



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

LA PERSPECTIVA DE HORKHEIMER SOBRE LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA
RAZÓN Y SUS CONSECUENCIAS EN EL REINO DE LOS FINES

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

JESÚS ERNESTO MAGAÑA GARCÍA

ASESOR: DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN

JUNIO 2014



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.

Para mi esposa Aidé Mar y mis dos amados hijos

Índice

	Pág.
Introducción-----	5
1) La razón a la luz de la Ilustración-----	13
1.1) El concepto de Ilustración-----	13
1.1.1) Die Entzauberung der Welt -----	13
1.1.2) La fase más radical de la Ilustración-----	20
1.1.3) Las consecuencias de la Ilustración-----	24
1.2) Razón especulativa-----	27
1.2.1) Criterios de la racionalidad-----	27
1.2.2) La revolución copernicana -----	30
1.2.3) La armonía entre el concepto y la intuición-----	34
1.2.4) Lo incondicionado-----	39
1.3) Razón práctica-----	43
1.3.1) El imperativo categórico-----	43
1.3.2) El hombre como fin en sí mismo-----	50
2) La razón instrumental-----	53
2.1) ¿Qué es el positivismo?-----	53
2.1.1) Los tres estados de la humanidad-----	53
2.1.2) Estado positivo-----	56
2.2) La falacia positivista-----	61
2.2.1) La física social-----	61
2.2.2) La pérdida de la libertad-----	66
2.3) La instrumentalización de la razón-----	73
2.3.1) El pacto con lo existente-----	73
3) Teoría Crítica-----	78
3.1) El rescate de la Ilustración-----	78
3.1.1) Las panaceas universales-----	78
3.1.2) Dialéctica de la Ilustración-----	85
3.2) El mundo como fenómeno (Erscheinung)-----	87
3.2.1) Materialismo histórico-----	87
3.2.2) Anhelos de justicia-----	93

3.3) El pecado original-----	97
3.3.1) El sufrimiento humano y la compasión-----	97
Conclusión-----	106
Bibliografía-----	111

Introducción

Kant sostuvo que la obligación de los seres racionales debía ser la formación y la consolidación de una sociedad en la cual todos pudieran tener la máxima libertad con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que de este modo fuera compatible con la libertad de los demás.¹ En dicha sociedad los seres humanos serían concebidos como fines, como personas con autonomía y no como medios, como objetos al servicio de otra voluntad que no fuera la suya.

Para Kant este proyecto ilustrado era un plan oculto de la Naturaleza, que incitaba a los hombres a salir de su estado salvaje y pulir su carácter áspero y violento, para que se instalaran en el reino de la moralidad. Este proyecto no se agotaría en un solo estado, sino que tendría como horizonte una federación de estados que garantizaran la paz perpetua para la humanidad. Un estado ilustrado invitaría a sus homólogos a formar una liga cosmopolita de sociedades que tendría la obligación de respetar la libertad de todos los pueblos, sin que ninguno de éstos fuera superior a otro.

No obstante, en vez de la llegada del reino de la libertad, sobrevino el “Estado autoritario”, es decir, un orden social, político y económico arreglado de tal manera para que la individualidad sea aniquilada y las personas sean controladas en todos los aspectos de su vida. La humanidad conoció el Estado que sistemáticamente destruye la libertad de las personas mediante la imposición de la homogeneidad en la manera de vestir, consumir, sentir y pensar. El siglo XX fue testigo de los Estados totalitarios más descarados: el Fascismo de Mussolini en Italia, el Nacional Socialismo de Hitler en Alemania y la dictadura franquista en España.

En vez de la paz mundial llegó la guerra mundial; no se hizo presente la concordia entre las naciones, sino la discordia entre estados que se apropiaron del adagio latino como su más sagrado lema: *bellum ominium contra omnes*, es decir, la guerra de todos contra todos. En lugar de mandar al cementerio a la violencia y la disputa sobrevino la “paz de cementerio” con la que tanto ironizaba Kant. El siglo XX contempló, no sin impotencia y desgarró, el exterminio masivo, sistemático, diabólico y científico de millones de seres humanos en los campos de concentración, los cuales sustituyeron la sociedad cosmopolita por el horror.

¹ Cfr. Kant, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.

Los ilustrados pensaban que del antagonismo entre los pueblos surgiría la armonía universal y la paz perpetua, actualmente esa aspiración constituye pura mitología. Hoy, en los albores de nuestro milenio, ya no creemos que del mal pueda surgir algún bien, que de la rivalidad pueda nacer la amistad. En el siglo XXI sabemos que en la historia lo único irrevocable es el mal, y ya no estamos llenos de esperanza como para creer que la Naturaleza ha trazado un plan benévolo para nosotros. La atmósfera que hoy nos rodea es una neblina caliginosa que no permite que nos alegremos por la posibilidad de volver ver un poco de esa luz que brilló antes y llenó de esperanza a los revolucionarios franceses. Nuestra atmósfera es pálida, nórdica, königsberguiana y eso nunca lo olvidamos. Nosotros, hombres desencantados, pensamos que el antagonismo y la disputa entre los Estados son perpetuos.

Pero ¿por qué la Ilustración fue sustituida por la barbarie? ¿En qué momento aquélla terminó y ésta comenzó? Aunque suene extraño no estamos haciendo las preguntas adecuadas, pues, éstas suponen que la barbarie sustituyó al proyecto ilustrado, y que tanto aquélla como éste son dos cosas distintas, de tal forma que cuando una aparece la otra tiene que desaparecer. Sin embargo, el problema es más grande. Afirmamos con Adorno y Horkheimer una tesis contraria: la Ilustración contiene la barbarie. Los momentos terribles de la humanidad se han derivado del proyecto ilustrado. La desesperanza que sentimos y la falta de sentido que hoy experimentamos, son consecuencias del desencantamiento del mundo.

El enfoque que le damos al proyecto ilustrado es dialéctico, porque por un lado sabemos que libera, y por otro, tenemos conciencia que somete y esclaviza. La Ilustración es prometeica y tirana al mismo tiempo. Así pues, si queremos escapar de Zeus renunciamos a Prometeo. No es una alternativa abandonar la razón si aspiramos a oponer resistencia a la barbarie que hoy se verifica por doquier.

La *Dialéctica de la Ilustración* es un libro polémico, pues, contiene afirmaciones radicales y aparentemente contradictorias. Sostiene que la causa de la barbarie que ha azotado a la humanidad es la razón, pero que sólo es posible la libertad en una sociedad gracias aquélla. Adorno y Horkheimer nos dicen: «La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. *No albergamos la menor duda, - y ésta es nuestra petitio principii – de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual*

claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que sus formas históricas concretas y las instituciones sociales, en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier».² Adorno y Horkheimer hacen una crítica feroz a la razón y en esto se muestran como herederos de la filosofía nietzscheana, pero nunca renuncian al pensamiento ilustrado y en esto se diferencian de otras filosofías como el positivismo y la ontología.

La *Dialéctica de la Ilustración* nos muestra la complejidad del problema ante el que se encuentra la humanidad. La filosofía debe tomar conciencia del momento regresivo que contiene la razón, porque «si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión de este momento regresivo, firma su propia condena»³. El camino debe ser: asumir la crítica de la razón y no trazar rutas optimistas del progreso. La humanidad necesita la teoría crítica y no la apología de la ciencia para oponer resistencia a la barbarie. Adorno y Horkheimer entendieron que para comprender el problema que nos azota es necesario ser radicales y para ser radicales es necesario encontrar la raíz de la que brota la mala hierba de la barbarie, aunque esta raíz sea el surgimiento mismo de la civilización y la cultura.

Adorno y Horkheimer remontan el proyecto ilustrado más allá del “Siglo de las Luces”, más allá del pensamiento de Kant, Rousseau, Voltaire y Diderot, incluso de la Modernidad, y lo sitúan con el surgimiento del mito. La Ilustración para ellos ya estaba contenida en la mitología, por lo que aquélla no es un siglo particular, por ejemplo el XVIII, ni una época, ni una fase determinada de la historia, sino la historia misma: el proceso de liberación de la superstición y el engaño. Para Adorno y Horkheimer el Iluminismo es un proyecto de liberación de los miedos que ha engendrado la superstición religiosa en los seres humanos.

La humanidad ha tenido que desencantar el mundo: quitarle lo mágico y lo sagrado a las cosas para afirmarse como la soberana, como “la medida de todas las cosas”. Pero este programa que ha acompañado a nuestra historia y que es nuestra historia, ha terminado por quitarle sentido a la razón. El proyecto ilustrado ha sido el esfuerzo por escapar de los mitos y no obstante, ha derivado en una situación en la

² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 53. Énfasis añadidos.

³ Ídem.

que la razón es pura mitología. El mito es ya ilustración; la Ilustración recae en mitología.

El programa de la Ilustración ha sido el desencantamiento del mundo. Este desencantamiento tuvo su origen en el mito pero sólo en la Modernidad se ha radicalizado a tal punto que la razón se ha convertido en pensamiento instrumental: ciego para los fines y avisado para los medios. El desencantamiento del mundo ha sido la autodestrucción de la razón. La Ilustración que comenzó por liberar al hombre de la naturaleza y ponerlo como señor del mundo, terminó por herir de muerte a la racionalidad, pues identificó a ésta con el procedimiento y el método y le quitó su potencial emancipador: su aspiración a trascender el mundo de los datos.

Es por este proceso de desencantamiento que el mundo de los fines nunca llegó a realizarse y en vez de eso apareció la sociedad que enaltece la técnica y más cuando ésta pone en marcha todo su potencial. ¿Y no acaso dicho espectáculo aparece en la guerra? Éste es motivo oculto por lo que el Nacional Socialismo hizo la guerra, pues le parecía bello poner en marcha todo el potencial de la técnica, porque enaltecía el pensamiento instrumental por encima de la calidez humana. Marinetti expresa magistralmente la exaltación de la técnica en la guerra:

«La guerra es bella, porque, gracias a las máscaras de gas, al terrorífico megáfono, a los lanzallamas y a las tanquetas, funda la soberanía del hombre sobre la máquina subyugada. La guerra es bella, porque inaugura el sueño de la metalización del cuerpo humano. La guerra es bella, ya que enriquece las praderas florecidas con las orquídeas de fuego de las ametralladoras. La guerra es bella, ya que reúne en una sinfonía los tiroteos, los cañonazos, los altos el fuego, los perfumes y olores de la descomposición. La guerra es bella, ya que crea arquitecturas nuevas como la de los tanques, la de las escuadrillas formadas geométricamente, la de las espirales de humo en las aldeas incendiadas y muchas otras...».⁴

El que enaltece la técnica por encima de todo ama secretamente la guerra y la destrucción, pues sólo en éstas aquélla se muestra en su máximo esplendor. El mundo desencantado ha terminado por encumbrar el pensamiento técnico por lo que no hace otra cosa que mantenerse en el mundo administrado y en su momento más

⁴ Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Andrés E. Weikert trad., España, Ítaca, 2003, pág. 97.

glorioso: realizar campos de exterminios para millones de seres humanos y confirmar así que *la guerra es bella*.

La tesis que se defenderá en este trabajo es que la falacia positivista que consiste en identificar el mundo de la experiencia y los hechos (el ámbito fenoménico) con la realidad absoluta (el ámbito nouménico) contribuye de manera decisiva a instrumentalizar la razón, a convertirla en un *organum* de cálculo y deducción. Entenderemos la razón instrumental como la culminación de un proceso en el cual el pensamiento se reduce a un instrumento de cálculo y autoconservación, en gran medida debido a la identificación entre el mundo fenoménico y el nouménico. El tema fundamental de nuestra tesis será la instrumentalización de la razón y sus consecuencias en el reino de la libertad.

Desde ahora se hace la advertencia que se abordará el tema de la razón instrumental bajo una perspectiva específica: el ámbito de las ideas. Sabemos muy bien que el proceso de la instrumentalización del pensamiento no sólo se verifica en la filosofía sino también en la praxis social. Asimismo conocemos que para hablar de la razón instrumental tenemos que tomar en cuenta no sólo la historia de las ideas sino también el modo de producción en el que se hallan inmersos los hombres. No obstante, relacionar a detalle estos dos aspectos rebasa por el momento nuestras fuerzas, así que nos enfocaremos sobre todo al aspecto de las ideas, aunque no descuidaremos el ámbito de la realidad social.

Para demostrar nuestra hipótesis necesitamos conocer conceptos fundamentales de Kant, Comte y Horkheimer. Este trabajo estará dividido en tres capítulos y una conclusión.

El primero explicará los conceptos siguientes: “Ilustración”, “razón especulativa” y “razón práctica”. En este capítulo se explicará que el proyecto ilustrado ha sido un proceso histórico, complejo y dialéctico, que por un lado ha identificado los hechos con el conocimiento y la verdad, pero por otro, ha ofrecido la posibilidad de anhelar una comunidad de personas con el máximo de libertad.

En el capítulo “La razón a la luz de la Ilustración” será fundamental exponer la filosofía de la historia de Horkheimer que tiene sus principios en el concepto “*Entzauberung der Welt*” de Max Weber. Con esto pretendemos ofrecer una comprensión de lo que ha sido la Ilustración como desencantamiento de la realidad. No obstante, nos detendremos en el pensamiento kantiano, porque afirmamos que

es el punto más álgido de la Ilustración. Kant, para Horkheimer, es el ilustrado por antonomasia. La filosofía ilustrada se expresa de manera más elaborada en el pensamiento kantiano. Y así se verifica si entendemos que la filosofía de Kant, para Horkheimer, contiene las dos expresiones más importantes de la Ilustración: la hipóstasis de la ciencia y la posibilidad del reino de la libertad. Kant fue el filósofo más consciente del movimiento ilustrado. Entendió la radicalidad de la razón especulativa y trató de salir de esta radicalidad a través de la razón práctica. Immanuel Kant fue de alguna manera el Dédalo de la filosofía, pues, construyó el laberinto de la razón especulativa, del cual nadie puede encontrar la salida, pero, a su vez inventó las alas de la razón práctica para escapar a través del espacio aéreo de la moralidad y, así, abandonar todo encierro.

El segundo capítulo mostrará la regresión del pensamiento que se verifica en el positivismo, el cual representa la parte falsa de la Ilustración. La falsedad del positivismo radica en la cancelación del ámbito nouménico, es decir, en la negación de la posibilidad de concebir un mundo que trascienda la injusticia que se manifiesta en la sociedad capitalista. En este punto de la tesis sostendremos que la filosofía de Comte no conserva el aspecto dialéctico del proyecto ilustrado y que sólo retoma dogmáticamente de éste el pensamiento de que la verdad se reduce a la comprobación fáctica.

El problema que abordamos en este capítulo es la relación estrecha entre el positivismo y el sistema capitalista. Y entendemos aquí por positivismo: la corriente filosófica que tiene como fundador y teórico principal a Augusto Comte, el cual afirma que el conocimiento debe estar sustentado en la observación y la experimentación. Escuchemos lo que Comte dice acerca del espíritu del positivismo: «la lógica especulativa... desde ahora reconoce, como regla fundamental que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible».⁵

El capítulo “La razón Instrumental” será el punto donde nuestra hipótesis será demostrada, ya que ahí verificaremos que el desencantamiento del mundo se radicaliza al asumir que el mundo verdadero es la sociedad que enaltece los hechos y la técnica. Con la falacia del positivismo se presenta un elemento definitivo para que la razón se convierta en instrumento de dominio.

⁵ Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000, págs. 27 y 28.

Por último el tercer capítulo mostrará la postura de Horkheimer frente a la razón instrumental. Este capítulo explicará en qué consiste el anhelo de justicia para Horkheimer y cómo se relaciona estrechamente con el concepto de “razón práctica” de Kant explicado en el primer capítulo.

Horkheimer opone a la razón instrumental la razón crítica, la cual tiene presente que la realidad es histórica, por lo que el momento actual no es definitivo. La teoría crítica no identifica a los hechos con la verdad, pues reconoce en éstos un momento del proceso de la verdad. El pensamiento de Horkheimer le hace frente a la razón científica con el pensamiento de Kant, Hegel y Marx.

En nuestra tesis abordamos la teoría crítica a partir de dos elementos fundamentales de la misma: la certeza de que el mundo es representación y el anhelo de lo *Totalmente Otro*.

El sentido de nuestra investigación gira en dos puntos muy importantes. El primero consiste en la aclaración de que la razón instrumental no es una capacidad intelectual que cohabita con otra facultad muy distinta: la razón crítica. Desde ahora desmentimos que existan dos razones en el hombre. Eso que llamamos pensamiento instrumental es en realidad un proceso que privilegia las facultades de cálculo y deducción en el hombre. La razón instrumental no es totalmente distinta a eso que llamamos razón crítica, sino sólo el producto del desarrollo de eso que hemos llamado desencantamiento del mundo. El pensamiento crítico, por su parte, es un esfuerzo de autoconsciencia para tener presente que la realidad es un proceso de construcción y nunca una cosa inmóvil como el Ser de Parménides. Para el pensamiento dialéctico: “El mundo de la realidad no es una variante secularizada del paraíso, de un estado de cosas ya realizado, sino que es un proceso en el curso del cual la humanidad y el individuo *realizan* su propia verdad... el mundo de la realidad es el mundo de la realización de la verdad, es el mundo donde la verdad no está dada ni predestinada... es el mundo en el que la verdad deviene”.⁶

El segundo punto se desprende de la aclaración del anterior. En nuestra tesis existe una aspiración romántica en el más profundo sentido del término. Para el romántico alemán el mundo tal como lo conocemos es trivial, falso y aburrido y por ello anhela un mundo distinto. Una figura hermosa del Romanticismo es la del caminante. Friedrich Caspar David nos muestra a su caminante mirando el horizonte

⁶ Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, pág. 36.

y dándole la espalda al espectador, el cual siempre se encuentra en el tiempo presente. Ese cuadro nos sugiere poner nuestro anhelo en un tiempo y espacio más allá del que nos encontramos. Este anhelo también lo encontramos en el pensamiento de Horkheimer y queremos enfatizarlo en nuestra investigación. Decimos con ellos: sólo en el futuro está la verdad.

1) La razón a la luz de la Ilustración

La razón ha descubierto la lucha por la existencia y la ley que requiere aplastar a todo lo que impida la satisfacción de mis deseos. La deducción es lógica. Pero la razón no puede inducirme a amar a mi prójimo...

Anna Karénina, Lev Tolstoi.

1.1) El concepto de Ilustración

1.1.1) Die Entzauberung der Welt

Tolstoi expresa fielmente la conclusión que se deduce de la Ilustración: “la razón no puede inducirme a amar a mi prójimo”.⁷ La Ilustración nos ha inducido a creer que la razón es una facultad que sólo infiere resultados a partir de premisas, y que no puede ofrecernos principios y reglas que regulen nuestro comportamiento, porque de hacerlo caería en un discurso carente de verdad y rigor intelectual. A partir del Iluminismo se ha llegado a concluir que el pensamiento no puede inducirnos a amar a nuestro prójimo, a darnos una certeza de la libertad humana ni mucho menos de un ser supremo (causa primera de todas las cosas). Para el pensamiento ilustrado el verdadero objeto de la racionalidad es el entendimiento, el cual sólo tiene sentido en la medida en que se refiere a las intuiciones. El pensamiento ilustrado, según Adorno y Horkheimer, ha identificado a la verdad con los hechos y ha rechazado y desacreditado cualquier ámbito de la vida humana que no esté sustentado por los datos y la comprobación fáctica. “La razón se autoliquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa”.⁸

La Ilustración, en un sentido amplio, ha sido la actitud de los hombres de arrancarse, con ayuda del conocimiento, sus miedos acerca de la naturaleza encantada. Ella ha buscado, a lo largo de la historia y paulatinamente, que los hombres se extirpen los temores que sienten por sus creencias en los misterios de la naturaleza y entidades fantásticas. El proyecto ilustrado se ha caracterizado por ser un proceso en el cual se han destruido gradualmente y con violencia las supersticiones mágicas y religiosas que han aterrorizado a los hombres, para que éstos sean libres y vivan como amos y señores del mundo sin que teman ningún poder oculto y mágico.

⁷ Tolstoi, Lev, *Anna Karénina*, Madrid, Cátedra, 2008, pág. 972.

⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 28.

Horkheimer nos dice: “Desde siempre la Ilustración en el más extenso sentido del pensamiento en continuo progreso ha tenido el objetivo de arrancar los miedos de los hombres y de instalar a los hombres como señores”.⁹

Kant dice: “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.”¹⁰ Y traducimos así: “Ilustración es la salida de los hombres de su autoculpable minoría de edad que significa la incapacidad para conducir su entendimiento sin la guía de otro”. Para él esta minoría de edad (Unmündigkeit) significa la inmadurez intelectual de la humanidad que consiste en la creencia de que un poder ajeno a nosotros, ya sea dios, espíritu, naturaleza, piensa y actúa por nosotros, vive nuestros pensamientos y piensa nuestra vida; y la Ilustración son los pasos (Gangen) que nos llevan a superar esta incapacidad de servirnos de nuestra propia razón y nos convierte en señores del mundo. Sapere aude!! Nos dice Kant.

La Ilustración ha sido el proceso que nos ha despertado de nuestro sueño de ignorancia y pereza intelectual donde todo es diverso, confuso y desordenado; que nos ha sacudido con violencia para que salgamos de nuestra comodidad de que otros piensen por nosotros y conduzcan nuestra propia vida como el hado lo hacía con los héroes homéricos; que nos levantado de nuestra postura de genuflexión con

⁹ Hemos hecho la traducción directa del alemán y hemos extraído el texto en su lengua original de: [Http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf](http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf), 6 Diciembre 2011. Nuestra traducción difiere muy poco de la de traducción hecha por Juan José Sánchez. Su versión dice: “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”. Esta versión no está mal, pues capta el sentido básico del pensamiento de la *Dialéctica de la Ilustración*. Pero nosotros preferimos cambiar el verbo “liberar” por el verbo “arrancar”. Así, pues, nosotros no decimos “la Ilustración...ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres de los miedos”, sino que “la Ilustración... ha tenido el objetivo de arrancar los miedos de los hombres”. Y hacemos esta modificación porque Horkheimer no utiliza el verbo “befrein” (liberar) sino el verbo “nehmen” (arrancar). La cita en alemán dice: “Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen”. Además preferimos el verbo “arrancar” o “extirpar”, en lugar del que utiliza Juan José Sánchez, porque con ese verbo enfatizamos una característica de la Ilustración que el término “liberar” no tiene: el sacrificio. Cuando decimos que la Ilustración ha tenido como propósito arrancar, extirpar los miedos de los hombres, enfatizamos que es un proceso en el cual los hombres se han tenido que hacer violencia así mismos. El Iluminismo no ha sido sólo un movimiento positivo para los hombres, sino también negativo. Con él nos hemos despojado de los miedos, pero al mismo tiempo nos hemos mutilado a nosotros mismos, porque esos miedos ha sido creencias, valores, ideas que nos han ayudado a organizar nuestra vida y en muchas ocasiones han sido nuestra vida misma. La Ilustración contiene renuncias y sacrificios, por ello es mejor traducir “nehmen” como “arrancar” y no como “liberar”.

¹⁰ Immanuel, Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Hemos extraído el texto en su lengua original de: http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F, 28 de enero de 2014.

que adorábamos a los dioses, a quienes atribuíamos poderes que sólo nosotros tenemos: pensar, sentir, amar, vivir y realizar la paz en el mundo.

Para Horkheimer este proceso ilustrado ha sido un recorrido milenario. Él entiende la Ilustración no como un fenómeno enteramente moderno¹¹, sino como un desarrollo que ha estado presente desde los períodos más remotos de la cultura de Occidente, desde el surgimiento mismo de los mitos. Esta es la razón de que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* nos digan que: “el mito es ya Ilustración”.¹² Para Horkheimer lo que comúnmente se conoce como el “siglo de las luces” no es la única forma de Ilustración. El siglo de Voltaire, Diderot, Kant, etc., no es más que una fase, la fase moderna de un fenómeno muy amplio y remoto llamado Ilustración, y de esta fase hablaremos más adelante. No es verdad, pues, que el Iluminismo sea enteramente moderno, sino que tiene su raíz en los tiempos más remotos de la civilización. Esto nos quedará más claro cuando entendamos que: “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo”.¹³

La Ilustración, para Horkheimer, se ha presentado como un proceso llamado desencantamiento. El término en alemán para “desencantamiento del mundo” es “die Entzauberung der Welt”. Con este concepto se explica cuál ha sido la trayectoria que ha seguido la civilización occidental, cuál ha sido el curso que han llevado las sociedades para racionalizar todas la esferas de su vida.

La cita que hemos hecho arriba sobre el programa de la Ilustración es la traducción de: “Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt.”¹⁴ Tratemos de acercarnos al problema de la desmitificación de la realidad analizando los términos. La traducción de Juan José Sánchez es impecable, pues, es muy acertado traducir esta cita del alemán como “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo”. No obstante, es importante entender el sentido que

¹¹ La afirmación que hace Horkheimer con respecto a que la Ilustración no es un suceso específicamente moderno, toma mucha fuerza con una lectura del pensamiento de Epicuro. Si la Ilustración ha buscado arrancar los miedos del hombre, entonces, Epicuro es un pensador ilustrado. El filósofo griego tuvo el propósito de extirpar los temores del hombre a través del conocimiento de la *naturaleza de las cosas*. La filosofía epicureísta considera que conociendo la esencia del universo los hombres pueden arrancar el temor que los invade al escuchar que sus almas serán torturadas una vez que hayan muerto. Epicuro, al igual que Voltaire, fue un enemigo severo del fanatismo religioso. En su pensamiento encontramos una filosofía ilustrada. Con una lectura del pensamiento epicureísta confirmamos claramente que la Ilustración no ha sido sólo un proceso moderno. Para un conocimiento de la filosofía epicureísta confróntese: 1) Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003; 2) Lucrecio, *Acerca de la naturaleza de las cosas*, México, UNAM, 1986 y 3) Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Tomo II, México, FCE, 1955.

¹² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 56.

¹³ *Ibíd.* 59.

¹⁴ [Http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf](http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf), 6 Diciembre 201

tienen el término “programa” y el término “desencantamiento” para comprender mejor el pensamiento de Horkheimer.

Donde Juan José Sánchez coloca “programa” es efectivamente “programa”, ya que como se alcanza a notar en el alemán la palabra es “Das Programm” y nos encontramos ante un cognado. Ahora expliquemos el sentido de este vocablo. Un programa es una serie de pasos ordenados, una trayectoria que algo o alguien debe seguir sin apartarse de lo establecido. Teniendo en cuenta esto sabemos que el desencantamiento del mundo ha sido la *trayectoria* de la Ilustración. El pensamiento ilustrado no ha sido un fenómeno estático, una manifestación que haya aparecido una única vez y luego haya desaparecido para siempre, sino que ha sido un proceso paulatino, un desarrollo que se ha expresado en el desencantamiento, una trayectoria que ha seguido Occidente.

Expliquemos ahora el término “desencantamiento”. “Die Entzauberung” es una palabra compuesta por el prefijo “Ent” y el sustantivo “Zauberung” que se forma del verbo “zaubern”. Este verbo significa: hacer un hechizo, también significa encantar, pero no en el sentido de causar fascinación a alguien, sino más bien en el sentido de realizar un hechizo, de hacer magia. El prefijo “Ent” comparte el significado de nuestro prefijo “des” en español, en el sentido de que ambos expresan una negación o una privación. La palabra “Die Entzauberung”, por lo tanto, está bien traducida como “desencantamiento” si y sólo si este término expresa una acción de quitar la magia, el hechizo, destruir los mitos. El desencantamiento del mundo es un proceso que le va arrancando (nehmen) la magia al mundo. El concepto de “die Entzauberung der Welt” expresa que la naturaleza, la realidad que envuelve al hombre, es privada de su carácter mágico, sagrado, en palabras de Walter Benjamin diríamos que a la realidad se le quita su aura.¹⁵

El desencantamiento del mundo expresa la manera como se ha desarrollado la Ilustración en las sociedades. Este concepto expuesto en la *Dialéctica de la Ilustración* tiene su antecedente en el pensamiento de Max Weber. Podemos decir que tanto Horkheimer como Max Weber entienden de manera muy similar la desmitificación de la realidad¹⁶, por lo que, acudiremos también al autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* para comprender mejor este concepto.

¹⁵ Crf. Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.

¹⁶ La afirmación que hacemos está sustentada en el estudio preliminar que hace Juan José Sánchez para la *Dialéctica de la Ilustración*. Dicho estudio se encuentra en la edición castellana citada en esta

Adorno y Horkheimer escriben: “Die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus”.¹⁷ Traducimos así: “el desencantamiento del mundo es la destrucción del animismo”. El proyecto ilustrado ha conseguido arrancar de los hombres sus temores destruyendo el animismo, el cual es la creencia de que la naturaleza, el entorno vital de los hombres, está poseída por una fuerza desconocida, misteriosa e imprevisible, a la que debemos rendirle culto si queremos esperar un favor de ella e implorarle para que acuda en nuestra ayuda para sobrevivir.

La Ilustración, desde el mito que intenta explicar la fuerza de la naturaleza, ha desencantado el mundo. Horkheimer nos comenta: “pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya productos de ésta... El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar”.¹⁸ Desde la época de los mitos el hombre ha buscado explicarse los fenómenos de la naturaleza y esta actitud la ha desarrollado al punto de prescindir de relatos fantásticos para desentrañar las leyes que los rigen.

La destrucción del animismo debe ser entendida como la destrucción de la creencia acerca de una naturaleza animada y misteriosa. Esta aniquilación ha sido un proceso de racionalización creciente no significa que los hombres modernos a diferencia del hombre primitivo sepan más acerca de los medios que utilizan para poder vivir, sino más más bien que poco a poco se ha ido destruyendo (ausrotten) la idea de que existen poderes misteriosos en la naturaleza que no pueden ser manipulados directamente, y que se necesitan mediaciones para acercarse a ellos y que sean favorables a los hombres. El desencantamiento del mundo ha sido un proceso largo que nos ha ilustrado, que nos ha hecho personas que no creen que existan espíritus misteriosos que controlen nuestras vidas. La Ilustración nos hecho creer que los hombres son los amos de la naturaleza, por eso ha dicho Horkheimer:

tesis. En su introducción Juan José Sánchez defiende la idea de que el concepto “desencantamiento” es entendido de la misma manera tanto en Max Weber como en Adorno y Horkheimer. Juan José Sánchez estima que dichos autores comparten el diagnóstico acerca los efectos que ha dejado la Ilustración, pero que no comparten la manera en cómo afrontar los estragos del desencantamiento del mundo. Nos dice Juan José Sánchez: “Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber: la modernidad, la ilustración, es un proceso progresivo e irresistible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad” (Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 23).

¹⁷ [Http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf](http://offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf), 6 Diciembre 2011

¹⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 63.

“Aufklärung... sie als Herren einzusetzen”. Este mismo sentido del desencantamiento del mundo lo encontramos en Max Weber:

“La progresiva intelectualización y racionalización... significa: el saber o el creer esto: que, cuando uno sólo quiere, en todo momento puede llegar a saber, que en principio no hay ninguna fuerza misteriosa e imprevisible, que ahí intervenga, que uno, más bien, puede dominar todas las cosas a través del cálculo. Esto, pues, significa el desencantamiento del mundo. Nunca más uno debe echar mano de recursos mágicos, como el salvaje, para quien tal fuerza sí existió, para dominar o pedir a los espíritus, sino lograr esto mediante los recursos técnicos y el cálculo. Esto significa esencialmente dicha intelectualización.”¹⁹

Para Max Weber el desencantamiento del mundo es el aniquilamiento paulatino de la creencia en el animismo²⁰, en la confianza de que los hombres necesitan mediaciones para que los dioses actúen en favor de ellos. El proceso de desmitificación ha sustituido esa creencia por otra más racional: la confianza de que en cualquier momento se pueden manipular los fenómenos naturales si hay una medición y un cálculo preciso de éstos.

Esto puede ilustrarse en el comportamiento tan diferente que existe entre un mago y un médico. El primero sabe que necesita de los espíritus para curar al enfermo, sabe que él sólo es un vínculo entre la fuerza misteriosa y el enfermo, y que debe efectuar un rito para que se realice la convalecencia del enfermo.²¹ El médico, por su parte, no necesita recurrir a ningún espíritu oculto para sanar al

¹⁹ Traducción propia. Se ha tomado el texto en su lengua original del sitio en Internet: http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf 6 Diciembre 2001

²⁰ Existe una objeción contra esta exposición del desencantamiento, una objeción oportuna, pero que no refuta la idea del desencantamiento. Se puede argumentar que ni Horkheimer ni Weber toman en cuenta que aún en nuestros días existe la creencia en la magia y en la mitología; que aún en nuestros días existen personas que practican la magia; y que por lo tanto, no se ha dado ese proceso de racionalización. A lo que nosotros contestamos que no negamos la existencia de esas prácticas, pero, pensamos que son casos aislados, que no representan la idea dominante de nuestro tiempo. La idea dominante es la creencia que no existen los espíritus ocultos, que no existe nada que no pueda ser medido y cuantificado. La magia, para nosotros, no representa una creencia racional, sino una idea irracional del mundo. El pensamiento mágico en las sociedades actuales es visto como algo retrógrado y sin sentido, que no aspira a ningún tipo de cientificidad y ni de verdad. Es cierto que actualmente la magia se practica, pero también es cierto, que ella está condenada a ser un mero cuento ante el discurso dominante, la ciencia. Y lo mismo que decimos de la magia, lo podemos decir de la religión y hasta de la filosofía. Nadie niega que ya no existan, pero, ante la idea dominante de racionalidad, ya no aspiran a tener credibilidad. El desencantamiento no es un proceso que aspire a darnos una verdad absoluta, sino una verdad histórica, y la nuestra es que: los espíritus ocultos no pueden ser vistos desde una mirada racional.

²¹ Para conocer más acerca de los principios de la magia y los procedimientos del mago Cfr. Frazer, Sir James George, *La rama dorada*, magia y religión, México, FCE, 1944.

enfermo, confía en la causa y el efecto. Él parte del criterio racional que toda enfermedad es un desajuste del cuerpo y que tan sólo encontrando la causa de tal desajuste será posible la convalecencia del enfermo. Él no busca, pues, espíritus misteriosos sino sólo causas y efectos. El mago no ha desencantado el mundo, el médico sí.

Todo este desencantamiento del mundo ha sido para poder manipular la naturaleza. La deducción es clara. Si la Ilustración le ha hecho creer a los hombres que no existe ningún espíritu sagrado que domine la naturaleza, que no existen dioses furibundos a los cuales deben temer, entonces, aquéllos se sienten amos del mundo. La desmitificación de la realidad ha convertido a la naturaleza en sustrato de dominio. Ella ha cumplido el objetivo de la Ilustración: sacar a los hombres de la minoría de edad y convertirlos en señores que no sienten miedo de la naturaleza desmitificada y se asumen amos del mundo. Ahora “en el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en la profanidad”.²²

El desencantamiento ha preparado a los hombres para el ejercicio del dominio sobre la naturaleza. Max Weber, al igual que Horkheimer, comprende que este proceso constante de racionalización coloca a los hombres como señores del mundo, ya que no necesitan de nada ni de nadie para dominar a la naturaleza, excepto de la técnica que ellos mismo han producido. La destrucción de la magia, del mito, ha hecho que el hombre ya no tenga ningún miedo de enfrentarse con la naturaleza. El aborigen tenía la seguridad de que existían poderes misteriosos que él no podía dominar, por eso, la naturaleza le era temible y sagrada, pero el hombre desencantado tiene la certeza de que no existen tales poderes y por lo tanto, no tiene ningún temor de manipular a la naturaleza como él desee.

²² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 81.

1.1.2) La fase más radical de la Ilustración

Hemos dicho que el desencantamiento ha sido un proceso milenario. Tanto para Weber como para Horkheimer este desarrollo milenario de racionalización se ha suscitado en todas las culturas, pero no en todas ha alcanzado el mismo grado, pues solamente en Occidente se ha desarrollado de una manera inusitada. Solamente con el surgimiento del modo de producción capitalista el desencantamiento del mundo se ha acelerado de una manera sin precedentes. Debido a este modo de producción este fenómeno de racionalización del que nos hablan Weber y Horkheimer se ha acelerado de una manera tan rápida y radical. “La Ilustración de la edad moderna estuvo desde el principio bajo el signo del radicalismo: esto la distingue de toda fase anterior de desmitologización”.²³ Para Horkheimer sólo el capitalismo es capaz de tecnificar en un grado muy alto a las sociedades de tal manera que el desencantamiento del mundo crezca de una manera muy rápida.²⁴

Es verdad que la Ilustración se ha presentado como un proceso que abarca muchos siglos, pero sólo con la consolidación del modo de producción capitalista ha tenido una aceleración vertiginosa, pues, sólo en él se han devastado las creencias más profundas de los seres humanos, como la religión y la moral; sólo en él la naturaleza se ha convertido en puro objeto de dominio.²⁵ En el capitalismo el

²³ *Ibíd.* pág. 139.

²⁴ No es necesario explicar la razón por la que el capitalismo ha acelerado el proceso de racionalización de occidente. En realidad esto es de una complejidad mayor para ser expuesto en un capítulo que sólo tiene el propósito de aclarar el concepto de “Ilustración”. No obstante, a través de esta nota queremos señalar una posible explicación, sin desarrollarla del todo, de por qué el capitalismo ha acelerado el proceso de desencantamiento. El capitalismo ha necesitado de la ciencia para poder desarrollarse, pero la ciencia sólo ha podido crecer tanto gracias al capitalismo, capitalismo y ciencia son elementos dialécticos. El proceso de desencantamiento ha crecido tanto debido al crecimiento de la ciencia. Ha sido, ésta la que ha impulsado la desmitologización. Desmitologización que ha tenido su aspecto liberador, pero también su momento de opresión. La ciencia ha jugado un papel importante para la emancipación humana y pero también nos ha llevado al sin sentido de la vida. Por esto Horkheimer escribe: “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido” (Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 61).

²⁵ En el capitalismo la naturaleza ya no es entendida como un entorno mágico y misterioso, sino como un recurso que debe ser aprovechado para nuestro beneficio económico y social. Nosotros miramos a la naturaleza y no vemos como lo hacía San Agustín una prueba de la grandeza de Dios, sino una oportunidad para sacar un provecho de cualquier índole. Para nosotros un árbol no es más que leña que sirve de combustible, papel que se venderá para que algún estudiante dibuje un corazón con sus iniciales y las de su amada mientras toma una clase en la escuela, madera para fabricar muebles que decorarán una oficina fría y mortecina. En el capitalismo la naturaleza es una oportunidad para emprender negocios y autoconservarse. “La historia del chicho que mirando al cielo, preguntó: Papá, ¿para qué artículo hace propaganda la luna?, es una alegoría acerca de lo que se hecho de la relación entre el hombre y la naturaleza en la edad de la razón formalizada. Por un lado, la naturaleza se vio desprovista de todo sentido o valor interno. Por el otro, al hombre le quitaron todas las metas

desencantamiento ha sido radical, a tal grado que la razón se ha convertido en un mito, en una facultad al servicio de la realidad, a la que se le ha arrancado la imaginación para poder concebir aquello que está más allá de los hechos. La radicalidad de la Ilustración, por lo tanto, consiste en la instrumentalización de la razón, es decir, en la cancelación de la autoridad del pensamiento para asignar un carácter real y verdadero a lo que está más allá de lo fáctico.²⁶

El proyecto ilustrado es radical porque no sólo desencanta el mundo, sino que convierte a la racionalidad en una fábula. La Ilustración moderna²⁷ aparentemente ha sido total, al grado de censurar y despreciar no sólo la magia y religión, sino hasta los conceptos de “verdad”, “razón” y “espíritu” que alguna vez le sirvieron para emprender el camino del desencantamiento de la realidad. Nos dice Horkheimer: “La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso de Ilustración, quedan reducidos a magia animista.... Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología”.²⁸

La Ilustración moderna tomó a la ciencia²⁹ como estandarte y a través de ella se dispuso a desmitificar la realidad. Los ilustrados veían en la ciencia la manera más eficaz para desmitificar la realidad, para destruir de una vez por todas cualquier

salvo la de la autoconservación”. Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, la Plata, Terramar, 2007, pág. 103.

²⁶ Por el momento así entenderemos la instrumentalización de la razón. Sólo en el siguiente capítulo profundizaremos en este concepto fundamental para nuestra tesis.

²⁷ Desde este momento entendemos Ilustración moderna como la fase del desencantamiento del mundo, la cual se sitúa en el capitalismo. Y tomamos como a los mayores representantes de esta fase de la Ilustración a los pensadores del siglo XVIII como son: Voltaire, Diderot, D'Alembert, Montesquieu, Kant, etc. Así mismo hacemos explícito que entendemos por capitalismo un modo de producción en el cual existen premisas o condiciones específicas que hacen que las relaciones de producción, de intercambio y consumo sean más racionales que en otros estadios económicos. Una de estas condiciones es el trabajo concebido como un fin y no como un medio. El desarrollo de esta idea las podemos encontrar en Weber, Max, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2004. Mientras que la exposición de las otras premisas la podemos encontrar en Max Weber, *Historia económica general*, México, FCE, 2011.

²⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 6.

²⁹ Cuando hablamos de ciencia no sólo nos referimos a la ciencia pura, a la ciencia que resuelve los problemas propios de un campo del saber cómo la física, la química y la biología, sino también a la ciencia que se aplica en la esfera social, es decir, a la técnica. Para Horkheimer no existe una distinción tajante entre la ciencia especulativa o pura y la ciencia aplicada en la sociedad, pues, para él todo el conocimiento científico está ceñido al modo producción y solamente en él se puede confirmar. “El científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello”. (Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” En *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 230)

rastros de animismo y comenzaron a explicar con ella los fenómenos naturales. La eficacia de la ciencia se convirtió en el instrumento para salir de la ignorancia y para dominar la naturaleza. El saber técnico les fue demostrando que no necesitaban de ninguna instancia divina o mágica para controlar el entorno en el que vivían, pues, ahora sólo necesitaban de cálculos científicos para explicar y prever los fenómenos naturales. Este saber no era un campo de batalla de inacabables disputas, como dice Kant de la metafísica³⁰, sino que demostraba que era racional porque sus resultados eran comprobables en una realidad fáctica y cualquier estudioso podía verificarlos. Su “verdadero fin y función... reside no en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida”.³¹

Los ilustrados sabían que el conocimiento técnico era el único medio para liberarse de una realidad encantada y miserable, y con él aniquilaron a la religión y la aristocracia. Una vez desencantado el mundo se destruyeron los mitos acerca de la superioridad de una sola persona por su supuesto derecho divino para gobernar a todo un pueblo. La técnica mostraba que no existían diferencias sustanciales entre las personas y que todos tenían las mismas capacidades para conocer la verdad, porque “los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico con el que se desarrolla”.³² El conocimiento científico, accesible a todos según la Ilustración, justificó que todas las personas eran capaces de dirigir sus vidas sin la tutela de nadie, por lo que del campo del saber se pasó al de la política. Los ilustrados entendieron que “poder y conocimiento son sinónimos”³³; entendieron que era momento de entrar en una nueva fase de la humanidad, en el gobierno del conocimiento y la razón. Y así, con la misma violencia con que la Ilustración destruía los mitos, la revolución decapitaba a la aristocracia francesa.³⁴ El desencantamiento del mundo, pues, trajo como resultado una nueva forma de organización política y social, trajo consigo un estado burgués, en el cual el *ideal* era la igualdad y la tolerancia entre los seres humanos.

³⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 7.

³¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 61.

³² *Ibid.*, 65.

³³ *Ibid.*, 61.

³⁴ Para conocer el lado más cruel de la Ilustración y la Revolución Francesa es recomendable leer una excelente novela: Charles Dickens, *Historia de dos ciudades*, Madrid, Cátedra, 2007.

Los ilustrados tenían confianza en que el conocimiento científico podía despertar a los hombres de su letargo de ignorancia y fanatismo. Voltaire, por ejemplo, pensaba que la ciencia arrancaba el fanatismo de la mente de los hombres. Para él los terrores que originaban los mitos religiosos acerca del sufrimiento y dolor del alma en el infierno no tenían ningún fundamento racional y, por lo tanto, no podían gozar de credibilidad. Recodemos las palabras del filósofo ilustrado a su primo, al cual recomendaba que hiciese lo bueno y lo justo: “No te diré cuál será el premio y cuál el castigo; tampoco te diré: *habrá llantos y rechinar de dientes*, porque no está demostrado que después de la muerte tengamos ojos ni dientes. Los griegos y los romanos se reían de sus furias; los cristianos se burlan abiertamente de sus diablos, y Belcebú no tiene más crédito que Tifón. Es una gran tontería unir la religión a unas quimeras que la ridiculizan”.³⁵

Así mismo, Voltaire creía que el conocimiento podía revelar que existe un Dios, pero no un Dios que asignaba jerarquías en la sociedad, haciendo a unos pocos dueños de todo un pueblo, mientras a la mayoría los colocaba en la pobreza y la ignorancia. Voltaire, el gran destructor del fanatismo cristiano y enemigo del poder de la iglesia, aquel que alguna vez dijo que “la historia de la iglesia es una historia de crímenes”³⁶, creía en la existencia de Dios, pero su deidad era aquella que la ciencia le revelaba, aquel Ser Eterno ordenador del mundo. El filósofo ilustrado a la luz de la astronomía y geometría no podía dudar de la existencia de Dios, por lo que argumentaba: “piensa que Dios ha hecho el universo tanto como crees, si me atrevo a servir de esta débil comparación, que el palacio que habitas ha sido edificado por el rey... deja a los topos encerrados bajo los pastos negar, si se atreven a hacerlo, la existencia del sol”.³⁷

³⁵ Voltaire, “Instrucciones al príncipe real de” en *La usurpación de los Papas y otros escritos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2009, pág. 211.

³⁶ Voltaire, “Horrores de la intolerancia” en *La usurpación de los Papas y otros escritos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2009, pág. 60.

³⁷ Voltaire, “Instrucciones al príncipe real de” en *La usurpación de los Papas y otros escritos*, pág. 211.

1.1.3) Las consecuencias de la Ilustración

El arma más poderosa de los ilustrados fue el conocimiento científico y en la medida en que destruyó un régimen anticuado, eclesiástico e injusto ese conocimiento tuvo su momento de verdad, cumplió su misión crítica y negadora del sistema feudal. Pero ese mismo elogio hacia la ciencia terminó llevando a los ilustrados al elogio de la locura. El resultado del desencantamiento del mundo a través de la ciencia tuvo el efecto más funesto, el cual los ilustrados nunca imaginaron, reducir a la razón a un mero cuento. La radicalidad en la Ilustración de la que antes hablábamos fue producto del inmenso elogio hacia la ciencia. Los ilustrados identificaron el funcionamiento del pensamiento con el de la ciencia y restringieron el conocimiento a los hechos. Dice Horkheimer: “La Ilustración es la filosofía que identifica verdad con sistema científico”.³⁸ Por medio de esta identificación la razón llegó a convertirse en un instrumento capaz de justificar una realidad fáctica, pero nunca capaz de justificar si una acción es justa o injusta. Desde ahora para el pensamiento “la afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche”.³⁹

Dickens está en lo cierto al recordar aquellas épocas de la Ilustración y decir: “era el mejor y el peor de los tiempos, una edad de sabiduría y de necedad, una época de creencia y de incredulidad, un momento de luz y de tinieblas, la primavera de la esperanza, el invierno del desaliento, todo lo teníamos ante nosotros, nada teníamos ante nosotros, íbamos derechos al Cielo o directamente a otro sitio”.⁴⁰ La Ilustración moderna fue una época de esperanza, de sabiduría, de creencia en la ciencia, de optimismo en el nuevo régimen que se estaba formando, pero en vez de ese estado más humano que esperaban los ilustrados llegó un desencantamiento total, llegó el invierno del desaliento, una sociedad que fomenta la necedad y la estupidez. Los ilustrados en su afán por defender la razón y la verdad, sepultaron a una y a otra. Su identificación entre verdad y sistema científico terminó por reducir la razón a un mito. Aquellos ilustrados que defendían la libertad y la justicia amparándose en la luz de la razón, no sabían, en realidad, que su grito libertario

³⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 132.

³⁹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, pág. 33.

⁴⁰ Dickens, Charles, *Historia de dos ciudades*, Madrid, Cátedra, 2007, pág. 73.

llamaba a la opresión y la injusticia social, y no faltó más que un sofisma positivista para que todo el Iluminismo cayera en la barbarie.

La forma en que los ilustrados entendieron la razón fue catastrófica para el proyecto moderno. Ellos, como dicen Adorno y Horkheimer, nunca sacaron las consecuencias reales de su pensamiento, porque de haberlo hecho Voltaire nunca se hubiese atrevido a defender la existencia de Dios y menos aún de proclamar la tolerancia. Los ilustrados que elogiaba la razón⁴¹ nunca pensaron que de ésta podían salir los peores males para los hombres. Ellos consideraban que el pensamiento siempre es bueno y provechoso y por eso lo defendieron desmesuradamente. Pero, en realidad, lo que se desprendía de esa razón identificada con el sistema científico era la mutilación del hombre, era el ejercicio del dominio de una manera calculada y meticulosa. El verdadero resultado de esta razón es el que nos presenta Tolstoi, una facultad que sólo nos sirve para autoconservarnos, para sacar provecho de los demás mientras los oprimimos hasta el aniquilamiento, para aplastar a todo aquel que impida la satisfacción de mis deseos.

Esta consecuencia nos la muestran los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* en el excursus “Juliette, o Ilustración y moral”. Ahí Horkheimer y Adorno nos dicen que solamente los “pensadores oscuros de la burguesía” pudieron sacar las verdaderas conclusiones del pensamiento ilustrado. Lo que el pensamiento ilustrado no pudo hacer por su amor ciego a la razón, Nietzsche y Sade lo hicieron: mostrar las consecuencias reales del desencantamiento del mundo. “La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la *Crítica* kantiana hasta la *Genealogía de la moral* de Nietzsche; uno sólo lo ha llevado a cabo hasta el detalle. La obra del Marqués de Sade muestra al «entendimiento sin la guía de otro», es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela”.⁴²

Para Horkheimer y Adorno Juliette es el ejemplo de lo que es el sujeto burgués liberado de la tutela, “sin la guía de otro”. Juliette es una ilustrada que al igual que Voltaire y Diderot tiene confianza en la ciencia, sólo que ella es más consciente de los resultados que se desprenden de una razón que aspira al sistema, pues, para ella ésta sólo es un instrumento que puede justificar sus caprichos y sus depravaciones. Para Juliette la racionalidad es sólo un instrumento que nos ayuda a

⁴¹ Cfr. Voltaire, “El elogio histórico de la razón” en *Cuentos completos en prosa y verso*, México, FCE-Ediciones Siruela, 2006, págs. 691-699.

⁴² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 132.

controlar nuestras pasiones con el propósito de obtener el mayor beneficio, porque sin ella sólo nos moveríamos por pasiones y todas nuestras metas serían fallidas. Para el personaje del Marqués de Sade:

“Nuestro cuerpo es vergel y nuestro albedrío el jardinero; así, pues, ya sea que plantemos ortigas o que sembremos lechugas, o que criemos hisopo o escardemos tomillo, suministrando al suelo sólo una especie de hierba u ocupándolo con varias, esterilizándolo con la holganza o beneficiándolo con la industria, evidente es que el poder y la autoridad omnímoda para todo ello yacen en nuestra voluntad. Si en un uno de los platos de la balanza de nuestra vida la razón no equilibrase a nuestra sensualidad, la fuerza de nuestra sangre y la bajeza de nuestros instintos nos condujeran a los más atroces términos. Pero nuestra razón calma el ardor de nuestros impulsos, de nuestras instigaciones carnales, de nuestros desenfrenados apetitos...”⁴³

Juliette es ilustrada porque no se deja llevar por sus pasiones, sino que es una mujer astuta que actúa siempre calculando sus acciones. Ella es más racional que Voltaire, porque éste aún piensa que la ciencia puede demostrar la existencia de Dios, mientras que ella hace un razonamiento más acercado al proyecto ilustrado: 1) la ciencia no puede demostrar la existencia de aquello que no sea fáctico; 2) Dios ni el amor son cosas fácticas, entonces, 3) la ciencia no puede demostrar la existencia ni de uno ni de otro; y como todo lo que está afuera de la ciencia es un mito, Juliette concluye que Dios y el amor son mitos. La deducción es lógica. “Juliette tiene a la ciencia por credo. Le repugna toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada: la fe en Dios y en su hijo muerto, la obediencia a los diez mandamientos, de la salvación sobre el pecado. Juliette se siente atraída por las reacciones que habían sido condenadas por las leyendas de la civilización”.⁴⁴ Estas leyendas no son otras que aquellas que nos hablan de la superioridad del amor con respecto al odio, de la moral con respecto a la inmoralidad. El personaje de Sade siente inclinación por lo que alguna vez fue condenado, siente inclinación por lo que fue prohibido, a él le atrae todo lo que puede ser provechoso para su autoconservación y no le importa el daño que puede causar a las personas.

⁴³ Shakespeare, *Otelo*, Buenos Aires, Losada, 1966, pág. 135.

⁴⁴ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 143.

Para comprender las conclusiones que se derivan del pensamiento ilustrado, para conocer en un grado mayor las consecuencias del desencantamiento del mundo, es menester explicar lo que es la razón. Si exponemos lo que Kant entiende por “razón especulativa”, entenderemos que “la Ilustración es la filosofía que identifica a la verdad con sistema científico”, y cómo esto concluye en lo que sostiene Tolstoi: “la razón no puede inducirme a amar a mi prójimo”.

1.2) Razón especulativa

1.2.1) Criterios de la racionalidad

Una de las afirmaciones más constantes y contundentes en la *Dialéctica de la Ilustración* es que el pensamiento occidental desde siempre ha buscado la unidad. Adorno y Horkheimer nos dicen: “Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel”.⁴⁵ Para Horkheimer Occidente siempre ha tenido la tendencia a inclinarse al pensamiento unitario. No obstante, sólo la Ilustración moderna ha conseguido alcanzar esta pretensión, pues, únicamente ella ha concebido la idea de que el conocimiento y sus conceptos, por una parte, no debían estar aislados entre ellos, y por otra parte, no tenían que estar en conflicto con los hechos. La Ilustración fue la filosofía que le impuso dos características determinantes al pensamiento: su sistematicidad y su correspondencia con una realidad fáctica. De tal manera que después del proyecto ilustrado la racionalidad sólo tendrá sentido en la medida en que se presente como un sistema que armoniza con los hechos.

La primera característica impuesta por el proyecto ilustrado a la racionalidad es la sistematicidad, la cual consiste en que ningún conocimiento debe permanecer aislado de otro. Para la Ilustración todos nuestros conceptos deben estar interrelacionados, de tal forma que ningún concepto pueda estar separado de la totalidad. La sistematicidad significa que todos nuestros conceptos deben estar subordinados a un número muy pequeño de principios. “Para Kant lo mismo que para Leibniz y Descartes, la racionalidad consiste en «completar... la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores». La *sistematización* del conocimiento es su interconexión a

⁴⁵ *Ibíd.*, 143.

partir de un solo principio”.⁴⁶ Horkheimer explica que no importa cuál sea la doctrina particular, puede ser el empirismo, el racionalismo, la filosofía trascendental, para la Modernidad todos nuestros conceptos deben estar siempre interconectados y sometidos a un principio.⁴⁷

Pero de nada sirve que nuestros conceptos estén interconectados, si no cumplen con la otra característica. El pensamiento tiene que ser un sistema que armonice con los hechos.⁴⁸ Adorno y Horkheimer afirman: “el sistema deber ser mantenido en armonía con la naturaleza; como los hechos son pronosticados desde él, los hechos deben, a su vez, confirmarlo”.⁴⁹ Para la Ilustración un conocimiento que no armonice con los hechos, es sospechoso de pertenecer a la vieja metafísica y debe sufrir el mismo destino que sufrió Luis XVI, el aniquilamiento. Para el pensamiento ilustrado el único criterio para distinguir entre verdad y falsedad, certeza y metafísica, progreso y oscurantismo, es la concordancia del conocimiento con los hechos. Si los conceptos no refieren intuiciones, no tienen ninguna validez objetiva. Todo sistema, pues, que no armonice con los hechos carece de dirección, o para utilizar expresiones kantianas, no hace más que “andar a tientas” y no se pone en el “camino hacia la ciencia”.

⁴⁶ *Ibíd.*, 129.

⁴⁷ Esta idea de Horkheimer está bien expresada en la filosofía cartesiana. Recordemos que para Descartes todo el conocimiento puede derivarse de un solo principio, el *Cogito ergo sum*. Para Descartes sólo a través de un principio claro y distinto, es decir, la certeza de la existencia del Yo, se puede derivar todo el conocimiento. La filosofía cartesiana, pues, expresa muy bien la sistematicidad del pensamiento. Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, México, Porrúa, 1996.

⁴⁸ Un antecedente de la mención de la sistematicidad del pensamiento, y su armonía con los hechos, realizada en el excursus “Juliette o Ilustración y moral”, lo encontramos en un artículo para *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social) en el año 1937 llamado “Teoría tradicional y teoría crítica”. En este artículo destaca Horkheimer que la teoría tradicional es entendida como un conjunto de proposiciones interrelacionadas y que aspiran a concordar con los hechos. Según Horkheimer para la teoría tradicional el pensamiento tiene un carácter hipotético, ya que solamente es admitido como verdadero si está en armonía con los hechos, éstos son los que le asigna su validez. Horkheimer nos dice: “en la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una y otra. O se ha observado mal, o en los principios teóricos hay algo que no marcha. *De ahí que en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis*”. (Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 223) Hacemos esta mención con la finalidad de mostrar: 1) que no existió una ruptura total en el pensamiento de Horkheimer, a pesar de que se radicaliza con la escritura de la *Dialéctica de la Ilustración*, sino más bien una superación a la manera hegeliana (Cfr. Juan José Sánchez, “Introducción” en la *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 1999.) 2) para sustentar que la sistematicidad del conocimiento y su concordancia con los hechos son las características que más destaca Horkheimer de una teoría no crítica. Y 3) ofrecer un texto dónde buscar más información sobre el tema de la racionalidad, si se quiere profundizar en él.

⁴⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág.130.

Pero que el sistema no concuerde con los hechos tiene consecuencias que rebasan el ámbito de la epistemología. Los efectos del desajuste entre la teoría y los hechos van más allá del laboratorio y el experimento, pues, no sólo no se cumple con la obligación de aspirar a la cientificidad, sino que la vida misma se pone en riegos, no se realiza lo que realmente importa: la autoconservación. Si el pensamiento no concuerda con la naturaleza las consecuencias se sienten en la praxis social. El pensador judeo-alemán asevera que: “el pensamiento que no armoniza sistema e intuición atenta contra algo más que impresiones ópticas aisladas; entra en conflicto con la praxis real. No sólo no se produce el hecho esperado, sino que ocurre el que no se esperaba: el puente se hunde, la siembra se seca, la medicina enferma en vez de curar”⁵⁰. Si el pensamiento falla en su armonía con la naturaleza, entonces, su error tiene consecuencias funestas para la burguesía: no se demuestra que “la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza”.⁵¹

En el pensamiento de Kant encontramos que la razón tiene dos usos: el especulativo y práctico. Al primer uso Kant lo llama “razón especulativa”, al segundo “razón práctica”. No se debe caer en el error de pensar que Kant nos habla de dos razones diferentes una de la otra, en realidad, para él no existe más que *una*, pero que se orienta a dos usos diferentes. La razón especulativa se orienta a conocer los objetos, a organizar nuestras intuiciones a través de nuestros conceptos. La razón práctica, en cambio, no tiene un uso epistemológico, no conoce nada, ella se dirige a determinar la voluntad humana. Ahora bien, tomando en cuenta esta distinción, expondremos en lo sucesivo cómo se expresan las características de la racionalidad ilustrada en el concepto kantiano de “razón especulativa”. En este apartado mostraremos que la filosofía especulativa kantiana contiene los dos rasgos más importantes de la filosofía ilustrada: la sistematicidad del pensamiento y la armonía entre los conceptos y las intuiciones. Exploraremos, pues, la *Crítica la razón pura* buscando la sistematicidad del pensamiento y su armonía con la naturaleza.

No obstante, antes de entrar plenamente al problema de la razón pura, es menester hacer una breve aclaración sobre la disputa entre el pensamiento de

⁵⁰ *Ibíd.*, 131.

⁵¹ *Ídem.*

Hume y de Kant. Esta aclaración nos ayudará a comprender mejor la génesis de la epistemología kantiana. A través de esta disputa se conocerá cómo Kant llega a concebir una inversión en el campo del conocimiento, a la cual asigna el nombre de la “revolución copernicana”, y que trae como consecuencia una nueva forma de entender la realidad, no como algo independiente a nosotros, sino como representación.

1.2.2) La revolución copernicana

La influencia del pensamiento de Hume en la filosofía de Kant fue muy grande y decisiva, al punto que le ofreció a ésta una nueva dirección. La crítica del inglés al conocimiento despertó a Kant de su sueño dogmático. Escuchemos las palabras de Kant: “lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la investigación especulativa una dirección completamente nueva”⁵². Pero, ¿a qué advertencia se refiere Kant? ¿qué pensamiento de Hume lo despertó de su letargo dogmático? y ¿qué nuevo curso adquirió la filosofía kantiana? La respuesta para las dos primeras preguntas son: la crítica demoledora a la metafísica. La respuesta para la segunda pregunta es: el “giro copernicano”. Expliquemos ahora estas respuestas.

El pensamiento de inglés afirma que no es posible tener un concepto *a priori* de causa, es decir, que goce de un carácter universal y necesario⁵³, ya que la razón no puede concebir con legitimidad que si X es puesto le deba seguir Y con necesidad. Para él la razón únicamente hace una asociación arbitraria entre una cosa y otra que le que sigue en el tiempo, y a esa asociación le llama *causa* y *efecto*. El pensamiento cree que si a una cosa *generalmente* le sigue otra en el tiempo, que si X le sigue generalmente Y en el tiempo, entonces, la primera (X) es la causa de la segunda (Y). Para Hume el concepto de causa es falaz y con esta crítica derriba

⁵² Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, Madrid, Istmo, 1999, pág. 29.

⁵³Entendemos por conocimiento *a priori* aquel que es absolutamente independiente de la experiencia. Las características de este conocimiento son dos, la *universalidad* y *necesidad*. Un conocimiento *a priori* debe ser universal, o sea, debe tener validez en todo tiempo y en todo espacio. La experiencia sólo nos ofrece generalizaciones y nunca una estricta universalidad. La razón es la única que puede ofrecernos un conocimiento universal. La otra característica del conocimiento *a priori* es su necesidad. La necesidad significa que una cosa debe ser así y no de otra forma. A través de estas características podremos identificar si un conocimiento nace de la razón o si nace de la experiencia; si es un conocimiento *a priori* o si es un conocimiento *a posteriori*. (Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 43).

toda aspiración de fundamentar una metafísica. Así, pues, el filósofo empirista: “exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno, que le diera cuenta y razón del derecho con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa; pues, eso es lo que dice el concepto de causa. Demostró de manera irrefutable que es completamente imposible para la razón pensar *a priori* y a partir de conceptos tal enlace, pues éste incluye necesidad; pero no se puede concebir cómo, porque algo es, deba existir también necesariamente otra cosa, y cómo por tanto, se pueda introducir *a priori* el concepto de conexión”.⁵⁴

La crítica de Hume sobre la imposibilidad de la validez del concepto de causa, y de toda la metafísica, es irrefutable, a tal grado que pocas son las cosas en el campo de la filosofía que tienen una certeza inquebrantable. Pero Hume sólo tiene razón, si se parte, como lo hizo él, de la suposición de que conocemos la cosa en sí.⁵⁵ Únicamente es posible invalidar el concepto de causa, si asumimos que nosotros conocemos, a través de los sentidos, las cosas “tal como son”. Suponiendo que todo nuestro conocimiento sea un cúmulo de impresiones, que nos llega a través de los sentidos acerca de cosas independientes a nosotros, entonces, nunca es posible concebir un concepto legítimo de causa. ¿Por qué? porque eso supone que todo nuestro conocimiento nos viene de la experiencia, y como ya sabemos de la experiencia no podemos extraer verdades universales y necesarias. La experiencia sólo nos ofrece un conocimiento contingente y generalizado, ella “nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera y estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción) de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla”.⁵⁶

Si sólo es posible conocer las cosas a través de la experiencia, entonces ¿de dónde sacamos un conocimiento *a priori* del concepto de causa? La experiencia nos dice: cuando observo X veo que le sucede Y. Pero no me dice: si se da X, entonces, se debe presentar por necesidad Y. Lo primero es una generalización, mientras que lo segundo es un conocimiento verdadero. Ahora ya comprendemos por qué para

⁵⁴ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, pág. 25.

⁵⁵ Por el momento entendemos “cosa en sí” como aquello que existe independientemente de nuestro conocimiento sobre él. A la cosa en sí le resulta indiferente que la conozcamos para existir.

⁵⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 43.

Hume no existe un concepto legítimo de causa. Su empirismo lo llevó al escepticismo. Mientras asumamos que todo nuestro conocimiento es un reflejo de la cosa en sí, entonces, no tenemos mayor opción que aceptar no sólo que no es posible el concepto de causa, sino que no es posible cualquier conocimiento universal y necesario, o para decirlo con fatalismo: que la ciencia es un mito.

Desde luego que el pensamiento kantiano no está dispuesto a sostener tal aseveración. Para Kant Hume tiene parcialmente la verdad. La filosofía kantiana acepta la crítica de Hume, la cual nos dice que no existe el conocimiento a partir de la experiencia, sin embargo, no concluye lo mismo que el pensamiento empirista. Para el filósofo de Königsberg asumir que la experiencia no nos ofrece conocimiento universal y necesario, no implica que no exista el conocimiento y menos aún que la ciencia sea un mito. La filosofía de Kant toma muy en cuenta la crítica humeana, pero, no comparte su escepticismo acerca de la imposibilidad de la metafísica. Hume despertó a Kant de su sueño dogmático porque le enseñó que si suponemos que es el objeto el que rige nuestro conocimiento no se ve de dónde podamos obtener un conocimiento *a priori*. Ésta es la razón de que Kant buscara un nuevo camino.

Este nuevo camino se llama “giro copernicano”, el cual consiste en una inversión en el campo de la epistemología: si para el empirismo son las cosas las que rigen nuestro conocimiento, para la filosofía trascendental es el conocimiento el que rige a las cosas. Kant, pues, llama a esta inversión “giro copernicano” por la analogía que existe con el pensamiento de Nicolás Copérnico. Pues es muy conocido que: “Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraban alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo”.⁵⁷ Kant, análogamente a Copérnico, le da la vuelta a las cosas para obtener mejores resultados. Para él no es posible establecer algo *a priori* partiendo de la idea de que son los objetos los que rigen nuestro conocimiento, de que es la experiencia el fundamento del conocimiento, por ello *supone* que es el conocimiento el que rige a los objetos, es el conocimiento el fundamento de la experiencia y solamente así se vislumbra la posibilidad de establecer algo *a priori*. Escuchemos al pensador alemán:

⁵⁷ *Ibíd.*, 20.

“se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocan en el fracaso. Intentemos, pues, por primera vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos...”⁵⁸

El giro copernicano consiste en que no son los objetos los que rigen nuestro conocer, sino que los objetos se deben conformar a nuestro conocimiento. Con esta inversión Kant *supone* que existe un conocimiento *a priori* al cual deben conformarse los objetos. Para él el conocimiento no lo extraemos de la experiencia, sino lo poseemos previo a ésta, es pues, un principio subjetivo, puesto por el sujeto. Pero no como lo pensaba Hume, o sea, como un principio psicológico, nacido de un engaño en nuestro intelecto, sino como un principio trascendental, entendiendo trascendental como la condición de posibilidad de nuestra experiencia. El giro copernicano, pues, es la *suposición* de que existen tales principios subjetivos, los cuales rigen todos los objetos. Por ello tiene razón Deleuze cuando nos dice: “lo primero que nos enseña el giro copernicano es que nosotros mandamos”.⁵⁹ La inversión kantiana nos muestra que los objetos se tienen que someter a los principios del sujeto y no viceversa. Para el filósofo de Königsberg los objetos se deben conformar a nuestro conocimiento, en el sentido de que dichos objetos sólo se pueden formar en conjunto con nuestro saber. Pero este mando del sujeto no es para nada una tiranía, en el cual todo esté en control del sujeto y el objeto no cumpla ninguna función. Más adelante se explicará hasta dónde puede llegar el mando del sujeto.

Saltan a la vista dos consecuencias muy importantes de este giro copernicano, una de ellas, la más evidente, es que existen principios totalmente independientes de la experiencia, al cual se deben conformar los objetos. Estos principios son las intuiciones puras y los conceptos puros. Los primeros pertenecen a la sensibilidad y los segundos al entendimiento. La segunda es que ya no estamos hablando de cosas en sí, sino de representaciones. Desde el momento en que Kant hace el giro copernicano asume que sólo tenemos en cuenta objetos que se rigen a

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, pág. 31.

nuestro conocimiento y no cosas independientes al sujeto cognoscente. En la epistemología kantiana nos encontramos con objetos ordenados por nuestro conocimiento y nada sabemos de una realidad independiente a nosotros. El mundo no es más que una representación y no hay verdad más irrefutable que ésta. Tan es así que Schopenhauer, otro gran filósofo al que toma muy en cuenta Horkheimer, nos dice:

“«El mundo es mi representación»: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la conciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro que no conoce sol o tierra algunos, sino que es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente la tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo.”⁶⁰

1.2.3) La armonía entre el concepto y la intuición

Nuestra sensibilidad es una facultad receptiva y por ende, pasiva. Ella está conformada de intuiciones, las cuales pueden ser definidas como un modo por medio del cual un conocimiento se refiere inmediatamente a un objeto⁶¹. Una intuición nos ofrece un conocimiento de un objeto sin mediación. Ahora bien, todas nuestras intuiciones pueden ser o bien puras o bien empíricas. Las puras nunca se toman de algo exterior al sujeto, sino que son inherentes a él, mientras las empíricas remiten a un objeto a través de una sensación, la cual no es algo que el sujeto mismo ponga sino algo que lo afecta por medio de los sentidos. Las intuiciones puras son las condiciones de posibilidad de la intuiciones empíricas, o sea que sin las primeras no podrían existir las segundas. Únicamente existen dos intuiciones *a priori*: el espacio y el tiempo. La primera se refiere al sentido externo y la segunda al sentido interno.

Todas nuestras sensaciones siempre remiten a algo, algo que nosotros mismos no podemos producir. Antes de observar un libro no puedo producir yo mismo su color, su textura, su olor, etc. Eso que yo no puedo generar es la sensación. Únicamente cuando tengo una sensación veo el libro *verde* con *morado*, es decir, tengo una intuición empírica. Sin embargo, hay algo de ese libro, de todo

⁶⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. 1, México, FCE, 2005, pág. 85.

⁶¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 65.

libro que sí puedo representarme mediante una intuición. Eso que sí puedo representarme antes de observar incluso el libro es una intuición pura. Antes de observar el libro verde con morado, de textura muy fina, puedo representármelo en un espacio y un tiempo. Es más, no sólo puedo representarme inmediatamente ese libro, en un espacio y un tiempo, sino a todos los libros y más aún: a todos los objetos. El motivo de esto, según la filosofía kantiana, es que el espacio y el tiempo son intuiciones puras, es decir, inherentes al sujeto y que, por lo tanto, nunca se extraen de una experiencia. El color verde se extrae de una sensación, lo mismo que lo suave y lo áspero, pero el espacio y el tiempo no. Nuestras intuiciones puras no sólo nunca son tomadas de una sensación, sino que organizan, representan la forma de las intuiciones empíricas.

Sólo podemos tener intuiciones empíricas gracias a que tenemos formas puras de sensibilidad. Sin en el espacio y el tiempo no existiría ninguna intuición, no podríamos tener la intuición de ese libro *verde*, porque ¿*dónde* estaría lo verde, lo morado, lo suave? ¿*Cuándo* estaría presente y *cuándo* ausente de color, de textura, de olor? Toda intuición empírica nos la representamos en un espacio y en un tiempo. Pero, esto no es porque el espacio y el tiempo sean cosas en sí, independientes a nosotros, las cuales vemos delante y afuera de nosotros, sino porque son formas puras de sensibilidad. Schopenhauer se distingue por la belleza de su pluma y hay una expresión de él que además de ser elocuente es veraz: “antes de Kant, nosotros estábamos *en* el tiempo; ahora (después de Kant) el tiempo está en nosotros”⁶². Toda la filosofía anterior a la kantiana asumía que el espacio y el tiempo eran cosas que estaban afuera de nosotros, sólo Kant concibió lo contrario. Para él el tiempo y el espacio son formas puras de nuestra sensibilidad, las cuales hacen posible todas nuestras intuiciones.

“Por medio del sentido externo nos representamos los objetos como exteriores y como estando todos en el espacio”.⁶³ El espacio es la condición de posibilidad de que nosotros nos representemos a los objetos como exteriores a nosotros, como si estuvieran a fuera de nosotros y siempre ocupando un lugar en él. Enfatizamos: el espacio no está a fuera de nosotros, sino es una representación pura que permite que nos representemos a los objetos en algún lugar afuera de nosotros. El tiempo, por su parte, se refiere a la intuición interna, es decir, él es la

⁶² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. 1, México, FCE, 2005, pág. 528.

⁶³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 67.

condición de que podamos intuirnos a nosotros mismos. Solamente gracias al tiempo podemos representarnos la sucesión de los objetos.

Explicemos por qué la sucesión pertenece al sentido interno. La sucesión implica una serie, una cosa que sucede a otra, ahora bien, una serie jamás se presenta como algo externo, sino como algo que está *adentro de nosotros*. Pues ¿cómo intuiríamos una serie de objetos como algo exterior a nosotros? No podríamos, ya que en el sentido externo estrictamente sólo podemos intuir objetos como colocados en un espacio, pero no una sucesión de objetos. Solamente en nuestro interior se suceden los objetos unos después de otros. Únicamente en nuestro interior puedo representarme que una manzana mordida *sucedió* a una manzana completa, no en el sentido exterior que sólo presenta *una* manzana mordida y *una* manzana completa a fuera de nosotros. La sucesión siempre implica una interioridad, pues solamente en ésta se puede ligar una cosa con otra.

Con la idealidad del tiempo y el espacio ya se hace más comprensible el giro copernicano, ya entendemos mejor cómo para Kant son los objetos los que se deben conformar a nuestras intuiciones. Ninguna intuición puede prescindir de las formas puras de la sensibilidad, no hay objeto que no se nos represente como ocupando un espacio y sucediendo en un tiempo. No obstante, nuestra sensibilidad por sí sola no puede ofrecernos ningún conocimiento. Las intuiciones siempre contienen la variedad y para que exista conocimiento esa diversidad necesita ser unificada en un concepto. Kant supone, pues, que hay otra facultad de conocimiento que no es pasiva, sino espontánea y que contiene igualmente formas puras, ya no de las intuiciones, sino de los conceptos. Esta facultad es el entendimiento.

Para Kant el conocimiento surge sólo de la unión entre una intuición y un concepto. Si únicamente se presenta la intuición, nuestro conocimiento es ciego, lo que quiere decir, que no existe más que diversidad desordenada de impresiones. Nuestras intuiciones no ordenan nada, necesitan del entendimiento para que puedan ser unificadas en el conocimiento. Pensemos por un momento lo que ocurriría si sólo tuviéramos intuiciones. Nuestros sentidos nos ofrecen impresiones. El ojo nos ofrece la visión, el olfato los olores, el oído los sonidos, el tacto la textura, y el gusto el sabor. Sabemos que el ojo no puede ofrecernos sonidos, ni el oído colores, cada uno cumple su propia función. Ahora bien, la pregunta es ¿cómo nosotros nos representamos en *un* objeto todas esas características unidas? ¿Cómo podemos representarnos *un* objeto que sea rojo, con un plumaje suave, con un canto agudo, y

decir que es *un* pájaro? Eso no lo puede hacer ningún sentido, ninguna intuición. Si las intuiciones sólo nos ofrecen la diversidad, entonces ¿cómo es posible la unidad? Kant nos dice: gracias al entendimiento. Sin en el entendimiento no podría existir la unidad.

En la imaginación se realizan dos síntesis sin las cuales no podría existir ningún conocimiento: la síntesis de aprehensión y la síntesis de reproducción. La imaginación para Kant es el puente entre la sensibilidad y el entendimiento.⁶⁴ La primera consiste en juntar la diversidad en una imagen. En esta síntesis se unifican en *una* imagen la diversidad de impresiones. Debido a esta síntesis los objetos aparecen como ocupando un lugar en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, esta síntesis no sería posible si no existiera la posibilidad de pasar de una de las partes a otra, es decir, si no hubiera una síntesis de reproducción. La síntesis de reproducción consiste en poder pasar de una parte a otra de un objeto. Si no pudiéramos recorrer una parte y después otra en un objeto, entonces, nunca podríamos juntar una sola imagen. “La síntesis de aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la reproducción”.⁶⁵

Pero aunque la imaginación ocupa un lugar importante en el conocimiento, éste sólo es posible por el entendimiento. Esta facultad contiene dos instancias que le asignan unidad y necesidad al conocimiento: el “yo pienso” y las categorías. Sin estas instancias nuestras síntesis en la imaginación: no tendrían necesidad, peor aún, no podrían existir. Pensemos que pudiéramos reproducir un objeto, por ejemplo, una secuencia de números: 1 2 3 4 5... Si no hubiera conciencia, cuando llegara al 3, que le antecede el 2 y le sigue el 4 no serviría de nada mi reproducción. Necesitamos, pues, tener conciencia en nuestras intuiciones.

Todas nuestras impresiones deben pasar a formar parte de una sola conciencia. Pero esto sólo es así asignando un objeto a nuestras intuiciones. No obstante, para asignar un objeto a nuestras representaciones, o sea, para decir: “esto es tal objeto” debemos tener reglas que nos unifique nuestras representaciones en conceptos, estas reglas son las categorías del entendimiento. Ellas son las únicas que conforman nuestra diversidad en unidad. Por esta razón Kant declara contundentemente: “Pues bien, sostengo que las categorías antes mencionadas no

⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibíd.*, 147.

⁶⁵ *Ibíd.*, 133.

son más que las condiciones del pensar en una experiencia posible, al igual que espacio y tiempo contienen las correspondientes a la intuición en una experiencia posible. Por tanto, esas categorías son también conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con los fenómenos y poseen validez objetiva a priori...”⁶⁶

Sin el “yo pienso” y sin las categorías no podría existir ningún conocimiento. Y con esto queremos decir que: todas nuestras intuiciones se deben unificar en nuestra conciencia con ayuda de las categorías. Sin éstas nuestras síntesis en la imaginación serían asociaciones arbitrarias, no estarían sometidas a reglas, a tal grado que todas nuestras representaciones serían igual que un sueño y nunca una experiencia. Las categorías son las reglas que ordenan nuestras intuiciones, y sólo con ellas somos los verdaderos legisladores de la naturaleza. “Las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*)”.⁶⁷ Las intuiciones se deben someter a los conceptos del entendimiento para que se presenten como una experiencia. Sin ese sometimiento no existiría la experiencia, y por lo tanto ningún conocimiento.

La experiencia para Kant siempre es la unidad de la diferencia.⁶⁸ La experiencia no sería posible sin la unión de dos instancias muy disímiles entre sí: la sensibilidad y el entendimiento. La experiencia es la unión de las intuiciones y conceptos: *Gedanke ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*, es decir, los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Las intuiciones son ciegas, no tienen ninguna dirección, sin las categorías. Pero sin intuiciones las categorías no tienen ningún sentido, porque su única función es ordenar intuiciones. La experiencia siempre es la relación entre las intuiciones que proporcionan la materia del conocimiento y las categorías que ofrecen la forma de este mismo. Si algún elemento llegase a faltar en esta relación sencillamente no existiría el conocimiento. Tanto la sensibilidad como los conceptos sólo adquieren sentido si uno está referido al otro y viceversa, o sea, si hay una verdadera armonía entre los conceptos y las intuiciones. La experiencia, por lo tanto, es una relación entre la sensibilidad y el entendimiento.

⁶⁶ *Ibíd.*, 139.

⁶⁷ *Ibíd.*, 173.

⁶⁸ Cfr. Rivadeo, Ana María, *Epistemología y política en Kant*, México, UNAM-Acatlán, 1987, pág. 142-147.

Indudablemente existe una armonía entre los conceptos y las intuiciones en el pensamiento kantiano. Pero no es una armonía a la manera de una *adaequatio intellectus ad rem*, es decir, como una adecuación del intelecto a la cosa. Nada más alejado de la filosofía de Kant que sea el pensamiento, nuestra facultad de producir conceptos, el que deba conformarse a las intuiciones, sino todo lo contrario. Las intuiciones son las que deben conformarse a nuestras reglas del entendimiento. Si hablamos de una armonía entre el intelecto y los hechos, debe entenderse en este sentido: nosotros somos los que ordenamos los datos de la sensibilidad; nuestros conceptos son los que ordena la multiplicidad. Todo nuestro conocimiento *a priori*, derivado de las categorías, debe referirse a las intuiciones para que pueda tener validez objetiva, sin esa condición las categorías del entendimiento no tendrían sentido, estarían vacías.

1.2.4) Lo incondicionado

Como ahora sabemos que el mundo es una representación, que la naturaleza es una construcción del sujeto trascendental y que dicha construcción se lleva a cabo con ayuda de las categorías del entendimiento, ya podemos entender la diferencia sustancial entre Hume y Kant. Para Hume el concepto de causa es imposible, para Kant no sólo es posible sino necesario, porque sin él y sin los demás conceptos puros no existiría la experiencia. Para Kant todo lo que podemos pensar está sometido a una causa y es un efecto. Nunca extraemos el concepto de causa de la experiencia, sino que sólo suponiendo tal concepto es posible nuestra experiencia. No hay, pues, objeto alguno que no esté sometido a la regla de la causalidad. En el mundo como representación no existe objeto que no tenga una causa, pues, es el único modo como podemos conocer las cosas. Para la razón especulativa todo está pensado en términos de causa y efecto, ella siempre espera que si ponemos X, le suceda Y en el tiempo.

Pero ahora surge una pregunta muy seria: ¿existe la libertad? la respuesta: no se sabe. Evidentemente para la razón especulativa no hay tal cosa como la libertad, pues, como decimos ella sólo se representa los objetos como sometidos a la causalidad y algo sometido a tal principio es justamente lo contrario de la libertad. Pero que la racionalidad especulativa no pueda representar la libertad, no significa que ésta sea un concepto inválido y sin existencia. La razón especulativa no puede *conocer* a una persona como fin en sí, porque las categorías para que tengan una

realidad objetiva necesitan referirse a intuiciones, y el concepto de fin nunca refiere algo empírico. No obstante, el entendimiento que nada sabe de la libertad, necesita de lo incondicionado para poder funcionar, necesita de la libertad y de las demás ideas de la razón para poder tener coherencia. A través de esta necesidad de la libertad como un concepto problemático explicaremos la otra facultad del conocimiento, la razón. La razón es la facultad superior en el proceso del conocimiento, sin embargo ella por sí misma no conoce nada. En el ámbito de la especulación “la razón pura lo deja todo para el entendimiento”;⁶⁹ la razón le encomienda al entendimiento la tarea de conocer los objetos. Decimos que la razón por sí sola no conoce nada, porque ella no unifica la diversidad de las intuiciones en conceptos, esta tarea, como ya explicamos, está a cargo del entendimiento. Únicamente el entendimiento, con sus categorías, puede organizar las intuiciones en conceptos, y presentarse como la única fuente de toda verdad. El entendimiento, pues, es la única facultad que puede conocer y no la razón. No obstante, la razón cumple una función fundamental para el conocimiento, a tal grado que aunque hubiera entendimiento, pero sin haber razón no existiría el conocimiento. Para que exista el conocimiento hace falta más que un concepto y una intuición, es necesario el sistema. La razón es la facultad que sistematiza todo el conocimiento, y sin ella el entendimiento no existiría.

El verdadero objeto de la razón es el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto⁷⁰, lo que significa que aquélla no puede unificar las impresiones que nos ofrece la sensibilidad, sino los conceptos del entendimiento. El único objeto de la razón son los conceptos del entendimiento. La función de la razón es análoga a la del entendimiento, así como éste unifica las intuiciones en conceptos, la razón unifica los conceptos en ideas. A través de las ideas la razón puede sistematizar el conocimiento; únicamente gracias a las ideas los conceptos pueden tener el máximo de unidad y extensión⁷¹. La razón lleva a cabo lo que el entendimiento por sí mismo no puede realizar: la unidad de los conceptos. Sin la razón pura el entendimiento no podría organizar los conceptos que él mismo produce, no podría sistematizar todo el conocimiento. La razón es la facultad superior, porque aunque no conoce nada, tiene una “función original: la de constituir hogares ideales fuera de la experiencia, hacia los cuales converjan los conceptos del entendimiento (máximo de

⁶⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pág. 317.

⁷⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, pág.130.

⁷¹ Cfr. Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, pág. 41.

extensión)”⁷². Si existe, pues, el conocimiento sistemático es por causa de la razón y no por sensibilidad o el entendimiento.

La idea de libertad nos ofrece un buen ejemplo de cómo la razón sólo tiene un uso regulador, es decir, un uso que consiste en unificar los conceptos a través de las ideas. Lo primero que debemos saber es que la razón busca siempre lo incondicionado, o sea, aquello que no está sujeto a las categorías del entendimiento. Esto incondicionado nunca es algo que remita a la experiencia posible, sino que rebasa cualquier experiencia. La razón concibe una idea buscando lo incondicionado en una serie. Ella se dice así misma: si un objeto X es causa de otro objeto Y, entonces, este objeto X debe a su vez tener un objeto W que sea su causa, y también este objeto W debe contar con otro objeto que sea su causa. Ahora bien, la razón no se extiende hasta el infinito, porque de hacerlo llegaría a la conclusión de que no existe un primer comienzo, y que por lo tanto, no existe ningún efecto posterior. La razón ante esta situación, *asume falazmente* que existe un objeto que no tiene una causa externa a él mismo, sino que dicho objeto es su propia causa, es decir, que tiene libertad. La razón que busca lo incondicionado se encuentra con una falacia sutil, y asume el concepto de libertad como algo cierto y existente. Pero la verdad es que esta idea de la libertad, para nada es algo cierto.

La idea de la libertad, al igual que la idea del alma y de Dios, no es un objeto que remita a una experiencia, por lo tanto, no se puede asumir su existencia como algo verdadero, como algo que pertenezca al ámbito del conocimiento. Para Kant la libertad es un *noúmeno*, o sea, una idea que al rebasar la experiencia posible no puede ser afirmada su existencia, pero tampoco puede ser negada. El ámbito nouménico significa el campo inaccesible para el conocimiento humano, que sólo tiene certeza de los fenómenos. La libertad como todo *noúmeno*, no es conocimiento, sino un concepto problemático. Ahora bien, un concepto problemático es aquel que su existencia puede ser pensada sin ninguna contradicción, pero que jamás puede ser confirmada. Al no tener ninguna contradicción en su existencia el concepto de libertad no puede ser rechazado como una idea sin existencia, como una idea que ni siquiera puede ser pensada, y por lo tanto carente de validez absoluta, pero tampoco puede ser afirmada como un concepto objetivo. Kant se opone tanto a los escépticos como a los dogmáticos.⁷³ La libertad para Kant no

⁷² *Ibíd.*, 41.

⁷³ Los dogmáticos no podrán defender la existencia de la libertad a través de sofismas de la razón, pero tampoco los escépticos podrán negar su existencia argumentado que todo lo que existe es lo

puede ser ni rechazada como un mito, pero tampoco afirmada como un conocimiento. Ella, en el ámbito de la razón especulativa, sólo es una suposición, un concepto problemático que se asume como existente, para que el conocimiento pueda ser sistemático.

La idea de la libertad permite que el conocimiento se presente como algo unificado y no diseminado. Si no tuviéramos la idea de la libertad, nunca podríamos detenernos en la regresión de la serie, e incluso podríamos llegar a pensar que no existe ningún efecto. Si no pusiéramos un primer principio en la serie, o sea, un ser que no necesite otro ser para poder existir, llegaríamos a pensar que no existe ninguna causa de nada y por lo tanto, ningún efecto. La idea de la libertad nos evita tal escepticismo y no presenta todo nuestro conocimiento como unificado. Todas nuestras ideas tienen la función de unificar nuestros conceptos, y así presentar el conocimiento como un sistema. La razón, pues, es la facultad que organiza todo el conocimiento, y sin ella todo nuestro saber carecería de dirección o sería autoritario.

La razón especulativa deber ser un sistema que armoniza con los hechos, deber tender a los criterios de la cientificidad ilustrada. Ella no admite como verdadero ningún objeto que no esté en armonía con los hechos, y niega así la posibilidad de conocer las cosas de mayor estima para los hombres: el alma, la libertad y Dios. Kant, como buen ilustrado, cancela la oportunidad de valorar a la moralidad como conocimiento, pues ¿qué es la moral sin la inmortalidad del alma, sin Dios, sin libertad y sin amor? La razón especulativa refleja claramente las consecuencias del pensamiento ilustrado: la razón no puede inducirme amar a mi prójimo. La razón ilustrada no concibe que la moralidad pueda tener certeza, que goce de verdad. El desencantamiento del mundo ha sido muy radical, ha borrado la idea de la libertad del ámbito de la verdad. La verdadera consecuencia de la Ilustración es que ella misma se ha convertido en un mito. La Ilustración, al igual que Juliette, sólo tiene como credo a la ciencia. Desde ahora la única religión es la ciencia, y todo lo demás sólo un “cuento contando por un idiota, lleno de sonido y furia que nada significa”.⁷⁴

empírico. Para Kant tanto el dogmatismo como el escepticismo se presentan como corrientes filosóficas parciales y superadas. Kant muestra el peligro de cada una de ellas. (Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, págs. 419-425).

⁷⁴ Ocupamos estas palabras del poeta inglés William Shakespeare para designar lo mismo que él intuyó: que la vida no tiene sentido. Para nosotros la consecuencia real de la Ilustración es que sólo la ciencia tiene un sentido y que todo lo demás no, sólo son cuentos que dice algún imbécil y que carecen de sentido. (Cfr. Shakespeare, *Macbeth*, Santafé de Bogotá, Panamericana Editorial, 1997. pág. 125).

1.3) Razón práctica

1.3.1) El imperativo categórico

La razón especulativa sólo concibe a la libertad como un concepto problemático, sin embargo, la razón práctica demuestra su existencia. Mientras la razón se dirige a conocer los objetos nada sabe de la libertad, pero una vez que ella se orienta a determinar la voluntad es capaz de confirmar la existencia de la libertad. En el campo del conocimiento la libertad no es más que un sofisma que ayuda organizar el conocimiento, en el ámbito de la moralidad ella es un concepto con validez objetiva que fundamenta todos nuestros actos como seres humanos. Kant, en la razón práctica, expone un argumento que sustenta la validez de la libertad. No existe ninguna contradicción en el pensamiento de Kant. Es legítimo suponer que aquello que no pudo ser demostrado en el campo del conocimiento, puede ser afirmado en la moralidad. La distinción entre el fenómeno y el noúmeno permite que no exista contradicción al momento de afirmar que: la razón especulativa nada puede saber del noúmeno, pero que la razón práctica sí puede pisar ese terreno de la noumenicidad.

Si todo lo que conocemos está sometido a la regla de causalidad, entonces, no hay ninguna posibilidad que en el plano del conocimiento se presente la libertad. No hay lugar para la libertad en el conocimiento, y esto es una verdad indiscutible. No obstante, también es una verdad inquebrantable que todo lo que conocemos es una representación y no la cosa en sí. ¿Qué se desprende de estas afirmaciones? Por lo menos dos cosas muy importantes 1) que la razón especulativa jamás conoce lo nouménico y 2) que siempre es posible suponer con racionalidad que la libertad existe. Si la razón especulativa no niega la libertad, con eso es suficiente, para que en el plano de la acción se pueda asumir como verdad su existencia. Toda la utilidad de la *Crítica de la razón pura* se puede resumir en estos dos puntos.⁷⁵

Si el uso especulativo de la razón no puede acceder al campo de lo nouménico, tampoco impide que el uso práctico sí pueda. Kant pretende primero demostrar que el concepto de razón especulativa no niega la libertad, para después afirmar que la razón práctica sí puede afirmarla. El filósofo alemán quiere evitar la contradicción. Él nos dice: “Aunque... la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin

⁷⁵ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, pág. 24.

de no caer en la contradicción consigo misma”.⁷⁶ La razón especulativa aunque no puede conocer nada nouménico, tampoco puede negarlo. Aquel pensamiento que en su afán por conocer negara la existencia de Dios, del alma o la libertad, estaría cayendo en el mismo sin sentido, que aquella filosofía que afirmase *conocer* el nouménico. Para Kant resulta claro que la razón especulativa nunca puede salirse de sí misma, o sea, nunca puede abandonar el campo de la experiencia.

Sólo la razón práctica es capaz de abandonar el laberinto de la experiencia y volar por el aire de lo nouménico. Ahora bien, lo que se debe enfatizar antes que nada es que este abandono de la experiencia, significa también el abandono del conocimiento. Para decirlo con otras palabras: aunque la razón práctica asuma la existencia de la libertad, jamás se puede hablar de que esto sea conocimiento. La demostración de la existencia de lo nouménico en el campo de la moralidad es una suerte de *fe* racional. Por esta razón Kant nos dice: “tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*...”⁷⁷ La demostración de la libertad que a continuación expondremos, aunque racional, no pertenece al conocimiento. Esto debe quedar muy claro. Para Kant la moral podrá ser racional, pero nunca podrá ser conocimiento.⁷⁸ Expongamos, pues, el argumento de la existencia de la libertad.

La libertad para Kant es la capacidad de nuestra razón para orientar nuestras acciones, el hombre es libre sólo en la medida en que la razón es la que mueve a la voluntad a actuar. La libertad sólo podrá existir si la razón efectivamente es capaz de determinar la acción de la voluntad. Si la voluntad únicamente es determinada por un factor sensible, no racional, entonces, no existe el concepto de la libertad. Kant se toma la tarea de buscar una prueba que nos indique que la razón es la que orienta o puede orientar la voluntad humana. Ya se alcanza a notar que este elemento que le sirve de prueba a Kant es una ley moral, pues, como sabemos todo lo que nace de la razón tiene que rebasar lo empírico, y aspirar a la universalidad y a la necesidad, es decir, presentarse como una ley. Lo que Kant busca entonces, es una ley moral que nos garantice que la razón efectivamente determina la voluntad

⁷⁶ *Ibíd.*, 24 y 25

⁷⁷ *Ibíd.*, 27

⁷⁸ Que la demostración de la libertad sea racional, porque sin duda lo es, pero a la vez no sea conocimiento, es algo que sin duda se le puede criticar a Kant. Parece muy limitado el criterio de que sólo lo empírico pueda pertenecer al campo de la ciencia, y que un argumento tan sólido como el de la existencia de libertad, sólo por no ser empírico deba ser excluido del campo del saber. No obstante, este desajuste en el pensamiento de Kant nos muestra hasta dónde este filósofo estaba comprometido con la Ilustración, filosofía que sólo entiende como conocimiento el saber científico.

humana, esta ley será la prueba de que existe la libertad en el hombre.⁷⁹ La ley moral será la única prueba de que la razón puede orientar nuestras acciones, o dicho con otras palabras: que la razón pura también es práctica.

Nunca esta ley moral nos podría venir de los sentidos, porque éstos únicamente nos ofrecen casos particulares y nunca una verdadera universalidad, nunca una ley que valga para todos. Kant se propone mostrar que existe un imperativo que no está condicionado a un interés particular, sino que es válido para todos los hombres.⁸⁰ Para él este imperativo moral no lo podemos extraer de la experiencia, pues, de ésta nunca escapamos de la particularidad, y de la sospecha del interés egoísta. Expliquemos estas afirmaciones. El principio que rige nuestra experiencia en el campo de la acción es el de placer y dolor. Los seres humanos buscamos el placer y evitamos el dolor. Nuestras experiencias las clasificamos en placenteras y dolorosas. Ahora bien, como el placer es particular, porque lo que para alguien es placentero para otro puede no serlo, resulta que no podemos formular un imperativo *necesario* y que valga para todos los hombres si tomamos como fundamento la experiencia. Si quisiéramos formular un mandato o una orden a partir de nuestra experiencia, tendríamos el problema de que tal mandato sería particular, y no podría obligar a nadie a aceptarlo. Si yo dijera, por ejemplo, que todas las violaciones sexuales a infantes son aberrantes y no placenteras, y que por tal motivo, nadie debe violar a un niño, tendríamos seguramente más de una réplica a nuestra afirmación. Efectivamente habrían personas que podrían contestarme que lo que yo digo es una mentira, pues, a ellos les ha resultado satisfactorio y placentero la violación a infantes, y que por lo tanto, no están dispuestos a seguir mi precepto. Si mis preceptos los sustentó con la experiencia, entonces, jamás podrán ser imperativos universales. Únicamente valdrán para mí y para nadie más. Serán sólo *máximas*, principios subjetivos.⁸¹ Sólo estarán basados en un principio de

⁷⁹ Aclaremos un poco más esta relación entre la ley moral y la libertad. No se debe pensar que la ley moral es la causa de libertad, sino viceversa. Sólo porque hay libertad, es posible la ley moral. Kant lo que quiere es demostrar que existe esa ley moral, y que por lo tanto, existe también necesariamente la libertad, porque ésta es la condición de posibilidad de aquélla. Kant quiere encontrar la ley moral, y después, explicar que ésta sólo es posible si suponemos la libertad, otra vez, tenemos ante nosotros el modo de argumentación trascendental. La ley moral, es la que nos hará conscientes, de la existencia de la libertad. Kant nos dice: "...que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad". (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2006, pág. 16).

⁸⁰ Esta afirmación es una forma en que podemos presentar el objetivo general de la *Crítica de la razón práctica*.

⁸¹ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2006, pág.35.

placer y dolor. Lo bueno será, entonces, lo placentero, mientras que lo malo será lo que me cause dolor. Por este motivo Kant sostiene enérgicamente que: "...un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o de un dolor (que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales), si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su *máxima*, no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*) como ley, resulta que no puede tal principio proporcionar nunca una ley práctica".⁸²

Los principios subjetivos, o sea, los que están fundamentados en el principio de placer y dolor son contingentes. Todas las recomendaciones que hagamos a partir de la experiencia serán particulares, y nunca podrán ser imperativos universales y necesarios para todo ser racional. Estos principios no tendrán la fuerza para *obligar* a nadie a comportarse de tal o cual manera, ya que siempre será posible argumentar que no nos place seguir tal o cual recomendación. Los preceptos que tengan como fundamento el placer únicamente tendrán la fuerza para *aconsejar*. Las máximas no tienen la capacidad de ordenar que los seres humanos sigan sus preceptos, sino sólo recomiendan. Ellas sólo pueden decir: si haces tal cosa, tendrás posiblemente tal resultado. Las máximas, entonces, no significan ninguna ley moral.

Asimismo, para Kant estos preceptos condicionados por la experiencia sólo demuestran que es imposible que los seres humanos puedan ser libres. Kant razona de esta forma: si el motivo de nuestra acción únicamente nos viniera desde afuera, entonces, seríamos esclavos del principio de placer. Si la voluntad humana estuviera sólo determinada por las condiciones externas de placer y dolor, entonces, los hombres no podrían ser libres. Pensemos que la voluntad estuviera determinada por el deseo de alcanzar el placer, de alejarnos del dolor, luego, el hombre no podría evitar cometer un perjuicio o una injusticia si tal perjuicio le resultara placentero. Si a un hombre le resultara placentero el asesinato, entonces, no podría evitarlo. Él estaría esclavizado por el deseo de placer, y no tomaría en cuenta si es o no lícito asesinar. Para Kant nuestras acciones fundadas en el placer no pueden demostrar que el hombre es libre, al contrario, lo que demuestran es que está sometido a un principio que lo esclaviza y que no puede hacerlo un hombre

⁸² *Ibíd.*, 38.

moral.⁸³ De ser el placer y el dolor los únicos que determinaran la voluntad, el hombre estaría esclavizado por la inclinación y el instinto, y no regido por la moralidad y el bien. Para Kant el hombre no es libre sólo por emprender acciones y proyectos, sino por normarse con un criterio de moralidad. En esa estela de pensamiento se encuentra Hegel al decir que: el hombre no es libre porque el movimiento comience en él, sino porque lo puede detener. Para Kant, pues, la experiencia nunca nos muestra la existencia de la libertad. "... La experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, lo contrario precisamente de la libertad".⁸⁴

La ley moral no puede estar sustentada en alguna vivencia empírica, no puede tener como fin alguna materia. Y aquí "entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida".⁸⁵ La ley moral, como hemos dicho, no puede estar sustentada en conseguir un objeto que nos cause placer, o en evitar un objeto que nos cause dolor. La ley moral no se debe formular de manera material, no se debe buscar en la materia, sino en la forma de la ley. Kant entiende que la única manera de presentar la ley moral es respetando más bien su forma y no la materia. "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma."⁸⁶ Pero ¿qué significa presentar la ley moral, no en la materia, sino en su forma? ¿Qué entiende Kant por forma? Una respuesta posible: la forma es la que organiza y orienta la materia. Para Kant si quitamos todos los elementos empíricos de la ley moral, lo único que queda es lo que organizaba esos elementos, es decir, la forma.

Si a la ley moral le quitamos toda la materia, entonces, lo único que queda es la forma de la ley. Si a nuestro mandato le quitamos todos los objetos posibles, es

⁸³ Éste es el principal argumento de Kant contra toda la ética antigua. Para Kant la moral no es la búsqueda de la felicidad, entendiéndola por felicidad la vida placentera. Para él el hombre que busque la felicidad como fin de su vida es inmoral. La conducta humana no se diferenciaría de la conducta del animal por buscar los placeres y evitar los dolores. La vida hedonista, según Kant, nos llevaría a comportarnos como seres irracionales que sólo quieren gozar de la vida y que en ese afán pueden utilizar a las personas como medios para sus fines egoístas. Para Kant tanto las enseñanzas sobre la conducta de los hombres de Aristóteles como las de Epicuro son inmorales, pues tienen como finalidad que el hombre encuentre la felicidad, sin preguntarse siquiera que eso puede traer la infelicidad para las otras personas. La moral no está en la vida feliz, sino en el ejercicio del respeto de la libertad de los hombres.

⁸⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, pág. 48.

⁸⁵ *Ibíd.*, 38.

⁸⁶ *Ibíd.*, 44.

decir, todas las cosas específicas a las que se dirige, entonces, sólo nos queda el deseo de presentar nuestro imperativo como universal, como válido para todos. Pensemos, por ejemplo, que nuestra ley dice: no se debe matar. Esa ley significa que *nadie* debe quitarle la vida a una persona. Ahora bien, si hacemos a un lado el objeto, si hacemos abstracción de la acción matar, entonces, lo único que nos queda es la forma de nuestra ley: el deseo de que nuestra acción valga para todos. Después de haber hecho a un lado la materia de nuestra acción, lo único que quedó es el deseo de que nuestra acción fuera válida para todos los seres pensantes. Ésta es la forma de nuestra ley moral. De la misma manera podemos hacer con todas nuestras máximas, les podemos quitar la materia y nos quedará la forma de la ley. Esta forma es la única que se puede presentar como un imperativo categórico y por esta razón Kant nos dice: “*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una ley universal*”.⁸⁷

La ley moral no nos dice que hagamos una cosa específica, por ejemplo, ser caritativos, ser altruistas, ser condescendientes, tener conciencia política, etc., lo que nos dice, más bien, es que obremos de tal manera que cualquier cosa que vayamos hacer la queramos como una ley para todos, es decir, que queramos que eso que hagamos también la hagan todas las personas. Con esto el imperativo categórico ya no puede ser sospechoso de tener un origen empírico, sino una procedencia racional. Al ordenar que hagamos algo pensando en que se convierta en una ley para todos los hombres, nuestro imperativo borra toda sospecha de haber surgido de una experiencia y confirma que sólo pudo haber nacido de la razón.

Explicemos este razonamiento. Como nuestro imperativo categórico no dice qué cosa específica debemos evitar, entonces, no pudo haber salido de la experiencia. Nuestra sensibilidad nos dice que unas cosas son placenteras, y otras son dolorosas. Y por este motivo nos dispone a seguir las cosas placenteras y a evitar las dolorosas. Nuestra sensibilidad nos dispone para que deseemos lo que ella considera como placentero; nos empuja a tomar algo concreto que nos causa placer. Esto puede ser algún alimento específico, alguna actividad concreta, etc. El caso es que siempre es algo concreto. Pues bien, nuestra ley jamás nos dice qué debemos evitar por ser doloroso, o qué debemos hacer por ser placentero, lo único que nos dice es que obremos queriendo que lo que hagamos pueda valer para

⁸⁷ *Ibíd.*, 49.

todos. Este mandato jamás pudo haber salido de nuestros sentidos. En ninguna parte de nuestro imperativo se sugiere que hagamos algo específico y que por lo tanto pueda ser sospechoso de generar algún placer. El imperativo no dice: no viones, no seas misógino, no seas pederasta, etc. Dice: actúa queriendo que lo que hagas sea una ley para todo ser pensante. ¿En qué momento la ley moral sugiere que nos inclinemos al placer? En ninguno. En realidad la ley moral no manda nada específico, no dice que deseemos tal o cual cosa, no censura una acción concreta y encomia otra. La ley moral deja abierta la posibilidad de que los hombres actúen como si fueran legisladores universales.

Ahora bien, si nuestro imperativo moral no proviene de los sentidos, entonces, de dónde viene. La respuesta es clara: de la razón. Sólo existen dos facultades, según Kant, que pueden influir y determinar nuestra voluntad, la sensibilidad y la razón. Ya vimos que la experiencia no determina para nada nuestra voluntad a través del imperativo categórico, entonces, forzosamente lo hace la razón. La razón es la única que puede formular el imperativo categórico, que puede presentar una orden con arreglo a su forma y no a su materia. Por ello Kant no duda en decir: “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*.”⁸⁸ Al ser la razón la que determina la voluntad a través del imperativo, se concluye que también la razón pura es práctica. Para Kant, entonces, no hay duda de que la libertad existe. Ya sabemos que existe una ley moral y eso prueba que también existe la libertad. Para Kant el hombre es libre.

El imperativo categórico es la prueba de que la razón puede determinar la voluntad, y de que el hombre no está condicionado por el principio de placer y dolor. Ahora bien, que la razón determine la voluntad no implica que la voluntad actúe siempre siguiendo los mandatos de la razón. Una cosa es que la razón mande a la voluntad y otra muy distinta es que ésta siga todas las leyes de la razón. Kant sabe que la voluntad humana también está influenciada por las condiciones empíricas y que las cosas en la realidad práctica nunca salen como las manda la razón, sin embargo, esto nunca cancela la validez del imperativo categórico. Muchos pueden ser los motivos para que el imperativo categórico no se realice en el mundo y no por ello este imperativo deja de ser válido. El imperativo categórico obliga a los hombres a actuar queriendo que su máxima sea válida para todos los seres pensantes, pero

⁸⁸ *Ibíd.*, 50.

ellos pueden, por ejemplo, desobedecer ese mandato. También puede ocurrir que ellos quieran actuar con arreglo al imperativo, pero que suceda algo inesperado que no les deje hacerlo. El imperativo categórico tiene valor en sí mismo, no en sus efectos. No importa cuál sea la consecuencia de actuar con arreglo al imperativo moral, éste es bueno en sí mismo. Aunque nos resultara contraproducente haber actuado siguiendo el imperativo moral, éste nunca dejaría de ser valioso, ya que su valor está en sí mismo.

1.3.2) El hombre como fin en sí mismo

El imperativo categórico muestra que todos los seres pensante se pueden representar su existencia como libre. Por este motivo Kant afirma que los hombres son también fines en sí mismos, y reformula el imperativo de esta manera: “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*”.⁸⁹ Tanto la primera formulación del imperativo como esta segunda formulación son totalmente la misma. Que los seres pensantes sean fines en sí mismos, no significa otra cosa que los hombres son libres, que tienen libertad para escoger entre actuar moralmente o no, y que por lo tanto, nadie debe jamás tratarlos como simples medios, como instrumentos para su propio provecho personal. Para Kant los seres racionales son personas y no cosas. “Los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado como simple medio, y por lo tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto)”.⁹⁰

Si el imperativo categórico supone la libertad del hombre, entonces, no cabe duda de que éste es un fin en sí mismo y no un medio. No hay ninguna diferencia entre el mandato “*obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una ley universal*”, y el imperativo “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*”. La primera formulación del imperativo nos condujo a la segunda, nos condujo a aceptar que los hombres son libres y que nadie tiene derecho a despojarlos de su libertad y tratarlos como si fueran esclavos o cosas. A través del imperativo categórico se supone la

⁸⁹ Kant, Immanuel, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 2009, pág. 107.

⁹⁰ *Ibíd.*, 105.

condición de fin en el hombre. Por ello Kant razona de esta forma: “como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón... es, pues, la representación de esa forma, como fundamento de determinación de la voluntad, distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos en la Naturaleza según la ley de causalidad, porque en éstos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos. Pero si ninguna de determinación de la voluntad puede servir de ley para ésta más que aquella forma legisladora universal, entonces, una voluntad semejante hay que pensarla como en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea, la ley de causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así, pues, una voluntad para la cual la mera fórmula, legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre”.⁹¹

El fin en sí mismo es una voluntad libre y que no puede ser tratada como un medio. Todos los hombres pueden vivir libremente, siempre que no destruyan la libertad de las otras personas. Por ello Kant nos dice que tratemos a las personas como si fueran un fin en sí mismo, y no como instrumentos para nuestros caprichos. Así aunque los hombres son libres, su libertad tiene un límite, ese límite es la libertad de las otras personas. Nadie tiene derecho a poner sus fines como los más importantes, y someter de esta manera a las otras personas para que sirvan como medios para la realización de sus fines. La moralidad es un límite. La moralidad es una relación entre personas que tienen un valor absoluto y, por lo tanto, nadie tiene derecho a destruir la libertad de su prójimo. Todos debemos obrar reconociendo que somos libres, pero que también nuestro prójimo lo es, y que tiene derecho a ser tratado como un hombre con dignidad y valor absoluto. Éste es el sentido de la segunda formulación del imperativo categórico.

Kant demuestra que el imperativo categórico nos conduce a asumir que los hombres son fines y que todos deben ser tratados con dignidad absoluta. La moral es fin. El prójimo es fin. Quien trate a las personas como medios estará negando una verdad humana inquebrantable: la idea de que el hombre tiene un valor infinito. Utilizar a las personas nos aleja del ideal kantiano del reino de los fines, del reino de la libertad. No obedecer el imperativo categórico nos aleja de la idea de que las personas se reconozcan con un valor infinito y que cada una de sus leyes sean a su

⁹¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2006, pág. 46 y 47.

vez la condición para fomentar la dignidad y la libertad de todos los hombres. Esto también es parte de la Ilustración, de la filosofía kantiana y no sólo la terrible verdad de que la razón sólo debe estar sometida a los hechos.

No hay contradicción en la filosofía kantiana al asumir que, por un lado, el mundo fenoménico está regido por la ley de la causalidad y, por el otro, que el mundo nouménico puede suponer racionalmente la libertad. El hombre, pues, en tanto que ser fenoménico está condicionado por la ley de causa y efecto, pero en tanto que ser nouménico se puede representar como libre. Al pertenecer a dos dimensiones distintas de la realidad no se puede decir que el hombre tenga necesariamente que estar atrapado en el mundo de la causalidad. La distinción entre fenómeno y noúmeno permite que no exista ninguna contradicción en el pensamiento kantiano al afirmar que, por un lado, el hombre está sometido a la ley de la causalidad, y que por otro, sea totalmente libre.

2. La razón instrumental

Lo único que se necesita en la vida son hechos. No hay que plantar nada más y, en cambio, hay que arrancar todo lo que no sean hechos. Sólo se puede formar la mente de unos animales racionales a partir de los hechos: ninguna otra cosa les será de utilidad. ¡Cíñase a los hechos, señor mío!

Charles Dickens, *Tiempos difíciles*.

2.1) ¿Qué es el positivismo?

2.1.1) Los tres estados de la humanidad

A pesar de que la Ilustración concibió el funcionamiento de la razón como un sistema que se debía ajustar a los hechos, e identificó a la verdad con el saber científico, jamás renunció a la aspiración de reconocer la importancia de las cosas que trascienden los sentidos. Los ilustrados nunca se resignaron a permanecer únicamente en los hechos, sino que buscaron trascender el mundo empírico con el fin establecer en mundo la justicia y la libertad. Porque no fueron capaces de pensar que la injusticia que atraviesa la historia es definitiva, los ilustrados defendieron con todos sus recursos la existencia de Dios, y no cayeron en una filosofía reducida y simple como su sucesora: el positivismo. “Al final, la escuela apologética de Comte usurpó la herencia de los inflexibles enciclopedistas y tendió la mano a todo aquello contra lo cual éstos habían combatido”.⁹²

Para Horkheimer la Ilustración no instrumentalizó la razón, aunque contribuyó a su instrumentalización. En el pensamiento ilustrado aún no se encontró la razón instrumental, por el sencillo motivo de que este pensamiento buscó ir más allá del mundo establecido e injusto.⁹³ Para Horkheimer la razón se instrumentalizó con el positivismo. Esta filosofía agregó un elemento más a los ya puestos por la Ilustración, y con esto terminó de convertir a la razón en un instrumento del sistema capitalista. ¿Cuál fue este elemento que agregó el positivismo de Comte para instrumentalizar la razón? La respuesta es: Comte identificó el mundo fenoménico con el mundo nouménico. Con esta identificación se canceló la posibilidad de pensar

⁹² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 52.

⁹³ Esta es la razón por la cual Voltaire tuvo que escribir su novela *El Candido o del optimismo*. Él no admitió la tesis leibniziana, la cual sostenía que este mundo era el “mejor de los mundos posibles”. Voltaire sostuvo que el mundo tal como lo conocemos es injusto y cruel, y por esta razón no es moral encomiarlo. Para Voltaire el mal atraviesa la historia de la humanidad y el mundo no puede ser el mejor de los mundos posible. Por esto fue sarcástico con Leibniz en su novela *El Candido o del optimismo*.

a los hombres como fines en sí como lo quería Kant; se canceló la posibilidad de anhelar racionalmente un mundo distinto al mundo administrado; se volvió imposible el uso de la imaginación y el “nuevo imperativo categórico” se reformuló de esta manera: “Cíñase a los hechos, señor mío”.

Por este motivo a nuestra exposición le es necesario explicar en qué consiste la verdad para Comte y cómo el positivismo identificó el mundo de los sentidos como el único mundo posible. Una vez hecha esta explicación será posible reconocer en qué consiste la razón instrumental para Horkheimer.

Para Auguste Comte el desarrollo de las facultades humanas, tanto en el individuo como en la especie, deben pasar sucesivamente por estos tres estados: teológico, metafísico y positivo. Para el filósofo francés los dos primeros estadios de la humanidad son transitorios y tienen la finalidad de preparar a los hombres para que logren la plenitud intelectual que sólo podrán alcanzar en el estado positivo. Comte entiende este proceso como una ley de la humanidad. Para él la humanidad comienza con un estado teológico, después pasa por un estado metafísico y por último, se detiene en un estado científico, donde ya no existen las explicaciones fantásticas y mitológicas sobre la naturaleza, sino el mundo completamente desencantado. Escuchemos al propio Comte: “...el primer estado debe considerarse siempre, desde ahora, como provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente de aquél, no supone nunca más que un simple destino transitorio, a fin de conducir gradualmente al tercero; en éste, el único plenamente normal, es en el que consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana”.⁹⁴

Estado teológico

Según el filósofo francés las especulaciones de los hombres en esta fase de la humanidad se dirigen a las cuestiones menos accesibles a la inteligencia humana, las cuales son las causas absolutas de las cosas. Los hombres dirigen sus preguntas a los problemas más irresolubles como, por ejemplo, el origen del mundo, el sentido de la vida, la explicación de la muerte, etc. En esta etapa de la humanidad, los hombres buscan una explicación absoluta para las cuestiones más importantes de la vida. “Por un contraste que, en nuestros días, debe parecer al

⁹⁴ Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000, pág. 17.

punto inexplicable, pero que en el fondo, está en plena armonía con la verdadera situación inicial de nuestra inteligencia, en una época en que el espíritu humano está por debajo de los problemas científicos más sencillos, busca ávidamente, y de un modo casi exclusivo, el origen de todas las cosas, las causas esenciales, sea primeras, sea finales, de los diversos fenómenos que le extrañan, y su modo fundamental de producción; en una palabra, los conocimientos absolutos”.⁹⁵

Estas cuestiones que inquietan a los hombres en sus primeros pasos intelectuales son explicadas con el recurso de atribuir a las cosas naturales poderes muy semejantes a los que poseen los hombres, sólo que en una escala mayor. Esta necesidad primitiva se encuentra satisfecha por la tendencia inicial de transportar a todas partes el tipo humano, asimilando todos los fenómenos humanos, sea cualesquiera, a los que producimos nosotros mismos. Los fenómenos naturales tienen atributos humanos. El origen del trueno es explicado mediante la cólera de Zeus. El inicio de la civilización es explicado por el amor de Prometeo hacia los hombres. Las inundaciones son entendidas como el enojo de Dios por el pecado y la corrupción de la humanidad. En pocas palabras el mundo es antropomorfizado para ser explicado.

Estado metafísico

Esta fase de la humanidad está más cercana al estado teológico que al estado positivo, ya que en ella los hombres aún conservan la tendencia de dirigir sus especulaciones causas absolutas. El estado metafísico comparte con el estado teológico la actitud de encontrar las causas primeras de los fenómenos de la naturaleza; el incesante esfuerzo por resolver los misterios más insondables de la vida humana; la búsqueda del conocimiento más alejado de los hechos y la experiencia. No obstante, en este nuevo estado el acceso a este conocimiento absoluto es diferente al de su predecesor. Ahora ya no se explica el orden del mundo mediante seres animados con un poder superior, sino mediante entidades, o abstracciones. Ahora la razón rechaza las explicaciones mágicas y religiosas, y busca explicar el mundo con ayuda de conceptos lógicos, con ideas que surgen de la inteligencia. En esta etapa ya el pensamiento no habla de la existencia de los dioses que crean el mundo, sino de la “causa primera” o del “motor inmóvil”. “Como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza

⁹⁵ *Ibíd.*, 18.

de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse de todos los fenómenos, pero en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas entidades o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*".⁹⁶

2.1.2) Estado positivo

Antes de hablar del estado positivo y sus características fundamentales que lo diferencian de los estados anteriores, aclaremos el significado de la palabra "positivo", ya que con esta aclaración nos acercaremos al espíritu del positivismo. La palabra "positivo" tiene para Comte tres acepciones importantes. El primer significado del término positivo designa lo real por oposición a lo quimérico, lo verdadero por oposición a lo fantástico. Lo positivo es lo que existe realmente, y no lo que creemos, imaginamos y pensamos que podría o debería suceder. Este primer sentido de la palabra positivo refiere al mundo de los hechos y no al mundo de la imaginación.

El segundo sentido hace referencia a lo útil. Para Comte el término positivo es sinónimo de utilidad. Este segundo significado es muy frecuente encontrarlo en nuestro idioma. Recordemos que las personas suelen decir "este trabajo que se está haciendo es positivo para la sociedad" y lo que en realidad significa esa oración es que "ese trabajo que se está haciendo es útil, trae beneficio a la sociedad". Una de las connotaciones de lo positivo es la utilidad de alguna acción o de alguna cosa.

"Según una tercera significación usual, se emplea con frecuencia esta feliz expresión para calificar la oposición entre la *certeza* y la indecisión: indica así la aptitud característica de tal filosofía para constituir espontáneamente la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de aquellas discusiones interminables que había de suscitar el antiguo régimen antiguo".⁹⁷ Este tercer sentido nos remite a la certeza que expresa la palabra positivo. Lo positivo es lo certero, lo que no está sujeto a ponerse en tela de juicio, lo que no suscita disquisiciones interminables.

Estos tres sentidos del término positivo ya nos allanan el camino para explicar en qué consiste el estado superior de Comte. Lo primero que debemos pensar es

⁹⁶ *Ibíd.*, 24.

⁹⁷ *Ibíd.*, 56.

que ese estado está en armonía con los hechos, con lo que realmente existe y no con los mitos que desarrollaron los estados precedentes; que el conocimiento está limitado por el mundo empírico y que no puede rebasar este ámbito si no quiere caer en la mentira y la superstición. Lo segundo es que este estado no está sumido en discusiones interminables que no conducen a ningún lado, sino que avanza con certeza hacia el *orden* y *progreso*. Lo tercero que podemos pensar es que este desarrollo de la ciencia -que ya no busca resolver los grandes misterios del hombre, sino sujetarse al conocimiento de los hechos- trae utilidad a los hombres. Al haber escogido Comte este nombre para el estado definitivo de la humanidad, nos da la pauta para suponer con toda validez que la nueva fase de la humanidad está sustentada en el conocimiento real de las cosas y que esto nos pone en el progreso del espíritu humano.

Tanto el estado teológico como el estado metafísico dirigían sus esfuerzos a fin penetrar en lo más profundo de la verdad, buscando las causas primeras, los fundamentos absolutos de la naturaleza, o para decirlo en el lenguaje kantiano: buscando lo incondicionado. No obstante, el espíritu positivo rechaza esta vieja y desatinada actitud, y propone que el conocimiento esté fundado y respaldado por la experiencia, que todo el saber científico esté ceñido a los hechos, que la imaginación no desborde el principio de la observación. Desde ahora el positivismo sólo reconoce “como regla fundamental que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible”⁹⁸. Para el positivismo todo discurso científico debe estar constituido por juicios que puedan ser verificados por la realidad empírica, ya que de no hacerlo caería en un tejido de palabras sin sentido y carente de validez.⁹⁹

⁹⁸ *Ibíd.*, 28.

⁹⁹ En este principio se expresa todo el espíritu del positivismo, tanto el de Comte como el de sus acólitos. Para todo positivista el dogma fundamental será: que los enunciados sólo aspirarán a la racionalidad si refieren a los hechos. El positivismo es la filosofía que hace depender la racionalidad de los juicios de su relación con los hechos. Este principio lo encontramos en el Padre del positivismo y también en sus seguidores neopositivistas. Tanto el positivismo del siglo XIX como el del XX se mantienen fieles a este dogma. Escuchemos lo que dice Carnap sobre este asunto: “El sentido de una proposición radica en que puede expresar un hecho pensable, aunque no necesariamente presente). Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo una aparente proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido...” (Carnap, Rudolf, *Los pseudoproblemas en la filosofía*, México, UNAM, 1990, pág. 25). Para Carnap el sentido de una proposición radica en que haga referencia a un hecho que por lo menos sea pensable, porque de no hacerlo será una pseudoproposición, es decir, un enunciado sin

El positivismo renuncia al conocimiento absoluto de la naturaleza, porque no puede presentarlo como evidente, como algo que conste a todos los hombres. Decir por ejemplo que Dios hizo el universo de la nada es tan cierto, y por esa misma razón tan falso, como decir que en el principio era el caos, y que poco a poco éste fue tomando un orden hasta que el universo tuviera su forma actual. Decimos que es cierto y a la vez falso, porque todo depende de lo que las personas se inclinen a creer, unos pueden escoger una versión judeocristiana del origen del mundo, otros con la misma validez que aquéllos, pueden escoger una explicación poética romana del mundo, y nadie jamás podrá decir con seguridad, quién tiene la razón y quién es un necio. Debido a que los conocimientos absolutos no pueden ser presentados como indubitables, el positivismo los rechaza del campo de la ciencia, y se inclina por el conocimiento de los hechos, de las cosas que se pueden observar, medir, describir y comprobar.

A la razón se le pone límites, ya no puede explorar la realidad sin tener ningún criterio que respetar, ahora estará ceñida a los hechos. La petición del positivismo es que todo saber se ajuste a los hechos y que la imaginación no trascienda el mundo de los sentidos. “La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para constituir un estado lógico plenamente normal...”¹⁰⁰ El positivismo censura el poder absoluto de la imaginación y de la razón que lleva a los hombres al dogmatismo y a las disputas interminables sin ningún beneficio para la humanidad.

No obstante, Comte aclara que aunque el positivismo busca estar ceñido a los hechos, no por eso el conocimiento será una mera aglutinación de datos. Para Comte tan funesto es para la ciencia alejarse de los hechos como permanecer a ciegas en el mundo empírico. “Importa, pues, mucho percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos aberraciones, igualmente funestas, debe avanzar...”¹⁰¹ Para Comte el misticismo es el campo de lo que trasciende el principio de la observación. Y no sólo se opone con gran fuerza a él, sino también al empirismo. Y por empirismo Comte entiende la recolección de hechos sin ningún criterio, sin ningún propósito

sentido, metafísico. Él piensa, al igual que Comte, que todos los juicios de la ciencia deben referirse a los hechos. El sentido para los positivistas, sea el siglo que sea, depende de la relación entre el enunciado y la realidad empírica. Por esto mismo, pensamos que este dogma es lo que define el espíritu del positivismo.

¹⁰⁰ Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000, pág. 28.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 30.

definido, sin ninguna orientación previa. El positivismo si quiere ser un espíritu científico y, no un mero empirismo, debe tener un propósito bien definido de por qué acoger los datos. El positivismo, según el filósofo francés, debe tener cuidado de no caer en ninguno de los dos extremos si quiere aspirar a ser un pensamiento científico. El camino de la ciencia no será ni misticismo ni empirismo, sino una filosofía que organice nuestras experiencias.

Comte reconoce que antes de observar se debe establecer un motivo para observar. Este motivo que Comte establece antes de la observación es la previsión. El filósofo francés busca en los hechos algo más que los hechos mismos, busca las leyes de la naturaleza. Cuando decimos que Comte busca la previsión, nos referimos a que el propósito de toda observación es encontrar en esa multitud de experiencias la regularidad de la naturaleza, o sea, sus leyes. El verdadero fin del conocimiento es encontrar las leyes de la naturaleza, y no ir más allá de ellas, explicando el origen absoluto del mundo, ni siquiera acumular hechos aislados, mostrando que observamos mucho pero que no entendemos nada. “En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, la *ciencia*, a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables. Considerando el destino constante de las leyes, se puede decir, sin exageración alguna, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto le es posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión, que constituye...el principal carácter positivo”.¹⁰²

Para Comte la ciencia consiste en observar para encontrar la regularidad en la naturaleza. Para él la observación del comportamiento de los fenómenos en el presente, nos podrá enseñar el comportamiento de los mismos en el futuro. Para el positivista un número finito de observaciones nos pondrán ayudar a conocer el comportamiento de la naturaleza. “Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver* para *prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales”.¹⁰³ El fundamento del positivismo consiste en conocer lo que es, para poder concluir de ahí lo que *debe ser*. Mediante la observación se pretende prever el comportamiento de la naturaleza. Para el positivista es claro que si un fenómeno ha sucedido un “número suficiente”

¹⁰² *Ibíd.*, 31.

¹⁰³ *Ibíd.*, 32.

en la naturaleza, entonces también sucederá en el futuro. El caso es observar la naturaleza para encontrar sus leyes. Podemos, pues, concluir fácilmente que el método fundamental del positivismo es la inducción.

El positivismo supone la convicción de que existe una homogeneidad en la realidad, por ello dice que es posible conocer las leyes de la naturaleza mediante la observación de un número finito de observaciones. Horkheimer nos comenta: “el positivismo del siglo XIX se esforzó por demostrar que esa convicción era un hecho de la experiencia mediante la siguiente explicación: siempre hemos observado que esas regularidades se producen, y en cualquier momento podremos comprobar que un proceso natural que siempre y en todo lugar, antes del momento en cuestión, se haya producido de determinada manera, también *después* seguirá produciéndose del mismo modo; con esto quedará probado inductivamente la tesis de la uniformidad”.¹⁰⁴ Para el positivista la naturaleza guarda una homogeneidad que él está dispuesto a descubrir a través de la observación, de la acumulación de datos sensibles. Esta finalidad del positivismo es la que lo distingue del misticismo y del empirismo. El lema de todo el positivismo es: ver para descubrir la homogeneidad de la naturaleza.

De todo lo que hemos dicho anteriormente podemos contestar la pregunta que nos sirve de título: ¿qué es el positivismo? Respuesta: una nueva actitud del ser humano ante la realidad. El estado positivista que anuncia Comte sustituye el conocimiento último de la realidad por el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Al positivismo ya no le importa resolver las cuestiones que se salen de la experiencia, del ámbito de la sensibilidad. El positivismo busca sólo el conocimiento de los hechos, de las cuestiones que se pueden medir y cuantificar. Y para él esas cuestiones se llaman *leyes* de la naturaleza. Decimos que el positivismo es una actitud, porque ahora los seres humanos orientan su interés por conocer sólo las relaciones constantes que guardan los fenómenos entre sí. Con el estado positivo el hombre expulsa a la metafísica de la ciencia, del campo del saber. Ahora, esta forma milenaria de acercarse a la realidad, existirá con la condición de renunciar al acceso a la verdad, existirá como cuento o como una fábula. Dejó de ser reina y ahora es esclava y se lamenta de su condición: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops-*.

¹⁰⁴ Horkheimer, Max, *Metafísica, historia y escepticismo*, España, Alianza, 2001, pág. 20.

El estado positivo es esencialmente una nueva actitud, la actitud ilustrada, la que busca el conocimiento del mundo a través de la ciencia. El positivismo ya no se ampara, como lo hacía la tradición, de la magia, de la teología, de la ontología, sino de las leyes de la naturaleza. La nueva actitud consiste en despreciar los conocimientos absolutos que no tenían ningún fundamento, y resguardarse en los hechos. De esta forma resume Comte la nueva actitud: “en una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de la *leyes*, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”.¹⁰⁵

2.2) La falacia positivista

2.2.1) La física social

Para Comte las ciencias no se desarrollan de manera uniforme, sino que llegan a su plenitud dependiendo de su complejidad. La matemática debido a su sencillez encontró su plenitud antes que todas las demás. A ella le siguieron la astronomía, la física, la química, la biología. Para Comte la única que faltaba entrar en esta fase de madurez era la física social.¹⁰⁶ En 1822, cuando él y Saint-Simon concibieron la necesidad de esta nueva ciencia, escribió: “poseemos ahora una física celeste, una física terrestre, ya mecánica o química, una física vegetal y una física animal; todavía necesitamos una más y la última, la física social, para completar el conocimiento de la naturaleza...”¹⁰⁷ La filosofía de Comte se encamina a desarrollar la nueva ciencia social, que no es otra que la sociología. La pretensión del espíritu positivo consiste en ofrecer una ciencia que se encargue de los problemas sociales. En esta pretensión se encuentra la “originalidad” del pensamiento de Comte.

¿Cuál es el objeto de esta física social? Encontrar las leyes invariables que rigen la sociedad. Estas son las palabras de Comte: “Entiendo por física social la ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales considerados con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos, los químicos o los fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento es el objeto

¹⁰⁵ Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000, pág. 28.

¹⁰⁶ Cfr. Timasheff, Nicholas S., *Teoría Sociológica*, México, FCE, 1961, pág. 35.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 36.

especial de investigación”.¹⁰⁸ Con estas palabras ya empezamos a comprender en qué consiste la sociología positivista de Comte. El filósofo francés entiende a la sociología como una nueva física, como una física que descubre no leyes de la naturaleza, sino leyes de la sociedad.

La sociología tiene el objetivo de buscar los hechos de la vida social para descubrir las regularidades a que están sometidas todas las sociedades. Esta ciencia no es muy distinta de la mecánica, que encuentra las regularidades en el movimiento de los astros, sólo que su enfoque es la sociedad. Realmente el espíritu tanto de la mecánica como de la sociología es el mismo: el positivo. Comte perfila una sociología tomando como modelo la física de la naturaleza. La física de Newton es el paradigma de ciencia y la sociología de apegarse a ella. Comte parte del supuesto de que la vida de la sociedad y la vida de la naturaleza son análogas. Por este motivo toma como modelo a la física para su sociología. Esta analogía sale a luz, cuando Comte dice que entiende por “física social la ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales considerados con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos...” y el mismo Comte tenía plena conciencia de esta analogía. Él nos dice claramente: “Hay sin duda demasiada analogía entre mi filosofía positiva y lo que los sabios ingleses entienden, sobre todo desde Newton, por filosofía natural”.¹⁰⁹

La sociología nace como una ciencia que tiene un espíritu positivista, como una ciencia que aspira a la exactitud y al método y no como un saber que busca erradicar la injusticia en la sociedad. La sociología nace como una ciencia física, que busca leyes inmutables. “Lo que le importa es la exactitud rigurosa de comprobación y no una verdad absoluta o una sociedad justa”.¹¹⁰ Ella como ciencia se mantiene al margen del juicio de valor y sólo se apega a la experiencia, se ciñe a los hechos. La labor del sociólogo es describir el desarrollo de la sociedad, pero nunca ponerse a favor o en contra de tal proceso. Todo valor está erradicado del campo de la sociología.

El sociólogo para Comte debe ser un “súper historiador”¹¹¹, ya que no sólo tiene la obligación de revisar los hechos, sino de encontrar en ellos su relación causal. La tarea del sociólogo positivista es descubrir que la historia de la sociedad

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 36.

¹⁰⁹ Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1990, pág. 33.

¹¹⁰ Adorno, Theodor, *La sociedad, lecciones de sociología*, Argentina, Proteo, 1969, pág. 13 .

¹¹¹ Collingwood, Robin George, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952, pág. 130.

está sometida a reglas inmutables y que, por lo tanto, conociendo el mecanismo de las sociedades se pueden anticipar los caminos de las mismas. Para el positivista sucede en la vida social lo que en la naturaleza. También en la vida de las sociedades busca los hechos para encontrar las regularidades. La regla, que más arriba mencionamos, sigue aplicando en la “súper historia” que es la vida de las sociedades: *ver para prever*. La sociología trabaja de la misma manera como trabaja la física. No hay diferencia entre la forma como proceden estas dos ciencias, para Comte en lo único en que cambian es en el objeto. Una busca las leyes del movimiento de los cuerpos, y la otra el movimiento de la vida social.

¿Y cuáles son las leyes que descubre el sociólogo? ¿Cuáles son las leyes que rigen la sociedad? Anteriormente ya hemos hablado un poco de ellas, pero ahora las traeremos a colación para volverlas a explorar. La tarea de la sociología es “descubrir a través de qué series fijas de transformaciones sucesivas ha llegado gradualmente la especie humana, partiendo de un estado de monos al punto en donde se encuentra hoy la Europa civilizada”.¹¹² La tarea fundamental de la sociología es explicar en qué consiste la historia de la sociedad, cuáles son los procesos que atraviesa la sociedad para llegar a su madurez, y qué tareas se pueden emprender para acelerar ese proceso. Esto lo podemos resumir de la siguiente manera: la sociología describe cómo las sociedades pasan de un estado teológico a uno metafísico y finalmente a un estado positivo.

La sociología está dividida en la estática y la dinámica. La primera estudia el orden social, mientras que la segunda el cambio social. Para Comte toda sociedad tiene una organización que mantiene la estabilidad de la vida humana. Sin esta organización la sociedad no tendría ningún orden y por lo tanto, estaría en el peligro constante de la destrucción. La estática se encarga de estudiar cuáles son las condiciones que mantiene la estabilidad dentro de una sociedad. “El estudio estático corresponde a la doctrina positiva del *orden*, que consiste en la armonía de la diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas”.¹¹³ *In nuce* la estática es la teoría del orden social.

La dinámica estudia el cambio social, la “evolución” que experimenta una sociedad. La dinámica se enfoca en explicar cómo una sociedad pasa de un estado a otro. La dinámica de Comte explica los recorridos de la sociedad en las tres fases

¹¹² Timasheff, Nicholas S., *Teoría Sociológica*, México, FCE, 1961, pág. 36.

¹¹³ Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1990, pág. 54.

que ya conocemos: el estado teológico, el metafísico y positivo. Los estudios dinámicos se enfocan en demostrar el progreso que tiene una sociedad. Comte nos dice: "...el estudio dinámico de la vida colectiva constituye la doctrina positiva del progreso".¹¹⁴ Justamente el nombre de dinámica hace alusión al movimiento. Los estudios dinámicos abordan los movimientos que las sociedades realizan. La dinámica no tiene otra tarea que dar a conocer cómo progresa una sociedad, pasando de un estado inferior a otro superior.

Aunque la estática y la dinámica parecen estar separadas, la verdad es que para Comte se complementan: orden y progreso están estrechamente unidos. "Ningún orden social real puede establecerse si es incompatible con el progreso, y no es posible un progreso duradero si no se consolida mediante un orden."¹¹⁵ Si el orden de una sociedad es contrario al progreso, entonces, irá directamente al fracaso tal sociedad, ya que impedirá que ésta se desarrolle como debe ser, impedirá su progreso. Pero también es verdad, piensa Comte, que si se impulsa el progreso de una sociedad, sin ningún orden, entonces este progreso será inestable y pasajero. El orden debe servir al progreso. Para Comte un elemento separado del otro es absurdo. ¿De qué sirve el orden si detiene o impide el desarrollo social? Y ¿De qué puede servir un progreso si no cuenta con un orden que lo respalde y estabilice la vida social? *Orden y progreso son la fórmula del positivismo.*

La sociología de Comte explica el desarrollo de la sociedad a través del estudio de la base que posibilita el orden y con el estudio que explica cómo evoluciona tal sociedad. La ley de los tres estados está sometida a la dinámica y a la estática. El objeto de la sociología es describir objetivamente cómo las sociedades se han organizado para poder establecer un orden y cómo ha podido evolucionar a una fase mejor. Esta tarea de la sociología ayuda a comprender qué tipo de estructura de orden han tenido las sociedades a lo largo de su desarrollo y qué dirección han tomado.

Para Comte la sociología era la única ciencia que podía superar la crisis en la que se encontraba Europa en los primeros años del siglo XIX. Las revoluciones en Francia habían dejado como secuela una sociedad endeble y sin un rumbo fijo, por lo tanto, debía existir una ciencia que se encargara de recomponer a esa sociedad y de paso

¹¹⁴ *Ibíd.*, 54.

¹¹⁵ Timasheff, Nicholas S., *Teoría Sociológica*, pág. 40.

a todo Occidente. Para Comte la sociología tenía la obligación de mostrar cuál era el camino que Europa debía seguir para salir de la crisis en la que se encontraba.

Comte afirmaba que Europa estaba sumida en una crisis mental y moral. Para él la Modernidad había sido muy crítica con el estado teológico, pero nunca pudo ofrecer un proyecto sólido para que se consolidara el nuevo estado positivo. Para él los ilustrados como Voltaire y Rousseau se habían encargado de criticar las bases del estado medieval, pero nunca pudieron salir de esa actitud crítica para formular una alternativa positiva. Para Comte los ilustrados nada más sabían criticar, demoler, atacar, pero no sabían proponer, construir y ordenar. Por este motivo pensaba que la única filosofía que podía reorganizar la sociedad europea era la sociología positiva. Para Comte cada día se hacía más patente que los teólogos y los metafísicos han sido derrotados en la historia y que era momento de que los científicos reconstruyeran las sociedades. En un de sus discursos encontramos estas palabras: “Según este sentimiento, cada vez más desarrollado, de la igual insuficiencia social que ofrecen en adelante el espíritu teológico y el espíritu metafísico, únicos que hasta ahora han disputado activamente el imperio, la razón pública debe encontrarse implícitamente dispuesta a acoger hoy el espíritu positivo como la única base posible de una resolución verdadera de la honda anarquía intelectual y moral que caracteriza sobre todo a la gran crisis moderna”.¹¹⁶

La sociología debía poner orden en las sociedades europeas, estabilizar la situación que estaba viviendo Occidente. Después impulsaría el desarrollo de Europa, llevaría a Occidente al progreso que estaba destinado por la ley de los tres estados. La misión de la sociología consistía en acelerar el desarrollo de la Europa del siglo XIX. Comte estaba seguro de que con Orden y Progreso Francia y el resto de las sociedades europeas saldrían por fin del estado metafísico, y se instalarían en el estado positivo. La sociología era responsable de allanar el camino para que Francia llegara a su plenitud espiritual, el estado científico. La física social era la única que podía dar las directrices que llevarían al “imperio de la razón”.

Para Comte Europa se encontraba en el momento adecuado para salir del estado metafísico y entrar en la fase de plenitud intelectual, moral y política. Para él era indiscutible que ésta era la dirección inexorable en la se encontraba Occidente, no obstante, sabía que este proceso podía ser acelerado con ayuda de su ciencia social. Así, pues, la sociología tuvo como objetivo reconstruir las bases de las

¹¹⁶ Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000, pág. 74.

sociedades y encaminarlas al progreso. Para Comte sólo la física social podía asegurar de manera rápida y eficiente el cumplimiento de su ley de los tres estados.

2.2.2) La pérdida de la libertad

Ya hemos explicado en qué consiste el espíritu positivista y cómo concibe el mundo tanto natural como social, ahora es momento de mostrar cuáles son sus errores fundamentales¹¹⁷. Afirmamos que la sociología de Comte es falaz porque supone algo que no puede demostrar: que los seres humanos no tienen libertad, en palabras de Kant, que no son fines en sí mismos.

Comte afirma que las sociedades están sometidas a leyes inmutables, ahora bien, de ser cierto esto, implica que también los individuos que forman esas sociedades están sometidos a leyes. En un sentido estricto, no podemos pensar que los individuos que conforman un colectivo determinado por leyes sean libres. ¿Cómo es posible que, por un lado, un grupo de personas esté sometido a leyes, y que, por otro lado, las personas como individuos que conforman ese mismo grupo no lo estén? No es posible. Si pensáramos que los individuos son libres de elegir sus acciones, que ellos toman sus propias decisiones, entonces, ¿qué necesidad habría para que considerados como grupo se comportaran siempre de la misma forma? Ninguna.

Para que una sociedad tenga un comportamiento constante, necesariamente sus integrantes, las personas que conforman esa sociedad, deben actuar de la misma manera siempre. Si las personas no actuaran de manera determinada, no podría existir una ley en la sociedad, una ley universal y necesaria. Expliquemos un poco más el asunto. Comte piensa que toda sociedad está sometida a reglas que siempre se cumplen, es decir, a leyes inmutables. Ahora, si de verdad son inmutables es obvio que siempre deben ocurrir, que son *necesarias*. Pero para que algo sea necesario, que sea así y no de otro modo, debe contar con elementos que

¹¹⁷ En realidad no expondremos todas las inconsistencias del positivo, ya que no tiene razón de ser plagar esta tesis con nuestras inconformidades, así que sólo abordaremos el tema desde la falacia de Comte. Sin embargo, es importante exponer mediante esta nota una inconsistencia evidente en el positivismo. Ya hemos dicho que la inducción no puede darnos ningún conocimiento (Hume) y sin embargo, el positivismo de Comte nos dice claramente que de la observación de un número finito de experiencias podemos obtener una ley universal. En buena lógica no podemos aceptar la afirmación de Comte. Nunca la observación nos puede dar leyes ni de la naturaleza ni del comportamiento humano. Para aceptar la tesis que sostiene el conocimiento universal y necesario tenemos que plantear el asunto desde una perspectiva diferente al del empirismo, tendríamos que aceptar el idealismo trascendental de Kant. Al parecer la filosofía de Comte inadvirtió la crítica de Hume a la ciencia y a la metafísica. El positivismo se nos presenta como una filosofía que no advierte las grandes lecciones contra el empirismo.

actúen siempre siguiendo un comportamiento constante, regular, que se puedan prever. Porque si tales elementos son inconstantes, indeterminados, irregulares, nunca se podría saber con necesidad que el fenómeno que conforman está sujeto a las leyes inmutables. Para que un fenómeno pueda estar sometido a leyes, también es necesario que sus partes lo estén. En el caso de la sociedad es exactamente lo mismo. Para que la sociedad esté determinada por leyes, los individuos también lo deben estar.

Comte nos dice cómo se comportan las sociedades, nos dice que siempre hay un progreso en ellas, que pasan de un estado de ignorancia a un estado de conocimiento. Pues eso supone también que todos los hombres, no la mayoría, sino *todos* también seguimos ese mismo camino, y que no importa lo que suceda eso tendrá que ser así y no de otra manera. Pero eso ya supone que el hombre está determinado, que no puede escoger entre el conocimiento y la ignorancia, entre la verdad y la mentira, entre el bien y el mal. Para Comte el hombre está condenado al estado de la ciencia, y no de la ignorancia. Porque imagínense que los hombres fueran libres, peor aún caprichosos, que no eligieran la ciencia y se inclinaran a la ignorancia, y que en vez de elegir lo mejor eligieran lo peor para ellos, entonces, lo que dice Comte no se cumpliría, no habría *necesariamente* un estado positivo. Imagínense que no sea una sola persona que se decida por la ignorancia, por la mentira, por la maldad, sino que sean muchos, que por más intentos de la ciencia de mostrarles el camino correcto, ellos no quieran seguirlo, entonces, debido a su libertad, a su voluntad, no podría llegar el estado positivo.¹¹⁸

¹¹⁸ Esta manera de actuar es muy señalada por la literatura. Un ejemplo muy claro lo encontramos en el libro de *Memorias del subsuelo* de Dostoyewski. El hombre del subsuelo tiene plena conciencia de las cosas que le resultan “útiles” y “favorables” y aún así las rechaza por puro capricho. Él afirma que aunque la ciencia pudiera enseñarnos cuál es el camino más útil y beneficioso para la humanidad, los hombres no se inclinarían a seguirlo, porque tienen voluntad y son caprichosos. Para el personaje de Dostoyewski los hombres hacen todo lo posible para reafirmar su voluntad y aunque la ciencia pudiera demostrarles la dirección correcta que deben seguir, el sendero que más beneficio les traería, ellos con tal de distinguirse de las máquinas, con tal de no ser unas “teclas de piano”, se negarían a seguirlo. Para hombre del subsuelo el hombre no siempre hace lo que más le conviene, sino que muchas veces actúa por capricho. El hombre del subsuelo dice lo siguiente de la ideología que promete encontrar los intereses de la humanidad mediante el conocimiento científico: “Entonces (siguen siendo ustedes quienes lo dicen) se establecerán nuevas relaciones económicas, que se fijarán, igualmente, con precisión matemática tanto que los problemas desaparecerán de inmediato, por la sencilla razón de que se habrán descubierto sus soluciones. Entonces se edificará un vasto Palacio de Cristal. Entonces veremos el Pájaro de Fuego. Entonces... No se puede garantizar (soy yo quien habla ahora) que eso no sea terriblemente aburrido (¿qué puede uno hacer, si todo está calculado y fijado con antelación?). En compensación, todos serán sabios. Evidentemente, el aburrimiento puede ser un mal consejero: es el aburrimiento lo que nos mueve a clavar agujas de oro en carne ajena... Pero esto no tiene importancia, lo importante, lo grave es (sigo hablando yo) que el hombre pueda sentirse feliz de tener al alcance de la mano agujas de oro. El hombre es necio, necio de remate. Y todavía es más ingrato que necio: es difícil encontrar más ingrato que él. Por eso no me

La teoría sociológica de Comte supone que los hombres no son libres, sino que están determinados por leyes que los obligan a actuar. En el pensamiento de Comte encontramos que el individuo al igual que la sociedad debe seguir un camino que les marca la naturaleza. Para él la libertad, la capacidad del hombre para no estar determinado por las condiciones empíricas, no existe. Desde el momento que Comte decide lo que el hombre deber ser, un hombre de ciencia, desde ese momento cancela la capacidad del ser humano para elegir lo que él quiera ser, o mejor dicho: lo que él debe ser.

Nosotros afirmamos que Comte supone que el hombre está sometido a leyes al afirmar que las sociedades tienen un comportamiento constante. Este supuesto es el núcleo de su pensamiento, la parte más importante en su sociología. Sin este supuesto no podría afirmar su teoría de los tres estados. Pero justamente este supuesto ya implica una falacia, porque hace pasar algo como verdadero cuando justamente es falso. El supuesto de que el hombre está determinado por leyes es falso y Comte lo hace pasar como algo verdadero. Ahora bien, aclaremos de una vez y de manera contundente que nosotros no defendemos lo contrario, es decir, que el hombre es libre. No defendemos que el hombre es libre, y no lo hacemos, no porque no queramos sino porque no podemos, porque sabemos desde Kant lo difícil que es defender la libertad en el hombre. Pero lo que sí defendemos, y también lo sabemos por Kant, es que nadie puede asumir dogmáticamente que no existe la libertad. No hay que confundirnos. Lo que defendemos es que Comte hace una falacia al suponer que el hombre no es libre, que está determinado por leyes inmutables.

¿Y qué consecuencias trae suponer que el hombre no es libre? ¿Qué consecuencia trae que la ciencia pretenda cancelar la libertad? Para Kant el conocimiento no podía rebasar el campo de la experiencia, todo saber estaba

sorprendería lo más mínimo ver erguirse de pronto en medio de esa felicidad a un caballero desprovisto de elegancia, de rostro retrógrado y burlón, que nos dijera, poniéndose en jarras: «¡Bueno, señores! ¿cuándo vamos a echar abajo, de un solo puntapié, toda esta clarividente felicidad, aunque sólo sea para enviar los logaritmos al diablo y poder vivir de nuevo con arreglo a nuestra estúpida fantasía?». Y aún hay algo peor, y es que muy pronto ese personaje tendría, sin duda, discípulos. El hombre es así. Y la causa de todo es una cosa ínfima que, al parecer se podría pasar por alto sin riesgo alguno. Esa causa es que el hombre, quienquiera que sea, aspira siempre y en todas partes a obrar de acuerdo con su voluntad y no con arreglo a las prescripciones de la razón y del interés. Ahora bien, la voluntad de uno puede, y a veces incluso debe (esta idea es de mi propiedad), oponerse a sus intereses. Mi voluntad, mi libre albedrío, mi capricho –por insensato que sea-, mi fantasía sobreexcitada hasta la demencia... esto es lo que se aparta a un lado, este es el precioso interés que no tiene espacio en ninguna de esas clasificaciones que componen ustedes y que rompe en mil pedazos todos los sistemas, todas las teorías”. Dostoyewsky, Fedor, *Memorias del subsuelo*, Barcelona, Juventud, 2003, págs. 38 y 39.

siempre ceñido a las experiencias. Para Kant todo el conocimiento estaba sustentado en el concepto de causa y por eso mismo la libertad no podía ser parte de la ciencia, ya que la libertad es un concepto que excluye todo principio de causalidad. Pero él sabía que todo el conocimiento estaba referido a los fenómenos y no a la cosa en sí, y justamente esta acotación daba la posibilidad de que aunque no se pudiera conocer la libertad tampoco se pudiera cancelar. Comte con su sociología positivista, y con su supuesto de que hombre no es libre, no toma en cuenta la consideración kantiana de que la libertad no se puede conocer, que no es posible negarle la libertad al hombre. Al suponer que el hombre está determinado por leyes, Comte le arrebató la legítima aspiración de representarse como un ser libre, como ser en sí mismo.

Para Kant los hombres podían actuar suponiendo con legítimo derecho que eran personas libres, que nada podía determinar su conducta más que la libertad de otro ser humano. No obstante, Comte con un supuesto ilegítimo le niega al hombre la posibilidad de que se piense como fin en sí. El filósofo francés al considerar que los hombres están destinados a comportarse como hombres de ciencia, que no existe otro camino para la humanidad que el estado positivo, les arrebató la posibilidad de considerarse como seres libres, como seres que pueden determinar el camino que mejor se ajuste a su humanidad.

Comte olvida que no puede determinar la conducta de los hombres, porque éstos siempre serán algo indeterminado. Él olvida que no puede sostener que el hombre tiene un destino que debe cumplir, porque esto cancela su libertad. Comte no puede demostrar que los hombres no son libres y sin embargo, asume esta postura irracionalmente. Para él ya no existe la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, pues, hace de la libertad algo que no existe, algo que no puede ser posible. Al suponer que el hombre está determinado por leyes, hace a un lado la posibilidad de que exista la cosa en sí. Para Comte todo lo que existe es el fenómeno.

Negar que exista la libertad en el hombre, negar que el hombre no esté determinado por leyes, equivale a negar que exista la posibilidad de la cosa en sí. Si se le quita la aspiración al hombre de asumirse como un ser libre, entonces, también se cancela la posibilidad de que exista la cosa en sí. Únicamente es posible decirle al hombre que no es libre, que no se determina por su propia voluntad, si asumimos que no existe algo que vaya más allá de los hechos, de la vida fenoménica. De no negar la existencia del noumenon no se puede negar la existencia de la libertad. Sería

una incongruencia decir que puede existir la cosa en sí y por otro lado decir que no existe la libertad, decirle al hombre que debe actuar según las leyes de la naturaleza como la hace Comte. De asumir la postura de que el mundo del conocimiento es sólo una mera representación y no la cosa en sí, no se puede asumir con coherencia que el hombre sea un ente absolutamente empírico, sin libertad. Este es el error de Comte. Él asume que hombre no es libre y también asume que no existe la cosa en sí. Para él lo único que es posible es el mundo de los hechos, el mundo de los sentidos.

En el fondo la filosofía positivista sólo acepta el mundo de los hechos y hace desaparecer la posibilidad del mundo nouménico y con él el reino de la libertad. Para Comte el único mundo es el de los hechos y nada más. Para él éste es el nuevo imperativo: *¡Cíñase a los hechos, señor mío!* La filosofía positivista a lo único que le rinde culto es al mundo positivo, al mundo tal como está, y no al mundo de tal como debe ser. Comte identifica a los hechos con la verdad. Nada debe escapar del mundo de los hechos, porque de hacerlo recae en mera fantasía, ilusión, en mito. El pensamiento debe estar sujeto únicamente a los hechos, porque de no hacerlo es pura mitología. “Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido... El distanciamiento del pensamiento respecto de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro...”¹¹⁹

La falacia de Comte que consiste en hacer pasar al hombre como privado de libertad, cuando no se puede saber nunca si realmente esto es cierto, tiene su raíz en el error de suponer que no existe nada más allá de los sentidos. Comte le niega libertad al hombre porque asume dogmáticamente que no existe la distinción entre la cosa en sí y lo que nos es dado conocer. Para Comte la ciencia es la única verdad y nada más. Para él el mundo de los hechos es el único que existe, y no hay algo que pueda existir si no es empírico. Para el positivista no es real ni racional la distinción kantiana de fenómeno y nouménico. Él ya no la acepta, él sólo reconoce el mundo de las intuiciones.

Comte comete una falacia de *petitio principii*, pues supone lo que debe demostrar. Él supone que no existe el nouménico y que todo se reduce a los hechos.

¹¹⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 79.

Sin embargo, jamás demuestra que su supuesto sea cierto. Comte no argumenta por qué no puede existir lo nouménico. Él simplemente olvida que Kant y Schopenhauer ya nos mostraron que una cosa es lo que conocemos y otra muy distinta la realidad en sí. Comte no considera la distinción entre el mundo como fenómeno (*Erscheinung*) y el mundo como cosa en sí. Su sociología parte de un supuesto que él no demuestra y peor aún que nadie puede demostrar. Por este motivo afirmamos que Comte comete una falacia de *petitio principii*, pues, supone de manera injustificada que no hay realidad más allá de los hechos.

La filosofía de Comte se nos presenta como una regresión del pensamiento. Ya Kant y Schopenhauer nos habían enseñado que el mundo es una mera representación; que conocemos el mundo desde nuestra perspectiva humana y nunca conocemos el mundo tal cual es. No obstante, Comte deja un lado estas consideraciones y comete una falacia de petición de principio. Una verdad que la Ilustración había defendido con ahínco, es decir, que el mundo no se termina en el estado actual de las cosas, Comte lo excluye de su sociología. Existe una regresión en el pensamiento porque Comte debió partir de las consideraciones de estos dos inmortales filósofos. Si hubiera partido de la verdad incuestionable del mundo como fenómeno no hubiera condenado a las sociedades a permanecer en el estado actual de las cosas; no hubiera asumido que el estado positivo era la última fase de la humanidad. Existe, pues, un retroceso en la filosofía de Comte.

La Ilustración había dejado abierta la posibilidad de considerar al hombre como un fin en sí. Sin embargo, Comte al negar la distinción entre cosa en sí y fenómeno y reconocer como el único mundo el mundo empírico, destruyó con eso la posibilidad de pensar que el hombre sea libre. El positivismo asumió que nada existe fuera de lo que se puede medir, contar y calcular. El reino de la libertad quedó anulado para el positivismo. El positivismo aceptó que sólo puede tener validez el pensamiento si renuncia por completo a la aspiración de reflexionar sobre aquello que le puede dar sentido a nuestras vidas: la libertad. El positivismo es la parte más radical de la Ilustración. Con el positivismo ya es muy claro que: "...el pensamiento sólo tiene pleno sentido una vez que ha renunciado al sentido".¹²⁰

El positivismo de Comte radicalizó los preceptos de la Ilustración. Él Rechazó la posibilidad de un mundo que rebasara los sentidos, que pudiera ofrecernos el anhelo de la libertad. Pero su rechazo nunca estuvo justificado, nunca fue racional. A

¹²⁰ *Ibíd.*, 140.

decir verdad, el positivismo nunca pudo justificar por qué no es posible la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno. Nunca demostró que Kant y ilustrados estuviera equivocados por haber anhelado un mundo que rebasara los hechos. Comte simplemente asumió irracionalmente que sólo existían los hechos y que éstos eran eternos. No existe en él una argumentación para rechazar el mundo nouménico y sin embargo, su filosofía tácitamente lo cancela.

Kant a pesar de reducir todo el conocimiento a las intuiciones, jamás pensó en que el mundo fenoménico fuera el definitivo, siempre dejó abierta la posibilidad de la cosa en sí. Sin embargo, como hemos expuesto el positivismo canceló la cosa en sí y afirmó que el mundo fenoménico es el definitivo y que no existe otro. Lo que para Kant era un producto ordenado de nuestras funciones intelectuales, Comte lo convirtió en el “mundo verdadero”.

Para Comte el mundo de los hechos se convirtió en la única realidad posible. Comte convirtió a la realidad en un mundo unidimensional y estático. Comte nunca negó el mundo tal como se le presentaba, sino que lo afirmó así en su inmediatez. Comte jamás pensó que los hechos y el estado actual del mundo, fueran una realidad fenoménica, una construcción de los seres humanos, sino que la tomó como eterna, inmutable y además beneficiosa. Comte cayó en la regresión, convirtió la realidad humana en mitología. Así como Edipo Rey sintió que el cosmos tenía una fuerza divina con la que no podía luchar y se terminó resignando frente a ella, así mismo Comte admitió que la realidad tenía una independencia divina frente a los seres humanos y que era mejor unirse a ella para vencer, que desafiarla y ser derrotado. Este exagerado culto a la realidad, es un claro ejemplo de cómo una estructura social se convierte en mitología, de cómo la Ilustración deviene en mito. Así nos lo explica Horkheimer:

“De este modo, la Ilustración recae en mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica como en la claridad de la fórmula científica se haya confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta”.¹²¹

¹²¹ *Ibíd.*, 30.

El pensamiento de Comte creyó en la eternidad de lo que existe en los hechos brutos y en la ciencia. Su filosofía se muestra como el pacto con lo existente, con la realidad que se percibe. Y así como se defiende en el plano del conocimiento la verdad de los hechos, así mismo se defiende en la sociedad la eternidad de la sociedad capitalista. Es por este motivo que Comte resaltó el concepto de “orden”, ya que nada debía oponerse a la estructura del capitalismo. Cualquier disturbio, cualquier inconformidad representaba la desestabilización del sistema y por lo tanto la muerte súbita. Comte defendió ciegamente la autoconservación. Él defendió el estado positivo como el único en donde se podía vivir de manera racional y que eso convenía a la humanidad. Pero acaso se preguntó alguna vez si el estado positivo estaba fundado en la injusticia o se cuestionó por la moralidad de la Europa de su tiempo. No. Nada más alejado de su pensamiento que la reflexión sobre la justicia y la moralidad del estado positivo.

2.3) La instrumentalización de la razón

2.3.1) El pacto con lo existente

Para Horkheimer la razón instrumental es aquella que no puede concebir ningún fin objetivo, y únicamente es presentada como una facultad que calcula, clasifica, mide, etc. La razón instrumental sólo enfatiza en los medios y no le importa la racionalidad de los fines. Horkheimer nos dice de la razón instrumental: “poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no”.¹²² Esta razón sólo considera que los medios son racionales y no le interesa atribuir racionalidad al fin. Para ella ya no existe ninguna realidad más allá de lo existente.

El desencantamiento del mundo fue tan violento que le privó a la razón la capacidad de concebir la verdad. El desencantamiento hizo que la razón se redujera a procedimiento, a cálculo y con esto le quitó la posibilidad de pensar en un fin objetivo. “La estéril felicidad del conocimiento es lasciva para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad sino la *operación*, el procedimiento eficaz”.¹²³ Estas palabras de Adorno y Horkheimer nos orientan para que consideremos cómo la razón se ha vuelto solamente un instrumento al servicio del sistema existente. El conocimiento de la verdad ha sido rechazado por la razón instrumental, pues lo que le importa más bien

¹²² Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 15.

¹²³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 61.

es que ella funcione como instrumento de cálculo y deducción. La razón instrumental es una razón reducida a procedimiento y operación, sin importarle la verdad.

La razón instrumental sólo es considerada como un medio que nos ayuda a realizar cálculos y mediciones para obtener cierto resultado, no importándole si éste es bueno, justo o bello. Para la razón reducida, las consideraciones sobre el fin carecen de racionalidad. Ella nos ayuda a encontrar los medios más adecuados que faciliten nuestro propósito, nos aclara qué deducciones debemos realizar, qué debemos medir y cómo calcular, pero jamás nos dice si lo que estamos realizando es bueno o malo, si es moral e inmoral, si concibe a las personas como fines o como medios. Esta racionalidad se limita a ofrecernos herramientas que sean útiles para nuestros objetivos. Ella funciona como un medio y le resulta indiferente si con ella realizamos tal o cual acción. No le interesa ninguna verdad última, lo único que hace es deducir, medir y calcular. Si con ella llegamos a nuestro propósito, cualquiera que éste sea, habrá realizado su misión. Ningún fin es preferible a otro. Todos son iguales. Ninguna acción es más moral que otra, o más censurable. Todas son iguales. La razón instrumental jamás nos dice nada sobre las acciones que realizamos. Ella está sujeta a los juicios de hechos y excluye de la ciencia los juicios de valor. Horkheimer nos comenta: “Nociones como la justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores eran consideradas inherentes a la razón o dependientes de ellas, ha perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y vincularlas con una realidad objetiva”.¹²⁴

A la razón instrumental lo único que le importa son los datos, pues, solamente ellos pueden ser cuantificados. Como ella es una facultad que únicamente ordena y clasifica los datos le sirven de material. Y todo aquello que rebase lo empírico está condenado a no ser considerado como racional, ya que no se ajusta a ella. Todo aquello que vaya más allá de la experiencia, ya no aspira a ser algo racional. A la razón instrumental poco le importa la libertad o la justicia. Ella se ciñe a los hechos. Por este motivo nos comenta Horkheimer: “Según la filosofía del intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir, la ciencia concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no

¹²⁴ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 32.

es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche”.¹²⁵

El desencantamiento del mundo trajo como consecuencia que la razón fuera concebida como un *organum*, como un simple instrumento capaz de ordenar hechos y deducir juicios, pero que renunciara a su aspiración ancestral de valorar nuestras acciones como buenas y justas. Con el proceso de racionalización la razón dejó de pensar lo que estuviera más allá del mundo empírico y se puso al servicio de los hechos, al servicio del mundo existente. La razón renunció a pensar la justicia y la libertad. Dos cosas que no son empíricas y que no obstante son muy importantes para la vida humana. La razón instrumental se convirtió únicamente en una facultad de cálculo y de deducción capaz de ser un medio pero nunca competente para mostrar que nuestra facultad de percibir no es definitiva. La razón instrumental como tal es una razón disminuida. Porque Kant nos mostró que la razón es una capacidad que va más allá de poder ordenar datos.

Lo que nosotros sostenemos en esta tesis es que la instrumentalización de la razón no fue definitiva en el pensamiento de los ilustrados del siglo XVIII y sobre todo en Kant. Que ellos contribuyeron a la instrumentalización de la razón es innegable. Pero en los ilustrados nunca hubo como tal razón instrumental. Nunca se redujo a la razón a mero instrumento de dominio, sino que ella aún aspiraba legítimamente a señalar la injusticia, y a procurar la libertad. Como ya hemos explicado para Kant la razón no sólo es especulativa sino también práctica. Para él el mundo que conocemos es distinto al mundo en sí. Ahora bien, lo que sostenemos es que el positivismo al cancelar la posibilidad de la cosa en sí, canceló también de la posibilidad de pensar que el hombre es un fin en sí mismo, y con esto se instrumentalizó la razón.

El positivismo de Comte puso el otro elemento que se necesitaba para que la razón dejara de tener un potencial indeterminado. Desde el momento que Comte supone que el conocimiento de los hechos es idéntico a la cosa en sí, desde ese momento ya no existe nada más allá de la inmediatez. Al asumir que el conocimiento de la ciencia es la verdad suprema, entonces, ya el ser humano no puede aspirar a pensar la posibilidad de un mundo diferente al que percibe a través de sus sentidos.

¹²⁵ *Ibíd.*, 33.

Con esa falacia de *petitio principii* el positivismo hace que la razón ya no pueda dirigirse a considerar como posible y racional lo que trasciende el mundo de los hechos.

Para positivismo el mundo de los hechos es el límite de la razón, pues ésta se debe ajustar a los datos empíricos. Al hacer a un lado lo nouménico, lo único que permanece es una realidad de hechos que no cambia, y a la cual la razón se debe atener para no caer en la fantasía, en el engaño y en la mitología. En función de un engaño la razón se reduce a instrumento. En función de conceder realidad únicamente a los datos sensibles se instrumentaliza la razón. Al negar toda posibilidad de un mundo que trascienda los hechos el positivismo asume que la razón sólo debe funcionar como un instrumento de cálculo y deducción.

Como la razón instrumental es una facultad que sólo deduce, calcula y clasifica hechos, se debe entender que esta concepción de la razón implica una reducción de sus funciones. Para que la razón pueda entenderse únicamente de esta manera se debe poner una falacia que nos haga creer que el mundo no es una representación, que el conocimiento empírico capta el mundo tal como es. Para que se piense que la razón sólo es razón instrumental hace falta no haber leído a Kant y aceptar un empirismo simplista. El positivismo, como hemos demostrado, es la filosofía que agregó el elemento para que la Ilustración se terminara convirtiendo en mitología. Comte y su falacia convirtieron a los datos en el único mundo posible.

Comte pactó con el mundo existente, con el mundo tal como es, y no tal como debe ser. En él la razón se vuelve positiva en el sentido que no puede concebir más de lo que le presenta la realidad en su inmediatez. El calificativo “positivo” se ajusta de manera perfecta a la filosofía de Comte. Porque ella ya no deja abierta la posibilidad de la existencia de algo desconocido para la conciencia. Todo en la filosofía de Comte se agota en lo positivo, en las cosas que adquieren un carácter eterno. Pero “con el culto de lo “positivo”, la razón se entrega una vez más en lo irracional”.¹²⁶ Con el culto de los hechos brutos y eternos la razón se entrega a la pérdida de su potencial de pensar el mundo como una construcción intelectual. Con el culto de lo positivo la razón cae en el engaño de identificar el mundo de fenoménico con el nouménico. Sostenemos, pues, que en tal identificación está la consolidación de la razón instrumental.

¹²⁶ Adorno, Theodor, *La sociedad, lecciones de sociología*, Argentina, Proteo, 1969, pág. 16.

Ahora bien, el camino de la filosofía no está en asumir la realidad tal como se presenta. La filosofía no consiste en un realismo ingenuo. Kant nos enseñó que eso que conocemos como realidad no es algo *en sí*, sino una construcción intelectual; nos enseñó a través de la doctrina trascendental que no existen los hechos puros, sino la organización de datos con ayuda de conceptos. La Escuela de Frankfurt parte de estos postulados kantianos para construir su filosofía. Para ella los datos empíricos deben ser considerados no como hechos absolutos, sino relativos. Para la Escuela de Frankfurt la realidad debe entenderse como una construcción, no tanto mental como lo pensaba Kant, sino histórica. Ellos tienen muy presente la filosofía kantiana, aunque no siempre coinciden con ella. Para la Escuela de Frankfurt Kant es un autor al que deben retomar pero también criticar.

Especialmente Horkheimer constantemente está asumiendo algunos postulados kantianos, mientras rechaza otros. En esta discusión que él mantiene con Kant y la Ilustración está el núcleo de la teoría crítica. En la discusión de cómo se deben entender los datos está la comprensión de la teoría crítica. La necesidad de asumir conciencia de las funciones de la razón, para no caer en su instrumentalización, lleva a la posibilidad de elaborar una teoría crítica. Teoría que mucho le debe a Kant, sin ser necesariamente idealista.

El último capítulo de la tesis está dedicado esencialmente a aclarar lo que es la teoría crítica en el pensamiento de Horkheimer y cómo se relaciona con el anhelo de lo *Totalmente Otro*.

3. Teoría Crítica

—Si los destinos de la humanidad estuviesen en tus manos y para ser definitivamente feliz al hombre, para procurarle al fin la paz y la tranquilidad, fuese necesario torturar a un ser, a uno solo, a esa niña que se golpeaba el pecho con el puñito, a fin de fundar sobre sus lágrimas la felicidad futura, ¿te prestarías a ello? Responde sinceramente.

—No, no me prestaría.

—Esto significa que no admites que los hombres acepten la felicidad pagada con la sangre de un pequeño mártir.

Los hermanos Karamazov, Dostoyewski.

3.1) El rescate de la Ilustración

3.1.1) Las panaceas universales

Ante el problema de la instrumentalización de la razón ¿qué se debe hacer? Ante el fracaso de la Modernidad ¿qué camino se debe seguir? Estas preguntas son las que se han planteado los filósofos en estas últimas décadas.¹²⁷ Para resolverlas han existido varias posturas: desde seguir con el discurso de la ciencia hasta renunciar al proyecto moderno y con él a la razón ilustrada. El positivismo y la ontología se presentan como la superación de la crisis de la razón. Y no obstante, no hacen más que salir por el camino más inmediato y por lo mismo menos dialéctico y más falso.

El positivismo o neopositivismo ante la crisis en la que estamos sumidos afirma que no es momento de volver atrás, ni de dudar del proyecto moderno, que no hay tiempo para la reflexión y que debemos seguir adelante con la Modernidad, pues, si ésta está metida en problemas es porque no se le ha dado la adecuada difusión y autoridad a la ciencia. Para el positivismo la decadencia de la razón se superará con ayuda del saber empírico. Para él no hay otro camino para salir del problema que el conocimiento científico. “Los positivistas atribuyen esta crisis a una

¹²⁷ Blanca Muñoz expone la discusión que se ha suscitado en estas últimas décadas en torno a la validez de los valores de la Modernidad en las sociedades postindustriales. Ella comenta lo siguiente: “...la controversia sobre cómo reconstruir unos criterios normativos y simbólicos en las interacciones sociales, culturales y comunicativas que sean las que posibiliten la regulación de las nuevas sociedades postindustriales pasa a ser el lugar común de la reflexión política y social. Con ello comienza la argumentación «a favor» o «en contra» de la vuelta hacia los planteamientos teóricos que dieron origen a la Modernidad; es decir, desde la década de los años cuarenta del siglo pasado, la polémica sobre la validez o la quiebra de los valores provenientes de la Ilustración —entendida como una cultura racional que posibilite la autonomía moral y social de los ciudadanos— se convierte en el centro de las más fundamentales reflexiones sobre el papel de la cultura como expresión de las nuevas sociedades tecnológicas”. Cfr. Muñoz, Blanca, *Modelos culturales*, México, Anthropos-UAM, 2005, pág. 10.

“neurastenia”. Hay muchos intelectuales faltos de vigor –dicen- que, tras declarar que desconfían del método científico, buscan refugio en otros métodos cognoscitivos, como la intuición o la revelación. De acuerdo con los positivistas, lo único que nos hace falta es confianza suficiente en la ciencia”.¹²⁸

Los epígonos de Comte aseveran que lo peor para la humanidad es confiar en la religión, en discursos místicos e intuitivos. Y en esto tienen razón. Ellos rescatan la función de la ciencia en las sociedades. Únicamente el discurso racional (la ciencia y nada más) podrá superar la decadencia de los valores que padece la humanidad. El positivismo es inflexible con la ontología. Él quiere distinguir al filósofo del poeta.¹²⁹ No admite la falta de pensamiento y es amante del rigor científico.

La filosofía positiva piensa sacar a la humanidad de los problemas que la aquejan mediante el conocimiento de los hechos y la difusión de la ciencia, convirtiendo a los políticos en tecnócratas. No obstante, su buena voluntad es ineficiente. Nadie duda que el positivismo tenga buenos deseos para la humanidad, pero no basta un corazón noble para solucionar ningún problema. Ante esta situación las puras buenas intenciones sólo consolidan lo que tendrían que delatar. Con la apología que se hace de la ciencia no se resolverá ningún problema, porque como ya mostramos anteriormente fue la hipóstasis de la razón científica la que nos metió en el problema de la carencia de valores. Si ahora los positivistas también quieren defender el discurso científico como una panacea, no harán más que agudizar el problema que tratan de resolver.

El positivismo con su defensa de la ciencia y la técnica no hace más que rendirle culto al sistema actual. No será un pensamiento que tome lo inmediato como absoluto, el que podrá mostrarnos que existe la posibilidad de un mundo diferente al actual. Para Horkheimer el positivismo a pesar de sus buenas intenciones, no hace más que sepultar la libertad y la justicia. Es precisamente su amor a la humanidad lo que hace que el positivismo aniquile al pensamiento crítico. “Precisamente su amor a la libertad parecería fortificar su hostilidad contra su vehículo, el pensar teórico”.¹³⁰ Los epígonos de Comte no son conscientes de lo que expusimos en el primer y segundo capítulo: el conocimiento de los hechos

¹²⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 65.

¹²⁹ Cfr. Carnap, Rudolf, *Construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988.

¹³⁰ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 89.

inmediatos no podrá a inducirnos a amar al prójimo, a reconocerle su condición de fin.

El camino hacia una sociedad justa y libre no está en el pensamiento positivista, no está en la exaltación de la inmediatez del conocimiento. Por este motivo mientras más depositemos nuestras esperanzas en la ciencia física, no podremos salir de la crisis de la Modernidad. El positivismo no debe olvidar que no fue un accidente, no fue una casualidad que los nazis se sirvieran de la ciencia y la técnica para aniquilar masivamente a sus enemigos. Los filósofos de la inmediatez deben recordar que es consustancial a la razón científica el aniquilamiento del débil y del desamparado, y que por lo tanto, seguir por el mismo rumbo sería firmar nuestra sentencia de muerte. Seguir proponiendo a la ciencia como nuestra salvadora es como llegar al precipicio y obligarnos valientemente a dar el último paso. Por este motivo Horkheimer dice contundentemente: “*La promesa de que un día el positivismo solucionará los problemas esenciales que hasta el momento no ha podido resolver debido a un exceso de tareas, es una promesa vacua. No es por azar que, tras algunas francas declaraciones de Carnap y de otros que habían tomado el rumbo de un grueso materialismo, el positivismo denote cierta resistencia a comprometerse en asuntos tan espinosos*”.¹³¹

La otra panacea es la ontología.¹³² La otra postura aparentemente antitética al positivismo es la religión. ¿qué propone la ontología ante el problema de la Ilustración? El abandono de la razón. Esta panacea nace de la filosofía de Nietzsche y afirma con éste la renuncia al pensamiento. Los pensadores postmodernos ya no están dispuestos a seguir el proyecto ilustrado. Ellos identifican a la razón instrumental con la razón como tal. De la mano de Nietzsche niegan la idea de defender el proyecto moderno. Los ontólogos piensan de esta manera: como la Ilustración nos sumió en la barbarie, entonces, saldremos de ésta si renunciamos al pensamiento.

¹³¹ *Ibíd.*, 85. Énfasis añadidos.

¹³² Horkheimer entiende “ontología” en un sentido muy amplio. Efectivamente se refiere a Heidegger cuando habla de la ontología, pero su concepto no se agota en la filosofía del autor de *Ser y tiempo*. Ontología es aquella propuesta que renuncia al pensamiento y se inclina por lo místico, por lo irracional. Con este concepto el autor de la *Crítica de la razón instrumental* trata de agrupar las diferentes vertientes de la renuncia al pensamiento, y por esto caben en él tanto la religión (en cierto sentido) como la Post-modernidad. Decimos que la religión en cierto sentido porque después Horkheimer tratará de asignarle una función emancipadora. No verá en la religión tanto lo místico y lo irracional sino su potencial para resguardar el sufrimiento de los inocentes. Así que por el momento utilizaremos ontología, religión y Post-modernidad como sinónimos.

La ontología a diferencia del positivismo dice abiertamente que nada tiene que ver con la razón, que no son epígonos de la Ilustración. Por esto mismo los defensores de la mística y lo irracional se llaman “post-modernos”, y a su propuesta la designan con el nombre de “Post-modernidad”. El “post” los distingue de los modernos, de la Ilustración. Ellos son los que viene “después” de la Modernidad, los que ya superaron el proyecto de la razón. El “post” significa: ya no aceptamos que el pensamiento nos puede conducir a una sociedad más justa y libre. Blanca Muñoz nos dice: “...la Post-modernidad se presenta como el marco en el que se concentran las críticas antiilustradas en una posición que se identifica a sí misma como superadora del Iluminismo. La Post-modernidad manifiesta especialmente la radical animadversión ideológica hacia la cosmovisión que edifica sobre el modelo de la *razón crítica* la transformación social”.¹³³

La ontología busca una alternativa en lo místico, en lo que el pensamiento no conoce. Para ella la verdad sólo puede ser experimentada a través de lo inmediato, de la revelación. No hay un camino racional para experimentar la verdad, pues, ésta se vive en la fe. Los amantes de la religión quieren salvar a la humanidad con ayuda de discursos intuitivos. Ellos o nos hablan del ser o nos hablan de Dios o hasta de experiencias ininteligibles y nos dicen que la solución a nuestros problemas de valores están en estas experiencias.

La ontología añora irracionalmente un pasado que nunca volverá. Ella echa de menos el tiempo en donde la razón no gobernaba el mundo, en donde la fe nos ligaba directamente a Dios. Los detractores del pensamiento se lamentan por la pérdida de la creencia en ese ser poderoso y omnisciente. Para la ontología el pasado representa la época dorada de la humanidad y a ella quiere volver. Ella niega tajantemente cualquier progreso en la humanidad. Dicen que de nada le ha servido al hombre la medicina, la técnica, las máquinas herramientas. Antes los hombres estaban mejor que ahora, porque tenían la certeza de que había un mundo suprasensible, el cual los estaba esperando. Sin embargo, ahora ¿qué tienen? Nada. Por eso propone resucitar a los muertos. La ontología propone volver al pasado de manera acrítica. Renunciar al pensamiento y resucitar la fe muerta.

Pero para la teoría crítica no hay vuelta atrás, no hay retorno al pasado de donde salimos porque no estábamos a gusto, porque era necesario desencantar el mundo y ofrecer libertad a todos los hombres. Horkheimer afirma que no es posible

¹³³ Muñoz, Blanca, *Modelos culturales*, México, Anthropos-UAM, 2005, pág. 36.

regresar al pasado. Para él la marcha de la humanidad se debió a la necesidad de liberar a los hombres de su temor a lo desconocido y para asumirlos como seres con autonomía. Esta marcha se hizo con la ayuda de la razón y no con el apoyo de lo místico. Se salió del pasado buscando libertad y con Kant se ganó la posibilidad de asumir autonomía al hombre, ahora no es momento de negar la historia y volver atrás. Primero esto no se puede, segundo tampoco se debe. Renunciar al progreso significa volver a los privilegios de unos cuantos, volver a la religión católica significa negar la posibilidad de atribuir la libertad a todos los hombres.

Hubo motivos fuertes para salir del estado de naturaleza, para renunciar al orden católico, y en nuestra salida siempre nos acompañó la Ilustración, siempre nos iluminó la razón. Ahora ante la crisis de la humanidad la ontología quiere volver a la fe, quiere negar este proceso que nos ha dado la posibilidad de ser personas libres. Pero esta propuesta al igual que la positivista es falsa y la que menos nos conviene. Expliquemos por qué desertar del proyecto ilustrado y volver a los comienzos es una postura cargada de falsedad e inmoralidad. Citamos algunas palabras de Horkheimer contra esta panacea:

“El argumento principal que se esgrime contra la ontología es que los principios que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, las verdades emancipadoras que trata de encontrar, no pueden ser los de la sociedad o del universo, puesto que éstos no han sido creados a imagen y semejanza del hombre. La ontología filosófica es inevitablemente ideológica puesto que trata de encubrir la separación entre hombre y naturaleza y de aferrarse a una armonía teórica desmentida por doquier por los clamores de los miserables y de los desheredados”.¹³⁴

Analicemos este argumento de la teoría crítica. Horkheimer dice atinadamente: “los principios que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, no pueden ser los de la sociedad o del universo”. Estos principios mencionados son los fundamentos de la vida moral. Ninguna sociedad por sí misma nos revela necesariamente las “verdades emancipadoras”, las cuales nos hacen tratar a las personas como fines para decirlo en términos kantianos. Pensemos en la Grecia clásica. Ahí con todo y el florecimiento de la filosofía, no se concebía la idea de la libertad de todos los hombres. Pensemos también en los aztecas. Para éstos era

¹³⁴ *Ibíd.*, 173.

común y sagrado sacrificar hombres a los dioses. Con estos dos ejemplos queremos señalar que la sociedad por sí misma no da a los hombres la idea de dignidad. Y si no lo hace la sociedad, menos el universo y la naturaleza.

Ahora bien, no es necesario recurrir a una argumentación *a posteriori*, para sostener que los principios rectores de la moral no surgen inmediatamente de la sociedad ni de la naturaleza. Las verdades emancipadoras se adquieren mediante la razón y la historia. Ellas se han gestado del pensamiento y de la marcha de la humanidad. Los principios morales no han nacido de la inmediatez. El hombre no nace con la intención de respetar la dignidad humana. Comienza siendo un salvaje, un egoísta. Y lo mismo que decimos del individuo podemos decir de la especie. Las comunidades humanas no nacieron con la idea de la libertad, ni de la fraternidad. Ellas adquirieron estas nociones gracias a la razón y la historia.¹³⁵ Las sociedades y el universo no tienen por sí mismas el concepto de “dignidad humana”. Por este motivo dice Horkheimer que “no han sido creados a imagen y semejanza del hombre”. El espacio que el hombre debe ocupar es un lugar donde se le reconozca su libertad, y no en la naturaleza. Es un mito que Rousseau se encargó de promover, el que el hombre se encuentra mejor en la naturaleza que en la civilización. El hombre sin el abrigo de la razón (que es histórica) se encuentra en estado natural y es muy parecido a los animales. No es cierto, pues, que el hombre se encuentre mejor en la inmediatez que en la civilización. La ontología nos quiere engañar, porque sostiene que puede prescindir de la Modernidad y volver al pasado. La verdad es que el hombre no puede vivir en un estado natural. La verdad es que la dignidad nos la da el pensamiento y no el orden cósmico.

“La ontología filosófica es inevitablemente ideológica puesto que trata de encubrir la separación entre hombre y naturaleza y de aferrarse a una armonía”. Mientras no se tome conciencia de la separación entre humanidad y naturaleza no se podrán reconciliar estos dos conceptos. Mientras no se reflexione acerca de la distinción entre humanidad y naturaleza, caeremos en la barbarie de asumir que las sociedades tal como se encuentran en su inmediatez son un orden cósmico que no podemos alterar. No distinguir entre lo humano y lo natural es aceptar que no existe

¹³⁵ En el primer capítulo de la tesis expusimos el proceso de desencantamiento del mundo. En esa exposición mostramos que las comunidades humanas no nacieron con la idea de la libertad de todos los hombres. Con la desmitificación de la realidad los hombres se despojaron de la idea del destino, del privilegio de una parte de la humanidad y pudieron concebir que todos ellos tienen los mismos derechos. Horkheimer como pensador histórico materialista asume que la idea libertad es una construcción de la historia, un proceso racional e histórico.

historia y que “nada hay nuevo bajo el sol”. La naturaleza por definición es lo inmediato, lo que surge sin necesidad de darse su propio ser. La humanidad, en cambio, es una construcción histórica. Suponer que el estado actual de la humanidad no puede darse ninguna determinación nos lleva al mismo camino del positivismo: la idolatría del sistema actual.

Si la ontología prescinde del pensamiento y la historia, renuncia a los principios morales de la humanidad. Y con esto eterniza la inmediatez, la sociedad tal como la conoce, con toda la injusticia que hay en ella. Al rechazar el pensamiento, asume que todo ha sido lo mismo siempre, que nunca nada se ha movido. No hay antes ni mucho menos mañana. Y la pregunta que se le hace a la filosofía del ser es la siguiente: ¿y la injusticia que hoy vemos? A lo que contesta: se haga lo que se haga siempre existirá. La ontología hace del dolor y la injusticia un asunto perene. Renunciar a la historia significa ontologizar el sufrimiento de las víctimas.

Pero es justamente lo que la teoría crítica quiere evitar. Para Horkheimer la injusticia en el mundo tiene un responsable. Para él el sufrimiento humano no es un asunto ontológico, inherente al ser del hombre. La injusticia ha sido producto del progreso ciego. Las víctimas desmienten la armonía teórica entre humanidad y naturaleza. La explicación de cómo han nacido las víctimas y la injusticia demuestra lo siguiente: el mundo es una construcción histórica y no un cosmos inalterable. Más adelante volveremos a abordar este tema. Por el momento sólo queríamos demostrar la falsedad y la inmoralidad de la propuesta ontológica.

Para Horkheimer positivismo y ontología resultan ser lo mismo: un pensamiento que no hace más que exaltar el estado de injusticia. Ambas propuestas terminan exaltando la realidad tal como se les presenta, el positivismo a través de los hechos, la ontología a través de la idea de cosmos. Horkheimer nos dice: “la voz de mando positivista, que pide atenerse a hechos y al sentido común en vez de perseguir ideas utópicas, no difiere mucho de la exhortación a obedecer a la realidad, tal como la interpretan las instituciones religiosas que, al fin y al cabo también son hechos”.¹³⁶

¹³⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 94.

3.1.2) Dialéctica de la Ilustración

Pero si ni la ciencia ni la religión son el camino para salir del problema de la razón instrumental ¿qué nos propone Horkheimer? ¿Qué luz nos da el autor de la *Crítica de la razón instrumental*? El pensamiento del filósofo judío está anclado en la dialéctica de la Ilustración. La propuesta de la teoría crítica es retomar al proyecto moderno, y por lo tanto, no renunciar al pensamiento. Horkheimer no está dispuesto a darle la espalda a la Ilustración, porque sabe que no es posible la libertad en la sociedad sin la propuesta de la Modernidad. El punto de partida de la teoría crítica es que no se debe abandonar la Ilustración. En el prólogo de la *Dialektik der Aufklärung* Adorno y Horkheimer nos dicen: “No albergamos la menor duda – y ésta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”.¹³⁷ Para la teoría crítica no hay vuelta hacia atrás. Abandonar la propuesta moderna no es una opción para los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Únicamente la Modernidad, con todo y sus desaciertos, ha podido ofrecer a la humanidad la idea de la dignidad humana.

Para Horkheimer la razón es dialéctica, todo el proyecto de la Ilustración es dialéctico. Para el filósofo judío el pensamiento está constituido por contradicciones. Al decir que la razón es dialéctica él se refiere a que contiene contradicciones. El pensamiento en su recorrido por la historia ha mostrado que para liberar a los hombres ha necesitado esclavizarlos, reprimirlos. La historia del pensamiento muestra que una vez que éste libera en ese mismo momento oprime. Horkheimer expone esta dialéctica de la razón cuando nos habla del mito de Odiseo. Él nos dice: “medidas tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitoria de la dialéctica de la Ilustración”.¹³⁸

Recordemos el mito para entender las contradicciones del pensamiento. Homero nos relata que Odiseo viajaba en su nave con sus compañeros muy cerca de donde se encontraban las sirenas. De ellas se sabía que su hermoso canto era la perdición de los viajeros, pues, los atraía a la muerte. Odiseo deseoso de escuchar la melodía de las sirenas, pero conocedor de sus terribles consecuencias, se hizo amarrar ingeniosamente al mástil del barco y le tapó con cera los oídos a sus compañeros para que no escucharan el canto funesto y pudieran seguir remando.

¹³⁷ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 31.

¹³⁸ *Ibíd.*, 87.

La interpretación de Horkheimer acerca del mito de las sirenas es la siguiente. El canto de las sirenas representa la seducción de la naturaleza. El hombre, como antes lo dijimos, es un animal y su primera disposición es el principio de placer. Lo primero que el hombre busca es el goce, el placer. En su estado natural no tiene otro deseo que disfrutar de los placeres de la carne. Y el placer por excelencia es el sexual. En el mito las sirenas representan el elemento femenino. El canto de ellas es la seducción de la mujer. Odiseo busca el placer de los encantos de la mujer. El héroe homérico en el fondo lo que quiere es satisfacer su naturaleza, retornar a ella. La actitud de Odiseo es la de todos los hombres: la búsqueda incasable del principio de placer.

Pero el animal-hombre se da cuenta que le resulta imposible vivir únicamente para este principio, pues, si sólo gozara, perecería. Por esto mismo busca liberarse de la naturaleza, busca reprimir su deseo, y para esto forma una sociedad. El héroe homérico para gozar del canto de las sirenas tiene que hacerse violencia y hacer violencia a los remeros. El sometimiento de los remeros ayuda a que Odiseo pueda gozar del canto de las quimeras, sin perecer. La construcción de la sociedad evita que la muerte se apodere del hombre, pero trae consigo la desigualdad, el sometimiento. Para el autor de la *Crítica de la razón instrumental* la actitud de Odiseo ilustra perfectamente el comportamiento de la razón: a la vez que nos libera de la naturaleza, construye una sociedad que oprime. El pensamiento es dialéctico: libera y oprime al mismo tiempo.

Ahora bien, esta alegoría representa lo que es la Ilustración. Ella tiene un momento de verdad al liberar al hombre, pero después constituye un sistema que lo oprime. La Ilustración del siglo XVIII tuvo su momento crítico al desafiar la ignorancia y el derecho de cuna, pero en ese mismo momento formaba un sistema opresor e inhumano. Así, pues, no toda razón es barbarie, y no todo el proyecto del Iluminismo es censurable. La parte de la Modernidad que nos ha conducido a la cancelación de la moralidad es la instrumentalización del pensamiento. Horkheimer nunca renuncia a la propuesta moderna, porque está consciente de las contradicciones del pensamiento, porque sabe que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. La *Dialéctica de la Ilustración* no nos permite caer ni en el positivismo ni en la ontología. El pensamiento kantiano, que como ya dijimos expresa muy bien las contradicciones del Iluminismo, es un antídoto contra las panaceas universales. Horkheimer nos comenta: "La obra de I. Kant podría oponer

resistencia a este desmoronamiento. Ella contiene la crítica tanto del positivismo como de la ontología. El desarrollo filosófico en Alemania al que su obra abrió camino fue tan brillante que sólo puede compararse con el surgimiento de las diferentes artes en la cima de antigüedad, del Renacimiento o del Barroco”.¹³⁹

¿Cuál es la parte positiva del desencantamiento del mundo? ¿Cuál es la propuesta de Horkheimer frente a la razón instrumental? La parte positiva de la Ilustración es la idea de la dignidad humana, la propuesta kantiana de considerar a los hombres como fines. La dignidad humana y la libertad son inseparables del pensamiento ilustrado. Esto es lo que quiere defender Horkheimer. Pero su manera de defender la dignidad del hombre difiere de la kantiana. El pensador judío incorpora otros elementos para superar el imperativo categórico. Su teoría crítica es la articulación de esta superación. Destacamos dos elementos fundamentales de la razón crítica que opone resistencia a la razón instrumental: a) el mundo como fenómeno y b) el pecado original. Explicado estos dos puntos conoceremos los puntos principales de eso que llamamos teoría crítica, la cual intenta salvar la Ilustración pero agregando otros elementos.

3.2) El mundo como fenómeno (Erscheinung)

3.2.1) Materialismo histórico

En un entrevista para la revista Der Spiegel en 1970 Horkheimer comentó lo siguiente: “Zumindest -darin gehe ich mit Kant und Schopenhauer einig- weiß ich, daß die Welt Erscheinung ist. Wie wir sie kennen, ist sie nicht absolut, sondern Ordnungsprodukt unserer intellektuellen Funktionen. Jedenfalls ist sie nicht das Letzte”. Traducido dice: “Por lo menos- y en esto estoy de acuerdo con Kant y Schopenhauer- sé que el mundo es fenómeno. Como lo conocemos no es absoluto sino producto ordenado de nuestras funciones intelectuales”. El filósofo marxista asevera que está de acuerdo con Kant y Schopenhauer en lo relativo al carácter fenoménico del mundo. Para él estos filósofos idealistas tienen razón al sostener que la realidad es una construcción de nuestras facultades intelectuales. La cita en alemán nos permite conocer que Horkheimer utiliza la misma palabra que Kant en la *Crítica de la razón pura* para designar que la realidad es una construcción intelectual, nos referimos al término “Erscheinung” que aquí traducimos como fenómeno. Estos tres pensadores coinciden en considerar que aquello que tomamos

¹³⁹ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 70.

inmediatamente como lo real, no es más que una apariencia, una construcción de nuestras facultades de conocimiento, y nunca la cosa en sí, la realidad independiente del sujeto.

Esta certeza de la apariencia del mundo es un punto central de la teoría crítica. Para Horkheimer no es posible nombrar el absoluto. La teoría crítica no tiene como propósito encontrar la verdad absoluta. Ella parte de la postura kantiana de que todo lo que conocemos es una construcción intelectual y no la verdad última. El filósofo judío remite esta idea a la religión de sus ancestros. Él dice que el Antiguo Testamento ordena: “«No te harás ninguna imagen de Dios». Prohibición que nosotros entendemos así: tú no puede decir lo que es el bien absoluto, no lo puedes representar. Con ello retorno a lo que decía antes: nosotros podemos designar el mal, pero no la verdad absoluta. Los hombres que viven con esta conciencia están cercanos a la teoría crítica”.¹⁴⁰

El pensamiento crítico asume la certeza kantiana y bíblica que la verdad última no puede ser conocida. Con este punto de partida de la filosofía de Horkheimer ya podemos distinguir entre la teoría crítica y la razón instrumental. Ya hemos mencionado que la instrumentalización del pensamiento se ha dado por el sofisma del positivismo de identificar el mundo en su inmediatez con lo noumérico. Por su parte la teoría crítica quiere evitar este error partiendo de la idea que el mundo es representación. El autor de la *Crítica de la razón instrumental* enfatiza la verdad indiscutible de que no puedes afirmar el bien absoluto, con lo cual distingue su pensamiento de la postura positivista. Él evita el error del realismo ingenuo: considerar lo que vemos y oímos como lo real. Horkheimer piensa que: “Ninguna verdad es por lo tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación”.¹⁴¹

Hasta aquí entendemos que Horkheimer esté de acuerdo con Kant y Schopenhauer. Pero ahora nos surge una duda y sabemos que a cualquier lector interesado en el tema también le surgirá, ¿acaso Horkheimer cae en el idealismo? ¿Acaso el autor de la *Dialektik der Aufklärung* abandona el materialismo histórico para caer en el idealismo que tanto atacó? En apariencia podríamos contestar que

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 120.

¹⁴¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. 1, México, FCE, 2005, pág. 85.

sí. No obstante, estaríamos cometiendo un grave error. Horkheimer nunca deja de ser un pensador materialista. Es cierto que arriba dijimos que él utiliza una palabra enteramente kantiana, pero nunca afirmaremos que los dos estén hablando exactamente de lo mismo. Aquí comenzaremos hacer la distinción entre la filosofía de Kant y la de nuestro autor.

Para Horkheimer la realidad es un fenómeno histórico, una construcción de la humanidad y no de un sujeto trascendental. Escuchemos lo que dice de la filosofía kantiana: “según la filosofía crítica, el mundo perceptible, tal como lo ven los hombres, es considerado a la vez como fenómeno que ellos mismos producen. Se convierte así en fenómeno histórico, aunque la filosofía crítica no reflexionó sobre ello”.¹⁴² El pensador judío asume que la realidad tal como la conocemos no es en sí, sino representación y con esto aplaude a la filosofía kantiana, pero le critica a ésta no haber reflexionado en que el fenómeno es histórico. Para Horkheimer no existe un sujeto trascendental, un sujeto fuera de la historia. Para él los hombres se encuentran en una realidad histórica específica.

El filósofo de la Escuela de Frankfurt ubica a los hombres en su entorno social. Para él no existen personas independientes de las condiciones económicas y sociales. No hay, pues, ningún ser humano que viva, crezca y aprenda fuera de la organización productiva de la sociedad. Para Horkheimer el conocimiento acerca de los hombres supone el conocimiento de las condiciones históricas en el que éstos se han desarrollado. La manera en cómo se organiza una sociedad para producir los elementos que ayudan a reproducir la vida determina el modo en como los seres humanos pensarán y sentirán. La organización de una sociedad para producir los medios que aseguren el vestido, el alimento, la vivienda, etc. determinará la conducta de los hombres. “El proceso de producción influye en los hombres, no sólo en la forma directa y presente, tal como ellos lo viven en su trabajo, sino también en la forma en que aquel se conserva, mediado, en él las instituciones relativamente estables, es decir, de transformación lenta, como familia, escuela, iglesia, organizaciones artísticas y otras semejantes”.¹⁴³ El proceso del trabajo marcará el rumbo que seguirán las personas en el ámbito exterior, es decir, en su relación con los demás, pero también en su relación con ellas misma, en su interior.

¹⁴² Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 72

¹⁴³ Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 82.

Horkheimer piensa que la idiosincrasia de las personas está estrechamente ligada, determinada, por las condiciones socio-económicas. Para él los modos de producción son lo que determinan las ideas. Es por este motivo que el pensamiento del griego en el esclavismo no es igual que el del alemán en el capitalismo. Para entender en qué consiste cada uno se debe estudiar cómo fueron determinados por la sociedad en la que se gestaron. Para Horkheimer el comportamiento de los hombres tiene que estar siempre ligado al proceso de producción. Él no asume, como los ontólogos, que exista una esencia definitiva de lo humano. Él, más bien, considera que las condiciones sociales son las que configuran lo humano. Por este motivo todas sus reflexiones acerca de los problemas de la humanidad comienzan con la certeza de que éstos son relativos, es decir, que surgen y se resuelven en una sociedad específica. Nunca, pues, habla de la vida humana en su inmediatez. Citemos algunas palabras de Adorno que bien podría decir las su amigo:

“Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas se comporta de manera diferente a la de aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen acentuar a personajes que no son nada más que piezas de la maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones”.¹⁴⁴

Aunque para el autor de la *Crítica de la razón instrumental* el proceso de producción influye en la forma de pensar de los seres humanos, no acepta que esto sea un determinismo, que sólo sea un movimiento unilateral. Así como las personas son afectadas por las condiciones económicas, así mismo aquéllas son capaces de transformar a éstas mediante el trabajo. El movimiento es de ambos lados. Es cierto que la consciencia se forma debido al modo de producción, pero también es cierto que éste es producto del trabajo de los seres humanos. La historia es el campo de batalla de estas contradicciones. Ella es el testimonio de cómo las personas se ven afectadas por la realidad y de cómo a su vez ellas mismas la afectan. Nos dice Rodolfo Mondolfo con respecto a esto: “...la creación del hombre reacciona sobre él mismo, pero el hombre reacciona ante la reacción del producto, y en esta cadena de

¹⁴⁴ Adorno, Theodor, *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa, 4, Madrid, Akal, 2006, pág. 17.

reacciones tiene lugar un intercambio continuo entre los términos de la relación, por el que el hombre, indirectamente, al crear el ambiente y producir sus modificaciones, se crea así mismo y produce las modificaciones de su propio espíritu”.¹⁴⁵

Aunque hay determinación no existe determinismo, pues los seres humanos son capaces de transformar las condiciones económicas que influyeron sobre ellos. Horkheimer acepta que la historia se ha constituido gracias a este movimiento de ida y vuelta. Para él las sociedades han sido producto de esta tensión entre hombres y procesos económicos. Así pues la realidad para él es una configuración histórica. El mundo conocido no es independiente de la historia. No hay ningún sujeto kantiano que conoce a partir de una estructura fija, sino hombres que actúan y piensan influidos por la circunstancia histórica en la que se encuentran. El punto de inicio de Horkheimer es el materialismo histórico.¹⁴⁶

Ahora la expresión “el mundo es un fenómeno”, tiene un nuevo significado. Ahora no tiene un sentido idealista, sino histórico materialista. La realidad tal como la percibimos está mediada por el grado de desarrollo de una sociedad, nuestro conocimiento de ella depende de las fuerzas productivas que influyen en nosotros. Para Horkheimer el “mundo es fenómeno” porque la manera en como vemos, percibimos y pensamos la realidad no es absoluta, sino relativa al momento histórico que se está viviendo. Todos nuestros órganos perceptivos están determinados por la organización económico-social, y por este motivo lo que percibimos no son datos

¹⁴⁵ Mondolfo, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, México, FCE, 1973, pág. 21.

¹⁴⁶ Horkheimer con el materialismo histórico no sólo trata de separarse de la manera kantiana de entender el mundo, sino de todo el idealismo. Él tampoco comparte ni la concepción de la historia hegeliana ni ninguna filosofía que asuma que hay una razón independiente del hombre que guíe los procesos históricos. Para el pensador judío no hay otra manera de entender los movimientos de las sociedades que mediante la tensión entre el hombre y sus circunstancias, es decir, el materialismo histórico: “En la filosofía idealista, las épocas se fundan en la automanifestación de una esencia espiritual, en tanto se corresponden, como en Fichte, con un plan universal deductible *a priori*, o representan, como en Hegel, los grados del espíritu del mundo en su objetivación, o expresan, como en Dilthey, la naturaleza universal del hombre cada vez según un aspecto diferente. Por el contrario, la tendencia materialista intenta superar este elemento metafísico por medio del descubrimiento de la dinámica económica, que desempeña un papel determinante en el transcurso de las edades, en su despliegue y en su caída. Quiere comprender las transformaciones de la naturaleza humana en el transcurso de la historia a partir de la formación, diferente en cada caso, del proceso material de vida de la sociedad. Los cambios en la estructura psíquica, la cual no caracteriza solo a las culturas particulares sino también a cada uno de los grupos determinados por estas, son considerados como momentos de un proceso cuyo ritmo, en la historia anterior, estuvo dictado por el despliegue y la transformación por saltos de las relaciones que los hombres, en la reproducción de su vida, entablan con la naturaleza dada en cada caso, es decir que estuvo dictado por la necesidad económica.” Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 79.

puros, sino una construcción intelectual del sujeto.¹⁴⁷ “Dentro de largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial. El modo en que se organiza la percepción humana –el medio en que ella tiene lugar- está condicionado no sólo de manera natural, sino también histórica”¹⁴⁸. Los hombres no conocen el mundo *en sí*, no perciben datos puros, lo que perciben y entienden está influido por su contexto social. La realidad es una representación porque nunca nos las vemos con el *en sí* de las cosas, sino con una concepción de lo real que nace de nuestra manera de organizar la sociedad.

La Teoría Crítica asume que no es posible concebir la verdad absoluta, y que siempre entendemos las cosas como fenómenos históricos. Esta certeza no la lleva cometer el sofisma positivista de que el mundo actual es la cosa en sí. Para el pensamiento crítico los datos que el positivismo hipostasiaba son relativos a los modos de producción. Lo que menos quiere Horkheimer es que se identifique a la sociedad capitalista con la verdad eterna. Lo censurable del positivismo de Comte es que nunca entendió que hasta su modelo de ciencia, la física, es histórica.¹⁴⁹ Para el autor de la *Kritik der Aufklärung* la labor de la filosofía no consiste en hipostasiar los hechos brutos, sino en comprender todo el proceso de transformación de los mismos.

La razón instrumental no es definitiva, sino un engaño del positivismo que reduce las funciones del pensamiento al modelo científico de la física. La razón no sólo deduce y calcula datos, sino además concibe a éstos en su proceso de gestación. El pensamiento se instrumentaliza si deja de ser crítico, es decir, si afirma que lo que sabemos es lo mismo que la realidad en sí. La respuesta de Horkheimer a la instrumentalización del pensamiento es la teoría crítica. “Comprender los datos

¹⁴⁷No pretendemos ahondar en este asunto, porque nos extenderíamos demasiado. Para saber la manera en como nuestros sentidos están configurados a partir de la historia recomendamos la lectura del artículo Teoría tradicional y teoría crítica en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

¹⁴⁸ Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003, pág. 46.

¹⁴⁹ Comte convierte a la física en un conocimiento independiente de la historia. Horkheimer comenta lo siguiente: “El procedimiento de Comte se resiente, en especial, porque ha dado carácter absoluto a cierto grado del desarrollo de la ciencia natural o, más bien, a una dudosa interpretación de la ciencia natural de su tiempo. Su concepto estático y formalista de la ley hace que toda su teoría aparezca como relativamente arbitraria, constructivista en mal sentido. El físico, en sus investigaciones, puede dejar justificadamente de lado la idea de que toda teoría está entretejida con el proceso histórico; por el contrario, esperamos que el filósofo de la historia y el sociólogo sepan poner de manifiesto, penetrando hasta las teorías particulares y la formación de conceptos, como tales teorías y cada uno de sus pasos se basan en la problemática de la época a que pertenecen”. *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 78.

en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de sus sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato”¹⁵⁰.

3.2.2) Anhelos de justicia

A Kant la distinción entre fenómeno y noumenon le permitió defender la posibilidad de la libertad. Por su parte a Horkheimer el postulado del mundo como representación le permite anhelar la justicia. Él afirma de esta manera: “Nosotros podemos explicar y fundamentar este anhelo diciendo: el mundo en que vivimos es el mundo de la apariencia, pero nosotros anhelamos que exista otro, aunque no lo podamos decir positivamente”¹⁵¹. Pero ¿En qué consiste este anhelo? ¿En qué se distingue del imperativo categórico? ¿Son radicalmente distintos el este deseo de lo Totalmente Otro y el carácter de fin en sí mismo del hombre? Estas preguntas nos orientarán en esta exposición.

El anhelo de justicia es una superación del postulado kantiano. Él toma en cuenta la dignidad de los hombres, pero desde una perspectiva distinta a la kantiana. La distinción que hacemos entre el deseo de justicia y el imperativo kantiano es que éste ordena tratar a las personas como fines, asumiendo de entrada que tienen dignidad, mientras que aquél parte de la certeza de que los hombres tal como se encuentran en la sociedad actual están desamparados y que, por lo tanto, su dignidad se necesita *todavía* hacer patente. Kant asume que los hombres son fines, Horkheimer por su parte desea que lo sean. En el presente las personas no parecen ser fines, no se hace patente que vivan con dignidad, lo que se nos muestra más bien es que ellas están humilladas, ofendidas, empobrecidas, maltratadas. En la sociedad capitalista no todas las personas viven como personas libres y con valor. Por este motivo asumir que en nuestro presente los hombres son fines, sería una locura y una inmoralidad. “Para Horkheimer el sentimiento moral es un talante lleno de respeto y amor pues se dirige al otro no por lo que tiene de poderoso sino para que se desarrolle su potencial de felicidad, es decir, no tiene por objetivo lograr la

¹⁵⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 80.

¹⁵¹ Horkheimer, Max, *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 217.

consideración que ofrece y exige la sociedad burguesa (el otro es admirable por su poderío), sino que tiene por punto de mira las necesidades del presente cuya superación abre el camino de la esperanza. «Ese amor no se puede entender sin la orientación a una vida futura feliz del hombre, orientación que no viene de una revelación sino que brota de la miseria del presente».¹⁵²

El pensador judío parte del hecho del desamparo de los hombres. Él critica a Kant por haber caído en la afirmación de que los seres humanos son libres. El autor de las *Críticas* había dicho que tal aseveración no era posible, y sin embargo, él mismo la tomó como una verdad demostrada. Para Horkheimer Kant traicionó el espíritu crítico, al querer convertir un anhelo en un hecho. Para el pensador de la Escuela de Frankfurt el único *Faktum* es el desamparo de las personas, la inopia de dignidad, el sufrimiento producto del ciego amor al progreso. No es en la sociedad burguesa en donde los seres humanos podrán ser libres. No es en una sociedad que se alimenta de la desigualdad donde las personas tendrán dignidad, un valor infinito. El anhelo de justicia es la esperanza de que algún día las personas puedan ser consideradas con respeto, y a su vez, respetar a las demás. El sentimiento moral de Horkheimer consiste en desear que *algún día* las personas puedan tener una verdadera individualidad.

Horkheimer recupera de la Ilustración el deseo de que algún día los hombres sean fines, es decir, personas con individualidad. Para el filósofo de la teoría crítica Kant es el que da la pauta para que los seres humanos puedan ser considerados como individuos. “Ninguno fue tan contrario al fanatismo de las masas manipuladas como el filósofo de la autonomía. A la Ilustración pertenece la convicción de que el progreso de la humanidad se mide según el desarrollo de las fuerzas espirituales de los individuos y que, a la vez, convierte este progreso en obligación de cada uno”¹⁵³. Lo que le interesa al autor de la *Teoría Crítica* del filósofo alemán es su afán de rescatar la libertad del individuo y no sólo del colectivo. En esto nuestro autor quiere enfatizar sobre todo en una sociedad de masas, en que se defiende al grupo pero se margina la individualidad.

El deseo de lo *Totalmente Otro* consiste en buscar que los hombres sean individuos y no la masa. No abandona, pues, Horkheimer el espíritu que motivó a Kant, sino que lo corrige. Para nuestro autor la dignidad del hombre debe buscarse y

¹⁵² Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 2008, pág. 143.

¹⁵³ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 74.

no asumirse. Es por este motivo que es un sentimiento. El anhelo de justicia es un sentimiento de que los hombres vivan en el respeto y que no sea la voluntad de unos cuantos lo que domine. Los hombres tendrán que aprender a convivir con respeto. Con la conciencia de que mi libertad tiene como límite la libertad de los otros. Con la conciencia de que los hombres son fines y no medios.

El anhelo de justicia es un sentimiento, pero -y esto es importante enfatizarlo- no un sentimentalismo. El deseo de un reino de los fines no es irracional ni está fundado simplemente en la emoción. La moral para Horkheimer no es irracional. La teoría crítica permite anhelar racionalmente un mundo distinto del que vivimos. El pensamiento crítico es el que nos conduce a la esperanza de que este mundo tal como lo conocemos no sea el último. Si la realidad es movimiento ¿por qué nos tendríamos que conformar con una sociedad tal como ahora la conocemos? ¿Por qué no desear algo distinto, algo mejor y más justo? No es pura emoción. Hay una teoría que nos respalda. Existe la certeza racional de que el mundo es un fenómeno. Por eso decimos que si bien es cierto que la moral contiene un sentimiento no es sentimentalismo. La moral de Horkheimer tiene una base racional. Existe un poema que expresa muy bien el sentimiento de lo *Totalmente Otro*:

Der Wanderer

*Ich komme vom Gebirge her,
Es dampft das Tal, es braust das Meer,
Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer, wo?*

*Die Sonne dünkt mich hier so kalt,
Die Blüte welk, das Leben alt,
Und was sie reden, leerer Schall,
Ich bin ein Fremdling überall.*

*Wo bist du, mein geliebtes Land,
Gesucht, geahnt, und nie gekannt?
Das Land, das Land so hoffnungsgrün,
Das Land, wo meine Rosen blühn;*

*Wo meine Freunde wandelnd [gehen],
Wo meine Toten [auferstehen],
Das Land, das meine Sprache spricht,
Das teure Land -- hier ist es nicht.*

*Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer, wo?
Im Geisterhauch tönt's mir zurück,
"Dort, wo du nicht bist, [ist] das Glück."*

El caminante

*Yo regreso de las montañas,
Se evapora el valle, ruge el mar,
Camino silenciosamente, no estoy contento.
Y el suspiro siempre me pregunta, ¿dónde?*

*Aquí el sol se me aparece tan frío,
Las sangres marchitas, la vida decrepita
Y lo que ellas me cuentan, sonidos vacíos,
En todas partes yo soy un extranjero.*

*¿Dónde estás, mi amada tierra,
Buscada, antepasada, y nunca conocida?
La tierra, la tierra tan verde de esperanza,
La tierra, donde mis rosas florecen.*

*Donde mis amigos caminan,
Donde mi muerte resucita,
La tierra que habla mi idioma.
Aquí la tierra valiosa no tiene lugar.*

*Camino silenciosamente, no estoy contento.
Y el suspiro siempre me pregunta, ¿dónde?
En el hálito espiritual suena para mí el regreso,
"Ahí, donde no estás, se encuentra la felicidad".*

El caminante es un poema de Georg Philipp Schmidt von Lübeck que expresa el sentimiento de inconformidad ante la realidad presente¹⁵⁴. El caminante dice: "no estoy contento". Él no se siente tranquilo y feliz de permanecer a un mundo donde el sol se le aparece tan frío (kalt), donde las sangres están marchitas y la vida decrepita, cansada, vieja (alt). El extranjero siente fastidio de su cotidianidad, de la realidad que vislumbra con los ojos y no con la fantasía. Esta actitud es característica de la Teoría Crítica que no acepta el estado actual de las cosas; que percibe en la sociedad burguesa el fastidio, la injusticia, la vida sin vitalidad, la decrepitud de las facultades humanas. Lo que el extranjero escucha son sonidos vacíos, sin sentido, el absurdo de la cotidianidad del burgués. Y eso que él repudia lo repudia también Horkheimer. La inconformidad del viajero es lo que distingue al anhelo de lo *Totalmente Otro*. Horkheimer piensa que la sociedad tal como ahora la conocemos está sin vitalidad, porque está sustentada en la castración, en la privación, tanto del que domina como del dominado. Su desprecio por el positivismo radica en que esta filosofía exalta el momento presente, el cual está cubierto por un halo de engaño que no permite que el calor de los corazones humanos destruyan la frialdad de la indiferencia ante las injusticias. Por eso el caminante dice que el sol se le aparece tan frío. Aquí lo más cálido, los sentimientos humanos, están muy fríos.

La Teoría Crítica también se pregunta ¿dónde? ¿dónde está el lugar en el cual se encuentre la verdadera tierra de los hombres? ¿dónde está el lugar en que los hombres se transformen (*wandeln*) en fines? ¿cuál será el sitio en que florezcan nuestras rosas, en que reverdezca la esperanza? Horkheimer también se pregunta por la utopía. Él desea que los hombres algún día encuentren ese lugar hasta ahora desconocido (*nie gekannt*). En lo que los hombres encuentran el reino de los fines deben sentirse extranjeros en el mundo burgués, porque ahí todo está cansado y

¹⁵⁴ Hacer mención de este poema romántico no es ninguna casualidad, ni ningún capricho, todo lo contrario. El Romanticismo alemán intuyó muy bien cómo el desencantamiento del mundo trajo como consecuencia el empobrecimiento de la realidad. Para los autores románticos el triunfo de la sociedad burguesa representa el agotamiento de la fantasía, del misterio, de lo sagrado, y la imposición de un mundo cada vez más práctico, utilitario, fatigado, predecible y aburrido. "Los románticos, con su malestar ante la normalidad, anticipan aquella desazón por el «desencantamiento del mundo» que, un siglo más tarde, Max Weber expresará críticamente en su famosa conferencia sobre *La ciencia como profesión* (1914)" (Rüdiger Safranski, *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2011, pág. 174). Ese malestar ante la cotidianidad burguesa es lo que queremos resaltar en el análisis del poema de Georg Philipp Schmidt von Lübeck. El poema del *Caminante* nos interesa porque contiene esa inquietud por delatar el mundo burgués con su monotonía, su corta visión sobre las posibilidades del mundo, su confort que aniquila el pensamiento y la imaginación. El poema nos ayudará a expresar la negación que los románticos hicieron del mundo mecánico, y el deseo de poder imaginarnos un mundo distinto del que ahora tenemos. Por estas razones escogemos este poema romántico.

viejo. El poema de Schmidt transmite el anhelo de encontrar una tierra completamente desconocida hasta hoy, un lugar que no sea una sociedad injusta y perversa. El poema transmite el sentimiento de negar el mundo actual, de aspirar a vivir como extranjeros en una realidad absurda, y anhelar una patria para todos los hombres.

El que asuma el pensamiento crítico debe decir “yo no estoy contento con esta sociedad burguesa”, y además desear un lugar donde las personas sean fines. Kant asumió que los hombres tienen dignidad, Horkheimer, como el viajero del poema, lo anhela. No es este momento de la historia, no es esta sociedad desencantada donde los hombres podrán encontrar su dignidad y su felicidad. El caminante nos dice: *“Ahí, donde no estás, se encuentra la felicidad”*. Donde aún no estamos, ahí encontraremos la libertad. Ahora bien, ante este mundo administrado la posibilidad de un lugar donde las personas se respeten y se vean como fines parece imposible. La razón se ha instrumentalizado a tal punto que ya ni siquiera es posible el uso de la imaginación. ¿Cómo es posible un reino de los fines? La empresa parece imposible, pero siempre está el deseo de que algún día podamos estar en él.

3.3) El pecado original

3.3.1) El sufrimiento humano y la compasión

¿De dónde nace el sentimiento del anhelo de justicia? De la compasión del sufrimiento de los hombres. Para la Teoría Crítica otro punto fundamental es la idea del pecado original. “Si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres. La cultura actual es un resultado de un pasado terrible”.¹⁵⁵ El pecado original consiste en la deuda que los hombres tienen con el pasado. Los beneficios que nos ofrece la cultura actual son un producto del esfuerzo muy grande de las personas que nos antecedieron. Los privilegios que hoy en día gozamos son los frutos de personas que sufrieron. La cultura también es barbarie, ya que por el progreso se ha pagado muy caro. Todos los hombres por el simple hecho de haber nacido en una sociedad, de haber disfrutado de los privilegios de la civilización, ya tienen una deuda muy grande con las personas que dieron sus vidas en aras de un mundo más justo. El costo por la civilización ha sido la vida de personas inocentes. Calderón de la Barca intuyó muy bien la culpa de nuestro nacimiento y dijo:

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 120.

*Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido*¹⁵⁶

Para el pensador de la Escuela de Frankfurt la historia está atravesada por el sufrimiento de los hombres. Toda la civilización es una construcción histórica que ha costado la vida de las personas. Si ahora tenemos la posibilidad de disfrutar de las grandes ideas de la humanidad, de los instrumentos más sofisticados, es porque otros han dado sus vidas por nosotros. “La Revolución francesa ha originado sin duda grandes progresos. Pero si ustedes observan con atención todo lo que sucedió a personas inocentes, tendrán que reconocer que ese progreso se pagó bien caro”.¹⁵⁷ Las víctimas de la historia son fundamentales en el pensamiento de Horkheimer. Nuestra felicidad siempre debe guardar duelo por los inocentes. Toda nuestra conducta debe tomar en cuenta que han existido otros seres humanos que se han muerto por causa del progreso.

Horkheimer no niega que la humanidad haya progresado en su recorrido por la historia, pero se pregunta con convicción, si todo ese beneficio no está mancillado por tener un origen en el sufrimiento de las víctimas. Él se pregunta ¿vale tanto la cultura para haber pagado un precio muy alto por ella? ¿Fue necesario tanto dolor para gozar hoy de la civilización? Sin duda preguntas que contestarlas no son nada sencillas. Horkheimer admite que el sufrimiento ha acompañado al progreso y que por esto, todos nosotros estamos comprometidos con las víctimas de la civilización. Para él una cosa es muy cierta: el dolor y la injusticia han acompañado a la cultura, y por tal razón, todos debemos admitir que el progreso se ha pagado muy caro.

La historia no es como piensa el positivismo de Comte: un continuo progreso. Ella, más bien, es un lugar donde los hombres han sufrido, donde las personas han pagado con sus vidas los beneficios de la civilización. Por eso dice Benjamin en su famosa tesis refiriéndose a cómo el ángel observa la historia: “en lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruinas sobre ruinas, amontonándolas sin cesar”.¹⁵⁸ El *nosotros* no sólo se refiere al positivismo, sino que comprende una dimensión más amplia. Se refiere a todos aquellos que asumen que el recorrido de la humanidad ha tenido un avance incesante, que no ha tenido ningún costo, que es objeto de estudio y le

¹⁵⁶ Calderón de la Barca, Pedro, *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 2011, pág. 86.

¹⁵⁷ Horkheimer, Max, *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 120.

¹⁵⁸ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca, 2008, pág. 44.

atribuyen coherencia. Para ese *nosotros* el camino de la humanidad se le presenta como una cadena de hechos, donde cada acontecimiento está necesariamente ligado a otro, donde todos los momentos guardan coherencia. En ese camino no hay interrupciones ni grietas, sino un continuo ascenso. Sin embargo, el ángel de Benjamin sólo observa ruinas sobre ruinas, destrucción y catástrofe. El ángel se aparta de la forma tradicional de mirar la historia. Él no ve en ésta una serie causal, sino rupturas y devastación. Él mira con dolor que la historia está atravesada por miseria y muerte. Por eso mismo “El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido”.¹⁵⁹

Para Benjamin y Horkheimer la cultura está teñida de sangre y de injusticia. La sociedad en la que ahora vivimos se ha formado con sacrificio, lucha, esfuerzo, en suma, con mucho dolor. Zvi Rosen confirma esta idea y dice: “Kritische Theorie betrachtet die Geschichte so, wie sie in Wirklichkeit ist, d.h. als Leidensgeschichte”.¹⁶⁰ La Teoría Crítica observa la historia tal como es realmente, es decir, como la historia del sufrimiento. El devenir de la humanidad no es el continuo mejoramiento que el positivismo nos hace creer, no es la transición sin dolor de un estado de ignorancia a otro de sabiduría y perfección, donde la ciencia reconcilia todas las contradicciones sociales, sino la historia del sufrimiento (*Leidensgeschichte*). El devenir histórico consiste en la desdicha de las personas que han dado su vida por el desarrollo de la humanidad. Horkheimer piensa que, y en esto influido en gran medida por Schopenhauer, el sufrimiento no es algo accidental en la historia, sino lo sustancial de la misma, y por este motivo, para él la marcha de la humanidad es estrictamente *die Leidensgeschichte*. “Die Einsicht in die Schlechtigkeit des Leben haben ihre Wurzeln in der Geschichte selber, diese Geschichte sei vom Leiden geprägt”.¹⁶¹ El motivo en la maldad de la vida tiene su raíz en la historia misma, la cual está impregnada de sufrimiento.

Para Horkheimer el desencantamiento del mundo es dialéctico, pues, al mismo tiempo que libera, nos oprime. No habido un proceso civilizatorio que, a su vez, no tenga algo de barbarie. El precio que la sociedad ha tenido que pagar por el proyecto de la Ilustración ha sido muy costoso. No sólo se ha renunciado a la razón, sino que personas de carne y hueso han tenido que ser mutiladas, han tenido que sufrir.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 44.

¹⁶⁰ Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, Beck'sche Reihe Denker, Munchen, 1995, pág. 141.

¹⁶¹ *Ídem.*

El precio que se ha pagado por el progreso no sólo se ha dado en la historia de las ideas, sino en una dimensión más concreta. Y ¿qué hay más concreto que la vida del hombre? “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere-, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa y quiere: el hombre que se ve y a quien oye, el hermano, el verdadero hermano”.¹⁶² El costo del proyecto del Iluminismo ha marcado la vida de las personas. El progreso está cimentado en la miseria y el dolor de los pobres, los desamparados, los obreros, las mujeres, los niños, y muchos otros. Para que la sociedad tenga un desarrollo tan alto, ha habido personas que han trabajado como esclavos, que se ha privado de alimentos, que han vivido en la pobreza, que han muerto de manera sangrienta en las luchas. El progreso ha dejado mucho sufrimiento, por eso, no se le debe elogiar ciegamente como lo hace el positivismo.

El arte genuino tiene la capacidad de expresar el dolor y el sufrimiento de las personas. La literatura es la voz de los hombres que han sido humillados y ofendidos. La poesía, el cuento, la novela y la pintura están repletos de experiencias amargas de cómo los inocentes tienen que sufrir injustamente. Horkheimer sabe que el arte ha guardado el sentimiento de justicia. Él nos dice: “Antaño la aspiración del arte, la literatura y la filosofía consistía en expresar el sentido de las cosas y de la vida, en ser la voz de todo lo que es mudo, en prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, en dar a la realidad su verdadero nombre”.¹⁶³

El objetivo de la Teoría Crítica es delatar el sufrimiento de la historia, el dolor y la miseria que ha traído consigo el proceso civilizatorio. Las víctimas tienen un verdugo. El sufrimiento en el mundo no ha nacido de la nada. El amor ciego al progreso ha hecho que los hombres sufran y mueran. Horkheimer sabe que no tomar conciencia de la dialéctica de la Ilustración, significa dejarnos arrastrar por la lógica del dominio. Hacer el encomio de la técnica y de los beneficios de las sociedades capitalistas, sin tomar en cuenta la miseria que representó para los hombres, equivale a reproducir la barbarie. El elogio del progreso significa seguir reproduciendo la miseria y el dolor de los hombres, que a la manera de los remeros se tienen que hacer violencia para que el señor escuche el canto de las sirenas. Lo que puede oponer resistencia a esta lógica del dominio, es la idea del sufrimiento de

¹⁶² Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pág. 25.

¹⁶³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007. pág. 103.

los hombres. Saber que las personas pagan con su sangre los privilegios que nos ofrece la civilización, ayudará a no encomiar el progreso, a no querer reproducir una sociedad cuando está oprimiendo a los hombres hasta la muerte.

La compasión por las víctimas es un elemento fundamental en el pensamiento del autor de la *Crítica de la razón instrumental*. El sufrimiento que envuelve al mundo, el desamparo de los hombres ante la miseria de la historia, es lo único que puede suscitar un anhelo de lo *Totalmente Otro*. Hagamos mención de una cita de Zvi Rosen muy significativa:

Horkheimer betrachtet den technischen Fortschritt als eine große Gefahr für die Sehnsucht, «die den vom Elend der Vergangenheit, dem Unrecht der Gegenwart und der Aussicht auf eine des geistigen Sinns entbehrende Zukunft wissenden Menschen gemeinsam ist... Die durch ihre Sehnsucht Verbundenen vermöchten über ein Absolutes, Intelligibles, über Gott und Erlösung nichts auszusagen... jedoch die Solidarität zu verbreiten, was im Angesicht des, wenn auch teuer zu Bezahlenden so doch notwendigen, Fortschritts, zwecks Minderung de Leiden zu verändern oder zu bewahren ist.»¹⁶⁴

Horkheimer consideró al progreso técnico como un gran peligro para el anhelo, “el cual es común a los hombres conocedores de la miseria del pasado, la injusticia del presente y la vista en un futuro privado de un sentido espiritual... los hombres unidos a través de su anhelo no son capaces de decir nada sobre un absoluto, lo inteligible, Dios y la redención, pero sí de propagar la solidaridad y decir lo que, a la vista de progreso, caro de pagar pero necesario, se puede cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento.

Meditemos sobre esta cita. Lo primero que debemos tomar en cuenta es que el anhelo de justicia (*Sehnsucht*) es común a los hombres, pero no a todos, sino a los conocedores (*wissenden Menschen*) de la miseria del pasado (*Elend der Vergangenheit*), de la injusticia del presente (*Unrecht der Gegenwart*) y de la perspectiva de un futuro privado de sentido (*Aussicht auf eine des geistigen Sinns entbehrende Zukunft*). Para Horkheimer hay comunidad entre los hombres que contemplan la historia del sufrimiento. La compasión es el motivo por el cual el anhelo es algo común a las personas que conocen la miseria. Para el filósofo de la Escuela Frankfurt el conocimiento del sufrimiento de la vida suscita el sentimiento de en los seres humanos de la compasión. En este sentido el autor materialista está

¹⁶⁴ Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, Beck'sche Reihe Denker, Munchen, 1995, pág. 141.

ubicado del lado de Schopenhauer, el cual creía que el sentimiento de la piedad era un *Faktum* de la vida moral del hombre. Ante el horror que atraviesa este mundo, los seres humanos por compasión a los que sufren y han sufrido, anhelan un mundo totalmente distinto al que conocemos, desean una sociedad donde el sufrimiento de las víctimas no sea la última palabra. La desgracia humana que se siente es lo que logra encender en las personas el deseo de detener las injusticias, de aminorar el dolor de la humanidad. Tanto malestar en la vida provoca la inquietud de querer recomponer las cosas. Por eso antes hemos mencionado el deseo del Ángel de la historia por recomponer las ruinas, la catástrofe.

Horkheimer no sólo recurre a la razón crítica, sino también respalda su propuesta en la emoción. Él sabe que el desencantamiento del mundo ha sido radical y que recurrir solamente a la razón para quebrar la lógica de la historia es algo impotente. Por este motivo a la razón crítica, al sustento teórico de que el mundo es fenómeno, incorpora el hecho moral de la compasión. El anhelo de lo *Totalmente Otro* tiene como apoyo teórico la postura kantiana de asumir a la realidad como fenómeno, pero lo que impulsa ese deseo no es estrictamente ningún imperativo categórico, sino la compasión que surge al ver tanta miseria en la historia. Horkheimer sabe que el espectáculo de la miseria humana puede encender el deseo de la unión.

El desamparo de los hombres en un mundo atravesado de horror, el hecho de estar solos en una realidad que es dolor y desesperación, es lo que permite que en los hombres arda la chispa de sentir el sufrimiento de los otros. Nadie está exento de este desamparo. Mirar sufrir al otro, saber que está desamparado, conocer que su carne está dilacerada, que sus emociones están destruidas, provoca en nosotros un padecimiento por el otro. Así pues, aquel otro que sufre ya no está solo, sino que ahora padecemos con él. Padecemos porque sabemos que también nosotros estamos en este mundo atravesado de dolor. El dolor de los otros ya no se nos aparece ajeno. Todo esto lo manifestó, aunque de manera metafísica, Schopenhauer diciendo que detrás del velo de Maya, la voluntad sólo es una; que bajo la apariencia del principio de razón todos los hombres somos uno.

Los hombres unidos por ese deseo de una realidad donde no triunfe el sufrimiento, los unidos por el anhelo no podrán decir nada sobre Dios, nada sobre la redención en un más allá. No podrán poner su anhelo en un Dios bueno, porque la historia misma les revela que es imposible tal deidad. Si la historia es sufrimiento y

dolor qué clase de Dios bondadoso permite esa desdicha y esa cruel, qué clase de Dios permite el sufrimiento de los inocentes (Dostoyewski). No es posible a la vista de este mundo asumir dogmáticamente la existencia de ese Dios, por eso los dolientes, los unidos por la compasión, no ponen sus esperanzas en él, sino que más bien desean la solidaridad entre los hombres para tratar de disminuir el sufrimiento (Minderung de Leiden). El anhelo de justicia se dirige a solidarizar a los hombres entre ellos con el fin de establecer una sociedad de libertad y respeto. Este deseo no es el deseo de un mundo ultra terreno donde Dios reparará el daño de la historia. El anhelo que une a los hombres es “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que rompa la maldición y se abra paso a la justicia”.¹⁶⁵

El anhelo de lo *Totalmente Otro* no es la afirmación de un mundo celestial, ni la aseveración de la redención de nuestra alma en el cielo. Nada más alejado de la propuesta filosófica horkheimeriana que la idea de esperar que la divinidad resuelva los problemas de nuestra vida. La primera razón por lo que nuestro autor no quiere caer en esta propuesta, es porque la afirmación de que una realidad ultramundana, más allá de las condiciones de la experiencia, no puede ser sostenida. Nuestro conocimiento se ve rebasado cuando afirmamos algo que no se ciñe a la experiencia. La crítica kantiana no deja afirmar nada que no esté sustentado en nuestra experiencia. Kant no ha advertido de la imposibilidad de decir algo positivo sobre Dios y el alma. Por esta crítica al conocimiento Horkheimer está consciente de que nadie puede asumir dogmáticamente la existencia de un mundo ultraterreno donde el injusto tenga su castigo, mientras que el justo tenga su tan merecido premio. Lo que Horkheimer nos quiere decir es que no hay manera de aseverar la existencia de un Dios bueno y omnipotente. La segunda razón consiste en lo siguiente. La certeza de un Dios bueno y omnipotente nos alejaría de la responsabilidad que tenemos de luchar porque el sufrimiento y la injusticia no triunfen en el mundo. Si pensáramos que nuestra fe en una divinidad nos salvará, entonces, perderíamos desinterés por las personas que están sufriendo, no nos importaría más que nuestra propia salvación y no que el dolor en el mundo disminuyera. La certeza en el mundoultra terreno nos desvía, o por lo menos puede, de nuestra responsabilidad de tener una praxis de solidaridad con los hombres a fin de que el horror que atraviesa este mundo no sea definitivo.

¹⁶⁵ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 226.

El anhelo de justicia no es la certeza de un Absoluto, ni de un mundo ultra terreno, sino el deseo que nos une con las personas desamparadas a fin de que no triunfe la injusticia y el mal. Los hombres unidos por el anhelo no podrán decir nada sobre Dios, sino que buscarán la unión de los hombres para quebrar la lógica del progreso ciego, para disminuir el dolor, para que los hombres tengan una verdadera libertad como individuos y no como un engaño de masas. A estos fines tiende el deseo de lo *Totalmente Otro*. Enfatizamos, pues, que el *Senhsucht* no tiene nada que ver con las salidas dogmáticas de las religiones que aspiran a la redención de nuestras almas después de la muerte.

En suma, la salida de Horkheimer al problema de la razón instrumental no es ni positivista ni mística. Nuestro autor sostiene que la formalización de la razón es sólo un engaño en el proceso de la historia y que, por lo tanto, no es definitiva. El pensamiento instrumental está sustentado en la identificación entre la apariencia y la realidad, es decir, en la aseveración de que el momento actual es lo auténticamente real. Ahora bien, ante este engaño, Horkheimer contrapone el pensamiento crítico, el cual tiene en cuenta que el presente sólo es un momento dentro del proceso histórico, por lo tanto no es el último, ni el mejor. Así pues, no es que exista una razón instrumental que ahora se impone en la historia para desahuciar al proyecto ilustrado. Nada de eso, sino que más bien, eso que conocemos como pensamiento instrumental es la reducción del potencial de las facultades humanas, debido una falacia positivista. Ante tal falacia el filósofo judío propone el pensamiento crítico.

La postura crítica asume que todas las sociedades son históricas y que no es posible tomar a la sociedad burguesa como la definitiva en la historia. El pensamiento crítico quiere abrir la posibilidad de anhelar una sociedad muy distinta a la actual. Si la realidad es histórica, razona Horkheimer, no hay necesidad de aceptar que el modo de producción capitalista sea el último. Con la razón crítica nos está permitido desear racionalmente un mundo donde los hombres sean vistos como fines y no como medios, donde el progreso ciego no nos arrastre, donde el dolor de las víctimas no sea definitivo.

Es verdad que el mundo administrado cada día dificulta más la posibilidad de que los hombres se unan en solidaridad para cambiar las circunstancias de injusticia, pero nadie nos puede arrebatarnos la esperanza de que algún día las personas podrán tener el máximo de libertad que les sea posible, que algún día los hombres no serán manipulados por los medios de comunicación, sino que tendrán

una verdadera individualidad como lo esperaron los ilustrados. La gran enseñanza del proyecto ilustrado consiste en no tener que aceptar la realidad tal como ahora se nos aparece sino en negarla, por este motivo terminé mi tesis con estos versos:

*Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer, wo?
Im Geisterhauch tönt's mir zurück,
"Dort, wo du nicht bist, [ist] das Glück."*

Conclusión

La Ilustración es un proyecto histórico, complejo y dialéctico. La filosofía kantiana representa de la mejor manera la complejidad del proyecto ilustrado, pues, para ella la razón, por un lado, funciona como un sistema que armoniza con los hechos, pero otro, es la posibilidad de concebir la libertad de los seres humanos.

La Ilustración es un sistema unitario que armoniza con los hechos, pero no se limita a ser solamente esto, sino que también “es el uso crítico, público y autocrítico de la razón en un momento histórico determinado”¹⁶⁶. La Ilustración tiene la capacidad de criticarse a sí misma, es decir, de conocer cuáles son sus límites y sus errores. Esta característica del proyecto ilustrado la salva de ser un mero instrumento de cálculo y deducción. La autocrítica es justamente lo contrario de la instrumentalización. Si la razón puede juzgarse a sí misma, criticar el camino que sigue o establecer la meta que debe seguir, entonces, ya no es un instrumento al servicio de la idea dominante dentro de un momento histórico. El potencial autocrítico de la razón es un legado del proyecto ilustrado que la Escuela de Frankfurt intenta rescatar.

También pertenece a la Ilustración la aspiración y el esfuerzo de que los hombres sean libres. El proyecto Ilustrado siempre pugnó para que los seres humanos tuvieran libertad, no sólo como un colectivo, como una nación, sino como individuos. Es ilustrado el afán de que cada una de las personas goce de auténtica individualidad. Esto podemos formularlo de la siguiente manera: “el todo es lo no verdadero”.¹⁶⁷ Kant defendió la libertad de los individuos, es por esto que jamás se puede extender la voluntad propia negando la ajena. El fin tiene como límite otro fin. “La lectura de Kant ayudó a Horkheimer a desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad”.¹⁶⁸

Adorno y Horkheimer intentan por un lado denunciar el dominio que se esconde en el núcleo mismo de la razón y no obstante, por otro, proponen rescatar valores ilustrados como la crítica del pensamiento y la aspiración de la libertad individual.

¹⁶⁶ Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 2008, pág. 10.

¹⁶⁷ Adorno, Theodor, *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa, 4, Madrid, Akal, 2006, pág. 55.

¹⁶⁸ Jay, Martin, *Imaginación Dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 90.

Aunque el positivismo nació como una filosofía que incorporó en su núcleo la historia, lo cierto es que él adoleció siempre de una visión histórica sobre la realidad. En el positivismo la historia no tiene un papel sustancial, agudo, y profundo, sino tosco y superficial. La historia en el positivismo sólo es un elemento agregado, superpuesto al pensamiento de Comte y no un agente que lo transforma para percibir la realidad de forma histórica.

La teoría comtiana en la cual la historia de la humanidad avanza en fases graduales hasta llegar al momento positivo donde la ciencia resuelve los problemas sociales, es antihistórico. Comte parte del prejuicio de que la física es el modelo más acabado de la ciencia, al cual todas las demás disciplinas deben aspirar. A partir de ese prejuicio quiere entender no sólo el campo del saber sino la realidad social. Comte no cuestiona jamás si su modelo de ciencia es el mejor, sino que acepta su valor por el triunfo que ha tenido dentro de la Modernidad. Él no cuestiona si la física es sólo el modelo imperante en su contexto y no el mejor con respecto a los anteriores modelos científicos. Menos aún se percata de la relación estrecha entre la ciencia y el modo de producción. Todo estos aspectos confirman que *nada más alejado del pensamiento positivo que el sentido histórico de la realidad.*

El problema fundamental del positivismo es que identifica a la sociedad burguesa (con su ciencia) con el mundo definitivo, con una realidad plena y superior. En esta tesis hemos querido expresar esta afirmación sosteniendo que el positivismo establece falazmente una identidad entre el mundo en sí y el fenoménico. Esta identidad es la que lo lleva a sostener que no es posible la libertad y que no hay más destino para hombre que el que propone la física social.

Justamente esta identificación es un elemento que termina haciendo que la razón no pueda conservar el momento de verdad que el pensamiento kantiano había ofrecido a la humanidad: la aspiración de concebir a las personas como fines. Con su falacia el positivismo contribuye de manera importante en el proceso de instrumentalización de la razón.

Para abordar la Teoría Crítica con amplitud tendríamos que tomar en cuenta las palabras de Jay: “En el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría por consiguiente su cualidad, inconclusa, investigadora, abierta... La Teoría Crítica, como su nombre indica, se expresó en cambio a través de una serie de críticas de

otros pensadores y tradiciones filosóficas. Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sólo confrontándola en sus propios términos, como un tábano de otros sistemas, puede comprendérsela plenamente”¹⁶⁹. No obstante en nuestra tesis no hemos tenido la intención de abordar la génesis y el desenvolvimiento de la Teoría Crítica, sino hemos tratado de marcar sus líneas importantes y fundamentales. Lo hemos hecho a través de dos aspectos que el mismo Horkheimer ha expresado como el esqueleto del pensamiento crítico: La autocrítica de la razón y el anhelo de la libertad.

El primer punto consiste en la certeza de que la razón tiene límites que ella misma establece para no caer en la mitología. Horkheimer asume con Kant y Schopenhauer que la razón no puede conocer el mundo en sí, la verdad absoluta, y que el mundo tal como lo conocemos es un fenómeno. El conocimiento no es absoluto sino relativo. Nadie puede afirmar con legalidad que el mundo de la experiencia es la realidad última. La certeza de la verdad absoluta le está negada a los seres humanos.

El segundo punto está relacionado con el primero, de tal forma que decimos que gracias a la certeza de la relatividad del conocimiento, nos es posible desear que exista un mundo totalmente distinto al que se presenta en los hechos. Este deseo es el anhelo de lo Totalmente Otro.

Es verdad que estos puntos son herencia del pensamiento kantiano, no obstante, para Horkheimer adquieren un sentido distinto, ajustado al pensamiento materialista. Con estas ideas ilustradas la Escuela de Frankfurt le hace frente a la razón instrumental.

La instrumentalización de la razón es un proceso histórico en el cual el pensamiento se reduce a una facultad de cálculo y deducción. En el desarrollo del desencantamiento mundo la razón renuncia a su potencial para concebir fines racionales que rebasen la esfera de los hechos, y se pervierte en un simple instrumento de cálculo y deducción al servicio de cualquier fin, aunque éste sea irracional, mortífero e inmoral. En el momento actual: “el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 83.

específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. En esta especie de razón puede designarse como razón subjetiva. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden”.¹⁷⁰

Hemos tratado de demostrar en esta tesis que los elementos que han contribuido a que el pensamiento se agote en un simple instrumento, son por un lado, la razón entendida como un sistema unitario que armoniza con los hechos y por otro, la falacia positivista de identificar el mundo fenoménico con el nouménico. En el proceso histórico estos dos elementos han tomado parte decisiva para que la razón sea considerada simplemente un *organum* al servicio de la locura del momento actual.

El positivismo al ser una filosofía anti-histórica no puede contribuir a plantear y menos aún a resolver la crisis de la Modernidad. Únicamente el problema de la barbarie se define y aclara con la Teoría Crítica. Esta filosofía considera que la razón instrumental y sus consecuencias no son sino un proceso que se desarrolla inherentemente al proyecto ilustrado. Además enfatiza que eso que llamamos el pensamiento instrumental, no es definitivo, sino histórico. La Teoría Crítica no renuncia al potencial liberador de la razón. De ahí su afán de criticar y salvar a la Ilustración.

En el caso del pensamiento de Horkheimer encontramos un pesimismo que consiste en saber que no es posible dar un paso atrás en el recorrido del progreso, en la dirección que siguen las sociedades administradas. Por este motivo aunque conoce la falsedad de la razón instrumental no piensa que ésta pueda ser derrotada con elementos estrictamente racionales y propone rescatar los sentimientos que las religiones siempre han resguardado: la compasión ante el dolor y el anhelo de que éste cese definitivamente. Esta idea justifica que el último capítulo de esta tesis esté dedicada al anhelo de lo *Totalmente Otro*.

Para finalizar con nuestra tesis queremos señalar a modo de problemas dos puntos importantes:

¹⁷⁰ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, pág. 15.

1) La relatividad de la historia

La Teoría Crítica parte del supuesto de que los conceptos, las ideas, y los modos de comportamiento de una sociedad, son relativos al contexto histórico en el que surgen. Este supuesto le permite tener certeza de que la razón instrumental no es definitiva, y esperanza en lo *Totalmente Otro*. Ahora bien, ¿hasta qué punto esta concepción de la historia no puede ser considerada un relativismo insalvable? Si pensamos que las ideas son relativas a la historia, ¿por qué no pensar que esa misma idea no es histórica? Recordemos el argumento de Eduardo Nicol: “La afirmación historicista de que toda verdad es expresión de una situación vital histórica, y nada más que esto, se volvería contra sí misma, pues *esta* verdad historicista podría ser considerada como la expresión de *nuestra* época crítica, confusa y desamparada de verdades”.¹⁷¹ De la discusión sobre esta insinuación crítica al pensamiento de la Escuela de Frankfurt depende el que la Teoría Crítica no esté apoyada en una contradicción. Aquí sólo se lanza la pregunta, la discusión, no obstante, se hará en otro lugar.

2) La compasión

Por necesidad el anhelo de justicia supone la compasión. No dudamos en afirmar que para Horkheimer existe una esperanza en su pensamiento al afirmar que de la historia del sufrimiento se desprenderá la solidaridad entre los hombres. El cuestionamiento que hacemos es el siguiente: ¿El mundo administrado no ha sido tan radical que no sólo ha socavado las bases del pensamiento sino también las bases de nuestra vida emotiva? ¿Hasta qué punto confiar en la compasión, sentimiento que siempre ha despertado sospecha entre los filósofos, es una medida que puede contribuir para resistir a la barbarie? Ya conocemos que los sentimientos, y la compasión en particular, son inestables y que no dependen de nosotros hacer que se despierten. Esta es la crítica se le plantea a Horkheimer. “Esta moderna preferencia de los filósofos por la compasión y esta sobreestimación de la misma son, en efecto, algo nuevo: precisamente sobre la carencia de valor de la compasión habían estado de acuerdo hasta ahora los filósofos. Me limito a mencionar a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus diferentes entre sí, pero conformes en un punto: en su menosprecio por la compasión”.¹⁷²

¹⁷¹ Nicol, Eduardo, *La Idea del Hombre*, México, Herder, 2004, pág. 18.

¹⁷² Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, España, Alianza, 2011, pág. 32.

Bibliografía

Básica

- Adorno, Theodor, *La sociedad, lecciones de sociología*, Argentina, Proteo, 1969.
- Adorno, Theodor, *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa, 4, Madrid, Akal, 2006.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca, 2008.
- Carnap, Rudolf, *Construcción Lógica del Mundo*, México, UNAM, 1988.
- Carnap, Rudolf, *Los pseudoproblemas en la filosofía*, México, UNAM, 1990.
- Comte, Augusto, *Discurso sobre la filosofía positiva*, España, Alianza, 2000.
- Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1990.
- Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Trotta, 2000.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997.
- Horkheimer, Max, *Estado Autoritario*, México, Ítaca, 2006.
- Horkheimer, Max, *Metafísica, historia y escepticismo*, España, Alianza, 2001.
- Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Kant, Immanuel, *Antropología*, España, Alianza, 1991.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006.

Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009.

Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, Madrid, Istmo, 1999.

Voltaire, *La usurpación de los Papas y otros escritos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2009.

Weber, Max, *El sabio y la política*, Córdoba, Encuentro Grupo Editorial y Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

Weber, Max, *Escritos sobre metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Weber, Max, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011.

Complementaria

Cassirer, Ernest, *Kant. Vida y doctrina*, México, FCE, 1948.

Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008.

Dostoyewski, Fedor, *Memorias del Subsuelo*, Barcelona, Juventud, 2003.

Dostoyewsky, Fedor, *Los hermanos Karamazov*, España, Editorial Juventud, 2002.

Dickens, Charles, *Historia de dos ciudades*, Madrid, Cátedra, 2007.

Dickens, Charles, *Tiempos difíciles*, España, Alianza, 2010.

Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.

Frazer, James George, *La rama dorada*, magia y religión, México, FCE, 1944.

Jay, Martin, *Imaginación Dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

Nicol, Eduardo, *La Idea del Hombre*, México, Herder, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, España, Alianza, 2011.

Timasheff, Nicholas, *Teoría Sociológica*, México, FCE, 1961.

Tolstoi, Lev, *Anna Karénina*, Madrid, Cátedra, 2008.

Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Muñoz, Blanca, *Modelos culturales*, México, Anthropos-UAM, 2005.

Mondolfo, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, México, FCE, 1973.

Rivadeo, Ana María, *Epistemología y política en Kant*, México, UNAM-Acatlán, 1987.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2011.

Shakespeare, *Otelo*, Buenos Aires, Losada, 1977.

Shakespeare, *Macbeth*, Santafé de Bogotá, Panamericana, 1998.

Schopenhauer, Arthur, "Crítica a la filosofía kantiana" en *El mundo como voluntad y representación*, Vol. 1, México, FCE, 2005.

Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001.

Voltaire, "Elogio histórico de la razón" en *Cuentos completos en prosa y verso*, México, FCE-Ediciones Siruela, 2006, pp. 691-699.

Voltaire, "Cándido o el Optimismo" en *Cuentos completos en prosa y verso*, México, FCE-Ediciones Siruela, 2006, pp. 206-288.

Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2009.

En alemán

Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*.

Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Rosen, Zvi, *Max Horkheimer*.

Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*.