagnóstico de la melancolía a lo largo de la historia, el diagnóstico de patologías asociadas a la modernidad tiende a destacar un cierto trasfondo espiritual o filosófico que dificultaría su tratamiento en términos puramente clínicos. Se trata de patologías para cuya comprensión una aproximación

[1] Kant, en tanto que, según señala Michel Foucault, inaugura con su texto *Was ist Aufklärung?* (1784) una manera de hacer filosofía caracterizada por la pregunta por la actualidad histórica, en oposición a la tradición que se pregunta por la verdad o por las condiciones en las que puede aparecer la verdad. Luego, Rousseau, en tanto que su obra constituye uno de los primeros y más destacados discursos sistemáticamente críticos con la idea de que la modernidad presente y futura es constituyente de una especie de progreso cualitativo en relación con un pasado a dejar atrás (también presente en reflexiones anteriores: por ejemplo, en la filosofía de la historia de Vico).

médica no es suficiente. Véase que, a diferencia de las connotaciones que se asocian a lo que hoy día llamamos «depresión», la melancolía ha tenido fama, al menos desde Aristóteles[2], de ser una condición que aflige a filósofos y a poetas, a personalidades meditabundas, sensibles, de carácter hamletiano; luego, desde la religión, se empezó a considerar que la melancolía la padecían monjes y hombres de fe que, sin quererlo, perdían su deseo de Dios y en su lugar anidaba el hastío[3]. De manera semejante, la imposible tarea de tratar la nostalgia desde la medicina hubo de promover, alrededor del S. XIX y especialmente al hilo del romanticismo, que la condición se trasladara al género de la poesía, seguida de evocaciones referentes al paso y la caducidad del tiempo, de la infancia, de un primer amor o de una patria perdida[4]. Aunque estas condiciones puedan encontrar un correlato somático, han de entenderse más bien como «malestares espirituales» que, cuando aparecen de manera colectiva, parecerían remitir a algo más vago, elusivo e uniformemente extendido como lo es el estado holístico de las cosas, es decir, la red de realidades y presupuestos compartidos en un momento histórico dado.

Por mentar un ejemplo más concreto y relativamente remoto, uno de los diagnósticos colectivos que se popularizan en el siglo XIX es el del así llamado *mal du siècle*[5] —el «mal del siglo»—, el cual se diagnostica a las generaciones inmediatamente posteriores a las exaltaciones de heroicidad de la revolución francesa y de los tiempos de Napoleón: se trata de una generación que vive el agotamiento del espíritu novelesco que propulsó la trasgresión del *status quo* hacia un nuevo mundo, siendo que, una vez consumado el aliciente del ideal, ese nuevo mundo aparece sin forma, poblado de ruinas y sin un horizonte épico al que aspirar. Los jóvenes que en el siglo XIX padecían de este mal parecían perder el interés y la capacidad de comprometerse con una realidad que se les antojaba banal, siempre insuficiente, carente del atractivo y de la trascendencia que hiciera del mundo un lugar en el que desenvolverse y construir algo significativo. Más recientemente, desde la filosofía se habla de un sinfín de patologías que, como ocurrió en su

---

[2] Antes de la célebre formulación de Aristóteles en su *Problemata* (*Problema XXX, 1*: ¿Por qué todos los hombres excepcionales —filósofos, políticos, poetas— son melancólicos?), la melancolía se interpretaba bajo los términos médicos de la tradición hipocrática y no gozaba de las connotaciones filosóficas que más tarde se le atribuirían.

[3] Las formulaciones más tempranas de esta vertiente aparecen en los siglos IV y V con Evagrio Póntico (*Praktikos,* capítulo XII*)* y con Casiano *(De institutis coenobiorum*, Libro X).

[4] Hemos decidido colocar estas dos condiciones —la melancólica y la nostálgica— la una al lado de la otra tanto por la naturaleza más espiritual que somática de ambas, como por frecuentemente venir la una de la mano de la otra. La acepción segunda que proporciona la Real Academia Española precisamente define la nostalgia en términos de una «tristeza melancólica» que es originada «por el recuerdo de una dicha perdida» (RAE, s.f., *Nostalgia*, recuperado el 16 de abril de 2026).

[5] Alfred de Musset caracteriza el *mal du siècle* en su novela de 1836 *La Confession d'un enfant du siécle,* habiéndose probablemente inspirado en el *René* (1802) de Chateaubriand.

momento con el *mal du siècle*, se asocian a un estado avanzado de modernidad: se habla de la fatiga causada por la intromisión del fantasma de la productividad en los ámbitos todos de la vida, de la inhabitabilidad de un tiempo acelerado, de un hedonismo depresivo extendido, de los cambios cognitivos de una percepción atrapada en el estímulo y la novedad, etc.

Si bien la sintomatología propia de la nostalgia no es necesariamente interpretable en los términos de una patología histórica, lo cierto es que en elaboraciones filosóficas recientes se la ha querido pensar en relación con descontentos o malestares explícitamente arraigados a nuestro tiempo. Cabe por supuesto distinguir la nostalgia referida a la historia personal de cada uno —nostalgia de la juventud que ha pasado, nostalgia de un momento biográfico concreto— de la nostalgia referida a un momento anterior en la historia general de la humanidad. En un sentido estricto, ambas vertientes son históricas por referir al paso del tiempo, pero solamente la segunda cabe ser interpretada en su acepción particularmente moderna. La nostalgia a la que la presente investigación quisiera referir es aquella que, en términos de Svetlana Boym[6], constituye «no tan solo una preocupación personal, sino una amenaza pública que refleja las contradicciones de la modernidad» (Boym, 2015, p. 28). En esta misma línea, la obra de Zygmunt Bauman *Retrotopía* (2017) tematiza una modernidad tardía que se relaciona con el pasado haciendo de él un espacio simbólico en el que proyectar aquello que ni los tiempos presentes ni el porvenir dan la sensación de poder proporcionar, sea ello un horizonte claro de sentido, vinculación con el entorno, identidad nacional, autenticidad o durabilidad de los proyectos vitales, entre otros. De manera semejante, la obra de Svetlana Boym *El futuro de la nostalgia* (2001) emplea los conceptos de «nostalgia restaurativa» y «nostalgia reflexiva» para referir a distintos géneros de añoranza que, si bien —en el caso de la reflexiva— pueden llegar a ser conscientes del estado de infatuación melancólica en el que se encuentran, de igual manera lloran o pretenden recuperar —en el caso de la restaurativa— un presunto pasado perdido el cual, por lo demás, aparece hasta cierto punto tergiversado por el ejercicio imaginativo que la distancia histórica permite. De la misma manera en que a los espíritus rousseaunianos se les reprocha que ese «estado de naturaleza», de «esencia» o remisión a un origen auténtico, es en gran medida una ficción del

[6] Svetlana Boym (1959-2015) fue una destacada teórica cultural de origen soviético, reconocida especialmente por su investigación en torno a la memoria colectiva y la modernidad. Ejerció como catedrática de literatura eslava y literatura comparada en la Universidad de Harvard.

hombre moderno, y como ocurre asimismo con la naturaleza del recuerdo, también la nostalgia que se dirige a un determinado momento de la historia humana se alimenta de idealizaciones, es decir, de verdades tan solo a medias y pasadas por el filtro de la afección personal o colectiva. Boym describe este gesto en términos de una especie de «romance con el pasado» (Boym, 2015, p. 36) que «en lugar de convencer, seduce» (*Id*, p. 38) y hace «que la capacidad crítica del sujeto nostálgico se nuble» (*Id*, p. 27).

Ahora bien, por mucho peso que pueda tener la ficción en el proceso de consolidación de la memoria, no cabe pasar por alto el hecho de que la aflicción nostálgica que se ha generalizado en los tiempos de modernidad responde a una experiencia genuina de descontento. Sin pretender obviar el componente políticamente problemático que una y otra vez se ha visto emparentado a las recurrentes olas de nostalgia colectiva, cabe de toda manera tratar de comprender la lógica por las cuales tales disposiciones cobran vida. Es sabida la estrecha relación que el fascismo de todas las épocas ha guardado con la nostalgia, así como también es fácilmente palpable lo cerca que queda de todo este entramado la cuestión abiertamente problemática de la «posverdad»[7] —con títulos populares en la esfera pública tan tajantemente posicionados como «*La vacuna contra la insensatez*» o «*¡Basta de idioteces!*», cuyo mensaje viene a ser el de que en los últimos años venimos *retrocediendo*, a causa de una ignorancia contagiosamente colectiva, todo lo que como sociedad parecíamos haber *avanzado* en los últimos siglos. Los objetivos de la presente investigación no pretenden incidir en el ampliamente activo debate de la reprobabilidad ética de las ideas que debidamente despiertan este tipo de inconformidad, pretenden antes bien, a fin de su comprensión, tratar de arrojar algo de luz sobre el trasfondo tanto afectivo como epistemológico que tiende a subyacer a actitudes y sistemas de valor popularmente leídos como insensatos, irresponsables, inmaduros o engañados, en este caso desde una lectura del fenómeno actualmente candente de la nostalgia colectiva en tanto que nostalgia por un presunto estado anterior en el desarrollo general del pensamiento.

[7] El fascismo es nostálgico porque tiende a narrar el presente como decadencia y corrupción, contraponiéndolo a un presunto pasado glorioso que no es tanto una realidad histórica como un mito que agrupa en lo disperso de un presente problemático y que moviliza en el sentido de una empresa de reminiscencias heroicas. Luego, la cuestión queda cerca del problema de la «posverdad» porque, como ocurre con la nostalgia, el elemento de peso es la capacidad que tales relatos tienen para interpelar e involucrar afectivamente a un sujeto o colectivo de sujetos. Asimismo, las teorías del conocimiento que desde las esferas intelectuales han tendido a respaldar disposiciones de tinte fascista suelen enmarcarse entre las líneas de importantes componentes anti-intelectuales o irracionalistas (véase el caso de estudio del nacionalsocialismo alemán en, por ejemplo: Herf, J. (1984). *Reactionary modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press).

Y es que una gran parte de las tendencias reaccionarias que proliferan a día de hoy tiende asimismo a encauzarse entre las líneas de un espíritu regresionista, el cual diríase justamente aparece como reacción y gestión de un descontento real que incita a imaginar maneras distintas de convivir, ser y sentir, usualmente evocando maneras más «sencillas», «auténticas» y «plenas» que en el imaginario se contraponen a una actualidad con la que no se acaba de sintonizar o en la que uno no acaba de sentirse «en casa». Efectivamente, la apelación a un «hogar» o a una «patria» que se ha perdido es el *leitmotiv* de las aflicciones nostálgicas. De hecho, la Real Academia Española define la nostalgia como la «pena de verse ausente de la patria, de los deudos o amigos»[8]. En un principio, tal como señala Svetlana Boym cuando se vuelve sobre la etimología e historia de la palabra, la apelación a un hogar añorado había de leerse en un sentido muy literal: «afectaba a los jóvenes de la República de Berna que estudiaban en Basilea, a los criados que marchaban a trabajar a Francia o a Alemania, a los soldados suizos que combatían en el extranjero» (Boym, 2015, p. 26). No obstante, la pregunta en torno a cuál es exactamente el hogar al que se quiere regresar deviene compleja cuando, a finales del siglo XVIII, «los médicos ya habían descubierto que a veces los síntomas no desaparecían con el regreso a la tierra natal» (*Id*, p. 30). El hecho de desligar la nostalgia de un objeto concreto —como lo sería un lugar o un momento biográfico añorado— abre el paso para una interpretación más amplia del fenómeno. Y es que pudiera decirse que lo propio de la nostalgia moderna es precisamente no referir a lugar alguno. Es más bien un perpetuo *sentirse fuera de lugar*. Si todavía nos empeñaramos en hablar de lugares, entonces hubiéramos de hablar de aquellos lugares difusos que no se rigen por las categorías de la espacialidad, que se materializan en el imaginario bajo un flujo de imágenes y de recreaciones quiméricas de recuerdos y de lugares nunca existentes. Hubiéramos de hablar, a lo sumo, de aquellos lugares construidos con la materia de los sueños, lugares que tienen más de símbolo para un entramado de elementos difusos que de realidad, y que constituyen asimismo el espacio nostálgico por excelencia.

Svetlana Boym interpreta el objeto de la nostalgia particularmente moderna en términos semejantemente ambiguos, términos que parecen remitir a un espacio o lugar mental más que a una realidad ubicable en el espacio o tiempo real: «lo que se anhela en realidad es un tiempo diferente, el tiempo de nuestra infancia, el ritmo más lento de nuestros sueños» (Id, p. 16). Luego, identifica este tiempo de infancia y

[8] RAE, s.f., *Nostalgia*, recuperado el 16 de abril de 2026.

ensueño como un tiempo ubicado fuera del tiempo histórico: «la nostalgia moderna es el lamento por la imposibilidad de un retorno mítico, [...] de una unidad edénica de tiempo y espacio anterior al comienzo de la historia» (*Id*, p. 32).

La asociación de imágenes que Boym propone en estas breves líneas —el paraíso del Edén, donde nos imaginamos corretean los amantes en una inconsciencia deliciosa, la niñez y las fantasías que aparecen en el mundo onírico, en las mentes de las primeras juventudes que viven un tiempo lento y embriagado de idealidad— da cuenta de una tipología de estado de conciencia por la cual la modernidad, tiempo de «lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente»[9], bien pudiera estar de luto. Y es que complementariamente a la muy extendida añoranza de una regresión a nivel de los sistemas de producción, de las tecnologías, de la organización social o de las florituras de la vida moderna —a la manera en que lo tantea H. D. Thoreau o, más tajantemente, Theodore Kaczynski en *Industrial Society and Its Future* (1995)—, pudiera decirse que, en términos más abstractos, existe asimismo la añoranza de un estado de conciencia o de pensamiento premoderno. A estas alturas no se trataría tanto de la nostalgia de un absoluto, según lo plantea George Steiner en su obra *Nostalgia for the Absolute*[10] (1974), sino de una nostalgia por una manera general de relacionarse con la materia de la realidad, con las propias creencias y los propios pensamientos, comparable a la disposición inocente, crédula y fantasiosa del infante, o bien del enamorado, embriagados ambos de quimeras cuya irrealidad o problematicidad no se pone en seria cuestión. Recurriendo a la terminología de Boym, diríase que tanto el infante como el enamorado viven un estado o tiempo de tinte *mítico* a la vez y a razón de que ambos padecen una significativa obnubilación de sus facultades críticas —el uno por inocencia, el segundo por infatuación.

No cabe duda de que, desde afuera, tales estados de conciencia tienden a percibirse como problemáticos, errados o en punto transitorio dentro un proceso de maduración hacia una visión más verdadera de la realidad. Cabe reconocer, no obstante, que encontrarse inmerso en un estado de cierta obnubilación de la mente

---

[9] Charles Baudelaire populariza esta representación de la esencia de lo moderno en su obra de 1863 *El pintor de la vida moderna*. Pensadores como Michel Foucault, entre otros, recuperan más adelante la obra de Baudelaire para pensar los aspectos subtextuales de la condición moderna. Véase el apartado segundo del texto de Foucault *Was ist Aufklärung?* (1984), el cual más adelante revisaremos en propósito de nuestra investigación.

[10] Steiner habla de la carencia que se desprende del progresivo debilitamiento de los grandes sistemas de totalidad —se refiere en especial al cristianismo— que en antaño unificaban la experiencia, es decir, que ofrecían un marco completo y coherente desde el cual interpretar la realidad. Señala que en los tiempos de modernidad no han dejado de aparecer sistemas de sustitución desde los cuales vertebrar ese vacío, siendo, no obstante, que ninguno logra ocupar el lugar definitivo e incuestionable que antes ocupaban las grandes religiones. El resultado es una experiencia fragmentada, relativizada, insegura de sí misma, de qué es lo que ha de hacerse y pensarse sobre la materia de lo real. La tesis de Steiner complementa y queda cerca de la tesis que se tantea en el presente trabajo, si bien el enfoque no es precisamente el mismo.

es más bien gozoso y pleno de contenidos que visten la realidad de un aliciente raramente presente para aquellas mentes comprometidas con la Crítica. La tesis de una posible relación entre la lucidez crítica de la conciencia y un vago sentimiento de infelicidad empieza a proliferar a partir del siglo XIX, sea con los matices de un sentimiento de vacuidad adjunto, de un miserable embotamiento de la sensibilidad o de un presunto género de desorientación que se padece cuando uno adquiere el hábito de pensar demasiado. Llegados a cierto punto en la historia general del pensamiento, el hombre del siglo XIX empieza a desear haber nacido siendo una planta, afligido por un anhelo afín al de Emil Cioran en *En las Cimas de la Desesperación* (1933): «vivir como un vegetal, crecer enraizado, desarrollarse y luego marchitarse bajo el sol con una perfecta inconsciencia, [...] ser una expresión anónima del curso de la vida» (Cioran, 2006). De manera semejante, Nietzsche da cuenta, en la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*[11] (1873-76), de un cierto sentimiento de envidia con el que nos es fácil simpatizar: al quedarse viendo los animales de rebaño que pastan en el campo, el filósofo se emociona «como si se acordase del paraíso perdido», dice, al igual que cuando ve cerca de él al niño que, según lo expresa, «se entrega a sus juegos con una venturosa inconsciencia» (Nietzsche, 1949, p. 90).

La idea, visiblemente manifiesta en numerosas expresiones culturales fechadas especialmente entre el S. XIX y mediados del S. XX[12], parece ser la de que una inteligencia particularmente exacerbada puede llegar a padecerse como si se tratase de una desgracia o de una cierta enfermedad de la conciencia. Ese deseo recurrente en el clima intelectual de la época de querer devenir una planta, una bestia o de regresar a los algodones de la niñez, bien pudiera responder al asentamiento de un grado de desarrollo de la conciencia que llega a hacer de ella un lugar genuinamente inhospitable. Esta idea tradicionalmente se ha visto materializada en el arquetipo del filósofo ojeroso y trasnochado, incapaz, según lo diría Nietzsche, de «dormirse en el dintel del momento»[13]. Un ejemplo de ello lo

[11] Nos referimos al texto de 1874 titulado *Sobre la utilidad y perjuicios de la historia sobre la vida*, el cual más tarde se publica como parte del conjunto de las *Consideraciones Intempestivas* (1873-76).

[12] Véase la recurrencia de ideas y afecciones afines en la obra de la generación del 98 española: Pío Baroja (citado anteriormente), el fideísmo trágico de Miguel de Unamuno («el corazón me pide el todo, mientras la razón me enseña la nada» [Unamuno, 2013]), los lamentos de Antonio Machado por las dichas de un poeta que siente sus ensoñaciones marchitar («poeta ayer, hoy triste y pobre filósofo trasnochado [...]» [Machado, 2010]). Más allá, lamentaciones de este género vienen apareciendo al menos desde el romanticismo, pasando por la *lebensphilosophie* de mediados del S. XIX y probablemente aminorando al hilo de la conciencia de responsabilidad moral que dejaron tras de sí los fascismos del S. XX —los cuales, a su manera, bebían mucho de estas ideas (véase nota a pie de página n7).

[13] En la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, Nietzsche escribe que «el que no sabe dormirse en el dintel del momento no sabrá nunca lo que es la felicidad» (Nietzsche, 1949, p. 90).

encarnaría la presentación que Pío Baroja propone, en su novela *El árbol de la Ciencia* (1911), para el personaje de Lulú: «era un producto marchito por la inteligencia», [...] «le faltaba el atractivo principal de una muchacha, la ingenuidad, la frescura, la candidez», [...] «sus dieciocho años no parecían juventud» (Baroja, 2011). Más allá de los casos particulares, pudiera decirse, por lo que hace a la tesis explorada en la presente investigación, que cierto grado de tal condición se ha democratizado con el advenimiento de los criterios y hábitos de pensamiento que se han ido consolidando a lo largo de la modernidad filosófica.

A medida que el pensamiento crítico se consolida como fundamento último de la posibilidad de conocer, se va paralelamente asentando un regusto nostálgico por una manera pre-reflexiva de procesar el contenido de realidad. Svetlana Boym compara la situación del presunto progreso que en ámbito del conocimiento parece constituir la universalización del pensamiento crítico, esto es, el imperativo de constante exámen de las presuntas realidades y creencias, con aquél desdoblamiento de Dr. Jekyll y Mr. Hyde según el cual la nostalgia y el progreso son dos caras de una misma moneda (Boym, 2015, p. 16). En efecto, escribe Boym, la modernidad «es contradictoria, ambivalente», [...] «en ella se compenetran la fascinación por el presente y la añoranza de otra época» (*Id*, p. 49). A esta sensación parece apuntar Nietzsche cuando señala que la escena del hombre ante el animal de campo es un tanto extraña porque, a la par que el uno siente una cierta envidia de su mínima condición de desarrollo, de toda manera se sigue viendo implícitamente superior a la vaca feliz, volviéndose sobre esta superioridad con cierta ironía o cinismo de tinte trágico (Nietzsche, 1949, p. 89). Lo mismo ocurre cuando con cierto desencanto se dice del enamorado que ha devenido ciego y que no es capaz de ver las cosas tal como son, o cuando desde la madurez temprana se considera que las fantasías infantiles constituyen un estado de cierta insensatez a ser superado, tan solo para más tarde en la vida echar en genuina falta ese estado de colorida inocencia. Algo parecido pudiera decirse ocurre con el por lo demás ampliamente elogiado pensamiento crítico: mientras que en el paradigma epistemológico actual se considera que el ejercicio crítico es garante de verdad o, al menos, de un grado mayor de madurez intelectual, cabe no obstante incidir en que la naturaleza misma de la Crítica es la del *desengaño*, es decir, la del desmantelamiento tanto de las aprehensiones erróneas como de las fantasías e ilusiones, según se las quiera denominar.

Y es que pudiera decirse que existe un cierto imperativo moral comparable a la natural disposición de evitar el error, la mentira o la dependencia a una verdad incuestionada que, no obstante, viene definitivamente encontrando sus detractores. Este fenómeno se ha revelado de especial relevancia en el siglo XXI, pues la cuestión ha venido migrando desde las lamentaciones e incertidumbres existenciales de los últimos siglos, pasando por voluntades de libre experimentación ontológica, hasta asentarse en el seno de nuestro tiempo en términos de una genuina voluntad de regresión a un estado de gozosa, cuasi romántica, credulidad —sea cual sea su contenido. No cabe duda de que las facultades críticas son necesarias y favorables en una multitud de circunstancias pero, sin pretender contradecir esta proposición, quisiéramos en las siguientes páginas hacernos la siguiente pregunta: ¿de qué manera y a razón de qué la naturaleza disgregadora del conocimiento crítico en tanto que conocimiento último guarda la posibilidad de despertar, como de hecho está colectivamente despertando en los últimos años, una respuesta tanto nostálgica como, un paso más allá, epistémicamente regresiva?

II. Ética de desengaño: Ilustración y Crítica

Si bien es evidente que la modernidad no inventa el pensamiento crítico, se tiende a considerar que la modernidad filosófica esencialmente se define por constituir un «proyecto crítico a gran escala» (Boym, 2015, p. 49). A las puertas del siglo XXI, Zymunt Bauman describiría los derroteros que acaba tomando esta empresa en términos de un «proyecto de licuefacción» (Bauman, 2003) que paulatinamente se le fue al hombre yendo de las manos, probablemente en proporción a la evolución que a lo largo de los últimos siglos ha venido padeciendo la Crítica en tanto que eje vertebrador del sustrato filosófico de la modernidad. Si bien la naturaleza de la Crítica ha sido siempre, según veníamos diciendo y veremos a continuación, una *naturaleza* esencialmente *disgregadora*, no pudiera decirse que la realidad en la que desemboca su ejercicio se haya mantenido la misma ni que se haya vivido de la misma manera desde los albores de la modernidad hasta el día de hoy. Aún así, cabe identificar *la continuidad de un cierto «espíritu»*, asumido voluntariamente o bien padecido a desgana, vinculado a la moderna hegemonización de la Crítica en tanto que militante supresora de una manera de relacionarse con la

realidad a la cual nos referiremos en términos de *estado «mítico», «premoderno» o «precrítico» de la mente*: se trata, según veníamos tanteando en el apartado anterior, de una manera de involucrarse con la realidad en la cual ésta es sentida como una matriz que nutre, envuelve e interpela, esto es, como un lugar pleno de riqueza y contenido en el cual uno se revuelca, se ensucia y se halla completamente inmerso, en contraposición a un modo de relación característicamente moderno bajo el cual la realidad es más bien un constante motivo de sospecha o un objeto que someter a un interminable proceso de disección crítica. Con esto no quiere afirmarse que una u otra manera de relacionarse con la realidad sean exclusivas de un período histórico concreto, sino más bien que en distintos momentos de la historia han proliferado y se han exaltado ciertas disposiciones y sensibilidades en detrimento de otras, así como lo mismo ocurre en el plano de la historia del pensamiento personal de cada cual en su desarrollo vital. Recuérdese que en el apartado anterior se comparaba el tipo de involucramiento mítico para con lo real con las disposiciones típicas de momentos vitales como lo serían la gozosa limitación intelectual de la niñez y la ciega idealidad del enamoramiento; habremos de ver cómo la Crítica se constituye como el motor que hace operativo un proceso cognoscitivo comparable en analogía al de la madurez hacia la edad adulta o al de la disolución del encanterio en el que se halla el sujeto enamorado, proceso del que a su vez se habría abanderado de una manera un tanto ambivalente el tiempo histórico de modernidad.

Para entender estas premisas es pertinente remontarse al acontecimiento histórico de la Ilustración o *Aufklärung* del siglo XVIII, pues entre los postulados y exhortaciones que se popularizaron en la época puede sin duda rastrearse el germen que con el paso del tiempo fue colateralmente dando lugar a la particular acepción de nostalgia que venimos manejando en el texto, esto es, una nostalgia patológicamente moderna por un presunto estado precrítico o premoderno de la mente. Creemos que la Ilustración del siglo XVIII constituye una de las expresiones todavía tempranas pero más flagrantes de la propagación de lo que pudiera denominarse una *ética (epistémica) de desengaño*, la cual habría dado forma a la modernidad en tanto que, según lo expresaba Svetlana Boym, *un proyecto crítico a gran escala seguido de vagas pero constantes latencias nostálgicas* (Boym, 2015, p. 49). Nos referimos a la entronización moral de una empresa epistémica de disección, neutralización y presunta liberación inesperadamente vuelta, sin embargo, origen de serios conflictos a los que una importante parcela de nuestro siglo está respondiendo, casi que

antitéticamente, mediante una tácita y filosóficamente compleja apelación a la inconsciencia —es a este último gesto al cual quisiéramos referir en términos de «*regresión*» *del pensamiento*, esto es, en términos de un regreso a un estado evolutivo de la conciencia presuntamente anterior a los acontecimientos epistémico-filosóficos que tienen lugar en la modernidad.

II. I. Ilustración y Actitud Crítica desde I. Kant y M. Foucault: el problema de la artificialidad del ser histórico y la emancipación

En el afamado artículo que en el año 1784 publica Immanuel Kant, haciéndose la tajante pregunta «¿Qué es la Ilustración?» —*Was ist Aufklärung?*—, se despliegan distintas ideas que, según escribe Michel Foucault en una relectura tardía de este mismo texto, «han determinado, en parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y hacemos hoy» (Foucault, 2022 [1984], p. 72). Tanto Kant como Michel Foucault, doscientos años más tarde, en textos como *Qu'est-ce que la Critique?* (1978) y *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), coinciden en poner como centro de la cuestión *un cierto juego entre la libertad, la opresión, la verdad y la mentira* que, si bien cada cual con los matices relativos a su tiempo, comparten en esencia lo que Foucault decide denominar un *ethos* propio y característico de la modernidad filosófica, esto es, un *ethos de modernidad* que el mismo Foucault identifica como «actitud crítica» y cuya expresión inaugural quiere ubicarse en el artículo de Immanuel Kant sobre la *Aufklärung*. El mismo Kant, en el prólogo a su *Crítica de la Razón Pura* (1781), explícitamente reconoce su tiempo —el de la *Aufklärung*— como «el siglo» o «la edad» de la Crítica (Kant,), siendo esta misma Crítica el elemento de esencial convergencia entre el acontecimiento histórico de la Ilustración y el aludido *ethos de modernidad* del que habla Michel Foucault, el cual llevaría el espíritu ilustrado mucho más allá de sus confines históricos. En suma, en el texto de Foucault opera una primera distinción entre 1. el acontecimiento histórico de la Ilustración —alrededor del siglo XVIII en Europa, esto es, la Ilustración de la época de Immanuel Kant— y 2. una cierta manera de proceder que se habría gestado en este momento de la historia pero que lo trascendería y llevaría más allá.

Es así que pensadores como Foucault interpretan la herencia que desde la actualidad nos liga a la Ilustración en términos no tanto «de la fidelidad a unos elementos de doctrina», escribe el francés, sino más bien en términos de «la

reactivación permanente de una actitud», esto es, de «un modo de relación con respecto a la actualidad» (Foucault, 2022 [1984], pp. 81, 86) [...], «una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros y con nosotros mismos [...]» (Foucault, 1995 [1978], p. 5) que pudiera caracterizarse como «*actitud crítica*». En el texto de 1978 —«*¿Qué es la Crítica?*»—, Foucault asimismo se sirve de distintas nomenclaturas para ilustrar diferentes matices de este modo de relación crítica con la realidad: la define como «*el arte de no ser gobernado*», como «*indocilidad reflexiva*» y también como una «*inservidumbre voluntaria*» (*Id*, pp. 7, 8). Después, el texto de 1984 —«*¿Qué es la Ilustración?*»—, se introduce con insistencia la cuestión de la historia: se habla de la actitud crítica como «*una crítica permanente de nuestro ser histórico*» (Foucault, 2022 [1984], p. 86) y como «una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una *ontología histórica de nosotros mismos*» (*Id*, p. 90).

Diríase, siguiendo la tesis de Michel Foucault, que lo que de común tienen la modernidad del siglo XVIII y la de actualidad no es la continuidad de un contenido positivo, sino la continuidad de una manera de relacionarse con los contenidos disponibles. La Crítica, en tanto que eje de este modo de relación particularmente moderno, no albergaría en ella misma contenido ninguno porque, según escribe el francés, «no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma» (Foucault, 1995 [1978], p. 5), es decir, no existe sino en relación con un contenido positivo sobre el que, sin embargo, va a trabajar negativamente en virtud de la Verdad y de la Libertad del sujeto que la ejerce. En otras palabras, la Crítica es un instrumento carente de contenido propio que opera diseccionando y anulando la positividad de contenidos que encuentra a su alrededor, entendiendo por «positividad» la legitimidad, vigencia e influencia de unas u otras expresiones de lo real sobre un sujeto o grupo de sujetos cognoscentes.

Ahora bien, claro está que, en principio, el ejercicio negativizante de la Crítica no se llevaría a cabo por el mero gusto de la disgregación. Véase que, mientras que las mismas denominaciones empleadas por Michel Foucault para describir la naturaleza de la Crítica, especialmente en el texto de 1978, la definen casi por entero en términos negativos —la Crítica nos permite *no ser gobernados*, *no ser dóciles*, *no servir—,* luego, en el texto de 1984, esta negatividad se traslada al ámbito de la historia e introduce el problema de la artificialidad del «ser histórico»: lo que nos

permitirá «no ser gobernados» es la negativización o, por lo menos, la problematización de todos aquellos componentes históricos que amenazan con apegarse a uno como si no fueran tales, como si no fueran en realidad fruto del artificio y de la contingencia. Sea por ello que Foucault señala, refiriéndose al artículo de Kant, que «en ese pequeño texto se encuentra la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia» (Foucault, 2022 [1984], p. 80), finalmente articulándose la «actitud crítica» o «de modernidad» sobre la que versa el francés, doscientos años más tarde, en términos de una «ontología histórica de nosotros mismos» (*Id*, p. 90) y un «modo de relación reflexiva con el presente» (*Id*, p. 88) que se interrogaría, como incipientemente hizo Kant en 1784, por la constitución histórica que subyace y hace posible la forma y realidad que la actualidad del momento hace aparecer con una inmediatez y una naturalidad que, a ojos del filósofo crítico, traiciona la verdad del complejo proceso de constitución histórica de las cosas.

La *Aufklärung* del siglo XVIII es reconocida como la «edad de la Crítica» porque es el momento histórico por excelencia en el cual el pensamiento empieza a volverse sobre el presente secular de igual manera en que la ontología o metafísica tradicional por mucho tiempo venía volviéndose sobre el «ser», transitando de esta manera de la clásica pregunta por el «*¿qué somos?*» a la pregunta, característicamente moderna, por el «*¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?*». Este paso no se daría sino debido al paulatino abandono de la fe en el pensamiento metafísico —hecho definitivamente explícito por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (1781)—, siendo que la novedad, asimismo señalada por Foucault en sus estudios sobre la *Aufklärung*, sería que alrededor de este momento el pensamiento, cada vez más racionalizado, empieza a redirigirse hacia la constitución de la actualidad secular en tanto que un terreno abierto a la problematización por todavía encontrarse poblado de los residuos de un pasado metafísico, dogmático, supersticioso e irracional que debería ser sometido a un proceso de revisión crítica por estar de pronto obstruyendo el desarrollo de un ambicioso presente que miraría hacia el pasado tal como lo hace el joven adulto que deja atrás las fantasmagorías de la infancia. Esta voluntad de revisión o, en otras palabras, este proyecto crítico a gran escala es exaltado por Kant en el artículo de 1784 cuando vindica el derecho y «la audacia» de cuestionar aquellos elementos que por mucho tiempo, bajo un régimen epistémico anterior a la universalización de la Crítica, han sido considerados

necesarios, no han sido debidamente cuestionados o no han tenido otra justificación que la de la autoridad de la tradición y la costumbre. En suma, el célebre «*sapere aude*» kantiano invita a revisar con detenimiento el mundo que encontramos vivo y operativo a nuestro alrededor y juzgar si esa vida se sostiene sobre razones lo suficientemente razonables, no debidas al capricho o a la inercia de la contingencia, como para merecer la vida que de antemano presentan.

Este es el momento en que alcanzar un estado de *conciencia histórica*, es decir, conseguir ver más allá de los engañosos revestimientos que el mundo ha venido adquiriendo desde el advenimiento de la historia, empieza a considerarse el camino a seguir en una pretensión de superación de las seducciones de la mentira y el engaño, así como el camino que llevaría al hombre moderno hacia una liberación con respecto a un pasado que lo habría mantenido en un innecesario y críticamente insostenible estado de dependencia ontológica. A este estado de engañosa dependencia ontológica se referiría Kant, en su artículo de 1784, en términos de un estado de «minoría de edad» —denominación que, con razón, recuerda al juego entre la niñez y la adultez que veníamos manejando— del cual el hombre, llegados a cierto punto en la historia de la Verdad y de la Libertad, tendría casi que la obligación moral de emanciparse. En efecto, escribe Michel Foucault, en la época de Kant «la *Aufklärung* era vista como una especie de manifestación resplandeciente del destino profundo de la razón occidental» (Foucault, 1995 [1978], p. 10), como «un proceso que estaba efectuándose, pero también como una tarea y una obligación» (Foucault, 2022 [1984], p. 75).

III. Ambivalencia de la Crítica: entre la virtud y la desgracia

Retomando la jerga popularizada en la Ilustración, pudiera decirse que la «mayoría de edad» que se persigue comporta, al fin y al cabo, la pérdida de la inocencia. El joven adulto, esto es, el hombre de la modernidad temprana, es lanzado al mundo, libertado del cuidado-mandato[14] de los padres, autoridades y tutores, y es llamado a hacer uso de su propia razón. No sin razón popularmente se concibe la entrada en el mundo adulto como un paulatino proceso de desencantamiento y

[14] Es de interés notar los distintos tintes que puede adquirir un mismo ejercicio de reducción de la libertad. La tradición liberal se defiende ante cualquier expresión de dominio que pueda castrar las posibilidades de desarrollo del hombre, mientras que el argumento paternalista justifica la imposición de la autoridad arguyendo que el hombre dejado a sus anchas difícilmente sabría manejarse a sí mismo.

desengaño. Y así pudiera decirse que fue en el principio: el omniabarcante proyecto crítico del que se abanderó la *Aufklärung* se propuso disolver las fantasmagorías de la ignorancia, la superstición y el dogmatismo, aspirando en este gesto a una liberación a alcanzar mediante el uso de las «luces» de la razón y el pensamiento crítico. Aún así, cabe hacer notar que, desde la *Aufklärung* del siglo XVIII hasta el día de hoy, tales «luces» han corrido el riesgo de brillar tanto hasta el punto de resultar ofuscantes, expresión la cual constituye una manera un tanto rebuscada de señalar que la capacidad de escrutinio de la Crítica guarda la posibilidad de llegar a excederse e involuntariamente desmantelar todo aquello que cae bajo su visión, diríase, despojada de párpados —más allá del juego conceptual entre la niñez y la adultez, ideas afines pueden asimismo extraerse del juego entre el sueño y la vigilia, la ceguera y la visión, etc.

Mientras que la manera en que se entiende y se vive el drama de la Verdad y de la Libertad ha cambiado notoriamente desde la época de la *Aufklärung*, el espíritu o «*ethos*» que dio origen a su exaltación temprana ha perdurado en el tiempo en el sentido de una difícilmente reprochable *ética de desengaño* —¿Cómo reprochar el hecho de querer acercarse a la Verdad que yace tras las cosas todas, o el hecho de no querer ser engañado, digamos, por un genio maligno? El sujeto moderno por antonomasia, sea en la actualidad o en el tiempo de Kant, sea explícitamente o inconscientemente, considera que existe un cierto progreso moral en el ejercicio general del pensamiento crítico. Mientras que en otros ámbitos del conocimiento, en especial en el ámbito del conocimiento científico y técnico, se ha venido en los últimos años cuestionando la narrativa del aparente progreso que necesariamente constituiría el desarrollo y evolución de los saberes de los que dispone la humanidad, la cuestión de esta misma lógica aplicada al panorama de la manera más cognitivamente íntima en que el ser humano se involucra con la materia general de lo real no ha devenido una problemática lo suficientemente atendida en la actualidad. Este problema históricamente se ha tanteado desde distintos ángulos, pero raramente se ha concluido que ideas como las que subyacen a la presunta ética de desengaño sobre la que veníamos versando hayan podido ir formando en el sujeto moderno, según veremos a continuación, un creciente resentimiento por la aparentemente irreversible toma de conciencia que habría significado la hegemonización epistémica de la Crítica, tanto como para haber llegado a un punto en la historia en el que se empieza a colectivamente desear regresar o mantenerse en

esa «minoría de edad» denostada por Kant, Foucault y, en general, por los espíritus ilustrados que todavía rigen el groso del panorama intelectual de actualidad.

III.I. Las virtudes de la Crítica en Kant y en Foucault: La Crítica en el S. XVIII y en la modernidad tardía

A pesar de que pensadores como Jürgen Habermas hayan etiquetado el pensamiento de Michel Foucault en términos de un pensamiento «contrailustrado»[15], lo cierto es que la obra, empresa y particular disposición del pensamiento de Foucault asume con creces el *ethos* que se desprende de las ideas centrales de la *Aufklärung*. Tanto Immanuel Kant como Michel Foucault constituyen dos personalidades enteramente ilustradas: la cuestión que pudiera haber llevado a Habermas a considerar al francés un detractor del proyecto ilustrado muy probablemente no haya tenido en consideración las particulares transformaciones históricas que las premisas exaltadas en la *Aufklärung* han venido padeciendo en los doscientos años que separan a un autor del otro.

Lo que une a Immanuel Kant y a Michel Foucault es una compartida exaltación de las virtudes de la Crítica; lo que los separa, no obstante, es una distinta relación con la contingencia histórica que el ejercicio de la Crítica descubre.

A) Lo que comparten: tanto en Kant como en Foucault, la Crítica va a trabajar negativamente sobre un contenido que «sujeta» —sirviéndonos de la jerga foucaultiana, pues en numerosas ocasiones el francés habla en términos de «sujeción»[16]— al «sujeto» a un cierto y determinado estado de las cosas, especialmente si ese estado de las cosas remite a un indeseado estado de dependencia en el cual el individuo se delega por entero a autoridades cuyo gobierno se dirige al delicado espacio de la constitución misma de la realidad —ese estado de dependencia es, a lo sumo, a lo que Kant alude en términos de una «minoría de edad». La Crítica, tal como la entiende Foucault pero también, en el fondo, Kant, tendría por función la «desujeción» en el marco del juego entre la dominación y la idea que nos hacemos de lo que genuinamente, legítimamente, son las cosas. En

[15] En su obra *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985), especialmente en las lecciones de 9 a 11, dedicadas a Michel Foucault, Habermas sitúa al pensador francés dentro de una corriente que, siguiendo a Friedrich Nietzsche, habría roto con el proyecto ilustrado de modernidad. Se entienden las razones por las cuales Habermas habría sido llamado a considerar a Michel Foucault un espíritu «contrailustrado», mas nos parece que esta denominación resulta un tanto problemática debido a las razones expuestas en el texto.

[16] En francés, «*assujettissement*». Esta palabra tiene un doble sentido del que Foucault se sirve a conciencia: quiere decir tanto «subyugación» en el sentido de sometimiento a una autoridad, como «sujeción» en el sentido de formación y consolidación de la identidad del sujeto. El término designa un proceso ambiguo en el que el individuo se convierte en un sujeto concreto en detrimento de otros posibles precisamente en el acto de ser sujeto a un cierto ejercicio de poder.

palabras del mismo autor, la Crítica sería «el movimiento reflexivo por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad» (Foucault, 1995 [1978], p. 08) bajo la premisa de «una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de la minoría de edad» (Foucault, 1995 [1978], pp. 17). El hecho de preguntarse por las condiciones históricas que sujetan la realidad presente a un determinado estado de las cosas traería consigo una repercusión desmanteladora que permitiría dejar de ser incuestionablemente influenciado —«gobernado», según la terminología común a Kant y Foucault— por la fuerza de la preeminencia de dicha realidad, siendo que entonces se despejaría el espacio para el advenimiento de una realidad más verdadera o simplemente para una posible «transgresión»: la Crítica «extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, de no pensar, por más tiempo, lo que de hecho somos, hacemos y pensamos» (Foucault, 2022 [1984], pp. 91, 92).

B) En lo que difieren: si bien el espíritu o el proceso mismo de emancipación y desengaño —esto es, de salida de un estado de «minoría de edad»— sigue en Kant y en Foucault una lógica idénticamente ilustrada, la naturaleza de la realidad última en la que desembocaría dicha emancipación no se entiende, definitivamente, de la misma manera. Pudiera decirse que en el siglo XVIII la Crítica conservaba todavía la confianza en que, una vez deconstruida y anulada la composición históricamente artificiosa de la realidad heredada, el sujeto devenido «mayor de edad» encontraría un orden críticamente sostenible susceptible de fundamentar universalmente la constitución de su realidad —este es el particular estrato del proyecto ilustrado temprano del que es heredero Jügen Habermas. No obstante, es visible que el ejercicio de la Crítica en la modernidad tardía de Michel Foucault no conduce a un terreno más sólido que el del contenido mismo sobre el que ejerce su empresa de descomposición. En el fondo —y a esto parecería referirse Habermas cuando llama al francés un «contrailustrado» y, además, un «anárquico»[17]—, la empresa Crítica de Foucault es interpretable en términos de una práctica de interminable problematización sin pretensión de genuina conciliación con ninguna realidad otra que la del estado de inmunización ideológica en el que se halla una conciencia

[17] J. Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Taurus, pp. 149, 296.

terriblemente lúcida[18]. En otras palabras, mientras que en el S. XVIII la noción de una verdad universalmente última y positiva a la que se llegaría mediante el ejercicio depurador de la Crítica todavía tenía algún sentido al que aspirar, a las puertas del S. XXI —que es desde donde escribe Michel Foucault— susodicha verdad última no se sostiene sino en negativo, esto es, en términos de la conciencia de imposibilidad de ninguna realidad en positivo que sea otra cosa que «un sistema de coacción característico de la maquinaria significante» (Foucault, 1995 [1984], p. 11), dado el hecho de que, según sostiene el mismo Foucault, «no hay sentido más que por los efectos de coerción propios de unas estructuras» (Id, pp. 11, 12) [...] artificiosa y contingentemente confeccionadas.

Pese a la transformación histórica que en los últimos doscientos años ha venido padeciendo el mundo alrededor de la Crítica, pensadores como Michel Foucault siguen considerando que su general ejercicio es constituyente de una cierta virtud. Se considera que el compromiso con la revisión crítica de las realidades que rodean y se inmiscuyen en el sujeto, que lo seducen e influyen en maneras de las que un sujeto precrítico no sería plenamente consciente o rehusaría cuestionar, es una empresa prácticamente heroica y una responsabilidad que tendría el ser humano en tanto que sujeto autónomamente cognoscente. Está claro, primero, que existe una evidente virtud cognoscitiva en el hecho de evitar el error y la mentira en nombre de una verdad genuinamente existente, así como está igualmente claro, en segundo lugar, que también existe cierta virtud en la utilidad que la Crítica invoca al permitir al sujeto reflexivamente libertarse de un estado concreto de disconformidad. Ahora bien, la cuestión deviene compleja cuando se está afirmando, según defiende Michel Foucault, que la Crítica «comporta con bastante regularidad no sólo una exigencia de utilidad que ella invoca, sino también una suerte de imperativo general que le sería subyacente —imperativo más general aún que el de excluir el error» (Foucault, 1995 [1978], p. 6) [...] que se articularía entre las líneas de una exaltación de la libertad, de la indocilidad y de la inservidumbre (*Id*, p. 8) en virtud de la libertad misma.

Otros pensadores contemporáneos a Michel Foucault, como lo es el caso de Gilles Deleuze, comparten esta misma en apariencia muy bella y excitante apelación a la Libertad. La premisa tras tales exhortaciones suele ser la de que ser

[18] Esta caracterización no tiene en cuenta las investigaciones tardías de Michel Foucault en torno a la posibilidad de intervención activa y generativa en los procesos de subjetivación —por ej. en el texto en torno a las «tecnologías del yo» o cuando en «Qu'est-ce que les Lumières?» (1984) habla de Baudelaire y del arte de la existencia. Nuestra premisa refiere más bien a la empresa general de la producción intelectual del pensador francés en tanto que «una ontología histórica de nosotros mismos», según él mismo la ha descrito y se deja ver al hilo de su insistencia en las investigaciones históricas.

irreflexivamente «gobernado» por una arquitectura concreta de lo real es de alguna manera ontológicamente degradante. Si bien la filosofía de Gilles Deleuze, las compartamos o no, se respalda de ciertas razones para justificar por qué la clausura del «ser» puede llegar a ser actualmente indeseable[19], en Michel Foucault pareciera que la Libertad es constituyente de un valor lo suficientemente fundamental como para no requerir ulterior justificación —a la manera, pudiera decirse, de la Verdad, el Bien y la Belleza de siempre [los tres trascendentales], que no parecerían necesitar tras de sí argumentación ninguna y vendrían los unos de la mano de los otros [la Libertad como estado de Verdad, como expresión del Bien y como una cosa bella en sí misma]. Aunque, en la teoría, Foucault rechace todo tipo de fundamentación aparentemente trascendente, el espíritu que subyace a su empresa intelectual parecería impulsado por la convicción de que es cualitativamente mejor mantenerse o aspirar a un estado de posible apertura, de «posible transgresión» mediante la reflexión, (Foucault, 2022 [1984], p. 91), que perderse en el acto de una inmersión incuestionada en contenidos, formas y estructuras que el francés no dejaría de considerar «de sujeción» —que retienen, que clausuran y que, en última instancia, se adueñan de la mente de uno a la manera de los «viruses mentales» de los que habla José Antonio Marina en *La Vacuna contra la Insensatez* (2025): contenidos «que infectan y corrompen nuestra inteligencia, que distorsionan nuestra memoria, sesgan nuestro juicio y nos vuelven vulnerables a la manipulación»[20] .

III. II. Cuando la libertad de pensamiento deviene deletérea

En el texto de 1978, cuando Foucault describe la Crítica en términos de «el arte de no ser gobernado», lo tiende a hacer junto a la coletilla de no ser gobernado «*así, de esa forma, a ese precio*» (Foucault, 1995 [1978], p. 07). Es decir, teóricamente y según veníamos exponiendo en el punto anterior, la Crítica no debería precisamente responder a una exhortación general y abstracta de querer emanciparse a toda costa, sino que respondería a situaciones de disconformidad concretas, como lo fue en la *Aufklärung* del siglo XVIII el hecho de verse el sujeto, cada vez más racional y crítico, rodeado de un mundo en el que ya no era capaz de

[19] En un principio, Gilles Deleuze parecería asimismo realizar una exaltación igualmente injustificada de la libertad, pero en realidad se justificaría mediante la premisa de que cuando el devenir no es libre de fluir y transformarse, el «ser» se «engangrena», perdiendo con ello vitalidad, intensidad, empobreciéndose su experiencia como si hubiera sido sujeto a una especie de castración —ontológica.

[20] Extraído de la sinopsis para Marina, J. A. (2025). *La vacuna contra la insensatez: Tratado de inmunología mental*. Ariel.

creer con la naturalidad vigente en un tiempo no tan consciente de sus circunstancias. En una de las últimas líneas del texto de 1984, Foucault con lucidez advierte que la empresa crítica no habría de realizarse en persecución del «sueño vacío de la libertad», que más bien habría de tratarse de una actitud pacientemente «experimental», de «transformaciones muy precisas» y concretas (Foucault, 2022 [1984], p. 92). Aún así, cabe preguntarse si acaso este precavido ideal es efectivamente posible.

Otro comentario paliativo aparece en el texto de 1984 cuando Foucault retoma una de las expresiones empleadas por Kant para caracterizar el paso de la minoría a la mayoría de edad. El francés señala que «la humanidad se hará mayor no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga "*obedeced, y podréis razonar cuanto queráis*"», en oposición a la expresión de la que se sirve Kant para caracterizar el estado de minoría: «*obedecer, no razonéis*» (Foucault, 2022 [1984], p. 76). Lo que asimismo quisiéramos poner en cuestión es si es que es realmente posible seguir obedeciendo en la práctica una vez el hombre se ha emancipado en la esfera reflexiva. Es aquí pertinente retomar de nuevo unas palabras de Friedrich Nietzsche, como lo es aquél aforismo que expresa algo entre las líneas de que *aquello a lo que se le ha hecho la disección no puede mantenerse con vida*[21], en el sentido también de que no hay vida posible en el seno de una determinada realidad con la que uno ya no tiene afinidad o vinculación reflexiva. En el mismo texto, Foucault también caracteriza la actitud crítica como una «actitud límite» y escribe que «se debe escapar a la alternativa del afuera y el adentro», [...] «hay que estar en las fronteras» (Foucault, 2022 [1984], p. 91), presuntamente aludiendo a que el ejercicio de la Crítica no debería ser total y siempre salvaguardar algún que otro punto de anclaje para con la realidad a la que el sujeto se encuentra sometido.

En realidad, parece existir un tránsito más bien ambiguo entre la Crítica entendida como herramienta de disección y análisis, de la que un sujeto se podría servir cuando le resultara conveniente o en respuesta a una situación de disconformidad concreta, y esa actitud más general que se abandera de la Crítica en tanto que eje vertebrador de un particular *modo de existencia,* ya sea con los matices del orgullo filosófico de quien ejerce la Crítica a voluntad, o bien con los matices de la Crítica devenida una indeseablemente inacallable rumia en lo hondo de la conciencia. Y es que resulta difícil imaginar que las facultades críticas puedan estar

[21] No se recuerda exactamente dónde fue que se leyó esta cita.

en un momento operativas y en otro quedar en estado de suspensión o interrupción a merced del sujeto que la ejerce. Dada la naturaleza de la Crítica y su desvinculable relación con la presunta preeminencia ontológica de elementos como los de la Verdad y la Libertad, debe más comúnmente darse el caso de que una vez se aprende a mirar la realidad circundante bajo una mirada crítica, el sujeto ha de verse ya de por siempre abocado a someter los contenidos todos a revisión y juicio.

Lo cierto es que, por mucho que desde el siglo XVIII se haya secularizado el mundo, los trascendentales de siempre siguen ejerciendo una más que notable influencia sobre el pensamiento, siendo que todo aquello que se vincule a la noción de Verdad —también, parece ser, de Libertad— goza automáticamente de una cierta preeminencia ontológica: ¿y qué es la Crítica sino la fuerza que deshace ilusiones en nombre de la Verdad? El problema, según veníamos exponiendo, es que en la modernidad tardía tal Verdad difícilmente trata de una verdad concreta, sino más bien del estado de presunta Verdad que se alcanza en libertarse de la influencia de «mecanismos de poder» externos que, a los ojos de la mentalidad ilustrada, «estupidifican», «oprimen» y «manipulan» en el acto mismo de seducir e interpelar por entero la conciencia de un sujeto o colectivo de sujetos. Mientras que se sigue perpetuando esta particular mentalidad de desengaño, la realidad sin contenido positivo a la que el sujeto crítico actualmente se ve libertado puede comprensiblemente pasar a sentirse como un lugar inhospitable que, si realmente estuviera en la mano de uno, no desearía ser habitado.

Con razón cabe pensar en la *Aufklärung* en términos de una *irreversible toma de conciencia*, engendradora de todo un elenco de personajes a los que con el tiempo nos hemos venido familiarizando, como lo serían el héroe del decir veraz, el artista de la existencia y el filósofo trasnochado, entre otros. Es de interés traer a colación la muy pictórica manera en que Zygmunt Bauman caracteriza el paulatino tránsito hacia la modernidad tardía —según su propia terminología, hacia la «modernidad líquida». Según las ideas de Bauman, el proyecto ilustrado de revisión masiva del mundo que se venía heredando de la premodernidad se habría gestado más bien como una pretensión de hacer espacio para la construcción de nuevas formas «sólidas» que reemplazaran aquellas que se habían «oxidado y enmohecido», esto es, aquellas que venían quedado obsoletas y obstruían el desarrollo de un ambicioso presente que miraba hacia el pasado tal como lo hace el joven que deja atrás las fantasmagorías de la infancia. En el proceso de deconstrucción, empero, pareciera

haberse desatado una fuga a causa de la que todo intento de posterior construcción pronto vio los muros de su edificio empaparse y deshacerse, pues:

> «los fluidos fluyen, manan, se derraman, se desbordan, salpican, se filtran, inundan; sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos. Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos, si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro, se humedecen o empapan» (Bauman, 2003).

Esta es una manera muy precisa y aguda de ilustrar la dinámica por la cual opera la Crítica y de esclarecer por qué el proyecto de modernidad parece haber acabado tomando la forma de un proyecto de «liquefacción» (Bauman, 2003). El ejercicio de la Crítica habría pasado de descubrir una verdad más verdadera a acometer contra la noción misma de verdad; habría asimismo pasado de libertar al sujeto moderno de un pasado obsoleto a hacer de tal libertad un yugo leve e ingrávido, un motivo de desgracia. La Crítica en la modernidad tardía, siendo que ya no descubre contenidos en positivo y que, sin embargo, sigue completamente operativa, deviene entonces *un círculo de interminable vaciado crítico* en el que el sujeto puede llegar a sentir que queda trágicamente atrapado.

Al hilo de esta transformación, pudiera decirse que la modernidad tardía en gran medida ha pasado a definirse por una apología de la idea de que la realidad es textual[22], esto es, la idea de que la realidad y su verdad pueden llegar a justificadamente ser tanto *A* como *B*. Aún así, las filosofías que abrazan de esta manera la contingencia albergan un gran riesgo de fracaso: la consciencia de la contingencia de esta u otra arquitectura de lo real necesariamente conlleva un debilitamiento de su capacidad para genuinamente interpelar al sujeto que la habita, así como su inminente cuestionamiento y pronto reciclaje por otro sistema que asimismo tampoco acabará de ser asimilado. Al fin y al cabo, la Crítica se ejerce por definición sobre todo aquello que se sustenta sobre cuestiones «cuestionables», siendo lo cuestionable todo aquello cuya legitimidad se considera debe ser problematizada y puesta a prueba, a saber, todo aquello que se alza indecorosamente

[22] Véase Derrida, J. *De la gramatología* (1967)*: il n'y a pas de hors-texte (*«no hay nada fuera del texto»). La premisa sería que toda verdad aparece dentro de un tejido de discursos, conceptos y contextos históricos que la hacen inteligible, de modo que la tarea filosófica, muy a la foucaultiana, consistiría en analizar y deconstruir cómo esos textos y estructuras producen los efectos de verdad que solemos tomar como evidentes.

pretencioso en el seno del paradigma en el que no hay otra cosa que paradigmas autoconscientes y consecuentemente autoaniquilantes.

IIII. Conclusión

La nostalgia moderna es *un perpetuo sentirse fuera de lugar* porque en ningún particular nicho de realidad uno es capaz de asentarse con la conciencia plenamente tranquila y absorta en los contenidos que le dan la forma.

Si bien, tal como señala Michel Foucault, habría ciertamente que «escapar del chantaje intelectual y político de estar por o contra la *Aufklärun*g» (Foucault, 2022 [1984], p. 90), cabe de toda manera evitar denostar la particular y compleja hilera de descontentos que, según la tesis que en la presente investigación venimos defendiendo, se han ido paulatinamente agravando desde la germinación en la Ilustración del S. XVIII de una ética epistémica de desengaño.

Pudiera decirse que el nostálgico moderno vive una cierta tragedia consistente en la confusa oscilación entre la exaltación moral de la lucidez de la conciencia y la persistencia de un lastimoso sentimiento de entumecimiento —¿Qué es sino el cinismo moderno? La nostalgia patológicamente moderna no dice de una meramente insensata querencia de regresar a un determinado tiempo pasado, antes bien es expresión de la pérdida de la posibilidad de habitar ingenuamente la realidad proyectada en el sentido de la distancia que nos separa de un pasado del que apenas se conserva una nebulosa conciencia. Lo que se añora es la capacidad de ontológicamente descansar en significados a los que entregarse y en los que revolverse sin la exigencia de que estos hayan de ser constantemente revisados y justificados, especialmente dado el hecho de que susodicha revisión y pretensión de justificación tiende a desembocar en la incapacitación de tales significados para producir una genuina interpelación que pudiera dar un aliciente novelescamente inmersivo a la realidad que circunda y se gesta en el sujeto.

Bibliografía

Baroja, P. (2011). *El árbol de la ciencia*. Cátedra. (Obra original publicada en 1911).

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg y J. Squirru, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2000).

Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia* (J. Blasco Castiñeyra, Trad.). Antonio Machado Libros. (Obra original publicada en 2001).

Cioran, E. M. (2006). *En las cimas de la desesperación* (R. Panizo, Trad.). Tusquets. (Obra original publicada en 1934).

Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2009)

Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). *Revista de Filosofía, 11*, 5–25. (Texto original publicado en 1978).

Foucault, M. (2022). *Sobre la Ilustración* (J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, Trads.; estudio preliminar de J. de la Higuera). Tecnos.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1985).

Herf, J. (1990). *El modernismo reaccionario: Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich* (ed. cast.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1984).

Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* (R. Rodríguez Aramayo, Ed.; C. Roldán, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Alianza Editorial. (Texto original publicada en 1784).

Marina, J. A. (2025). *La vacuna contra la insensatez: Tratado de inmunología mental*. Ariel.

Musset, A. de. (2007). *La confesión de un hijo del siglo* (M. Arranz, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1836).

Nietzsche, F. (1949). *Consideraciones Intempestivas* (E. Ovejero y Maury, Trad.). M. Aguilar Editor. Buenos Aires. (Obra original publicada en 1874).

Steiner, G. (2001). *Nostalgia del absoluto* (J. Aguilar, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1974).