

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA**

UNA COMPARACIÓN DEL PENSAMIENTO DE MAX  
HORKHEIMER Y LUIS VILLOORO

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO  
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

HÉCTOR SOLANO RÍOS

DIRECTOR :

DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

MÉXICO, D.F.

ENERO DE 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

A mis padres, Rosa María y Javier,  
por inocular en mí, dignidad y pensamiento.

A mi esposa Mónica,  
a mis hijos Said y Syrinx, por su paciencia.

A mis hermanos, Javier,  
Enrique, Ulises y Sofía, por su amistad.

Al Dr. Carlos Oliva,  
pues sin su aguda asesoría este  
trabajo aún no se hubiera concretado.

## Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1: Génesis del Estado y de la idea de progreso.....	8
1.1 El Estado en los umbrales de la civilización.....	9
1.2 Estado moderno e idea de progreso.....	14
Capítulo 2: Concepto de filosofía en Luis Villoro y Max Horkheimer.....	27
2.1 Desencanto y pesimismo por la situación de la razón.....	27
2.2 Dos caras del pensamiento filosófico: dominio y libertad.....	31
2.3 Deber ser de la razón: concepto de filosofía en ambos autores.....	46
Capítulo 3: Villoro y Horkheimer y la idea de progreso.....	50
3.1 Desencanto y pesimismo por el progreso.....	50
3.2 Crítica de la idea de progreso.....	53
3.3 Estado autoritario.....	57
3.4 Hacia un replanteamiento de la idea de progreso.....	59
3.5 Contrapoder y democracia directa vs. Estado autoritario.....	64
3.6 Delimitación de una idea de progreso acorde a la razón.....	76
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	87

## Introducción.

Lo que motiva a comparar el pensamiento de Max Horkheimer<sup>1</sup> con el de Luis Villoro es que -no obstante el derrotero propio de sus respectivas obras- comparten una preocupación por rescatar la idea de progreso, entendido éste como un proyecto racional de emancipación que, como diría Kant respecto a la Ilustración, permita “*la liberación del hombre de su culpable incapacidad*”<sup>2</sup>. Horkheimer hace este intento desde la perspectiva de la filosofía social, Villoro desde un análisis de la ética. La preocupación de los autores tiene como propósito central devolverle al pensamiento su momento de verdad y autonomía frente a las tendencias dominantes, tanto del poder económico y político como del pensamiento oficial, que lo ponen al servicio de la subjetividad formalizada y reificante, la cual reduce los rasgos del pensamiento a una mera actividad coordinadora y unificadora, renunciando así a las preguntas sobre el sentido y la racionalidad de los fines como tales<sup>3</sup>. Pero la preocupación por devolverle a la razón su momento de verdad no pasa por alto la necesidad de realizar un examen de los rasgos intrínsecos de la razón como un factor determinante, junto a los extrínsecos, en la estructuración de la realidad, pues la razón parece poseer rasgos libertarios como también rasgos ligados a las funciones de mando y dominio. Es decir que el intento por salvar la idea de progreso debe estar dirigido fundamentalmente a liberar al pensamiento de aquellos poderes –intrínsecos como extrínsecos- que inhiben o limitan su fuerza crítica y creadora, pero entendiendo que este intento va ligado a la aspiración de salvar al hombre, mediante la construcción de una

---

<sup>1</sup> Es de suma importancia no olvidar que el pensamiento de Horkheimer está vinculado en diversos momentos y obras con el de Theodor W. Adorno, con quien colabora en varios textos. Por ello es necesario darle crédito conforme sea necesario, sin embargo, con el objeto de no complicar esta investigación, se tomará como base - en la medida de lo posible-, sólo la obra de Horkheimer.

<sup>2</sup> EMMANUEL KANT, *Qué es la Ilustración* en Filosofía de la Historia, F. C. E. , México, 2004, p. 25.

<sup>3</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 45.

realidad “otra”, superior a la actual. Así, por ejemplo, Horkheimer advierte ya en *Dialéctica de la Ilustración* la recaída del pensamiento en su contrario, toda vez que ha terminado por rechazar la exigencia de pensar el pensamiento, reduciendo su esfuerzo al imperativo de regir la praxis. En *Crítica de la razón instrumental*, plantea la necesidad de liberar al pensamiento crítico de la lógica de dominio y reconducir la racionalización y el progreso a su destino humano. Por su parte, Luis Villoro considera necesaria en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, una reflexión que permita una reforma del pensamiento político con miras a construir una asociación en la que el hombre sea realmente libre y racional. En *El concepto de ideología y otros ensayos* afirma que repensar una filosofía supone transformarla de doctrina a reflexión que se cuestione a sí misma. En suma, para ambos liberar al pensamiento y al hombre son condiciones ligadas a un plan que permita reconducir el progreso por senderos verdaderamente racionales.

Otro rasgo común es la reivindicación del discurso marxista que hacen Villoro y Horkheimer -sin dejar de señalar sus limitaciones y deficiencias<sup>4</sup>-, tanto en su discurso explicativo de la realidad, es decir, el que da cuenta de las fuerzas que causan la dinámica social y las leyes que la rigen; como en su discurso ético, es decir, el que da cuenta de las miserias y crímenes de una formación social y propone la construcción de una sociedad superior. Para ellos, la perspectiva del materialismo histórico sobre la realidad económica y social no sólo está vigente, en tanto que las contradicciones de la estructura social y su consecuente división del trabajo aún permanecen -aunque sea de un modo más complejo y

---

<sup>4</sup> En el caso de Luis Villoro, la revisión crítica de Marx es evidente, pero al mismo tiempo aporta soluciones a esas deficiencias, como cuando señala que la falla del marxismo consiste en la dificultad de integrar los dos discursos que lo atraviesan (discurso explicativo o científico y discurso ético) en una concepción consistente. De hecho Villoro desarrolla una propuesta para integrar ambos discursos. [Ver Luis Villoro, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, F.C.E., pp. 158-165].

desarrollado-, sino que además consideran la necesidad de transformar el mundo en una sociedad “otra”, superior a la existente, en la que el progreso vuelva a tener como propósito que el hombre sea un fin en sí mismo y no un medio al servicio de la producción y las fuerzas dominantes que la dirigen; así como la ciencia y la técnica dejen de ser un fin y se conviertan en un medio al servicio del hombre.

Llama también la atención de manera importante que los autores tienen un concepto similar de filosofía, el cual fundamenta el pensamiento ético que atraviesa sus respectivas obras. Para Horkheimer la filosofía no es panacea o receta, ni herramienta al servicio de propaganda alguna, es más bien la estructura lingüística que aspira a que las cosas sean llamadas por su justo nombre, pero sin olvidar que las cosas y el mismo hombre están sujetos al devenir. Para Villoro la filosofía no es pensamiento estático y reiterativo es, por el contrario, pensamiento crítico y disruptivo; es un pensamiento sobre el conocimiento, pensamiento que está en permanente búsqueda de lo “otro”, o sea, de lo que no alcanza a decir u oculta el conocimiento. Además para ambos la filosofía representa la negación de la realidad tal y como es, por ello representa la búsqueda de un estadio ético superior, es decir, es la búsqueda de la verdad y de la justicia. Así, la delimitación sobre la coincidencia de la idea de filosofía en los autores es de capital importancia puesto que es la base sobre la que se fundamenta su pensamiento ético y, por lo tanto, su idea de progreso.

En suma, las observaciones señaladas en esta introducción refuerzan el planteamiento central de que, salvadas las diferencias y los propósitos distintos de cada obra, Villoro y Horkheimer comparten rasgos en común sobre la idea de filosofía y, por lo

tanto, representan dos aportaciones importantes para una reflexión sobre el destino de la Ilustración y el progreso, reflexión que está determinada por aquella idea.

De tal modo, la estructura general de esta tesis comparativa abarca los siguientes momentos:

El primer capítulo tiene el propósito de acotar la idea de progreso, entendida como la sublimación espiritual que expresa el ascenso de fuerzas sociales, económicas y políticas cuyo origen puede rastrearse en Europa desde fines de la Edad Media y que con el liberalismo del s. XVIII -y sus herederos positivistas del siguiente siglo-, logran su consolidación en la conformación de los Estados nacionales capitalistas. Dicho de otra forma, el propósito de este capítulo es hacer patente que la idea de progreso tiene su correlato con el desarrollo de las fuerzas mencionadas. Pero no nada más la idea de progreso, también la aparición del Estado central moderno tiene correlación con dicho proceso, y ello es lo que se pretende dejar en claro. El segundo capítulo da cuenta del paralelismo, entre Villoro y Horkheimer, en el examen de los rasgos del pensamiento (en particular el filosófico), así como la situación actual del mismo respecto al poder económico y político; finaliza con su planteamiento sobre los rasgos del pensamiento - tomando como referencia importante el concepto de razón de la Ilustración- que deben ser ponderados en la reconducción de la vida hacia un proyecto de sociedad acorde a la razón. El tercer y último capítulo busca decantar el concepto de filosofía de los autores en su crítica y replanteamiento de la idea de progreso y del Estado, al mismo tiempo que se hace un comparativo entre ambas posturas y se resaltan las aportaciones de cada uno de ellos.



## Capítulo 1: Génesis del Estado y de la idea de progreso.

Exponer a detalle el origen y constitución del Estado es algo que excede las posibilidades de este capítulo, cuyos propósitos son: 1) realizar un esquema general de dicha constitución y 2) establecer el vínculo que la idea de progreso puede tener con la aparición de un tipo de racionalidad producto del posicionamiento de la burguesía como clase dominante en los procesos políticos y económicos de modernidad. Para tales fines se tomara como hilo conductor algunos textos que dan cuenta de la aparición del Estado como poder impositivo y centralizador: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Federic Engels, *El proceso de la civilización* de Norbert Elias, *La ética protestante y el origen del capitalismo* de Max Weber y *La filosofía de la Ilustración* de Ernest Cassirer. Este último es de especial importancia ya que permite entrar de lleno en el segundo propósito de este capítulo al dar cuenta del despliegue del espíritu que, desde el racionalismo cartesiano hasta el racionalismo ilustrado, fue gestando poco a poco la idea de progreso que se consolida en el s. XVIII. El texto de Weber aporta también una perspectiva desde el devenir del pensamiento, pero en este caso estudiando la racionalidad cristiana protestante y su relación con el ascenso de burguesía, factores que influyeron en el auge del capitalismo. En cambio los textos de Engels y Elias ofrecen una mirada que permite seguir el proceso de la civilización –desde diferentes momentos- dando cuenta de las características del Estado y las fuerzas sociales y económicas que le dieron origen.

## 1.1 El Estado en los umbrales de la civilización

El texto de Engels hace un planteamiento central: el desarrollo de la familia va a la par del desarrollo de los medios de existencia<sup>1</sup>. Tal planteamiento permite seguir el proceso de la civilización desde las comunidades gentilicias a la aparición de la propiedad privada, factor este último que derivó en el surgimiento del Estado. Por ello no se debe perder de vista que la producción y reproducción de la vida inmediata es un factor decisivo de la historia. Es decisivo porque de él depende la estructura social y por ende de la familia. Por ejemplo, a la economía natural espontánea de propiedad común le corresponde la unidad familiar basada en las gens cuyas características varían en el tiempo<sup>2</sup>. Analizar el proceso en el que se transforma la familia y la sociedad conforme aumenta la división del trabajo en el desarrollo de las fuerzas productivas, le permite al autor dividir este proceso en tres momentos: salvajismo, barbarie y civilización. Al primero corresponde, *grosso modo*, una forma de vida basada en la caza y la recolección y en la que la división del trabajo se reduce a que los hombres se dedican a la primera, las mujeres a la segunda y a la crianza de los niños; además de que en esta etapa prevalece la poligamia. A la barbarie corresponde la organización en comunidades gentilicias en la que la promiscuidad va siendo acotada poco a poco al aumentar el impulso en las prohibiciones del matrimonio entre parientes consanguíneos, con lo que aparece la familia sindiásmica, es decir, el hombre se une a una sola mujer, aunque la poligamia se practica ocasionalmente, sobre todo como un derecho para el hombre; prevalece el hogar comunista y el predominio de la mujer en la casa, así como el

---

<sup>1</sup> FEDERIC ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ediciones Cultura Popular, México, 1974, p. 7.

<sup>2</sup> Aunque las características de las gens varíen en el tiempo, sin embargo, se pueden definir como la organización de varias familias que viven en común, llevan el mismo nombre y descienden de antepasados comunes; y que en cuanto a su organización política no conocen un poder público separado del conjunto social

derecho materno en la atribución de los hijos a la pertenencia a una gen (o sea el reconocimiento de una sola madre en la imposibilidad de conocer con certidumbre al verdadero padre). Y, por último, a la civilización corresponde la familia monogámica cuya aparición se debió al desarrollo de la producción económica, ésta dio paso a la propiedad privada en la que el derecho paterno sustituye al materno y por consiguiente, el dominio del hombre sobre la mujer y los hijos.

Describir a detalle el tránsito de un estadio a otro con base en el desarrollo de la vida material no es el propósito que aquí se plantea, en cambio, lo que se pretende señalar son los momentos clave de la historia de la humanidad en que se dieron los factores que transformaron las estructuras sociales acorde a las fuerzas productivas y la división del trabajo, hasta llegar a la aparición del Estado. El primer momento clave se da, según Engels, con el paso de la familia por grupos a la familia sindiásmica, el cual se da en el límite del salvajismo y la barbarie. Esto se produjo con la domesticación y la cría del ganado, lo cual abrió manantiales de riqueza desconocidos hasta entonces. En un principio, la riqueza y los medios para obtenerla pertenecían a las comunidades gentilicias, pero con el desarrollo de la ganadería surgió la elaboración de metales, tejido y finalmente la agricultura. Esto aumentó a tal grado la producción que hizo necesaria la custodia del ganado, pero la población no crecía al mismo ritmo. En este momento es cuando se inventa la esclavitud. Es decir, el tránsito del comunismo primitivo a la esclavitud tuvo lugar una vez que la producción material dio para algo más que la supervivencia y se obtuvo un excedente que propició la acumulación y el intercambio. Sin embargo, fue gracias al derecho materno de la familia sindiásmica que la riqueza pudo mantenerse dentro de las gens, ya que sólo las mujeres podían heredar a los hijos por ser ellas quienes tenían la certeza de la pertenencia de los mismos. Mas con

el aumento de la riqueza el papel de hombre frente a la mujer fue adquiriendo mayor hegemonía al ser él quien se ocupa principalmente de la cría y domesticación del ganado, así como de la fabricación de las herramientas para el trabajo pesado, lo que impulsó la sustitución del derecho materno por el paterno. El hombre es quien hereda a los hijos y eso garantizó que la riqueza quedara en manos privadas<sup>3</sup>. Así el objetivo de la familia patriarcal fue en un principio cuidar al ganado y más tarde concentrar la riqueza, ya no en la comunidad, sino en este tipo de familia. Por eso el origen de la familia patriarcal conlleva un germen de esclavitud, ya que la fuerza de trabajo de la mujer y los hijos se pone al mando del hombre. Posteriormente también un conjunto de individuos (esclavos) corren la misma suerte, a tal grado que la familia en cuestión encierra en miniatura los antagonismos que más adelante se desarrollarán en la sociedad y el Estado<sup>4</sup>.

Ahora, Engels considera que la Grecia antigua sirve como modelo para dar cuenta de la decadencia de las comunidades gentilicias<sup>5</sup> -y por lo mismo de las contradicciones del Estado- aunque también ellas, o mejor dicho sus ruinas, fueron la base sobre la que se construyó el primer Estado como órgano central que regula la vida. La aparición de la propiedad privada sobre los rebaños de ganado trajo consigo la acumulación de los productos de esta actividad, los cuales pasaron de productos de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 62. (Engels aclara que aunque no se sabe en que momento preciso ocurrió la sustitución del derecho materno por el paterno, los datos proporcionados por la antropología demuestran que ello ocurrió)

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>5</sup> Para tener una idea de cuál fue el impacto de la decadencia de las gens, motivada por la aparición e incremento de la propiedad privada en unas pocas manos, entre otros factores, es menester conocer las características de las comunidad gentilicia griega para poder establecer un contraste con las nuevas formas de organización económica y política que le siguieron. En suma, dice Engels, la gens griega se caracterizó por: 1) Solemnidades religiosas comunes. 2) Lugares de inhumación comunes. 3) Derecho hereditario recíproco. 4) La obligación recíproca de prestarse ayuda. 5) Prohibición de casarse dentro de la gens salvo en el caso de herederas, lo cual se hacía para preservar las posesiones dentro de la gens. 6) Posesión de por lo menos una propiedad en común dentro de las gens, no obstante que ya existía diferencia en las fortunas. 7) Descendencia según el derecho paterno 8) Derecho de elegir y deponer a los jefes, derechos absolutamente iguales no importando la diferencia en las fortunas (p. 113-115).

consumo a productos de cambio; aquí está el germen de una situación paradójica: "...en cuanto los productores dejaron de consumir directamente sus productos, deshaciéndose de ellos por medio del cambio, dejaron de ser dueños de los mismos...y surgió la posibilidad de que el producto llegara a emplearse contra el productor para explotarlo"<sup>6</sup>. Así, la producción con fines de intercambio se convirtió en fuerza ciega con efectos sociales nunca antes vistos: el producto ahora dominaba al productor, después le siguió la aparición del dinero convertida en mercancía y poder universal con la que se podían cambiar todas las demás mercancías y al que se inclinaría toda la sociedad y ante el cual la antigua comunidad gentilicia se mostró impotente, no sólo por que el dinero era un poder desconocido para ella, sino que la división del trabajo se hizo más compleja, a tal grado que la estructura de la población se dividió no con arreglo a los lazos consanguíneos, sino más bien con arreglo a la residencia común de acuerdo a las necesidades de la nueva división del trabajo en diferentes ramas de la industria. La constitución social que se produjo dio pie a la necesidad de crear un poder militar, sobre todo para un pueblo navegante como el griego, tanto para la guerra como para cuidar embarcaciones comerciales. En suma, tres fueron los factores que dieron fin a las comunidades gentilicias: 1) La aparición de la propiedad privada, resultado del desarrollo de la producción y que va de la mano del triunfo de la familia patriarcal. 2) La aparición del dinero como mercancía suprema de cambio y 3) la aparición de un poder militar particular con tareas específicas, las cuales hasta entonces sólo habían sido una atribución de carácter civil transitorio. Con estos tres factores progresó rápidamente la concentración de la riqueza en manos de una clase poco numerosa y el empobrecimiento de la mayoría de la población. Por lo tanto, el régimen de las gens, que no conocía antagonismos internos y no estaba hecha para soportar las nuevas

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.190.

condiciones económicas, cedió su lugar a una sociedad que no sólo no podía conciliar el nuevo antagonismo entre poseedores y desposeídos, sino que se vio obligada a llevarlos a sus límites, lo que propició la creación de un tercer poder -aparentemente por encima de todos los grupos en lucha- que suprimiera los conflictos abiertos, dejando espacio solamente para la lucha legal y regulada en el terreno económico. Entonces surgió el Estado.

En suma, todo lo anterior permite afirmar a Engels que el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad, por el contrario, ella lo engendra una vez que se llega a un grado de desarrollo determinado y que refleja sus antagonismos y contradicciones, de ahí que su función sea la de regular estas luchas. Pero este poder nacido de la sociedad se pone por encima de ella, puesto que la clase hegemónica determina sus rasgos. Esto no solamente se verifica en el caso de Grecia, sino también el de Roma y en el de los germanos. De este modo, los rasgos del Estado se pueden reducir a tres: 1) Organización territorial de acuerdo a esta división del trabajo. 2) Institución de una fuerza pública que ya no es el pueblo armado y 3) lo anterior dio pie a la necesidad de contribuciones para sostener dicha fuerza, por lo que los Estados "...dueños de la fuerza pública y del derecho a recaudar los impuestos, los funcionarios como órganos de la sociedad aparecen ahora situados por encima de ésta"<sup>7</sup>. Sin embargo, no se debe olvidar que el Estado nació en medio del conflicto de clases, por lo que es por regla el Estado de la clase más poderosa, o sea el de la clase económicamente más dominante, y con ayuda de él, se convierte en la clase políticamente más fuerte.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.197.

## 1.2 Estado moderno e idea de progreso.

Hasta aquí se ha dado cuenta -merced a Engels- de la aparición del Estado en la génesis de la civilización, es decir, durante el esclavismo, pero falta ver la forma en que se dio durante la Edad Media, en su respectivo modo de producción: el feudalismo. Para tal fin, el estudio de Norbert Elias<sup>8</sup> viene al auxilio. Él sostiene que la génesis del Estado durante la Edad Media está relacionado con la constitución del monopolio en el marco de un territorio. Para explicar este proceso de centralización pone como ejemplo y como punto de partida al Imperio franco occidental del siglo XII en la época en que el rey Luis VI no era más un señor feudal más y que en los hechos sólo se distinguía por el ser el encargado de acaudillar las guerras y las conquistas. Su poder territorial, económico y militar era como el de cualquier señor feudal y, por tanto, corría el mismo riesgo de ser avasallado. Por lo que se ve en la imperiosa necesidad de ampliar sus dominios para, por un lado no ser avasallado y, por el otro, para mantener el prestigio tradicional de la corona como eje central del Imperio. Y tal objetivo lo logra poco a poco, después de una larga lucha de exclusión entre diversas unidades de poder territorial, a tal grado que cuatro siglos después la corona se consolida como monopolio económico y militar. Los factores que lo permitieron fueron varios, y aunque no se debe olvidar que el prestigio tradicional del rey, más el apoyo y reconocimiento como poder central por parte de la Iglesia, tuvieron un peso importante, también deben tomarse muy en cuenta las condiciones materiales en que se dio esta proceso.

En primer lugar, en este periodo la propiedad territorial familiar o señorial es el fundamento de poder económico y militar. La expansión de este poder se logra

---

<sup>8</sup> NORBERT ELIAS , *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1987.

mediante conquistas, compras o matrimonios, aunque no siempre con el afán de expansión, sino más bien con afán de supervivencia, debido a que la estructura social estaba basada en unidades políticas de feudos con un poder de dominio similar, lo cual propiciaba las luchas de exclusión. Con esta lógica es de suponer que imperaría la ley del más fuerte, de modo que los señoríos que logran acumular mayor propiedad territorial adquieren un papel hegemónico. Y aunque las primeras formas de centralización política tuvieron su principal impulso en zonas aisladas en el marco de una economía natural de propiedad señorial, esto debido al aislamiento geográfico y a que las diferencias socioculturales eran menores, lo que esto permitió contener, hasta donde fue posible, las fuerzas centrífugas o movilidad social hacia otros territorios, sin embargo, las luchas de exclusión fueron determinantes para la construcción de amplios monopolios territoriales. Por ello dice Elias que, como si tratase de una ley, la división en unidades de poder inmersas en las luchas de exclusión, tiende hacia el monopolio de quien domine<sup>9</sup>. Esto propició que se pasara de un sistema de oportunidades abierto a un sistema de oportunidades cerrado.

En segundo lugar, al crecer los monopolios, las funciones sociales relativamente independientes, al cambiar su situación, cambian necesariamente los hábitos y actitudes sociales<sup>10</sup>, es decir, a funciones que son determinadas por la dependencia a un poder más centralizado. Por ejemplo, los caballeros pasan de ser caballeros libres a caballeros cortesanos y finalmente a funcionarios; los comerciantes independientes pasan a ser mercaderes y empleados dependientes (funcionarios). De tal suerte que el monopolio se convierte para entonces en una fuerza ciega dialéctica: el poder central depende de

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>10</sup> Norbert Elias les llama hábitos sociogénicos de las personas, los cuales son la modelación de los sentimientos, la estructura de los instintos y del pensamiento en relación a una estructura de poder, p. 347.



aquellos que dependen de él para mantener su dominación, ya sea monopolio de tierras, soldados o dinero, en la medida en que se acumulan en una sola mano, ésta necesita inevitablemente delegar funciones en otros para que ayuden a administrarlo y a la vez quienes ocupan estos cargos ven en el monopolio la oportunidad para acrecentar sus posibilidades de ascenso. Pero este es un mecanismo en el que no sólo intervienen individuos aislados, sino muy a menudo conjuntos sociales, territorios o estados, por lo que “al final de este proceso, el señor absoluto, con su poder de disposición aparentemente ilimitado, se encuentra a merced de la presión que ejerce la sociedad que domina, de las leyes y de la división de las funciones de la misma”<sup>11</sup>. Sin embargo, esta multiplicidad de tensiones también fortalece las oportunidades de dominación política de los reyes, como fue el caso de Luis XIV en Francia, en donde las tensiones antagónicas entre la nobleza y la burguesía ascendente, a la vez que le permiten jugar el papel central de dominio, también juega un papel de equilibrio en tales tensiones. Pero esta situación que el rey orienta en su beneficio comienza a verse limitada cuando el equilibrio de estas tensiones se inclina a favor del poder de la burguesía, estableciendo un nuevo orden que propicia que a la larga el monopolio de algunos individuos se socialice y se convierta en el monopolio de clases sociales enteras, es decir, en un órgano público central: el Estado.

De este modo el papel del monopolio político es producto de la interdependencia social en el marco de las luchas antagónicas, y su función es, nuevamente, impedir la guerra a muerte entre diferentes sectores de poder, con lo que, aparentemente, el Estado va encaminado al beneficio de toda la sociedad humana. Se pasa así de la competencia libre a la competencia condicionada: ya no se trata ver quién es el más fuerte, sino quién

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 349.

funciona mejor a la estructura monopolista. Esto también produce cambios socioculturales, por lo tanto, individuos diferentes, seres humanos con mayor capacidad para la represión de los instintos y la experiencia de un nuevo placer: el orgullo de autocontención. De tal manera, el control del poder político requiere del poder de autocontrol de los individuos que se necesitan para administrar el Estado en el marco del monopolio burgués. En éste, el factor determinante es que las instituciones de control ya no se organizan conforme a intereses individuales, sino conforme a la división del trabajo según una interdependencia colectiva funcional. Sin embargo, es necesario hacer patente un factor que también fue determinante en esta segunda fase del monopolio: mientras en la primera fase lo importante era la posesión del suelo como propiedad familiar; en la segunda lo es el dinero y la propiedad privada mayoritariamente individual, así como que las funciones de mando estaban, en la primera fase, centralizadas en el jefe militar y de gobierno, es decir, en el rey, en la segunda, estas funciones van diferenciándose en los órganos rectores del Estado. Es resumen, en su primera fase, el monopolio consiste en la acumulación de la propiedad económica y militar que se concentra en una sola mano, en la segunda, debido a la creciente interdependencia del entramado social, pasa a ser un monopolio “público” producto de una división de funciones cada vez más compleja acompañada del ascenso de las capas sociales profesionales. Por ello, el proceso antes descrito permite a Norbert Elias señalar que lo que hoy se llama sociedad de la Edad Moderna, al menos en occidente, está determinada por un grado muy elevado de organización monopolista: “Se arrebató a los individuos la libre disposición sobre los medios militares que se reserva al poder central...lo mismo sucede con la facultad de recabar impuestos sobre la propiedad o sobre los ingresos de los individuos...”<sup>12</sup>. Esto permite que los medios financieros

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 344.

sostengan el monopolio militar y que éste a su vez sostenga y garantice el monopolio fiscal. Por lo tanto, una vez constituido el monopolio en poder central permanente como aparato especializado de dominación, alcanzan las unidades políticas el carácter de Estado.

Pero con los planteamientos de Engels y Elias sólo se ha hablado del influjo, por decirlo así, que las relaciones materiales de vida y la estructura social han proporcionado a la conformación del Estado monopolista. Pero no se ha hablado sobre el influjo del desarrollo espiritual en el proceso de civilización. Abundar sobre este influjo, desde las cosmovisiones míticas hasta llegar a las aportaciones del pensamiento humanístico y científico moderno, no es posible dado el extenso periodo que comprende, sin embargo, puesto que el Estado -tal y como se conoce hoy en cuanto a su grado de compleja capacidad centralizadora- es una invención muy nueva, se puede tomar como referente el desarrollo espiritual que acompaña el proceso de su institución, es decir, el que va del Renacimiento a la Ilustración; y así conocer su repercusión en la constitución del Estado moderno capitalista. Para tal efecto, el texto de Max Weber *La ética protestante y el origen del capitalismo* aporta un análisis interesante, ya que enfoca su mirada hacia la racionalidad religiosa. A diferencia de Engels o Elias, Weber establece la importancia fundamental que las expresiones espirituales –en este caso las del espíritu protestante y su imbricación con el racionalismo moderno- tuvieron en el origen del capitalismo<sup>13</sup>. Y aunque es cierto que el autor no tiene como propósito explicar la consolidación del Estado, no obstante su estudio permite: 1) plantear el carácter autónomo del desarrollo del espíritu como factor decisivo en la conformación de la sociedad moderna y 2) ponderar la importancia del ascetismo protestante como

---

<sup>13</sup> MAX WEBER, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, Ed. Premia, México, 1981.

factor impulsor de la racionalización de los procesos vitales del hombre y que tienen que ver también en la consolidación del capitalismo burgués. Por lo tanto, estos dos puntos permiten ver la constitución del Estado desde una perspectiva que si bien no olvida la importancia de las condiciones materiales que acompañan el despliegue del espíritu, le da a éste un papel determinante, al menos en lo que respecta a la forma en que se dio el desarrollo de la civilización moderna.

Lo primero que afirma Weber es que el auge económico –entendido como la consolidación de las prácticas hegemónicas del capitalismo- está relacionado con el apogeo religioso de la Reforma. O sea que la organización racional capitalista es consecuencia del paso evolutivo del medioevo a la modernidad<sup>14</sup>, pero no sólo en cuanto al desarrollo de las fuerzas productivas sino también espirituales o mejor dicho vistas ambas como un solo fenómeno histórico. El nexo entre capitalismo y protestantismo se halla en el carácter de algunas vertientes de protestantismo del s. XVII, como es el caso pietismo (de origen calvinista) cuyas cualidades ascéticas asimilaron, por un lado, el racionalismo cartesiano en lo que respecta a la sistematización de la vida en referencia a una razón central, por el otro, son expresión de racionalidad cristiana en cuanto a orden, autocontrol y anhelo metódico de vida en vistas a obtener o conservar la gracia divina. Esto trajo consigo cambios socioculturales o sociogénicos –como les llama Elias-. De tal modo, la racionalización y sistematización, tanto en la producción, como en la vida privada, trajo consigo el triunfo del modelo de individuo burgués: precavido, audaz pero a la vez mesurado y constante, devoto y estricto, un hombre dueño de sí mismo, pues. Por lo que se puede afirmar que el influjo de ciertos ideales religiosos influyó en la conformación de una mentalidad

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 21 y 28.

económica relacionada a la ética racional del protestantismo. De tal modo que la profesión como afán de enriquecimiento dentro del orden capitalista tiene su conexión con una idea o visión unitaria de mundo de carácter religioso. Y éste es el que le da seguridad y vigor al hombre burgués. Weber le llama espíritu ascético o racionalidad del ascetismo cristiano que la Reforma adapta a la vida profesional en el mundo, aunque sostiene que el empresario burgués no debe ser encasillado como un ricacho sin escrúpulos ya que también lo mueve el instinto de supervivencia y la presión de no verse avasallado. Pero lo más importante es que lo mueve también su formación metódico-religiosa. Ella le impulsa a ponderar el trabajo profesional al que tanto desprecio le tiene la nobleza, por considerarlo indigno. Y si el trabajo profesional es tan importante para la racionalidad ascética es porque es entendido como misión, casi siempre fundada en el dogma de la predestinación, la cual es considerada un medio eficiente para apartar de sí la duda religiosa y obtener el indubitable estado de gracia o *certitudo salutis*. Por eso aunque se ha mencionado que el racionalismo cartesiano opera en el ascetismo sólo en lo que respecta a la sistematización de la vida conforme a una razón central, el ascetismo no debe ser reducido al influjo cartesiano (sobre todo porque lo primero que plantea Descartes es la duda metódica para alcanzar toda certeza), sino que se debe tomar como factor principal la misión profesional en pro de Dios, por eso la ética que se desprende es la de servir al conjunto social como una prueba de gracia, de ahí que el espíritu de laboriosidad o de avance no puede ser entendido como el habitual significado de “amor al mundo”, ni tampoco con el del espíritu ilustrado, ya que en realidad su motivación es más bien un mandato: el de llevar una vida ordenada y espiritual. Así su ética económica plantea que el capital amasado no debe ser utilizado en propósitos hedonistas sino sólo con propósitos fructuosos para el cumplimiento del plan divino y el de la salvación personal. En resumen, Weber hace patente lo

determinante que fue el carácter y la fuerza del influjo protestante –en su vertiente calvinista– para el desarrollo del capitalismo<sup>15</sup>. Todo el vigor, el orden y la capacidad para el trabajo se ve reflejado en la industria y el mercado como una fuerza ciega que imprimió el espíritu religioso de importantes sectores de la burguesía ascendente. Pero afirma Weber –al final de texto en cuestión- que falta establecer hasta dónde el racionalismo ascético puede pesar en la ética política y social, o sea en el concierto y ejercicio de los conjuntos sociales abarcando desde los conventículos hasta el Estado, así como establecer el nexo del racionalismo ascético con el racionalismo humanístico, con el de las aspiraciones vitales, con la filosofía, la ciencia y la técnica y el acervo espiritual de la civilización y también cómo es que este ascetismo derivó, una vez laicizado, en utilitarismo<sup>16</sup>.

Afortunadamente en algo de lo anterior presta su aportación y su auxilio Ernest Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*. Gracias a este estudio sobre la Ilustración<sup>17</sup>, no sólo es posible establecer el nexo y la relación entre racionalismo cristiano y racionalismo humanístico, sino que además permite seguir la génesis de la idea de progreso, al menos desde el punto de vista del desarrollo espiritual. Permite ver en el pensamiento filosófico de esta época una fuerza antitética a las cosmovisiones religiosas que, no obstante que le debe mucho a ellas, se emancipa y producen su propia visión de la historia. Ésta visión significa una conquista del mundo histórico por parte de pensamiento filosófico, el cual se dio una vez que se emancipó de la tutela de la fe, no obstante conservar los rasgos de organización y método de ella. Cassirer piensa que el

---

<sup>15</sup> Sin embargo, Weber considera que ese influjo se ha extinguido para siempre, el capitalismo ha prescindido de él, a tal grado que sólo quedan: "...especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance." (p. 112)

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>17</sup> ERNEST CASSIRER, *Filosofía De la Ilustración*, F.C.E., México, 1997.

primer paso lo dio Edgar Bayle en su *Diccionario histórico y crítico*, ya que no funda la verdad de la historia en ninguna objetividad dogmática sino que la retrotrae a origen subjetivo y a las condiciones subjetivas de esta verdad, el cual servirá como fuente dialéctica inagotable para la futura Ilustración. Pero no se puede decir que Bayle haya fundado o construido una filosofía de la historia, no obstante que su rigurosa metodología analítica le permitió poner de manifiesto el complejo de condiciones a que se halla vinculado cualquier juicio sobre la historia. Y no fue posible construirla ya que su aguda mirada sobre lo particular de los hechos no le permite una visión general conceptual de los mismos. Sin embargo, su visión de la historia es una visión nueva y positiva de la que se desprende una mirada lógica del devenir, puesto que su método inductivo así lo propicia y anticipa la “idea de una historia universal en sentido cosmopolita” ilustrada de Kant<sup>18</sup>.

Cassier sostiene que Montesquieu es el primero que intenta fundamentar una filosofía de la historia en la que descubre que cada caso particular de hechos obedece a una ley. De tal modo, lo que aparentemente sólo es una serie de acontecimientos caprichosos e inconexos es en realidad la historia particular de las naciones conectadas en una comunidad heterogénea sometida a un principal o historia general (entendida como marcha general). Pero Montesquieu deduce de este conocimiento progresivo de los fenómenos históricos (el cual se compara en rigor y método al estudio que hace la ciencia sobre los fenómenos naturales) que se debe buscar la construcción de un orden producto no sólo de la necesidad sino la voluntad del hombre para crearlo libremente. Esto significa un rompimiento brutal con las visión teológica que considera que el *thelos* de el hombre está predeterminado por Dios. Pero es Voltaire quien da un giro

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 234.

que termina por emancipar las concepciones de la historia de la tutela de la religión. A diferencia de Montesquieu, que considera el acontecer político el centro del mundo histórico y al Estado como sujeto de la historia universal, es decir que el espíritu de la historia es el espíritu de las leyes, para Voltaire la historia universal es el reflejo de la historia del espíritu. El concepto de espíritu toma entonces mayor amplitud, comprende la totalidad de los cambios que la humanidad ha experimentado para llegar a su forma actual. Por eso Cassirer afirma que “Voltaire es un pregonero entusiasta de la idea de progreso”<sup>19</sup>. Sin embargo las bases sobre las que descansa la filosofía de la historia de Voltaire entrañan una contradicción: al mismo tiempo que cree en el progreso de la humanidad sostiene también –al igual que Kant- que ésta en el fondo sigue siendo la misma; moralmente el hombre no ha avanzado, ya que son las mismas fuerzas fundamentales las que por doquier dominan y dirigen la historia. Esto parece cancelar la idea de progreso. Y se entiende que al decir fuerzas quiere decir también principios universales a los que el devenir histórico no ha afectado. En su empeño por empatar a la historia con la ciencia en cuanto al descubrimiento de leyes y principios estables, Voltaire parece no haber superado las concepciones estáticas de la historia. Sin embargo, a Voltaire se le debe el hecho de poner en un lugar central al espíritu como motor de la historia, pero no sólo en el sentido de espíritu religioso, sino en general. David Hume es quien parece empezar a resquebrajar las concepciones estáticas del pensamiento, sean de talante religioso o filosófico. Hume fija ahora la mirada en el proceso histórico y ya no en el sustrato permanente del mismo. Se interesa igual que Bayle en lo concreto de la historia pero viéndola como un proceso bello y noble del espíritu del que se niega a buscar una generalización apresurada. Por el contrario plantea una teoría que aboga por la peculiaridad de lo individual de cada momento histórico y

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 244.



prepara la vía para su reconocimiento. Sin embargo, Cassirer afirma que no bastaba abogar por este reconocimiento, sino que para que adquiriera una apreciación verdaderamente filosófica es necesario determinar el lugar del reino de los hechos en el reino de los conceptos<sup>20</sup> y que el empirismo y el escepticismo de Hume no permitía dicha tarea. Fue Leibniz quien se ocupó en realizarla, no obstante que en su idea de sustancia tiende a buscar un orden estable, lo hace de una manera distinta, ya que no intenta someter lo múltiple a lo uno, lo cambiante a lo permanente, sino más bien mostrar la relación de reciprocidad que existe entre ambos. Piensa que el sustrato permanece pero como progreso, nunca puede ser entendido como quietud, es decir que Leibniz pasa de una concepción estática a una dinámica. Es cierto que la metafísica de Leibniz plantea que nada puede ser predeterminado fuera de la sustancia, pero esta determinación no es rígida sino que es un desarrollo continuo del ser en que la Mónada es la expresión concreta que es en sí misma identidad y continuidad del ser. Sin embargo, Leibniz al igual que Voltaire recae en la concepción estática con su idea de razón suficiente, al plantear que lo múltiple no puede estar fuera de la sustancia, puesto que ésta es producto de una armonía preestablecida, de tal modo que lo múltiple y lo accidental es su despliegue dinámico concreto. Pero su concepción dinámica de sustancia permite que la idea de progreso a su vez adquiriera un carácter dinámico, en el que lo fáctico y lo sustancial están en recíproca relación ya que lo sustancial necesita de lo concreto para expresarse y lo concreto necesita de la sustancia para *ser*.

En suma, Cassirer señala dos cosas: 1) El racionalismo humanístico de Bayle a Leibniz rompe con el racionalismo cristiano, pero sólo en el sentido de que se emancipa de los dominios teológicos, no obstante que de ellos toma prestados conceptos y

---

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 254.

problemáticas. 2) De esta emancipación surgió la idea de progreso dado que el *telos*, que antes era suministrado por los dogmas de la fe, debía ser llenado por los planteamiento de la voluntad y la libertad de una razón productiva y vigorosa, segura de sí misma. Sin embargo: “La visión del siglo XVIII no es tanto un *cuadro* acabado, terminado en sus perfiles, cuanto una *fuerza* que actúa en todos los sentidos”<sup>21</sup>. Es en realidad el reflejo del despliegue y la lucha del espíritu por aprehender en una visión conceptual unitaria todos los procesos vitales. Ésta visión, no hay que olvidar, tiene correlación con el ascenso de la burguesía como clase dominante y que fue ella quien le imprimió el sentido de libertad e igualdad en los derechos políticos, además de propiciar el avance imparable de la producción económica, pero fue el pensamiento humanístico -como fuerza productora de sentido- la que puso el acento en la importancia que tiene la voluntad humana y no sólo la necesidad, en la construcción y modelación de la estructura del mundo.

Por último, se puede deducir -con base en los planteamientos de los autores- que la instauración del Estado, así como la idea de progreso, no pueden ser entendidos si solamente se toman en cuenta los factores materiales, es decir, analizando el desenvolvimiento de la organización social y económica de la humanidad. Pero tampoco viendo desde un enfoque contrario: analizando sólo el desarrollo o el despliegue del espíritu desvinculándolo de los impulsos, necesidades y condiciones del hombre en que tienen lugar la idea de progreso y el Estado. De tal modo se puede concluir que Estado e idea de progreso son obra tanto de la necesidad como de la voluntad humana; son resultado tanto del devenir material como de devenir espiritual, siempre en constante reciprocidad y nunca entendidos como factores totalmente

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 224.

independientes. Y si bien es cierto que ninguno de los autores citados olvida esa relación, no obstante el enfoque o el énfasis que le den a sus planteamientos, ya sea inclinados al estudio de factores y procesos materiales o espirituales, es Max Weber quien hace una afirmación (en referencia a su propio estudio) que sintetiza la importancia de tener en cuenta ambas posturas en el estudio de la cultura y la historia: “En realidad, por igual puede lograrse la interpretación de materialismo y espiritualismo...pero ninguna de las dos resulta del todo apropiada para ser útil a la autenticidad histórica”<sup>22</sup>. Es decir, ver la historia desde un solo enfoque resulta una mirada unilateral y ,por lo tanto, insuficiente si se quiere comprender en su cabalidad.

---

<sup>22</sup> MAX WEBER, *Op. cit.* en nota 13.

## **Capítulo 2: Concepto de filosofía en Luis Villoro y Max Horkheimer**

Es necesario que quede asentado que lo dicho en el capítulo anterior sobre la génesis del Estado y la idea de progreso tiene una enorme relación con lo que al respecto hacen en sus planteamientos Villoro y Horkheimer. En primer lugar porque ambos evitan, en su respectivo análisis, miradas unilaterales –sean de corte idealista o materialista- que no contemplan que el Estado y la idea de progreso son resultado del devenir de las condiciones materiales de existencia y del devenir del pensamiento, en su mutua influencia y contraposición, por su puesto, aunque reconociendo la preeminencia del primero sobre el segundo. En segundo lugar porque el origen y las contradicciones de la idea de progreso y del Estado no son desconocidas para los autores, de hecho sirven como base para su crítica. Lo mismo ocurre respecto a su examen sobre la situación actual del pensamiento, es decir, son evitadas las miradas unilaterales, además tampoco le son desconocidos los rasgos y las contradicciones del devenir espiritual del hombre, especialmente el filosófico. De hecho su crítica comienza analizando esos rasgos y contradicciones. Esto último se verá en el desarrollo de este capítulo.

### **2.1 Desencanto y pesimismo por la situación de la razón.**

El primer planteamiento respecto a la filosofía en el que los autores concuerdan, se puede resumir así: la filosofía se halla en crisis. Para Villoro, por ejemplo, no es muy alentador el panorama de la actividad del pensamiento, ya que cuando no está atrapada en una suerte de ciencia ordenadora, juega el papel de ideología que asegura y mantiene una estructura de poder. Y se pregunta si habrá lugar, entre ciencia e ideología, para

aquél saber que nunca estuvo demasiado seguro de sí mismo<sup>1</sup>. Por lo que mira con desencanto el papel de la razón como factor transformador del mundo:

Los intentos por transformar la sociedad desde proyectos racionales parecen haber fracasado...escepticismo en el papel de la razón, aceptación del mundo tal como está, renuncia a todo cambio. Sólo quedaría la conformidad y el desencanto<sup>2</sup>

De igual modo, Horkheimer piensa que la idea que impera hoy de razón se caracteriza por reducir su fuerza a una mera capacidad de clasificación, inferencia y deducción, independientemente del contenido específico que en cada caso está en juego. Lo que importa es el funcionamiento del pensamiento como mecanismo abstracto. Este tipo de razón confiere escasa importancia a la pregunta por la racionalidad de los fines como tales<sup>3</sup>. Y también el autor describe con pesimismo el papel de la razón en el desenvolvimiento histórico del hombre:

Las posibilidades actuales de culminación y perfeccionamiento sociales superan las expectativas de cuantos filósofos y estadistas dieron en esbozar alguna vez, en programas utópicos, la idea de una sociedad verdaderamente humana. Y, sin embargo, predomina un sentimiento general de miedo y desilusión<sup>4</sup>.

En ambas posturas se logra sentir, no sin pesimismo, la incertidumbre por el fracaso de todos los proyectos del espíritu a favor de un estado de cosas superior, pero principalmente –o al menos así parece- incertidumbre por la pérdida del entusiasmo ante el fracaso del proyecto revolucionario que impulsó la Ilustración del s.XVII; como si

---

<sup>1</sup> LUIS VILLORO, "Filosofía y dominación", en *El concepto de Ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985, p. 135.

<sup>2</sup> LUIS VILLORO, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, F.C.E., México, 1997, p. 7.

<sup>3</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 43.

con este proyecto se hubiera ido una oportunidad irrepetible, en la que la sociedad bien pudo haber trazado un orden político y social acorde a la razón. Puede parecer forzado el anterior planteamiento, sin embargo, la forma en que Villoro y Horkheimer entienden el pensamiento permite sostener la idea de que son pensadores marcados por el espíritu ilustrado y que, como tales, buscan rescatar su esencia. A su modo son herederos de la Ilustración y lo son porque su pensamiento está impregnado por la idea del uso libre de la razón, como emancipación del hombre hacia una estructura social más humana y solidaria. El anhelo de libertad, igualdad y fraternidad –lema histórico de la Revolución francesa– se siente como hilo conductor en diversos momentos de su obra, sea para denunciar las tendencias que paralizan la realización de tales anhelos, sea para dar un norte que permita encontrar un camino para construir una sociedad superior a la actual. La autonomía de la razón –rasgo del pensamiento moderno desde el Renacimiento–, no deja de pesar en ellos, pero sobre todo a la manera como Kant la definiera: como la capacidad del individuo para *servirse de su razón sin la tutela de otro*<sup>5</sup>, es decir, sin la autoridad y el dominio que aprovecha el miedo o la apatía producto de la opresión y el pobre uso de la razón. Horkheimer resume muy bien ese espíritu cuando afirma:

Si como ilustración y progreso espiritual entendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en el destino ciego –en una palabra, la emancipación del miedo–, entonces la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón<sup>6</sup>.

Se puede decir que la obra de ambos autores, o al menos los textos aquí abordados, representan un esfuerzo por realizar tal denuncia, pero no de manera

---

<sup>5</sup> EMMANUEL KANT, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, F.C.E., México, 2004, p. 25.

<sup>6</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 187.

simple, sino haciendo una revisión de los rasgos del pensamiento, así como de las fuerzas sociales, económicas o políticas que influyen en él y, a la vez, como él influye sobre estas fuerzas. Sobre esto, se procede a dar cuenta a continuación.

## **2.2 Dos caras del pensamiento filosófico: dominio y libertad.**

Un segundo punto de coincidencia entre Villoro y Horkheimer, es que ambos dan cuenta de dos rasgos antagónicos que han persistido a lo largo de la historia del *logos*: dominio y libertad. Por un lado, razón y poder se identifican, por el otro, razón y poder se contraponen. Dominio y libertad son dos caras del pensamiento que mantienen una estrecha y contradictoria relación. Esto puede verificarse si se tiene en cuenta que el primer poder al que se enfrenta la razón es el de las fuerzas ciegas de una realidad que le es hostil. Por lo tanto, desde el inicio la aspiración de la razón es liberación de la opresión de la naturaleza. Para ello necesita desencantarla si pretende dominarla. El mito da cuenta de este momento. Se da así una paradoja, la necesidad que mueve a la libertad lleva al dominio.

El dominio se da de dos maneras. Por un lado, se da el dominio desde el pensamiento mismo. Villoro piensa que aunque lo propio de la razón es la libertad y su progreso no consiste en formular enunciados definitivos, sino en rechazar conceptos confusos y alcanzar otros más precisos, el resultado de esa actividad, sin embargo, se ha de fijar en un discurso, esto es, en un conjunto de enunciados entrelazados entre sí en un orden o un sistema. Entonces, el momento de dominio en la razón consiste en descubrir conexiones, hallar relaciones de causa y efecto y en establecer contrastes sobre la realidad que, al ordenarla bajo un todo sistemático, le permite al hombre mirar con cierto sosiego y seguridad un mundo que le es extraño y hostil. Así pues, el sistema que construye la razón, al establecer una verdad estática sobre la realidad, le permite lograr un cierto dominio sobre la naturaleza. El problema del sistema surge cuando, separado de la práctica individual o social, ya no se transforma al tenor de la vida que lo produjo.



Entonces, el pensamiento deja de ser la fuerza espiritual liberadora y se convierte en opresión irracional de la realidad.

Horkheimer, por su parte, mantiene una postura parecida a la de Villoro: “Poder y conocimiento son sinónimos”<sup>7</sup>. La razón es totalitaria, es decir, el pensamiento como ilustración<sup>8</sup> sólo reconoce en principio, como ser y acontecer, sólo aquello que puede reducirse a la unidad (identidad entre concepto y realidad); su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. Lo anterior lo afirma de este modo:

En el proceso de su emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto de su mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso sino que para lograrlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve ‘internalizado’<sup>9</sup>.

De tal modo describe cómo es que la razón ha estado vinculada desde sus orígenes a las funciones de dominio, mando y organización. Desde el mito hasta las versiones pragmáticas del conocimiento, el temor de perder el yo (el *sí mismo*) ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo<sup>10</sup>. Es el miedo a la muerte y a la destrucción, -el cual se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad- por la que civilización y razón se vuelven autoritarias. Tal es el motivo por

---

<sup>7</sup> T. W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005, p. 60.

<sup>8</sup> Aquí el término ilustración es utilizado por Adorno y Horkheimer no sólo en relación al movimiento ilustrado del s. XVIII, sino también como *espíritu ilustrado*, es decir, como desarrollo histórico de los rasgos del pensamiento como proyección de lo subjetivo en la naturaleza o razón totalizadora que pretende dominar la realidad

<sup>9</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 3, p. 116.

<sup>10</sup> T.W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 5 p. 86.

el que Adorno y Horkheimer desconfían de la Ilustración, no obstante que, como se mencionó más arriba, buscan salvar su esencia libertaria, también señalan sus contradicciones. Por ejemplo, Horkheimer hace una crítica de la idea de conocimiento de esta importante corriente del pensamiento:

...‘sistematización’ del conocimiento es <su interconexión a partir de un solo principio> pensar en sentido de la Ilustración es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas (*piénsese en Descartes o Leibniz*)<sup>11</sup>.

Así, la Ilustración es totalitaria, ya que integra los rasgos particulares de los hechos a una unidad sistemática de la que habrán de ser deducidos conceptualmente. Y no obstante que la utopía de Kant sobre la razón como unidad trascendental y supraindividual contiene la idea de una libre convivencia de los hombres en la que se supera su lucha con la naturaleza, al mismo tiempo, el que la verdad filosófica se identifique con la ciencia, es decir, como pensamiento calculador que organiza el mundo con fines de autoconservación, la convierte en factor de dominio de la naturaleza externa, como de la naturaleza del hombre.

El principio del *sí mismo*, del yo (del cual el instinto burgués arriba criticado es el mejor ejemplo) es quien se encarga de dominar la naturaleza externa y la de sus propios impulsos. Este principio es percibido como algo que está vinculado a las funciones de dominio, mando y organización. El *sí mismo* toma la sustancia de su saber de la experiencia de lo múltiple, la cual es disuelta en la identidad con la idea o

---

<sup>11</sup> ADORNO, HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 12 , p. 129.

concepto. Por eso dice el autor que el saber que sobrevive controlando sus impulsos es al mismo tiempo aquél que se entrega más temerariamente a la amenaza de la muerte con la que se hace duro y fuerte para la vida. De tal forma que: “El órgano del ‘sí mismo’ para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia”<sup>12</sup>. Esto produce una funesta contradicción, porque sojuzgar la naturaleza es reificarla y el hombre como parte de la misma no se salva de ese proceso. El lenguaje mismo deja de ser una forma de aproximarse a la naturaleza, ahora su función es reificarla para dominarla. Así, el sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Su principio es la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración. En este sentido, Horkheimer se aleja del pensamiento Ilustrado ya que no está dispuesto a ensalzar al instinto burgués, por representar una fuerza irracional de dominio que vuelve contradictoria la Ilustración.

Por otro lado, se da el dominio de la razón desde el poder. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer sostiene que la crisis actual del pensamiento es producto del triunfo de las fuerzas económicas que han malogrado los proyectos objetivos de la razón imponiendo su concepto de razón, es decir, una razón formalizada o instrumental. Así, en el panorama actual todo conocimiento que no rinda frutos prácticos tal y como lo hace la ciencia es considerado como inútil:

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

La transformación total del mundo en un mundo que lo es más de medios que de fines es ella misma consecuencia de la evolución histórica de los métodos productivos <sup>13</sup>.

Horkheimer, en concordancia con la dialéctica marxista, considera que las producciones del espíritu expresan las contradicciones de la división del trabajo y la estructura social que se desprende de ella y que los hombres han podido dedicarse a la especulación teórica una vez librados de la presión inmediata de la naturaleza. La filosofía era una intelección no puesta al servicio de los cálculos útiles, un lujo producto de una sociedad de clases en la que algunos de ellos estaban exentos del trabajo pesado. Aristóteles y Platón deben su existencia entera y su ocio al sistema de dominio del cual intentaban emanciparse espiritualmente. De ahí la dialéctica de este proceso en el que la razón, no obstante es producto de la estructura de poder, termina negándolo <sup>14</sup>. Por lo que el espíritu no sólo es la expresión y la representación de un sistema de poder. Si sólo fuera así, Platón y Aristóteles se hubieran contentado con describir los rasgos del hombre y la sociedad de su tiempo, sin ponerlos en cuestión. De tal manera que Platón, por ejemplo, trata de encontrar la Idea de lo que es bueno y justo *en sí* con el afán de que el hombre se conduzca con principios y valores metafísicos y no con actitudes y valores propios de la estructura social imperante, es decir, el filósofo griego a la vez que

---

<sup>13</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 3, p. 122.

<sup>14</sup> Villoro afirma lo mismo del siguiente modo: el principio del condicionamiento de la superestructura por la base económica no expresa una teoría acabada, para ello faltaría definir con precisión los términos usados y establecer las relaciones de causalidad entre los distintos factores que se mencionan. El condicionamiento de las creencias por la base económica es, plantea Villoro, como una conjetura teórica, como una hipótesis regulativa de la investigación o como un hilo conductor de sus estudios (como diría el propio Marx). Engels ya lo había notado, faltaba 1) Determinar el proceso por el cual se producen las ideas a partir de la base material y 2) Reconocer que las creencias están condicionadas también por otros factores que no forman parte de la base económica. Por lo que la relación causal entre base y superestructura no es lineal: 'si bien el modo de existencia material es el *primum agens*, esto no excluye que el dominio ideal ejerza sobre ella un efecto reactivo, aunque secundario'. Este poder reactivo es el que Aristóteles y Platón ejercen con su pensamiento, no obstante que ellos mismos eran producto del desarrollo de la división del trabajo de su tiempo. Luis Villoro. *El concepto de actitud en Marx y Engels* en "El concepto de ideología y otros ensayos", F.C.E., México, 1983, pp. 100-101.

es un hombre que ha logrado dedicarse a *poetizar* gracias a las características de la estructura política y social de la *polis*, es un crítico de las contradicciones de ésta. Tal paradoja se puede rastrear en diferentes sistemas de pensamiento. Lo interesante es analizar cómo se está dando actualmente la relación entre la base económica y las expresiones del pensamiento. Hoy en día el intelectual, que anteriormente dirigía su mirada a la eternidad, es presionado para que mire al instante próximo y rinda frutos prácticos, lo cual es resultado del triunfo de la razón subjetiva-instrumental, ella es el aparato ideológico que representa con exactitud el orden económico y político de los últimos dos siglos, cuando menos.

Por lo anterior, es menester mencionar que Horkheimer hace una distinción entre tres tipos distintos de razón: 1) Razón objetiva (ontologías estáticas como el platonismo y el tomismo), 2) Razón subjetiva- trascendental (Kant, Hegel) y 3) Razón subjetiva-instrumental o formalizada (positivismo y pragmatismo). Sobre la primera, afirma que el tránsito de la razón objetiva a la subjetiva era un paso necesario, puesto que las ontologías estáticas tienen consecuentemente una concepción estática de la historia, lo cual excluye la progresiva emancipación del sujeto y lo condenan a la infancia eterna de la comunidad y la naturaleza. Pero cree que la humanidad le debe mucho más a estas ontologías que a la razón instrumental, por su genuina búsqueda de la verdad. Y, al comparar los dos tipos de razón subjetiva, refiere que desde los días de Kant la razón subjetiva en su vertiente crítico-trascendental trataba de mantener vivo y operante el principio según el cual los rasgos fundamentales y las categorías de nuestra comprensión del mundo dependen de factores subjetivos. En cada paso de la determinación del objeto tiene que estar presente la conciencia del deber de retrotraer analíticamente los conceptos a sus orígenes subjetivos. Esto le permite a la razón

conservar los rasgos de autonomía y producción. Mientras la razón subjetiva-formalista, en manos del positivismo, reduce estos rasgos a mera actividad coordinadora y unificante; el sujeto para ellos es parte de la experiencia, con lo cual lo termina cosificando. Por lo tanto, en un ámbito del ser, que ha sido trocado en el reino de los medios, el sujeto autónomo ha sido vaciado de todo significado. Así, es fundamental el señalamiento de Horkheimer que revela la relación entre pensamiento y poder: el orden lógico y las estructuración de los conceptos reflejan relaciones sociales y la división del trabajo. Expuesto el asunto de esta manera, la razón no puede negar que su origen se da en el sistema de dominio social, aún en los casos en que se emancipa de él se confirma este planteamiento, ya que es la misma opresión la que condiciona y obliga la aparición de su vertiente crítica.

Otra prueba de lo expresado anteriormente la da el autor al realizar una reflexión más amplia sobre el pragmatismo. Horkheimer sostiene que en el pragmatismo una idea, un concepto o una teoría no son otra cosa que un esquema o plan para la acción. Por lo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea. De tal manera, ciertas escuelas pragmáticas creen que en lugar de que las expectativas se vean cumplidas porque son verdaderas las ideas, las ideas son verdaderas porque se ven cumplidas las expectativas dado que el éxito acompaña a las acciones; o dicho de otro modo: si satisface o conviene, entonces es verdadera. Esta postura es producto de una errónea interpretación del pensamiento kantiano. El error, señala Horkheimer, consiste en no comprender que Kant hizo depender la comprensión científica de funciones trascendentales, no empíricas. Y “no liquidó la verdad mediante el recurso de equipararla a las acciones prácticas de la verificación”<sup>15</sup>. Por lo tanto, mientras que el pensamiento crítico se

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 75 -76.

vuelve contra el saber que sirve de apoyo indubitable, confrontando la historia con la posibilidad que se hace visible en ella siempre en un modo concreto, a la filosofía dogmática como al relativismo -con el que el pragmatismo se identifica- los mueve un afán de seguridad y dominio.

En suma, lo que Horkheimer hace notar es que el intento de Kant de superar - mediante una crítica de las propias facultades de la razón- la petrificación de la realidad propio de la ontologías estáticas y del escepticismo que niega toda posibilidad de la verdad, degeneró en subjetividad formalizadora, es decir, instrumental. Pero no fue inocente la caída de la razón pura en razón instrumental. Detrás de ella está la lógica de dominio del pensamiento burgués que, a la vez que le dio impulso a la Ilustración, cuando ésta se había emancipado de aquella mediante la construcción de concepciones revolucionarias, el mismo pensamiento burgués las malogró por su mismo afán de dominio.

Por su parte, Villoro coincide en la necesidad de que el pensamiento se fije en discurso, mediante un conjunto de enunciados ordenados sistemáticamente, como un momento genuino en la búsqueda de la verdad. Sin embargo, no le parece que ése sea precisamente el motivo que selle su condena. Sí, es cierto, reconoce un germen o una semilla que puede neutralizar la fuerza creadora de la razón. Pero afortunadamente este germen siempre es contrarrestado por la misma razón. Lo que realmente destruye a la razón es algo ajeno a la razón, o al menos es una razón no recta y utilitaria: es el uso del lenguaje filosófico y sus conceptos con fines de dominio, en esto último el autor coincide con Horkheimer. Pero hace una importante aportación que explica este proceso de engaño o apropiación de la verdad.

El autor desarrolla el concepto de ideología de una manera muy precisa que lo distingue del uso común. Advierte que hay varios usos del término ideología. Uno que entiende por ella un marco de creencias y actitudes comunes a un grupo social que ordena creencias y reglas de comportamiento a cada individuo. Existe otro uso, el cual la considera como la expresión de un conjunto de ideas socialmente condicionadas por las relaciones de producción (uso de Engels y de Lenin). Los posturas anteriores representan el *concepto sociológico de ideología*<sup>16</sup>, ya que no afirman nada acerca de la veracidad o falsedad de los enunciados ideológicos. Pero también existe una *concepto gnoseológico*<sup>17</sup> de ideología, que sólo se aplica a enunciados que no están bastante justificados e, indirectamente, a las creencias expresadas en ellos, pero no dice nada acerca de las relaciones entre creencias y las relaciones sociales. La acepción teórica que desarrolla Villoro se aplica sólo a creencias que no están suficientemente justificadas en razones validas; los postulados de estas creencias buscan mantener el poder de un grupo y por lo tanto son, como diría Marx, una conciencia falsa ya que el proceso de justificación se desvirtúa por efecto de los intereses particulares. De esta manera la aportación de Villoro consiste en plantear una teoría que intente comprender a la vez las creencias y su dinámica social, que permita pasar de un examen sociológico a un análisis epistemológico. Sólo entonces se podrá designar si una doctrina es ideológica. Tal teoría permite una función desmistificadora de las ideologías. Hace ver que una creencia injustificada sólo puede ser aceptada por otros en la medida en que se presente como si estuviera justificada. Para que una creencia injustificada cumpla su función de dominio tiene que cumplir un proceso de ocultamiento o engaño llamado mistificación<sup>18</sup>. Por lo que la crítica que se desprende de este concepto teórico permite ver que la falsedad ideológica no es un error cualquiera, sino un encubrimiento o

---

<sup>16</sup> LUIS VILLORO, *El concepto de ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985, p. 35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 35-37.



distorsión (por parte de quien detenta el poder) de un enunciado que puede ser verdadero y al que los individuos se someten por miedo y por la necesidad de sentirse seguros y aceptados dentro de una estructura o sociedad. En suma, piensa el autor que es el poder político o económico el que pervierte o distorsiona el momento de verdad de la razón.

Hasta aquí ha sido necesario extenderse en lo que respecta a los diferentes tipos de razón (ontologías estáticas, razón subjetiva-trascendental y razón subjetiva-instrumental) con un único fin: resaltar el paralelismo que hay entre el concepto de razón subjetiva-instrumental de Horkheimer y el pensamiento ideológico tal y como lo delimita Luis Villoro. La intención fue resaltar que ambas determinaciones conceptuales son producto de un uso de la razón que refleja su apropiación por sectores ligados al poder político y económico. La única discordancia, si es que se puede hablar de ello, es que Horkheimer (junto con Adorno) son más enfáticos en el señalamiento de que la razón, si bien posee rasgos libertarios, siempre ha expresado la estructura social de dominio, en cambio Villoro piensa que el poder siempre ha hecho uso de la razón, distorsionándola.

En resumen, Villoro y Horkheimer coinciden en lo siguiente: 1) El dominio desde la razón misma es producto de una situación inicial ambivalente: por un lado, el hombre necesita liberarse del peso brutal de la naturaleza, desencantándola, arrebatándole sus secretos, por el otro, necesita sojuzgarla por medio del mito o el sistema, sólo así el hombre puede obtener cierto sosiego; por lo tanto, se da una paradoja, la razón, para liberarse, necesita ejercer dominio 2) El dominio tiene un segundo momento: el dominio desde el poder (entendido como la estructura social del

hombre) y no ya sólo desde la razón misma. Las funciones de dominio, mando y organización, resultado del desencantamiento de la naturaleza, al tornarse en verdad indubitable hace que razón y civilización se vuelvan autoritarias, es decir, la razón expresa el poder político. 3) El momento actual del pensamiento expresa la lógica de dominio, tanto del dominio desde la razón, como desde el poder. Para Villoro su máxima expresión es la razón ideológica, ya que es una conciencia falsa cuyo único fin es mantener el poder económico y político. Para Horkheimer se trata de la razón subjetiva-instrumental la cual expresa los intereses de una sociedad que es más medios que de fines, lo cuales, cuando los hay, son determinados por la estructura social capitalista (eficiencia y productividad, por ejemplo).

La otra cara de la razón, contraria al dominio, es la libertad. Los autores concuerdan en ello. Piensan, como ya se dijo, que la necesidad de que el pensamiento se fije en discurso obedece a la necesidad de desencantar la naturaleza hostil al hombre y liberarlo de esa opresión dominándola, con lo que se da una paradoja. El anhelo de libertad se vuelve dominio. Éste se extiende a los hombres mismos cuando aparecen formas de producción y división de trabajo avanzadas. El pensamiento, sea mítico, religioso o incluso filosófico, mantiene una relación ambivalente con el poder, por un lado, lo expresa, por el otro se opone a él. Villoro da cuenta de ello en *El poder y el valor*, Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Por obra del dominio, el rasgo inicial de la razón como desencantamiento del mundo adquiere un tercer momento: el pensamiento es el anhelo de liberar al hombre del hombre mismo. Ésta es la tarea de la razón como Ilustración, tal y como pretendía Kant, entre otros de su época<sup>19</sup>. De manera

---

<sup>19</sup> Rousseau, por ejemplo, afirma: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado”, por lo que “Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes”. [*El contrato social*, Tecnos, Barcelona, 1988, p. 4 y 9]. O también el caso de Voltaire, quien alaba la libertad de pensar por uno mismo en un mundo en el que entregarse de

que la Ilustración no puede ser reducida, bajo ninguna premisa, a ser entendida únicamente como expresión del espíritu burgués y su afán de dominio, sino también como un momento del espíritu filosófico que es anhelo de liberación del miedo y la barbarie. Para ello basta con entender la importancia que se le dio a la razón como factor necesario de emancipación y de justicia; ello está perfectamente expresado no sólo en el planteamiento de Kant sobre la necesidad de que el hombre se sirva de su propia razón, sino también la afirmación de que el hombre está obligado a hacer uso de ella <sup>20</sup>, puesto que la naturaleza hace tiempo que lo proveyó para tales fines.

Horkheimer coincide en lo anterior al afirmar que el pensamiento “...es el siervo a quien el señor no puede detener a placer”<sup>21</sup>. Ante la razón científica, producto de una sociedad que mide el conocimiento únicamente en función de la utilidad práctica, piensa que la crítica es un rasgo del propio pensamiento que contrarresta sus propios males. En esto coincide Villoro cuando dice que ante la perversión ideológica de la razón, el pensamiento ético-disruptivo es el contrapeso vital que hace que la filosofía recupere autonomía frente al poder.

Villoro parte de un análisis de la moralidad social concreta o efectiva, el cual deja en claro la tensión existente entre poder y valor, es decir, entre ideología, entendida como pensamiento reiterativo que expresa afán de dominio y la ética como pensamiento disruptivo como afán de libertad. Sostiene que la ausencia de distinción entre ética e

---

lleno al optimismo no es otra cosa que “...la terquedad de sostener que todo está bien cuando se está mal”. [*Cándido o del optimismo*, SEP; México, 1970, p. 82]. Por lo tanto, para Rousseau como para Voltaire, el carácter crítico de la razón aunado al libre uso de ella, debe ser ponderado en todo momento por ser un factor de progreso moral.

<sup>20</sup> Kant expresa esto en los siguientes términos, refiriéndose al uso libre y público de la razón : “ ...la simple y pura renuncia (de un individuo a la razón) aunque sea por su propia persona...significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre” *Op. cit.* en nota 2 p. 33.

<sup>21</sup> T.W. ADORNO Y MAX HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 5, p. 89.

ideología propició supeditar la moral a la voluntad de poder, en cambio el concepto estricto de ética permite distinguir que las ideologías son motivadas por el afán de poder, la ética por la tensión hacia el valor. Las ideologías tratan de conciliar ética y poder para sus fines particulares, mediante el engaño o “mistificación” mencionada más arriba. Mientras que la ética puede estar en contra del poder, la ideología utiliza el discurso ético y lo convierte en un lenguaje descarnado del poder bajo el lenguaje del valor. La ideología, que reitera un orden, hace uso de la ética que de hecho cuestiona ese orden, pero distorsionándola a favor de su interés particular. Según Villoro, el descubrimiento de tal engaño es el caldo de cultivo para el surgimiento de las utopías: frente a la moral reiterativa el pensamiento advierte una brecha entre lo que se dice y lo que se hace. Ante tal decepción aparecen comportamientos de negación y rechazo a la moralidad reiterativa, pero estos no pasan de ser actitudes y movimientos marginales que lo único que hacen es rechazar la hipocresía sin buscar una moralidad superior. Quien sí lo hace es la moral disruptiva que, ante los dictados y la obediencia automática, plantea seguir lo que la razón autónoma señala; así ante el estereotipo, la moral disruptiva pondera la autenticidad, lo cual consiste en rescatar los valores originarios que la moralidad social ha dejado de cumplir o, en su caso, proponer una moralidad superior. Así, la moral disruptiva es producto de: 1) Un anhelo de libertad ante la opresión del hombre por el hombre y 2) la elección o construcción de valores por parte del sujeto autónomo. Es decir, necesidad y razón condicionan su aparición. El objeto del pensamiento reiterativo es “lo mismo”, del disruptivo es “lo otro”, lo que encubre la mentira, es decir, la realidad. Por lo tanto, en el pensamiento disruptivo la verdad está en lo reprimido, ignorado, marginado, lo que no debe decirse, en “lo otro” del discurso habitual. El pensamiento crítico pone en cuestión las reglas mismas a nombre de valores

de un nivel superior. En suma, para Villoro el pensamiento es libertad, aunque muchas veces sea encadenado, él mismo puede recuperar su libertad, ya que:

La actividad filosófica es el tábano de la conformidad ideológica. Impide la tranquila complacencia en las creencias aceptadas, reniega de la satisfacción de sí mismo en las convicciones reiteradas. Con ello, da testimonio perpetuo de la posibilidad de la liberación de la razón<sup>22</sup>.

Horkheimer también reconoce que merced de la razón existe un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma. Este comportamiento es designado como crítico. Y aclara que la palabra crítica no debe entenderse necesariamente en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino en el de la crítica dialéctica de la economía política. Se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad. La teoría crítica representa una reacción negativa del concepto tradicional de teoría que identifica el pensamiento con las matemáticas, así como a la tendencias del espíritu actual para inclinarse a los fluctuantes valores del mercado. Hoy reina, según el autor, un consenso sobre la idea de que no se ha perdido mucho con la decadencia del pensamiento filosófico, ya que su lugar ha sido ocupado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico. La tendencia a hipostasiar la ciencia es característica de las escuelas llamadas positivistas. Se dice que todos los problemas que la filosofía ha intentado resolver o son irrelevantes o bien pueden ser resueltos por la ciencia experimental<sup>23</sup>, con lo cual las ciencias del espíritu “...deben

---

<sup>22</sup> LUIS VILLORO, *Filosofía y dominación*, en *El concepto de Ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985, p. 151.

<sup>23</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 3. p. 89.

limitarse a competir modestamente con las ciencias naturales, más afortunadas, y cuya aplicación está fuera de duda <sup>24</sup>”.

Así, frente al sistema cerrado de proposiciones de la ciencia, reflejo de la relaciones de producción y del orden social que le corresponde, el autor antepone una forma de pensamiento que resiste a la adaptación a una idea de conocimiento que la restringe a ofrecer resultados al ordenamiento social y que, sin embargo, no esté separado de los anhelos más humanos de la sociedad; que no obstante comience con determinaciones abstractas, no se agote en ellas y sean sólo un momento en la constitución de un vasto juicio sobre una realidad antagónica y cambiante que sólo la crítica podrá alcanzar; que no sea únicamente el modelo conceptual sobre el que se intente construir la realidad, obligándola a coincidir con este modelo. En suma, se puede afirmar que Villoro y Horkheimer coinciden en la necesidad de la crítica. Pero de distinto modo. Para el primero se trata de una crítica al pensamiento reiterativo como conciencia falsa. Para el segundo, de una crítica dialéctica de la teoría tradicional, así como de las doctrinas pragmáticas de conocimiento.

---

<sup>24</sup> MAX HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, p. 226.

### **2.3 Deber ser de la razón: concepto de filosofía en ambos autores.**

El concepto de filosofía de Horkheimer y Villoro -que se desprende de su respectivo examen sobre la situación del pensamiento en un mundo donde prevalece la ley del más fuerte- es similar. Pero es preciso señalar que su idea de filosofía es un *deber ser* del pensamiento y no un *ser*. Esto implicaría limitarse a describir las dos caras de la razón de las que ya se ha hablado. No se conforman con eso, sino que hacen una reflexión profunda sobre la tarea libertaria que la razón cumple si se pondera su independencia del poder y se impulsa su función crítica. Por ello hacen una serie de señalamientos sobre los rasgos que debe tener una filosofía autónoma y crítica.

Horkheimer sostiene que fidelidad a la filosofía significa impedir que el miedo atrofie la capacidad de pensamiento, por lo que: 1) La filosofía no debe tener un carácter pedagógico, lo cual la aniquilaría como tal. 2) La filosofía no es una panacea: filosofías con visión crítica se han convertido a menudo en doctrinas represivas cuando son utilizadas como panaceas. 3) La filosofía no es una herramienta, ni una receta y no puede ser convertida en propaganda, ni siquiera con los fines más nobles; ya hay demasiada propaganda en el mundo, a tal grado que el lenguaje ha sido reducido por la razón formalizada a mera propaganda, 4) La filosofía sólo puede bosquejar por anticipado el curso del progreso tal y como éste viene determinado por necesidades lógicas y reales, al hacerlo puede anticipar la reacción al horror y resistencia que provocará la marcha triunfal del hombre moderno. 5) No hay ninguna definición de filosofía. La definición coincide con la exposición explícita de lo que tiene que decir. Sus definiciones clarificarán algo más el uso de términos abstractos como naturaleza y

espíritu, sujeto y objeto. Y sus definiciones alcanzan pleno significado en el curso de un proceso histórico:

Todo concepto tiene que ser considerado como fragmento de una verdad que todo lo abarca y en cuyo seno alcanza su significado. Construir la verdad con tales fragmentos constituye la tarea más importante de la filosofía <sup>25</sup>.

6) La filosofía es el esfuerzo constante por alcanzar la verdad. El autor considera que aunque el antagonismo entre razón y naturaleza ha llegado a un estado funesto de alienación completa, la idea de verdad, no obstante, aún puede ser rescatada. Para ello la filosofía ayuda al hombre en esta tarea, permitiendo que el lenguaje cumpla su función mimética genuina, esto es, cuando a la naturaleza se le da la oportunidad de reflejarse en el reino del espíritu, alcanza cierto sosiego contemplando su propia imagen. La filosofía es el esfuerzo consciente por fundir todo nuestro conocimiento y nuestra intelección en una estructura lingüística en la que las cosas sean llamadas por su justo nombre<sup>26</sup>. Mas no por medio de palabras aisladas (como se aspira en las sectas orientales) sino en el continuado esfuerzo teórico por explicar y desarrollar la verdad filosófica. Negación en filosofía es negación de las pretensiones de la ideología dominante y de las pretensiones más insolentes de la realidad. Pero esto no implica que la posesión de tal conciencia involucre ya la superación de una situación histórica, aceptarlo significa confundir la verdadera filosofía con la interpretación idealista de la

---

<sup>25</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 3. pp.172-173.

<sup>26</sup> El autor hace un planteamiento importantísimo respecto a la función mimética del lenguaje -tanto el filosófico como el artístico- para expresar la verdad de las cosas: “*En otro tiempo el arte, la literatura y la filosofía aspiraban a expresar el significado de las cosas y de la vida, a ser la voz de cuanto está muerto, a prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como cabría decir, para llamar a la realidad por su verdadero nombre. Hoy se ha privado del lenguaje a la naturaleza. Una vez se creyó que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenían un significado interior; hoy se trata de un mero proceso*”[Ver *Crítica de la razón instrumental*, p.122].



historia y olvidar la teoría dialéctica, es decir, la diferencia fundamental existente entre lo ideal y lo real, entre teoría y praxis.

Villoro a su manera también ofrece una idea de filosofía que pondera su impulso libertario, y empieza citando a Kant: “La filosofía no se enseña...sólo se enseña a filosofar”<sup>27</sup>. Por lo tanto: 1) La filosofía no adoctrina o comunica opiniones, sino que hace ver las razones de una creencia, abre la mente ajena para que vea por sí misma una verdad filosófica. 2) A la actividad filosófica le es inherente la operación crítica, es un pensamiento disruptivo, negación de una situación enajenada y el acceso de la razón a una situación liberada de la servidumbre. 3) Es liberación y autenticidad, búsqueda de la vida buena, la búsqueda de lo “otro” en el seno de la sociedad existente. Pero la idea de filosofía de Villoro no olvida que la reforma del entendimiento va acompañada de un proyecto de reforma de vida y eventualmente de una reforma de la comunidad. 4) La filosofía es un pensamiento sobre el conocimiento, su objeto es puramente conceptual, es decir, es contraria a la idea propia del pensamiento científico que ve el conocimiento como una relación de hechos u objetos del mundo. 5) La filosofía es la conciencia que puede permitir entender que “...la naturaleza necesita del hombre para serle grata, pero el hombre depende de la naturaleza para ser hombre”<sup>28</sup>. De tal modo la filosofía debe ser reconciliación del hombre con la naturaleza, estableciendo una nueva relación con ella, no una relación de confrontación y dominio sino de armonía; esto implica superar la racionalidad instrumental, construyendo una racionalidad más alta la cual establezca “los fines y valores últimos que merecen ser vividos”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> VILLORO, *Op. cit.* en nota 1, p. 140.

<sup>28</sup> LUIS VILLORO, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, F.C.E., México, 1992, p. 106.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 108.

En conclusión, Max Horkheimer como Luis Villoro hacen un examen de la filosofía que los lleva a un diagnóstico parecido: para el segundo la razón es libertad, pero el poder se apropia de ella para sus propios fines; para el primero la razón tiene un germen de libertad y de dominio; la razón o expresa al poder o se convierte en su instrumento, pero también puede ser el siervo al que el señor no controla a placer, es decir, la razón es libertad. Y por lo mismo, los autores coinciden en una especie de proclama: la razón debe superar la lógica de dominio y ser factor de conocimiento dialéctico y libertad.

## Capítulo 3: Villoro y Horkheimer y la idea de progreso

### 3.1 Desencanto y pesimismo por el progreso

La idea de progreso, tal y como se concibe hoy, es una idea relativamente nueva que se fue gestando a la par que tomó fuerza la conciencia de la trascendencia del hombre en su función como individuo y no sólo en la de su situación como elemento de un cosmos (como fue el caso del hombre de la Edad Media, por poner un ejemplo). El cambio en la concepción de la situación del ser humano fue producto de las repercusiones en los adelantos técnicos en la navegación y el descubrimiento del “nuevo mundo”, así como el planteamiento de que la tierra no es el centro del universo. La pérdida del centro, como le llama Luis Villoro<sup>1</sup>, tuvo un doble impacto: por un lado, sensación de libertad, euforia ante un mundo de posibilidades, por el otro, inseguridad y desamparo ante la duda sobre el sentido del hombre en la tierra. Así, la idea de progreso es una idea de la modernidad que se fue gestando desde el Renacimiento. Es un intento por subsanar la inseguridad de la pérdida del centro y un intento por responder a la pregunta por el *telos* de la humanidad como historicidad en el devenir del tiempo. El hombre va descubriendo poco a poco que la cultura y la historia son hazañas de él mismo. Esta idea la desarrolla Kant durante la Ilustración cuando afirma que el destino de la humanidad se cumple en la especie y no en el individuo<sup>2</sup>, es decir, no parece haber un curso regular en la historia si sólo se observa el desarrollo de la voluntad de los individuos singulares, el cual más bien es confuso dado que es expresión de una fuerza ciega, carente de un plan, pero en cambio, considerado en el conjunto de la especie, puede adquirir un sentido y una regularidad en la que la Naturaleza hace patente su

---

<sup>1</sup>LUIS VILLORO, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, F.C.E., México, 1992, pp. 19-23.

<sup>2</sup>EMMANUEL KANT, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* en *Filosofía de la Historia*, F.C.E., México, 2004, pp. 39-65.

propósito de que el hombre lleve a cabo el desarrollo cabal de las disposiciones que ella le proveyó, por lo que la humanidad avanza paulatinamente hacia mejor<sup>3</sup> con lo que cada generación y cada época aporta. Progreso es entonces avance hacia una meta nunca alcanzada totalmente; progreso es la evolución paulatina y permanente hacia una situación superior en la condición social e individual del hombre. Y aunque Kant reconoce que el mismo hombre sabotea y retrasa tal propósito, éste se ha de cumplir ya que la naturaleza ha dispuesto o pertrechado al hombre con libertad, razón y antagonismo<sup>4</sup> para que lo cumpla.

Pero el discurso sobre la idea de progreso de Villoro y Horkheimer no parece ser tan optimista y representa una desencantada denuncia sobre la actual situación del pensamiento y la realidad social. Para ellos el hombre moderno parece haberse enredado con los cables de sus expectativas sobre sí mismo, con su individuo emprendedor que forja su destino dominando la naturaleza mediante el desarrollo de la producción económica, la técnica y el conocimiento, es decir, se ha enredado con su idea de evolución ininterrumpida de la especie. Sin embargo sería un error endosar a Kant la idea de progreso, puesto que ésta ha sido concebida a partir de la modernidad. La idea de progreso, si bien ha tomado un carácter especial con los teóricos de la Ilustración, - como sublimación de las aspiraciones de la burguesía que se había venido consolidando varios siglos atrás como fuerza económica dominante- en realidad el germen y las fuerzas que derivaron en tal idea se habían venido gestando desde el comienzo del proceso de la civilización: aparición de la propiedad privada, familia monogámica como

---

<sup>3</sup> EMMANUEL KANT, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* en Filosofía de la Historia, F.C.E., México, 2004, pp. 95-122.

<sup>4</sup> Respecto del antagonismo, Kant plantea que originalmente es el medio del que se sirve la Naturaleza para el desarrollo pleno de las disposiciones del hombre, pero a la postre es la causa del orden legal de las mismas. La insociable sociabilidad es, pues, el motor que impele a los hombres a vivir en sociedad y, a la vez, a resistirse unos a otros, lo que conduce a nuevos males y tensiones que conducen a nuevos desarrollos de sus disposiciones naturales.

unidad económica dominante, desarrollo posterior del mercantilismo, surgimiento del Estado como fuerza centralizadora de la vida económica y política y el auge de la ciencia y su aplicación técnica en todos los campos de la vida, especialmente al servicio de la economía y la industria. Mas lo anterior no impide sostener que la idea de progreso, como expresión espiritual de todos los procesos vitales del hombre, tomo un carácter especial en los siglos XVIII y XIX. En esta idea, la razón se avoca a la construcción de un proyecto de control y equilibrio de las fuerzas disolventes que han amenazado siempre con destruir la estructura social; es el proyecto que busca conciliar los contradictorios anhelos de los individuos en un plan en el que el dominio de la naturaleza y la producción económica,- y en el cual el pensamiento y la técnica se ponen a disposición de tales fines- el hombre habrá de alcanzar un estado optimo de bienestar y libertad, regulado por una entidad abstracta cuya misión sea vigilar este propósito. Esta entidad es el Estado. Pero no se debe olvidar, por último, que la idea de progreso va a la par del descubrimiento y desarrollo de la autonomía del sujeto como fuerza propulsora de la historia y el pensamiento, desarrollo que surgió o por lo menos tomó fuerza en el Renacimiento.

En suma, Villoro y Horkheimer ven con preocupación cómo el proyecto ilustrado de progreso se ha venido abajo; basta ver cómo en la realidad social ni prevalece la dignidad del individuo, entendida como equilibrio entre igualdad y libertad, ni prevalece la autonomía crítica de la razón, tal y como propugnaban los ilustrados. Si el motivo de tal fracaso fue la apropiación de ese proyecto por un sector de la sociedad para su interés particular o porque la misma idea de progreso entraña en sí misma serias contradicciones, es algo que se verá a continuación.

### 3.2 Crítica de la idea de progreso

Horkheimer considera que el tránsito de la razón objetiva a la razón subjetiva era un paso necesario en el desarrollo del pensamiento, puesto que las ontologías estáticas, y su consecuente concepción estática de la historia, excluyen la progresiva emancipación del sujeto y lo condenan a la infancia eterna de la comunidad y la naturaleza. Pero piensa que la doctrina del progreso no es menos problemática, ya que plantea el ideal de dominio del hombre sobre la naturaleza, sin notar que ello se convierte en mera apariencia de movimiento, en mala infinitud de repetición mecánica, por lo que la lógica natural sólo se invierte: ahora el hombre es quien se convierte en fuerza ciega de dominio. La elevación del progreso a ideal máximo olvida el carácter contradictorio de todo progreso, incluido el que tiene lugar dentro de una sociedad dinámica, por tanto, el desarrollo ciego tiene el peligro de convertir el progreso en su contrario: la plena barbarie de la lógica de dominio. Por lo tanto, el autor afirma que tanto la ontologías estáticas objetivas (piénsese, por ejemplo, en Heráclito, Platón, Leibniz) como la doctrina de progreso, olvidan al hombre. El progreso entendido como desarrollo evolutivo hace que llegue lo que llegará aún sin la espontaneidad: la socialización de los medios de producción, la dirección planificada de la producción, el dominio de la naturaleza hasta los extremos inconcebibles, no reconoce la resistencia activa y el esfuerzo continuamente renovado de la libertad, es decir, esta concepción, niega la lucha antagónica y la espontánea actividad del hombre y lo reduce todo a la planificación abstracta<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> MAX HORKHEIMER, *Estado autoritario*, Itaca, México, 2006, pp. 60-61.

El problema está en que ese despliegue de medios físicos y espirituales para el dominio de la naturaleza está en manos de intereses particulares antagónicos. El germen de ello puede distinguirse claramente en el liberalismo del siglo XVIII. De ahí que Horkheimer desconfíe de la idea de progreso ilustrado, debido a que la producción económica no está ni estuvo nunca dirigida hacia la comunidad, contemplando además las exigencias de los individuos, sino que se dirige más que nada a la exigencias de poder de los individuos y sólo cuando es necesario a la comunidad. Por ello el plan de Rousseau esbozado en el *Contrato Social* fracasó, es decir, el que pretendía una feliz armonía entre aspiraciones colectivas e individuales. La intención de Rousseau era loable, pero al no percatarse que la aspiración individual de libre competencia regulada, convertida en aspiración colectiva del soberano o del poder del pueblo, no era otra cosa que la continuación de la lógica de dominio bajo una nueva forma. Por lo que Horkheimer afirma que esto ha producido:

...una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen sólo de sí mismos <sup>6</sup>.

Villoro concuerda con Horkheimer en este desequilibrio entre comunidad e individuos. Piensa que la concepción de individuo como reconocimiento de la dignidad del hombre que proclamaron los humanistas del Renacimiento y que Kant llamó acceso del hombre a su mayoría de edad, derivó en una idea que pugna por “la preservación de los individuos frente a la intromisión de cualquier poder colectivo” <sup>7</sup>. Esto dio pie a dos expresiones extremas en las sociedades capitalistas. La primera es que el individuo se

---

<sup>6</sup> MAX HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, p. 245.

<sup>7</sup> LUIS VILLORO, *Op., cit.* en nota 1, p. 98.

vuelve egoísta frente a la comunidad. La segunda, es que al debilitarse el sentido comunitario, la sociedad se reduce a la suma de individuos; la persona individual queda sola frente al Estado abstracto que lo controla y regula todo, como también fue el caso de las burocracias pseudosocialistas. El resultado fue que el individuo se convirtió en un hombre masa, fenómeno al que Horkheimer llama “caída del individuo”, ya que el anhelo de la Ilustración de lograr la autonomía de individuo decayó y el individuo actual se ha desprendido de todo ornato metafísico y ha reducido su individualidad a la síntesis de intereses materiales, por lo que el individuo logra sobrevivir a la incesante opresión de la máquina social mediante el mimetismo de la misma, adaptándose a todos los grupos poderosos y transformándose de ser humano en miembro de organizaciones, lo que lo lleva a sacrificar sus posibilidades en aras de complacer a tales organizaciones y conquistar influencia en ellas para sobrevivir. Esto lleva al filósofo alemán a expresarse aforísticamente sobre el asunto: “...el individuo de hoy no tiene, por decirlo así, personalidad”<sup>8</sup>. Y lo peor, la cultura de masas glorifica el mundo tal como es, por mucho que se oriente con valores culturales más bien rancios. Y en esto de la falta de autonomía, las altas posiciones de mando llevan poca ventaja a sus subordinados: están refrenados por el poder que ejercen. Así, la lógica de dominio como instinto de auto conservación producido de modo maquinal acelera la disolución del individuo.

Pero no sólo eso. También el que la naturaleza, como la historia, sean vistas como un organismo por parte de la razón científica, cuya transformación puede guiarse o predecirse si se conocen las causas que rigen sus leyes – o sea que los efectos pueden ser anticipados y sobre todo por responder a principios universales, tanto la historia como la naturaleza deben tener un sentido preciso- es un factor que ha resultado tan

---

<sup>8</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 156.



letal como el arriba mencionado sobre los daños del individualismo a la Ilustración. Por ello, tanto Villoro como Horkheimer señalan los aciagos resultados de esta concepción mecanicista de la naturaleza y la historia<sup>9</sup>, propia del pensamiento moderno, incluida la Ilustración.

Por eso la afirmación hecha más arriba de que el progreso olvida al hombre, se refiere al hombre autónomo y libre que debiera construir una comunidad fraterna. Por lo que la guerra de todos contra todos en una arena reglamentada genera una falsa comunidad o por lo menos un desequilibrio entre individuo y comunidad y un relación peligrosa entre hombre y naturaleza. En suma, los rasgos contradictorios y aciagos mencionados hasta aquí llevan a Horkheimer y a Villoro a alejarse poco a poco de la idea de progreso Ilustrado.

---

<sup>9</sup> Para los autores, cabe decir, Karl Marx resulta un referente importante sobre este asunto, puesto que se distancia de las ontologías estáticas que pregonan una armonía preestablecida a la manera de Leibniz o Wolff. Piensa Marx que la historia *a priori* no tiene un sentido establecido, sino que el hombre lo va construyendo en función de sus necesidades y las condiciones materiales con las que se encuentra. Y aunque el pensamiento de Marx posee una racionalidad científica en la manera de tratar los asuntos históricos como un fenómeno que puede ser explicado por medio de una causalidad, en la que las etapas del mundo se suceden unas a otras con una necesidad lógica, sin embargo, la superación de una etapa a otra no se da sola, sino que es producto de un salto (producto de la revolución) que rompe con la estructura social imperante y niega que esta sea un estado de cosas preestablecido para la eternidad y, por tanto, incuestionable o históricamente insuperable [Ver KARL MARX, *La ideología alemana*, Crítica, Barcelona, p. 149].

### 3.3 Estado autoritario.

El Estado autoritario es resultado de las contradicciones de la Ilustración. En esto también coinciden Villoro y Horkheimer. Ambos filósofos ya habían prefigurado el concepto de Estado autoritario al hacer su crítica a la lógica de dominio, sustrato del individualismo y a la idea mecanicista de la historia. Sin embargo, no está por demás enfatizarlo con una descripción más precisa. Horkheimer lo define<sup>10</sup> como la estructura de poder en la que la explotación no se suprime sino que sólo se modifica; el poder sólo cambia de forma o de personas que se lo apropian, lo que lo convierte en una organización al servicio de los más fuertes: capitalismo de estado, fascismo, socialismo soviético. En este último, si bien se suprime el sistema de clases, la planificación de la economía por parte del estado inhibe y cancela el libre mercado, además que acapara las decisiones más importantes que la sociedad de hombres libres debieran tomar. Caso parecido es el del fascismo y el capitalismo de estado, sólo que en éstos no se suprime el libre mercado, en realidad toma un aspecto monopólico y se da una mezcla entre estatismo y capitalismo, los cuales se influyen y comparten el poder, es decir, burocracia e industriales se comparten o compiten por el poder.

Por su parte, Villoro afirma que si bien el establecimiento de un orden político fue la primera respuesta contra el mal radical, es decir, el de la disgregación y la violencia generalizada, ésta asociación u orden político crea un segundo mal: la dominación, la cual es una segunda forma de disgregación y violencia ya que aísla a las personas y a los grupos al oponerlos entre sí y la violencia que ejerce ya no es

---

<sup>10</sup> HORKHEIMER, *Op., cit.* en nota 5, pp. 30, 31 y 36.

desordenada: consiste en la opresión misma del orden político<sup>11</sup>. En este tipo de asociación se siguen las normas colectivas que mantienen el poder sin ponerlas en cuestión. De esta manera y con el desarrollo de la racionalización en el control de las fuerzas sociales, fruto de la racionalización mecanicista, se derivó en asociaciones políticas en las que predominan las regulaciones abstractas de la burocracia en todos los órdenes de la sociedad, tanto jurídicos como políticos, así como en leyes del mercado que garantizan la producción y distribución económica y que permiten que la máquina funcione sin tropiezos, pero en las que la participación de los individuos y las organizaciones civiles ha sido sustituida por la planificación económica y productiva por parte del aparato burocrático<sup>12</sup>. Por lo tanto, el Estado anhelado por la Ilustración, se volvió autoritario.

---

<sup>11</sup> LUIS VILLORO, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, México, F.C.E., México, 1997, pp. 280-281.

<sup>12</sup> HORKHEIMER, *Op., cit.* en nota 5, pp. 30, 31 y 36.

### 3.4 Hacia un replanteamiento de la idea de progreso

#### Del idealismo dialéctico al materialismo dialéctico

La crítica al Estado autoritario es crucial para que los autores erijan su propia idea de progreso, si es que de tal cosa se puede hablar, sobre todo en el caso de Horkheimer, quien incluso se distancia del término “progreso” como se verá más adelante. También su crítica les permite construir algunas propuestas sobre cuáles serían las condiciones de una verdadera asociación de hombres libres y que podrían ser el referente ideal e irrenunciable de un verdadero progreso. Sin embargo, los autores comparten el argumento de que lo primero que hay que echar por tierra es la concepción de que la historia obedece a una ley inmutable en la que las etapas del espíritu del mundo se suceden unas a otras con una necesidad lógica y no es posible prescindir ninguna de ellas. En lugar de esta idea, plantean los autores, es necesario adoptar una concepción que contemple la dialéctica como fuerza o motor de la historia cuyos resultados no pueden precisarse con exactitud como si se tratara de una ley infalible. Este planteamiento que proviene de Hegel, que Kant llegó a intuir, y que en Marx habrá de tomar una posición materialista, tiene gran importancia en la propuesta crítica de los autores. Por ejemplo Marx, al hacer una crítica a Feuerbach, distingue dos tipos de teóricos al que corresponde una diferente conciencia:

...Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho ‘existente’, mientras que al verdadero comunista le importa derrocar lo que existe<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> KARL MARX, *Op. cit.* en nota 9, p. 177.

Con esto Marx marca la senda que Horkheimer habrá de seguir al plantear su teoría crítica, es decir, la conciencia teórica que no se contenta con ideas inmutables de la verdad de la teoría tradicional, sino que imagina y construye a la par que el hombre y la sociedad se van transformando. Aunque Horkheimer deja en claro que la teoría crítica no debe ser vista como *la rueda de un mecanismo que se encuentra en movimiento* ya que en su comportamiento tienen cabida elementos teóricos de la teoría tradicional (como juicios científicos, planteamiento de problemas, pronóstico de hechos en función de la causalidad) pero que la crítica no puede apoyarse únicamente en ellas para hacer sus tareas, ya que su función más alta no consiste sólo en expresar la realidad, sino cuestionarla.

Villoro, por su parte, plantea algo parecido cuando afirma que como no es posible retornar a concepciones previas a la época moderna:

Un pensamiento innovador podría ‘levantar’ el pensamiento moderno, en el sentido del ‘Aufheben’ hegeliano: superarlo, conservando en otro nivel su momento de verdad <sup>14</sup>.

El momento de verdad al que Villoro se refiere no sólo son los anhelos más caros de la Ilustración, sino los de la modernidad en su conjunto: autonomía y dignidad del individuo, libertad, igualdad, etc. Lo cual no significa que el autor se quede en una postura idealista, por el contrario, comparte la crítica de Horkheimer a Hegel sobre que para éste, concepto y realidad, tanto en su fundamento como al final, no sólo no se diferencian sino que son lo mismo (dialéctica idealista). En cambio el pensamiento materialista no debe tener por segura esta identidad ya que el que el estado de cosas

---

<sup>14</sup> VILLORO, *Op. cit.* en nota 1, p. 102.

confirme el concepto lleva al idealista a sentirse satisfecho, mientras que al materialista dialéctico, en cambio, le produce indignación. La dialéctica idealista conserva lo sublime, lo bueno, lo eterno; el ideal estaría contenido en toda situación histórica aunque no explícitamente. La identidad entre ideal y realidad es considerada como condición previa y como meta histórica. La dialéctica materialista, en cambio, apunta hacia lo bajo, lo malo, lo adecuado a la época; el ideal está refutado en toda situación histórica pero no explícitamente, puesto que piensa que la identidad de idea y realidad es la explotación universal, es decir: la adaptación o resignación a la realidad conlleva, o bien la institucionalización de la contradicción entre realidad e idealidad, o bien, su identificación, lo cual implica olvidar la diferencia entre ser y deber ser, y con ello afirmar que verdad y realidad son lo mismo, por lo que la realidad, tal y como es, llega a ser considerada el mejor de los mundos posibles, como diría el *Cándido* de la novela de Voltaire<sup>15</sup>. Adaptarse significa identificarse, en aras de la autoconservación, con el mundo de los objetos. La identificación puede ser tal que, la naturaleza interior individual o colectiva puede canalizarse a otros de igual modo como ellos fueron dominados. Y lo único que realmente respetan (e intentan imitar) es el poder. Por lo que la opresión del poder y la explotación se reproduce y se vuelve universal. Pero la dialéctica materialista, como conciencia de la diferencia entre concepto y realidad, ayuda a romper la explotación universal, al sentar la base para la posibilidad de la práctica revolucionaria.

De esta manera el concepto de progreso en los autores da un giro hacia la concepción dialéctico-materialista de la historia. El progreso se vuelve una idea regulativa en el curso dialéctico en que el hombre es posibilidad dentro de un mundo

---

<sup>15</sup> Voltaire, *Cándido o del optimismo*, SEP, México, 1970, p. 24.

dado. Pero la referencia que debe ser la guía de esta nueva concepción de progreso es, como ya se dijo, la asociación de hombres verdaderamente libres y racionales.

Pero el distanciamiento definitivo sobre la idea de progreso mecanicista la hace Horkheimer cuando afirma:

...el final de la explotación ya no es una aceleración del progreso sino un salto que sale del progreso. Lo racional nunca es completamente predecible. Se encuentra instalado por doquier en la dialéctica histórica. Aunque la teoría que presenta las fases de la economía como una ley inmanente, al hablar de tránsito hacia la libertad, rompe con el movimiento automático. Se puede determinar lo que pertenece a esa ley, lo que no se puede determinar es lo que una sociedad libre hará o dejará de hacer <sup>16</sup>.

Por ello los autores afirman que el pensamiento crítico debe estar alerta a esta dialéctica que puede llevar tanto a la libertad como a la opresión. El pensamiento, por un lado, debe ofrecer resistencia a la situación presente, por el otro, además debe construir una propuesta de la imaginación y el deseo hacia lo “otro” de la realidad. Y si bien no permite adivinar el futuro, puede alertar sobre los peligros que se avecinan. Ésta resistencia a la insoportable opresión hace posible que a la desilusión suceda otro inicio.

Es precisamente el servicio invaluable que la razón ofrece como negación y como libertad lo que lleva a los autores a hacer una crítica al individualismo burgués y su ciencia ordenadora, así como al Estado autoritario. Piensan que creer que la historia

---

<sup>16</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 1, pp. 60-61.

universal es una ascendente e imparable avance de la especie cuyos fines no son del todo claros es una contradicción. Creer que el ordenamiento social en el que el individuo restringe sus fines al desarrollo de una libertad bastante cuestionable, dentro de un Estado que le ha arrebatado la verdadera dirección de su vida, es lo que mueve a los autores a desarrollar algunas posibles salidas a esta crisis de la libertad y la razón.



### 3.5 Contrapoder y democracia directa vs. Estado autoritario

Horkheimer y Villoro, comparten otro punto muy importante: todo fin y todo orden, individual como colectivo, debe tener como referencia la libertad del hombre dentro de una comunidad fraterna, es decir, una libertad que haga justicia a la naturaleza social y racional del hombre. El primer paso, según Horkheimer, es romper con el Estado autoritario, puesto que es producto de la lógica de dominio. Lógica en la que los individuos, por estar comprometidos a un proyecto total, ceden su libertad a quienes lo dirigen. Y propone:

...la abolición de todo privilegio, el ejercicio de las funciones administrativas por parte de una clase o partido puede sustituirse por formas de democracia sin clases que puedan impedir la elevación de posiciones administrativas a posiciones de poder... en una nueva sociedad sólo se podrá impedir que la administración se convierta en dominio gracias a la firme independencia de los no delegados <sup>17</sup>.

El autor de *Teoría tradicional y teoría crítica* no olvida que lo anterior sería producto no sólo de la obra de las clases oprimidas, sino de una relación tensa entre éstas y los teóricos de la razón crítica, los cuales por cierto pueden o no pertenecer a ellas. El caso de Engels da prueba de ello. Pero no sólo se da ésta relación tensa entre pensamiento y clase social, también muchos de los grandes momentos del pensamiento hacen crítica del estado de cosas, al que muchas veces deben su privilegio como clase pensante<sup>18</sup>. De tal modo Horkheimer pone en entre dicho la idea de progreso como

---

<sup>17</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 4, p. 72.

<sup>18</sup> Horkheimer afirma que, si bien reina por lo regular un pensamiento que se adapta y reproduce la realidad tal cual es, ya sea por que quienes lo impulsan son beneficiarios de tal situación o por atrofia y temor de los sometidos, existe una “actividad transformadora ligada al pensamiento crítico”, que trasciende la situación de cada individuo en la pertenencia a una clase social y que confronta el poder. Esta

curso regular de la historia que avanza por grados en la construcción de una constitución civil perfecta<sup>19</sup>. Piensa que el progreso no se da por una evolución constante, es decir, por desarrollo inmanente al antagonismo social del hombre, sino que la instauración de una sociedad libre de opresión es un salto que ésta fuera de aquella idea de progreso. La sociedad “otra”, será producto del una dialéctica compleja, no predecible, la que no sólo habrá de darse entre clases sociales, sino entre formas de conducta y de pensamiento que pueden darse dentro de una misma clase, es decir, sin la idea determinista de que a cada clase ha de corresponder una forma de ideología. Esto explica el que Horkheimer no sea nada condescendiente en su opinión respecto al hombre masa, ni sobre el individuo burgués prototipo de la sociedades capitalistas. Incluso no es tampoco muy optimista de la fuerza de la palabra y el pensamiento. Piensa que si bien la palabra puede convertirse en una chispa, por ahora no ha incendiado nada todavía. Pero que también se debe estar alerta a la palabra crítica para evitar que en absoluto su sentido sea el de una propaganda y si acaso apenas sí el de una proclama que explique lo que todos saben y se prohíben así mismos saber y, al mismo tiempo, no pretenda impresionar con sutiles descubrimientos de conexiones que sólo los poderosos conocen, como en el caso del pensamiento científico. De tal manera que la propuesta de Horkheimer, (si es que se puede hablar de propuesta, dado que el autor niega que el pensamiento pueda prescribir la forma en que habrá de darse el salto) consiste en cuestionar el poder como tal, por lo que la lógica de dominio debe desaparecer si se pretende una sociedad racional, y sobre todo el poder de disponer del trabajo ajeno.

---

actividad, por cierto, tiene que ver con el aspecto autónomo de la razón, contenido en el imperativo categórico de Kant.

<sup>19</sup> EMMANUL KANT, *Op., cit.* en nota 2, pp. 49 y 54.

Pero ¿cómo romper el dominio del Estado en la dirección de la producción económica, sea socialismo burocrático o capitalismo, y cómo devolverle su dirección a la sociedad civil, quien es el motor real de la historia? En primer lugar, aquí se hace oportuno revisar un planteamiento de Marx que habrá de encontrar eco en Horkheimer y en Villoro y que sirve de punto de partida para dar una respuesta a la anterior pregunta. El autor del *Manifiesto comunista*, al señalar que todas las luchas que se libran dentro del Estado no son sino formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre diversas clases, desprende de ello un planteamiento que tuvo una repercusión histórica, aún vigente, no obstante el fracaso de los intentos para llevarlo a cabo :

...toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de la sociedad anterior y de toda dominación general, tiene que empezar por conquistar el poder político, para poder presentar su interés como el interés general...<sup>20</sup>

La anterior es una conclusión producto del discurso científico de Marx sobre las contradicciones de la sociedad, pero también es una importante aportación de su discurso ético, que va más allá del científico. Por ello es retomado por Horkheimer y Villoro. Se trata de lo que éste último llama contrapoder. Tiene que ver con la afirmación de Marx sobre que el Estado toma la forma de quien domine o de quien tenga la fuerza, infiriendo que el proletariado debe presentar su interés de clase como interés general tomando el poder político, puesto que aunque pareciera que con ello no se elimina la lucha a muerte de unos contra otros, en realidad es el medio necesario para su eliminación, ya que con ello no sólo se logra la abolición de la sociedad anterior, sino de toda dominación, lo cual no sería un logro en beneficio de un grupo particular sino

---

<sup>20</sup> KARL MARX, *Op. cit.* en nota 2, p. 167.

de toda la sociedad, al devolverle la dirección de la producción y la toma de decisiones, generando nuevamente condiciones de igualdad y de democracia, pero en un nivel superior nunca antes visto, de ahí la trascendencia y originalidad del planteamiento.

Siguiendo este orden de ideas, Horkheimer advierte, sin embargo, que aunque los resultados de una sociedad libre que se autodeterminará por consenso no pueden anticiparse teóricamente, debe buscarse siempre que lo que se haya pensado para el logro de esta sociedad no se imponga de antemano por la fuerza ni por rutina sino que, por su misma esencia, debe buscarse también por consenso. Entonces, la propuesta del autor es construir un contrapoder organizado y democrático en el que sean los individuos quienes libremente y desde abajo lo dirijan. Se trata pues de que adquieran por sí mismos la mayoría de edad por la que pugnaban los Ilustrados. Pero si se hace necesario el uso de la fuerza, piensa el autor que “nada en la Tierra puede justificar la violencia por más tiempo que el necesario para poner fin a la violencia”<sup>21</sup>. Aunque es cierto que no representa ninguna novedad plantear el consenso para el logro de una sociedad libre, ya que de hecho todos los movimientos revolucionarios comunistas construyeron un contrapoder organizado democráticamente para derribar a la burguesía, no debe olvidarse también que la lucha armada fuera considerada como inevitable. En cambio, Horkheimer plantea que la violencia no debe ser considerada de antemano, sólo en caso necesario. Al mismo tiempo alerta que se debe impedir que, una vez suprimidos los privilegios, a la sociedad civil le sea arrebatada nuevamente la dirección de su vida.

Villoro coincide en la importancia del contrapoder como paso necesario para la construcción de lo que él llama asociación para la libertad. Piensa que la sociedad ética

---

<sup>21</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 4, p. 77.

es aquella que hubiera eliminado toda traza de dominación. Por eso la búsqueda del valor implica una actitud disruptiva frente al poder existente, para afirmar “lo otro” del poder. Pero el intento de terminar con toda dominación, o al menos limitarla, requiere poder. Aquí se da una paradoja. Sin embargo, hace notar el autor, el contrapoder se distingue del poder en: 1) No es impositivo, sino expositivo de la propia voluntad racional; 2) Es general, de todas las personas, no particular; 3) Es no violento, utiliza la violencia como defensa o transitoriamente para eliminar o disminuir el dominio y la violencia del poder. De tal modo Villoro se avoca a esbozar las características de una sociedad donde el poder juegue un papel distinto al tradicional. Tal tentativa cabe decir, va más allá de lo que Horkheimer hubiera aventurado. Esto puede ser un rasgo en el cual, si no disienten, por lo menos separa el derrotero que habrá de tomar el pensamiento de los autores. En Horkheimer sus investigaciones se centrarán en el terreno de la filosofía social y la crítica del pensamiento, en Villoro en el de las propuestas sobre la construcción de una nueva ética política.

Villoro hace una reflexión importante: toda asociación política puede acudir a una primera justificación, la cual consiste en garantizar la satisfacción de necesidades básicas de sobrevivencia y pertenencia a una comunidad (asociación para el orden). Pero afirma que hay una necesidad superior exclusiva del hombre que lo constituye como tal, y es la de vivir una vida personal con sentido: “ <capacidad de dar sentido> es un modo de hablar de ‘libertad’. Llamaré, por tanto, a este segundo tipo de asociación, <asociación para la libertad>” <sup>22</sup>. La asociación para la libertad, a diferencia de la del orden, ve en el individuo una persona singular que debe realizar sus propios fines; niega la asociación para el orden porque se opone a la dominación y propone una en que el

---

<sup>22</sup> LUIS VILLORO, *Op., cit.* en nota 11, p. 287.

orden no responda ya a una voluntad particular sino a la voluntad de todos. Y aunque como ya se ha mencionado, el establecimiento de un orden político fue la primera respuesta contra la disgregación y la violencia generalizada, éste orden crea un mal segundo: la opresión misma del orden político<sup>23</sup>. En este tipo de asociación se siguen las normas colectivas que mantienen el poder sin ponerlas en cuestión. Por eso puede ser llamado orden conforme al poder, en cambio, en la asociación para la libertad -y que puede ser llamada, por tanto, orden conforme al valor- una persona o grupo de personas se convencen de que la sociedad existente, pese a las declaraciones del poder, no cumple en realidad con los requisitos de una sociedad bien ordenada, ya sea porque la clase dominante impone sus propios fines o porque el orden está amenazado por tendencias disolventes, de ahí la necesidad de construir una sociedad “otra” que recupere la libre condición del hombre pero en un nivel superior.

En segundo lugar, Villoro establece tres tipos de asociaciones políticas que corresponden con tres tipos de libertad civil. 1.- *Liberal*: sociedad de individuos que gozan de derechos frente al poder público. 2.- *Democrática*: el fin primordial es la liberación de la dominación de un poder particular y la instauración del poder del pueblo; la asociación y el Estado son producto de las voluntades autónomas que sólo se obedecen a sí mismas; la democracia también puede ser la vía para lograr la asociación siguiente. 3.- *Igualitaria*: la sociedad se concibe como el lugar donde todos tienen iguales oportunidades para llevar al cabo sus planes de vida. El Estado está al servicio del cumplimiento de este fin; es un segundo modelo de democracia. Por lo tanto, la

---

<sup>23</sup> Cabe recordar que, tanto Villoro como Horkheimer, hacen su crítica del Estado autoritario en clave marxista. Marx afirma que el Estado siempre ha expresado el grado de desarrollo en la división del trabajo de una sociedad, así como la contradicción entre el interés particular y el interés común, y que éste toma una forma propia e independiente en cuanto Estado, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real los vínculos existentes. Por ello la división del trabajo, al establecer la actividad social de la que los hombres difícilmente pueden escapar, se erige en poder material impositivo que levanta una barrera a las expectativas y cálculos de los individuos y cuya expresión abstracta es el Estado.

propuesta de Villoro, al igual que la de Horkheimer es la de una asociación donde el contrapoder expresado en una democracia radical u originaria sea el medio para alcanzar la libertad y la justicia.

Villoro plantea que la aspiración al poder real del pueblo y la búsqueda de una sociedad igualitaria son dos caras del mismo proyecto. Pero ello no implica que se busque destruir las instituciones destinadas a asegurar la democracia (no obstante que estén pervertidas), sino de hacerlas cumplir la función para que fueron ideadas<sup>24</sup>. Poner el poder donde está el pueblo; una democracia radical implica invertir las relaciones de poder existente. El poder no desde la cima a la base, sino de la base a la cima. Para ello se requiere: 1) Difusión de poderes (abolir toda dominio particular desde un centro. Localismo y federalismo o sea difusión del poder en múltiples poderes); 2) Democracia directa (consulta general y regular al pueblo); 3) Sociedad civil (no pretende ni puede reemplazar al Estado<sup>25</sup>, sino sólo vigilar y controlar los excesos del mismo); 4) Democracia en el trabajo (permite a los trabajadores participar en los procesos de producción y distribución de las mercancías). Plantea el autor que una democracia con las anteriores características permitiría superar los defectos y contradicciones de los

---

<sup>24</sup> Al respecto Horkheimer afirma en coincidencia con Villoro: “*El pensar no se opone sin más a toda orden y a toda obediencia sino que las pone siempre y en cada caso en referencia a la realización de la libertad. Lo que está en peligro es esta referencia*”. Esta puede ser una buena respuesta para aquellos que pretenden descalificar todo movimiento crítico del pensamiento y de la sociedad. *Estado Autoritario*, pp. 84-86.

<sup>25</sup> Villoro, sin embargo, no renuncia al planteamiento sobre la posible disolución del Estado. Piensa que no obstante el Estado-nación está en crisis -ya que no resuelve reivindicaciones internas (multiculturalismo, autonomía, federalismo, etc.) de los países ni asuntos de interés planetario- aun no debe desaparecer puesto que ello dejaría un vacío ya que no existe una instancia internacional que represente la voluntad de los pueblos, en cambio lo que reina en el orden actual es el dominio de empresas y capitales financieros y sus conexiones con países industrializados, de ahí la importancia de preservar el Estado-nación. Pero sólo si se aspira siempre a pasar de un Estado homogéneo a uno plural y verdaderamente democrático, proceso en el que finalmente se disolvería el Estado (*Ver Luis Villoro, Los retos de una sociedad por venir*, F.C.E., México, 2007, pp. 175-184)

Estados nacionales modernos: *democracia representativa, burocracia y tecnocracia*<sup>26</sup>, los cuales se han convertido en un lastre que no permite aspirar al logro de una verdadera democracia.

Lo anterior lleva a Villoro a la distinción entre sociedad y comunidad. La primera es producto de un convenio en el cual cada parte calcula su interés a cambio de evitar la guerra a muerte; es resultado de una razón instrumental, por tanto, es una asociación conforme al poder; la segunda es producto de un convenio en el cual cada individuo se ha liberado de su cálculo individual, es resultado de una razón ética, por lo mismo se trata de una asociación conforme al valor. Esta distinción le permite plantear un salto importante al autor: construir no sólo una asociación de hombres libres, sino también fraterna, o sea, una donde haya un equilibrio entre aspiraciones particulares y colectivas.

...una asociación es conforme al valor cuando hace coincidir los intereses particulares de sus miembros con el interés general...cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Democracia representativa*: cabe señalar que en las sociedades de gran envergadura la representación se hace necesaria e inevitable; el pueblo debe delegar su poder. Sin embargo, también parece inevitable la tendencia a sustituir la voluntad de los representados por la de los representantes. Los partidos se vuelven empresas dedicadas a la conquista y mantenimiento del poder.

Sobre la *burocracia* y la *tecnocracia* es bien sabido el obstáculo para construir una sociedad democrática. El primero es el gobierno de arriba hacia abajo, el segundo de los técnicos que planifican la producción económica conforme a indicadores predeterminados, muchas veces ajenos a una realidad particular. Villoro, *El poder y el valor*, pp. 344-345.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 359.



Para entender esto de “lo deseable para el todo”, Villoro sostiene que hay que distinguir dos géneros de atribución de valor a un objeto o situación: uno es lo *deseado* y otro es lo *deseable*. Por el primero se afirma que el objeto sólo es término de una actitud positiva o inclinación de un sujeto o conjunto de sujetos (valor subjetivo); por el segundo juzgamos que el valor pertenece al objeto o situación, vale para cualquier sujeto con independencia si se tiene o no inclinación por el objeto o situación (valor objetivo). El juicio del valor objetivo afirma que algo es *deseable* aunque no sea de hecho *deseado*; es lo realmente benéfico para cualquiera (por ejemplo, se puede *no* tener inclinación al ejercicio, sin embargo, objetivamente, es deseable para cualquiera por el beneficio que aporta a la salud). Pero también *bien común* de una asociación puede tomarse en dos sentidos: como el bien *del todo* o como el bien *de todos*. El primer sentido es visto el todo como un simple conjunto de individuos, en el segundo como una colectividad con intereses y fines comunes donde cada individuo tiene plena conciencia de pertenecer a ella y así acceder a una postura ética que le permita identificar su interés particular con el bien común

Por lo tanto, piensa el autor que la fraternidad es el valor supremo de la comunidad y propone al municipio libre como la estructura política del Estado existente para la transferencia del poder a las comunidades locales, es decir, para el tránsito de una asociación a una comunidad en el que haya coordinación de dos estilos de gobierno radicalmente diferentes: el local y el estatal (o nacional). El de la democracia radical (como gobierno *por* la gente) y el de la democracia representativa (como gobierno *para* la gente). Sería el tránsito del Estado homogéneo a una nueva forma de Estado múltiple,

respetuoso de su diversidad interna<sup>28</sup>. Por lo que la democracia radical no es una utopía, no es una sociedad nueva que brotaría de la destrucción de la actual; es una idea general regulativa, nunca realizable plenamente, pero destinada a servir de norte para la acción paulatina de la redistribución del poder, por eso tal tránsito variaría en cada sociedad según sus circunstancias específicas y sólo se consolidará cuando se convierta en una práctica social corriente.

En suma, Max Horkheimer y Luis Villoro, creen en la necesidad de salvar el progreso, pero no entendido éste como evolución inmanente sino más bien como revolución permanente (la cual no predice, sino que inventa y construye según la dialéctica de la sociedad). Creen que emprendiendo una reforma en la manera de utilizar el poder, así como propugnar por una reforma democrática hacia un siguiente nivel, es decir, como democracia participativa, está la posibilidad de la construcción de una sociedad de hombres verdaderamente libres. Por lo tanto, puede decirse que hay consenso entre los autores en la idea de que no se puede dar marcha atrás. De hacerlo, las consecuencias serían tanto o más funestas que el aferrarse a la realidad tal y como es o el encogerse de hombros para refugiarse únicamente en una salvación personal<sup>29</sup>. Si acaso, proponen, se debe dar un salto cualitativo en los fines del hombre o una

---

<sup>28</sup> Villoro afirma que la idea de Estado Múltiple o Estado plural surge en medio de la controversia entre razón ilustrada y la crítica de ésta por parte del historicismo y el comunitarismo. La postura ética conocida como multiculturalismo nace envuelta en esa polémica, en la que se cuestiona la idea de la supremacía de un modelo de razón y se reivindica las diferencias culturales, así como la necesidad del plantear un Estado plural, en el que “...ninguna cultura, ningún pueblo, ninguna etnia debe ser hegemónica. Todos tiene derecho a su autonomía. La unidad no es resultado de ninguna imposición sino de una colaboración recíproca” [Op. cit, en nota 23, pp. 185-186].

<sup>29</sup> Horkheimer hace una certera crítica a las actitudes que buscan dar marcha atrás a los proyectos racionales que buscan el progreso; señala que tales actitudes se equivocan en su ataque a todo tipo de razón. Pone como ejemplo la novela de Aldoux Huxley, *Un mundo feliz*. Horkheimer afirma que Huxley, al intentar oponer resistencia a la organización monopolista de capitalismo de estado y, por consiguiente, a su idea de progreso, sin embargo termina condenando “...indiscriminadamente fascismo e ilustración...”, con lo que le da la espalda a todo tipo de soluciones teóricas de la razón, incluidas las que proponen la organización social colectiva, lo cual significa una recaída en el “conservadurismo cultural reaccionario” [Ver *Crítica de la razón instrumental*, pp. 86-87].

reconducción a los propósitos originales de la modernidad y la Ilustración. Esto lleva a Horkheimer a afirmar lo siguiente:

Somos, en una palabra, para bien o para mal los herederos de la ilustración y el progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis permanente que ha traído consigo. Tales salidas llevan, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras de dominio social. El único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensamiento independiente<sup>30</sup>.

Villoro se expresa en términos parecidos. Hace una síntesis de lo que llama tres actitudes producto del fracaso de la modernidad (sobre las cuales Horkheimer también da cuenta pero no de manera tan concisa y delimitada): 1) Nostalgia del pasado. 2) Realismo escéptico. 3) Replanteamiento o construcción de una nueva figura de mundo. La primera es la revitalización de actitudes y creencias premodernas, como puede ser retorno a creencias ancestrales, aparición de sectas salvíficas irracionales, inclinación al pensamiento y la moral reiterativos de las convenciones en detrimento de actitudes críticas, etc. La segunda es la desilusión en la justificación racional del pensamiento moderno sobre la ciencia, la técnica y el poder y que le daba sustento al cumplimiento de los fines de la modernidad. Es la pérdida del *telos* en la historia, la ciencia, la técnica, y el ejercicio del poder. Es lo que se llama una actitud posmoderna: la historia ha terminado o se repite, no hay avance ni retroceso o peor aún, todo cambio es retroceso. No hay nada que hacer. Esta actitud implica conformarse con la realidad, la cual, por cierto, es alimentada por ideologías conservadoras a las que le sirve para

---

<sup>30</sup> HORKHEIMER, *Op. cit.* en nota 7, p. 142.

sostener la creencia de que la economía de mercado hegemónica y la democracia representativa son etapas insuperables en la historia. Estas dos actitudes producto del desencanto en las promesas de la modernidad lleva a Villoro a decir: “En todos los casos, a la modernidad sucedería una nueva época de oscuridad y confusión”<sup>31</sup>.

Pero la crisis de la modernidad produce la tercera actitud, la cual aparece en todos los momentos de crisis que marcan el fin de una época y el inicio de otra. Esta actitud no es otra cosa que la necesidad de un replanteamiento crítico sobre la concepción moderna del mundo, rescatando el momento de verdad y de avance que haya en ella, pero buscando al mismo tiempo superar sus contradicciones. Por lo que el pensamiento crítico se hace aún más indispensable sino se quiere ahondar aún más en las contradicciones de la sociedad moderna capitalista; y también el pensamiento independiente se hace urgente sino se quiere que actitudes escépticas o nostálgicas echen por tierra la construcción de una nueva figura de mundo, acorde a la razón y a la libertad.

Se puede sintetizar que tanto Villoro como Horkheimer, al hablar de salvar el progreso no se refieren sólo al rescate de los anhelos más altos de la modernidad o de la Ilustración, sino también de superar o romper con aquellos que han resultado un lastre o una contradicción funesta. Salvar el progreso, como construcción del Espíritu, significa replantearlo para superarlo.

---

<sup>31</sup> LUIS VILLORO, *Op. cit.* en nota 3, p. 100.

### 3.6 Delimitación de una idea de progreso acorde a la razón

El sentido que los autores le dan a la idea de lo que realmente es progreso, toma rasgos que pertenecen tanto a Kant como a Marx. Por ello, Horkheimer afirma -en momentos en que la situación de Alemania en manos del nazismo daba muestras del enorme control totalitario- que la asimilación de la ilustración kantiana se presenta como infinitamente oportuna. Puesto que Kant, por ser el filósofo de la autonomía, se opuso como nadie al fanatismo de las masas dirigidas por la manipulación. Piensa que de él se desprenden ideas como el respeto por cada individuo, la igualdad de derechos para todos, la república y el estado justo de la humanidad. De ahí el interés de Horkheimer de rescatar no sólo el pensamiento de Kant, sino la Ilustración misma:

A la Ilustración pertenece la manera de pensar que mide el progreso de lo humanidad en base al libre desarrollo de las fuerzas espirituales de los individuos y lo convierte a la vez en el deber de todos y cada uno<sup>32</sup>.

Lo anterior expresa muy bien una idea de progreso cuyo parámetro sea la razón y no el poder. Así también Horkheimer da a entender que si el socialismo niega la realización del individuo en todos los sentidos, entonces el Estado una vez más se ha vuelto autoritario; pero también si la defensa de la libertad del individuo no lleva a la justicia social, se recae en el totalitarismo capitalista. Es decir, la búsqueda de la comunidad fraterna no se puede realizar si se niega la autonomía y dignidad del individuo, pero tampoco si se niegan los valores comunitarios.

---

<sup>32</sup> MAX HORKHEIMER, "La filosofía de Kant y la Ilustración" en *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona, 1973, p. 214.

Por su parte, Villoro también retoma aspectos del pensamiento Ilustrado al hablar de progreso. Piensa que la cooperación para un fin común se puede lograr sólo si el individuo ve reflejados sus intereses en ese fin común. Pero como es imposible satisfacer en todos los casos los diversos anhelos egoístas, una verdadera conciencia ética implica superar el calculo utilitario costo-beneficio por parte del individuo y éste asuma como propio el interés general. A esto último el autor se pregunta ¿por qué habría de preferir el individuo pagar los costos personales de elegir el bien colectivo? La respuesta que plantea es: el bien general es preferible al bien individual porque es objetivamente valiosos. Para ello el individuo habrá de superar y sustituir la racionalidad instrumental (utilitaria) por una racionalidad valorativa, es decir, el individuo habrá de alcanzar un estado ético superior, acorde con ser racional. En esto último no puede negarse un rasgo fundamental del pensamiento kantiano. Sin embargo, Villoro también distingue el punto débil de una ética abstracta (como la del imperativo categórico) frente a una concreta: la abstracta es incapaz de señalar las motivaciones reales que pueden conducir a ciertas elecciones morales y ignora las circunstancias históricas que permiten su realización. En cambio una ética concreta podría articular un discurso disruptivo con el conocimiento histórico. La ética concreta es una aportación del pensamiento de Hegel y que Marx desarrolló en el materialismo histórico. Así puede verse que la aportación de Marx al pensamiento de Villoro y Horkheimer, en lo que respecta al Estado autoritario, es un discurso disruptivo que con base en el conocimiento histórico plantea la abolición de las estructuras de poder, instaurando una sociedad sin dominio. Pero Kant les da la clave que la comunidad – en la que libertad e igualdad no se contrapongan- sólo se logrará si se construye un orden moral que incluya voluntades autonómicas que permitan que cada individuo se desarrolle sin que nadie avasalle a otro, pero vinculados en un todo racional.

En suma, la idea de progreso en Villoro y Horkheimer es resultado de un complemento de las aportaciones tanto de Kant (y el pensamiento Ilustrado) como de Marx. Lo cual se refleja perfectamente en algo que dice Villoro: “El advenimiento de la nueva sociedad es la vez un fin valioso elegido y un efecto necesario de condiciones históricas”<sup>33</sup>. De tal modo, la idea de progreso toma un nuevo sentido en Max Horkheimer y Luis Villoro: es una idea ilustrada y materialista a la vez; ilustrada porque busca rescatar la autonomía de individuo y del pensamiento; materialista porque sostiene una concepción dialéctica de los procesos históricos, cuyos resultados no pueden precisarse con exactitud como si se tratara de una ley infalible, sino que la idea de progreso se imagina y construye a la par que el hombre y la sociedad se van transformando, y además, porque la supresión de toda forma de dominación –sea económica o política- es un condición para la construcción de una comunidad libre y fraterna.

---

<sup>33</sup> LUIS VILLORO, *Op. cit.* en nota 11, F.C.E. México, 1997, p. 162.

## Conclusiones

Vista esta tesis comparativa en su conjunto -cuyo planteamiento central es que Villoro y Horkheimer comparten la preocupación por rescatar la idea de progreso, empezando por rescatar a la razón- se puede concluir:

1.- Ambos autores tienen un proceder metodológico similar en el despliegue de su pensamiento filosófico. Su trabajo teórico sobre el concepto de filosofía y la idea de progreso está construido de tal manera que parece haber una línea transversal que empuja el avance de sus planteamientos. Dicho avance hace patente tres momentos en su método reflexivo:

a) Los autores parten desde la negatividad del pensamiento que se rehúsa –una vez superado el pesimismo- a aceptar la situación actual del pensamiento y del progreso como definitivas. Y no obstante que saben que las expectativas sobre la razón y el avance hacia una sociedad mejor han caído en descrédito, consideran que existen los instrumentos que la propia razón provee para rescatar la idea de progreso, así como para liberarse a sí mismas de las cadenas que le han neutralizado.

b) Esto les lleva a realizar un examen crítico que permite ver las causas que han desvirtuado a la razón y al progreso. Es decir, de la inconformidad negativa (entiéndase ésta como una virtud de su pensamiento) pasan a un tratamiento del pensamiento mismo en su devenir y del mismo modo proceden con la idea de progreso.



c) Una vez detectado el problema y explicadas sus causas, los autores pasan a construir un discurso ético. Adoptan una postura moral que produce sus propias propuestas para salvar el pensamiento y el plan de una realidad “otra”, superior a la actual.

2.- El carácter del pensamiento filosófico de los autores está fundamentado en la fuerza y el influjo del pensamiento moderno. Este influjo se hace patente en los siguientes rasgos:

a) Reconocen que el hombre construye la cultura y la historia y que es él quien la sintetiza subjetivamente por medio de concepciones que les dan un sentido nuevo y transformador. Es decir, el hombre mismo es fuente de sentido.

b) Son pensadores modernos inclinados hacia ciertas vertientes. Una de ellas es la Ilustración, la cual ha dejado una huella importante en su *ethos* filosófico: ponderación del uso autónomo de la razón como fuente de emancipación hacia un estadio superior de la humanidad (individual y colectivamente hablando); tratamiento de los problemas filosóficos en los que la razón deja ver su capacidad crítica, vigorosa y productiva, es decir, un rasgo propio de la Ilustración es el tratamiento crítico y compositivo de la realidad y del pensamiento mismo, lo que la hace un conocimiento analítico y sintético sobre la realidad. Otra vertiente que se hace patente en Villoro y Horkheimer es la dialéctica materialista de la historia: rompen con la idea mecanicista de progreso que ve la historia como un avance o evolución reducida a leyes en las que los efectos pueden ser anticipados; adoptan, en cambio, una concepción dialéctica

de la historia y del progreso que no olvida el carácter problemático y dinámico de los procesos históricos cuyos resultados no pueden anticiparse como si se tratara de una ley infalible, ya que el hombre construye e imagina a la par que él mismo y la sociedad se transforman. Pero no se debe olvidar que en ambas vertientes -ilustración y materialismo histórico- está el influjo de la subjetividad moderna, que ha construido paulatinamente una “nueva figura de mundo” (como la llama Villoro) con base en la conciencia de que todos los procesos vitales, como las expresiones del espíritu, deben ser retrotraídos a quien los produce, es decir, el sujeto. Sólo así es posible entender sociedad, idea de progreso y a la razón misma.

Ahora, una vez expuestas las dos conclusiones anteriores y que se obtuvieron mirando esta tesis en su conjunto, se puede pasar a una mirada más particular que permita hacer un recuento de las similitudes entre Villoro y Horkheimer en algunos de sus planteamientos sobre el concepto de filosofía y la idea de progreso; así como también señalar diferencias.

## SIMILITUDES Y DIFERENCIAS RESPECTO AL EXAMEN SOBRE LA RAZÓN

1.-Ambos comparten un desencanto en la razón, ya que consideran que la filosofía y el pensamiento en general han sido reducidos a mera capacidad de clasificación y deducción o mecanismo abstracto que olvida el por qué o para qué de las cosas, es decir, a los fines como tales.

2.- Lo anterior les lleva a un examen de la propia razón con el fin de reconocer las causas que la tienen encadenada. Horkheimer concluye que la razón siempre ha sido totalitaria o dominante ya que en su afán de dominar la naturaleza y entender el mundo sólo reconoce aquello que puede ser reducido a una unidad sistemática. Sin embargo, tanto él como Villoro piensan que la construcción de sistemas de pensamiento ha sido un paso necesario en el anhelo de libertad y en la búsqueda de la verdad, el problema es cuando estos sistemas son separados de la realidad que los produjo.

3.- Piensan, no obstante, que también se da el dominio desde el poder político y económico, es decir, la crisis del pensamiento es producto de fuerzas que frustran la Ilustración. El triunfo de fuerzas económicas y políticas se expresa, a su vez, en el triunfo de la razón subjetiva-instrumental, como le llama Horkheimer o razón ideológica, como le llama Villoro. En ambos tipos de razón, la facultad crítica y autónoma del pensamiento ha sido arrebatada; el pensamiento es reducido a mera capacidad de obtención de datos y conexiones unificadoras al servicio del poder; sobre todo encaminado al desarrollo de la industria y la tecnología.

4.- Los autores sostienen que gracias a que la razón no sólo posee un rasgo de dominio, sino también un rasgo libertario y autónomo, el pensamiento puede rescatarse a sí mismo. Esto lleva a Villoro a ponderar el uso disruptivo de la razón frente a su uso ideológico por parte de poder. Horkheimer, a su vez, pondera el pensamiento o teoría crítica frente a la teoría tradicional que identifica el pensamiento con la productividad científica.

5.- Esto lleva a los autores a describir los rasgos de una filosofía que cumpla verdaderamente su función productiva, no sólo en función de las conexiones o datos sobre los fenómenos, sino también en cuanto a su función crítico-liberadora que, en su afán de buscar la verdad y la justicia, se pregunta por los fines como tales. Por lo que advierten que la filosofía no puede ser entendida como pedagogía, ni como panacea, ni debe ser propaganda ya que ello la aleja de su auténtica búsqueda de la verdad. Piensan por ello que la tarea de la filosofía es pensar sobre el pensamiento mismo, su objeto es conceptual, pero sin olvidar la base real que lo produce. Sólo así la filosofía puede aspirar a reconciliar a la naturaleza con el hombre. Por lo tanto, no existe una definición de filosofía; su función debe ser expositiva de la verdad y no impositiva, es decir, debe buscar superar la lógica de dominio al erigirse como conocimiento dialéctico y crítico. Esto ayuda a bosquejar por anticipado el curso del progreso y anticipar también el horror y el retroceso. La tarea de la filosofía es –como dice Horkheimer- ayudar a entender los conceptos como fragmentos de una verdad que todo lo abarca. Construir esa verdad es su tarea.

6.- Villoro y Horkheimer solamente difieren en cuanto a que el primero niega que la situación actual del pensamiento se deba a que la razón sea totalitaria –como diría Horkheimer-, sino que Villoro hace énfasis en que es el poder político o económico el que frustra la función liberadora de la razón, mientras que aquél, no obstante acepta la necesidad del sistema, cree que en éste hay un germen problemático que la hace autoritaria.

## SIMILITUDES Y DIFERENCIAS RESPECTO A LA IDEA DE PROGRESO

1) El concepto de filosofía de los autores indudablemente repercute en su idea de progreso. La conjunción de elementos y valores del pensamiento Ilustrado con la dialéctica materialista, se ve reflejada en su examen sobre la idea progreso.

2) Ambos autores consideran la idea de progreso como un rasgo esencial de la Ilustración, sin embargo, ven con desencanto los resultados aciagos del proyecto ilustrado, puesto que la autonomía de la razón y la dignidad del individuo por la que propugnaba han sido frustrados.

3) Tanto Villoro como Horkheimer nuevamente coinciden en que hay factores intrínsecos a la propia idea de progreso que la hacen problemática; pero también extrínsecos, los cuales la han desviado de sus propósitos originales. Intrínsecos:

- a) El progreso es problemático por tener una idea mecanicista de la historia que ve a ésta como una evolución reducida a leyes.
- b) La función centralizadora que cumple el Estado genera ya un germen contradictorio y problemático para la civilización.

Factores extrínsecos:

- a) El progreso sólo ha invertido la lógica de dominio, ya que si antes la naturaleza era una fuerza ciega hostil, ahora el hombre se ha convertido en fuerza hostil organizada hacia la naturaleza y hacia el hombre mismo y, por lo tanto:

b) El progreso expresa el poder del más fuerte, es decir, de quienes dominan política y económicamente.

4) Es necesario replantear la idea de progreso, por lo que:

a) Se debe romper con la idea mecanicista de la historia y sustituirla por una concepción dialéctica conservando el momento de verdad de la idea de progreso ilustrada (libertad, igualdad y fraternidad, etc.).

b) La función monopolista del Estado debe ser revertida ya que es un lastre que no permite un progreso en el que los individuos, por sí mismos y de manera organizada, construyan una sociedad justa y racional.

5) De tal modo, los autores construyen una concepción crítica y renovadora de la idea de progreso:

a) La idea de progreso sólo debe ser una idea regulativa en el que el equilibrio entre libertad e igualdad sean el referente nunca alcanzable plenamente, pero irrenunciable;

b) El progreso debe medirse en función del desarrollo espiritual de la humanidad y no nada más por el desarrollo tecnológico y la acumulación de poder económico. El progreso debe ser avance moral en el que se eche por tierra la lógica de dominio.

c) Sin embargo, para lo anterior se necesita de un poder o un contrapoder - como le llama Villoro- construido desde abajo, reestableciendo la democracia participativa pero en un nivel superior.

d) Debe de construirse un Estado plural que revierta los males de un Estado autoritario y homogéneo, que le arrebató a los individuos la administración económica y las decisiones más importantes de su vida. El nuevo Estado heterogéneo debe ir encaminado hacia la sustitución de todo Estado por una comunidad fraterna y verdaderamente racional.

6.- No se encontraron diferencias significativas entre los autores en cuanto a la idea de progreso, salvo que Villoro realiza una propuesta más detallada sobre cuáles pueden ser las características de una asociación encaminada a transitar de una sociedad a una comunidad. Estas son: democracia participativa, verdadero federalismo y Estado plural. Es decir, se trata de impulsar el tránsito de una democracia liberal a una más radical en la que, sin embargo, haya un equilibrio entre libertad e igualdad, entre individuo y comunidad. Pero esto sólo es posible mediante la construcción de una ética política en la que toda asociación sea producto de un convenio y en el cual cada persona se ha liberado de su cálculo individual e identifica el bien general con el suyo mismo, ya que ha pasado de una razón instrumental a una razón ética y autónoma.

Por último, las conclusiones aquí vertidas permiten ratificar el planteamiento inicial de que el pensamiento de Luis Villoro y Max Horkheimer comparte un concepto crítico, autónomo y dialéctico de filosofía y, por ello, representan una mirada fresca y renovadora hacia una reflexión sobre el destino de la Ilustración y el progreso. Lo cual se da merced de la conjunción peculiar, en el pensamiento de los autores, de Ilustración y dialéctica materialista.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, UNAM, México, 1972.
- Cassirer, Ernest. *La filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1943.
- Descartes, René. *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1982.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1977.
- Engels, Federic. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ediciones Cultura popular, México, 1974
- García Bacca. Juan David. *Los Presocráticos*, F.C.E., México, 2002.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
- *Teoría tradicional y teoría crítica*, Trotta, Madrid, 2002.
- *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona, 1973.
- *Estado autoritario*, Itaca, México, 2006.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*. Lozada, Buenos aires, 1976.
- *Filosofía de la Historia*. F.C.E., México, 2004.
- Leibniz, Gottfried. *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- Maquiavelo, Niccoló. *El príncipe*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Marx, Karl. *La ideología alemana*. Cultura Popular, México, 1978.
- *Crítica del programa de Gotha*, Ediciones lenguas extranjeras, Pekín, 1979.
- Platón. *La República*, UNAM, México, 2000.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, Tecnos, Barcelona, 1998.
- Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985.
- *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, F.C.E, 1997.
- *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, F.C.E., México, 1992.



----- *Los retos de una sociedad por venir*, F.C.E., 2007.

Voltaire. *Cándido o del optimismo*, SEP, México, 1970.

Weber, Max. *La ética protestante y el origen de capitalismo*, Premia, México, 1985.