



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL DOMINIO DE LA NATURALEZA:
LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA DE
LA RESPONSABILIDAD**

T E S I S

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

P R E S E N T A:

JAVIER ALBERTO SANTAMARÍA ESTRADA

ASESOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“La tierra entera es testimonio de la gloria del hombre. En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón”.

M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.

Agradecimientos.

Quiero agradecer en estas líneas, en primer lugar, a mis padres, Carmen Estrada y Enrique Santamaría, por todo el apoyo, cariño y comprensión que me han brindado siempre; por todos sus consejos y regaños. Sin mis padres, no sería nada de lo que ahora soy. También agradezco a mi abue, Martha García, por ser tan cariñosa conmigo de una manera incansable. Les doy las gracias a mis hermanos, Martha, Laura y Carlos por todo el tiempo y los buenos ratos que hemos compartido juntos; gracias por todo su apoyo. A mi novia, Vanessa Vieyra, quien tanto me apoya y siempre está conmigo; sin ella, mi vida no sería lo mismo.

Agradezco también a la Universidad Nacional Autónoma de México por todo lo que nos brinda a los estudiantes. Le doy gracias, de igual manera, al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, mi asesor, por cada uno de sus consejos y recomendaciones a la hora de escribir mi tesis.

Sin todos ellos, este trabajo hubiera sido imposible. Gracias.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I	
La modernidad.....	7
I. El concepto de modernidad, ¿a qué modernidad se refiere?.....	7
II. La modernidad como horizonte del despliegue racional.....	14
III. Aspectos de la racionalidad.....	18
IV. La razón que desmitifica la naturaleza.....	21
V. Hacia una nueva modernidad.....	24
Capítulo II	
El proyecto ilustrado.....	29
I. Hacia una ética ilustrada.....	29
II. La filosofía positiva: orden y progreso.....	34
III. Exceso de racionalidad.....	38
Capítulo III	
Max Horkheimer y la Escuela de Frankfurt.....	46
I. Crítica al proyecto ilustrado.....	47
II. El mito del progreso.....	51
III. La tecnologización del mundo y el dominio de la naturaleza.....	53
IV. Horkheimer y su ética materialista.....	59
Capítulo IV	
Hans Jonas: hacia una nueva ética.....	65
I. El mundo actual: un mundo tecnologizado.....	65
II. La ética de la responsabilidad aplicada a la naturaleza.....	68
III. El fundamento de una nueva ética: la “heurística del miedo”.....	75
Conclusión.....	78
Bibliografía.....	82

Introducción

Este trabajo surge desde la inquietud sobre cómo nos relacionamos, en el mundo actual, con la naturaleza. Es decir, qué representa ésta para la humanidad en los tiempos modernos, desde el punto de vista filosófico. Porque desde la perspectiva económica o industrial, por ejemplo, representa la materia prima que está a disposición para generar riqueza, *i. e.*, se le considera simple y llanamente como un medio. El mundo actual se mueve bajo esta ideología, en la cual es lícito el dominio y sometimiento de la naturaleza para conseguir el progreso. Pero, en mi opinión, la naturaleza constituye más que solo un instrumento. Esta visión utilitaria de la naturaleza nos conduce a una escisión entre hombre y naturaleza; esto es, el hombre se concibe como superior a la naturaleza y separado de ella, por esto, puede someterla a su estudio y a su uso. Esta posición está en función de las necesidades del mundo tecnológico y moderno, el cual requiere una postura ética nueva para frenar los abusos de la naturaleza de parte del hombre.

Es por esto que mi intención en este trabajo es realizar un análisis sobre cómo arribamos al mundo tecnológico y plantear la cuestión de la necesidad de una nueva ética que funcione para un mundo tecnologizado. Así, el análisis nos es muy esperanzador, pues el diagnóstico se remonta a la llegada de la modernidad donde el ideal del hombre como el centro del mundo se convierte en uno de los errores más costosos para el hombre mismo. Luego este ideal antropocéntrico se enlaza al anhelo del progreso propio de la Ilustración donde la sistematización del mundo, en todos sus aspectos, comienza a encumbrarse en la humanidad. El progreso infinito que pretende la Ilustración, y que en la realidad no llegó a consumarse, es materia de análisis para la Escuela de Frankfurt y con ello, en especial para Horkheimer, existe la necesidad de proponer una ética distinta a las antropocéntricas y abstractas. Para él la compasión nos puede conducir a nuevas consideraciones éticas. Para Hans

Jonas, por último, la responsabilidad debe ser la base de una ética adecuada a la actualidad tecnológica, apegándose a sus exigencias.

De esta manera, la presente tesis se divide en cuatro capítulos que a su vez son tratados desde una secuencia histórica para observar los antecedentes que existen entre uno y otro aspecto a tratar. Además, con una exposición de este tipo se puede tener una visión más amplia en función de causas y consecuencias; por esto, el primer capítulo está dedicado a la problemática que se presenta al querer definir qué es la modernidad ya que esta palabra tiene muchas connotaciones y puede referir a cualquier innovación que se exponga en contraparte a algo antiguo. La intención será aclarar a qué modernidad me referiré en lo que sigue del trabajo. En el desarrollo de este capítulo también incluyo lo que significa la llegada de la racionalidad como el principio rector de todo ámbito humano; la racionalidad constituye una nueva forma de acercarse al mundo pero la problemática ante la cual se encuentra la modernidad es que carece de fundamento. Es decir, la modernidad no parte de un antecedente directo, más bien pretende hacer de la racionalidad un fundamento único distinto a cualquier anterior. Y por esta razón, la racionalidad es capaz de consolidarse dentro de la modernidad como el fundamento de todo quehacer humano.

La innovación de la racionalidad se ve reflejada, principalmente, en el campo científico y técnico, de ahí los grandes avances que se han obtenido a partir de la modernidad. El hombre racional se convierte en la figura que respalda la modernidad. Así, el ascenso de la racionalidad se debe a sus características que brindan mayor precisión, certeza y veracidad; esto conduce a la pretensión de que todo ámbito, tanto social como técnico, esté regido bajo las leyes racionales. Con el progreso en las ciencias, la racionalidad llega a querer descifrar a la naturaleza, dejando de lado las explicaciones antiguas y fantasiosas; la experimentación, por su parte, es el medio por el cual se pretende esta suerte de desciframiento para intentar alcanzar el dominio del mundo natural.

En el último apartado del primer capítulo presento algunos puntos de vista recientes que se tienen sobre la modernidad; algunos dirán que la modernidad solamente nos condujo a un sitio donde reinaba la individualidad, la comunidad debía ser restaurada, pues la herencia moderna fue solamente el yo –el sujeto–. Por otra parte, se piensa que el producto de la modernidad fue la disociación de las ciencias de las humanidades, y es necesario eliminar esta dicotomía y realizar una nueva síntesis, ya que éstas se desarrollan a la par. Además, en la modernidad se deja ver la semilla de los riesgos actuales; su avance y progreso acarrearán consecuencias desastrosas para el mundo actual, y los riesgos ante esto se vuelven globales. Por esto, y por otras razones, la modernidad debe ser sometida a reflexión para poder conducirla de una manera diferente.

En el segundo capítulo de esta investigación, expongo cómo el hombre racional se presenta como el punto de arranque de todo interés humano. Tan es así que Immanuel Kant y Auguste Comte con su positivismo pretenden adecuar a la vida humana a una serie de reglas y sistematicidad; Comte llamará a este estudio Sociología. Kant por su parte, busca también, una sistematicidad del ámbito humano, ya que se piensa que éste es cambiante y sujeto al devenir, de ahí que sea necesario el establecer leyes a partir de la razón que serán el fundamento de las sociedades.

Para Kant el ideal del progreso debe extenderse en todas las direcciones de la condición humana; con esto, se respalda en el hombre racional para fundamentar una ética ilustrada en donde la autonomía y la libertad son los protagonistas principales. Las pasiones, por otro lado, tienen que ser eliminadas, pues una ética basada en los sentimientos resulta subjetiva a los ojos de la moral kantiana.

Para Comte el ideal del hombre racional debe conducir a la estructuración de la sociedad como si fuera alguna ciencia moderna; las sociedades son dinámicas pero para Comte se pueden estar sujetas a un sistema que les infundirá un orden. La sistematicidad pretendida no tiene otro

objetivo, así como la Ilustración, más que el progreso. Este proyecto luce esperanzador, ya que no habrá lugar a equívocos, sin embargo, parece que la razón se vuelve contra su propio objetivo, y en lugar de aspirar hacia el progreso, el lugar de llegada es un sitio racionalmente desmesurado. El progreso desenfrenado de la racionalidad ya no cumple la función de ser reguladora de las sociedades para alcanzar el bienestar, sino que más bien se consigue el avance en el terreno técnico y científico; pero en estos planos, la razón cumple el papel de ser solamente un medio, un instrumento. La razón es reducida a ser un instrumento de control y dominio, de las sociedades, del hombre y de la naturaleza, su aspiración ya no se enfoca en el bien de la humanidad. Las críticas principales de la Escuela de Frankfurt se concentran precisamente en este punto, por esta razón, trato este punto en la tercera parte del presente trabajo.

El capítulo tercero está dedicado a la Escuela de Frankfurt y en especial a Max Horkheimer, pues su análisis sobre lo que él denomina como razón instrumental me parece que es fundamental para tratar el dominio de la naturaleza. Su crítica está dirigida al proyecto ilustrado, ya que en él observa la raíz de las problemáticas que observa en su época. Horkheimer piensa que la razón perdió su rumbo cuando quiso aspirar al progreso; y se convirtió en una razón instrumental. La aspiración de la racionalidad de sistematizar a la sociedad parece absurda, ya que esta pretensión implica el querer reglamentar a la vida misma, la cual está en constante cambio. Horkheimer piensa que el progreso sólo se alcanzó en la ciencia y la técnica, teniendo a la razón como su arma principal, pero en cuanto a la sociedad se refiere, aún no se vislumbra un progreso notorio.

La Teoría Crítica observa que el progreso prometido no es más que una fantasía, un mito, ya que el progreso no puede ser infinito; la racionalidad sobre la cual se fundamenta éste es subjetiva y por esta causa se piensa que el progreso nunca ha interrumpido su camino. La razón se presenta como la portadora de la verdad, pero esta verdad está adecuada a ciertos intereses,

asemejándose a los mitos. Por otro lado, Horkheimer piensa que la tecnologización del mundo nos conduce al dominio de la naturaleza y de otros hombres; el hombre se asume como el poseedor y manipulador de la técnica y por ello le es dado el dominar al mundo a pesar de su explotación y exterminio; se plantea la dicotomía entre el sujeto y la cosa, en donde el sujeto tiene dominio sobre la cosa y puede servirse de ella. Los avances tecnológicos tienen un costo que no es percibido fácilmente por el hombre; pero la humanidad se encuentra en riesgo constantemente.

La razón instrumental excluye a lo *otro*, que es concebido como ajeno a uno mismo, pero para Max Horkheimer es necesario plantear una nueva ética distinta a la kantiana, para ello, propone una ética materialista donde los primordial serán los sentimientos que nos conducen a una ética incluyente donde lo *otro* no se excluye. Esta ética combate a Kant directamente, pues sus aspectos fundamentales no se limitan a racionalizar a las sociedades. El mito del progreso también se detecta en la ética kantiana, pues su cometido no llegó a consumarse. Horkheimer integra a su ética los aspectos de empatía con los demás seres vivos, con la cual el sujeto puede reconocerse en el otro a partir del sufrimiento. Como se verá, Horkheimer no habla exclusivamente de una felicidad humana, sino que la felicidad a la que él se refiere es más universal.

En el cuarto y último capítulo me enfoco sobre la propuesta ética que pronuncia Hans Jonas, a la cual llama una “ética de la responsabilidad”. Esta ética está adecuada las necesidades de una sociedad tecnológica, pues le parece que las éticas anteriores no están en función de un mundo tecnologizado. Para Jonas el mundo tecnológico implica una serie de riesgos y amenazas que no se han observado con tanta agudeza, y de ahí surge la necesidad de una ética de la responsabilidad. Jonas piensa que el “hacerse responsable de sus propios actos” puede ser el fundamento de una nueva ética que incite a reparar el daño causado. Así, la tecnología tiene que responder por sus efectos medioambientales y sociales. La ética que propone Jonas no se ocupa solamente del sujeto, sino también de los seres vivos no humanos; su ética no es

antropocéntrica como las anteriores. Una ética debe ser incluyente debe ocuparse también de la naturaleza, que es el medio en el que nos desarrollamos; por eso, la ética jonasiana es un intento por frenar los riesgos ante los que nos vemos expuestos con cada avance tecnológico. Por esta razón, la responsabilidad constituye un medio para reparar los daños sobre la naturaleza, pues el hombre no cae en cuenta que los efectos del progreso técnico solo deterioran al mundo natural; y sin mundo, no hay humanidad.

Capítulo I

La Modernidad

La intención de este primer capítulo es triple: en primer lugar, se busca discutir las diferentes interpretaciones que se le han dado a la modernidad como periodo histórico, pues, como se verá, es complicado ubicarla en un solo lugar; algunos dirán que la modernidad está relacionada con fines científicos, otros argumentan que la modernidad comienza con un cambio social y político; otros, por su parte, consideran que la modernidad surge con el descubrimiento e invención de nuevas tecnologías que contribuirán al desarrollo técnico en periodos posteriores. Esta discusión es muy importante, pues será con el fin de aclarar a qué modernidad me voy a avocar en este trabajo, pues, como quedará expuesto, tratar de definir lo que es la modernidad sugiere una tarea complicada.

El segundo objetivo del presente capítulo es exponer cómo la racionalidad se inserta en la modernidad y a partir de ella realiza un despliegue a todos los campos, *i. e.*, la pretensión es analizar cómo la modernidad se presenta como el suelo firme donde se puede asentar la racionalidad y con ello se realiza una expansión a los diversos ámbitos de la humanidad; así, cuando la racionalidad se consolida dentro del ámbito moderno, su influencia se extiende hacia la política, la ciencia, la tecnología, etc. Por último, expondré algunas críticas que se le hacen a la modernidad, las cuales llevan consigo una propuesta poder plantear la posibilidad de una nueva modernidad.

I. El concepto de modernidad, ¿a qué modernidad se refiere?

La historia de la filosofía, generalmente, está dividida en tres grandes bloques que son: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Así pues, la modernidad sucede al Renacimiento y se halla antes de la Postmodernidad. Pero estas

divisiones tan marcadas solo pudieron surgir a partir de la adopción de la idea de lo nuevo o lo moderno.

La palabra modernidad sugiere algo innovador, algo nuevo e incluso es un parámetro que rompe con lo antiguo. Es decir, ahí donde termina lo antiguo, da comienzo lo moderno. De esta manera, la modernidad busca despojarse de las creencias pasadas e implantar una nueva forma de ver el mundo en sus diferentes concepciones y ámbitos. Para Habermas “el término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo” (Foster, 1985, p. 20). Este término reaparece cada vez que hay una actualización sobre una época antigua; así, se puede decir que la Edad Media es moderna sobre la Antigüedad; el Renacimiento lo es en comparación con la Edad Media, etc.

Pero, ¿qué hay de nuevo en la modernidad? Se podría decir, muy a *grosso modo*, que la modernidad presenta un cambio en su fundamento central, pero esto requiere una mayor aclaración. Recordemos que en la Edad Antigua el principio rector eran las divinidades del panteón griego y romano, las cuales representaban un fundamento metafísico; la Edad Media seguía con esta lógica, pues el cristianismo, y más puntualmente la figura de Dios, fungía como base sobre la cual se fundamentaba su política, su ética, su conocimiento, etc. Dios era el personaje activo en la creación y era quien posibilitaba el conocimiento del hombre, aunque éste era limitado y jamás podría asemejarse al de Él. Ya en el Renacimiento hay un cambio significativo, pues la figura del hombre comienza a cobrar importancia, pues se concibe como creadora y parámetro de todas las cosas; esto conducirá a un antropocentrismo o lo que es más comúnmente llamado *humanismo*; si bien es cierto, en el humanismo el enfoque central recae sobre el hombre, éste no es del todo independiente del favor divino.

Según esta secuencia, la modernidad fue un efecto inevitable que tiene sus bases en el humanismo renacentista, y así la innovación de la modernidad

estriba en colocar al sujeto racional en el punto central; ya no se apela a fuerzas metafísicas o celestiales para justificar la acción del hombre, sino que es él mismo, y su razón, son los fundamentos de todo ámbito de conocimiento; la modernidad busca desarrollar las esferas de la ciencia, la moralidad y el arte. Pero esto es solo una interpretación.

Antes de seguir, hay algo que aclarar: la modernidad o lo moderno, no es lo mismo que la modernización, pues siguiendo las palabras de Habermas:

El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recurso al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc. (Habermas, 1989, p. 13).

La modernización es un desgajamiento de la modernidad, pues la despoja de su esencia renovadora; quiebra la relación entre modernidad y racionalidad, y se asocia, más bien, a la mecanización de los procesos. Ahora bien, la modernidad no cuenta con una datación fija pues Toulmin considera que:

Unos fechan el origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520 año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del «modernismo» en bellas artes y literatura (Toulmin, 2001, p. 27).

Como puede verse, lo que se entiende por modernidad puede ser ubicado en diferentes tiempos o puede relacionarse con acontecimientos innovadores en diversos sectores humanos. Esto nos deja ver que la modernidad suele ser algo ambiguo y complicado de explicar. Si se pretende una explicación política como origen de la modernidad, debemos dirigir la mirada a los siglos XVI y XVI en

donde comenzó “la creación de estados soberanos separados e independientes, cada uno de ellos organizado en torno a una nación concreta, con su propia lengua y cultura, y con un gobierno legitimizado como expresión de la voluntad nacional” (Toulmin, 2001, p. 29).

Otro posible origen de la modernidad puede verse reflejado en la filosofía kantiana, la cual representa un punto de quiebre para la historia y para la filosofía. De Kant se dice que se inspiró en la Revolución Francesa para demostrar que pueden aplicarse categorías imparciales y universales a los asuntos morales y políticos. Con esto, la modernidad que nace en Kant es a causa de la universalización del comportamiento humano, tanto epistémica, estética y moralmente, pues cuestiones sociales, por ejemplo, debían regirse bajo imperativos racionales sin la intervención de sentimientos: “Al destruir el *ancien régime*, la Revolución Francesa abrió el camino a la democracia y a la participación política, y su legado moral es tan poderoso en la actualidad como lo fue a finales del siglo XVIII” (Toulmin, 2001, p. 31). Estos ideales kantianos tenían como fin el progreso en todos los aspectos, pero este objetivo no se alcanzó a concretar; más adelante, hacia el capítulo III de este trabajo, ahondaré sobre el tema. Por otro lado, Habermas considera que la modernidad surge a la par del desarrollo del arte europeo:

Aunque el sustantivo “modernitas” (junto con el par de adjetivos contrapuestos “antiqui/moderni”) venía utilizándose ya desde la antigüedad tardía en un sentido cronológico, en las lenguas europeas de la Edad Moderna el adjetivo “moderno” sólo se sustantiva bastante tarde, a mediados del siglo XIX, y ello empieza ocurriendo en el terreno de las bellas artes. Esto explica por qué la expresión “modernidad”, “modernité” ha mantenido hasta hoy un núcleo semántico de tipo estético que viene acuñado por la autocomprensión del arte vanguardista (Habermas, 1989, p. 19).

Por esto, el arte moderno se ve reflejado en el Romanticismo ya que la interioridad del sujeto es la que determina este tipo de arte; en el Romanticismo se puede observar el desbordamiento de las pasiones, de la

imaginación y se potencia el instinto creativo; el sujeto se divide en pluralidades de individualidades que se relacionan de una manera cambiante. Surge un *Sturm und Drang*, en donde los románticos reaccionan contra el racionalismo abstracto, contra la necesidad de leyes morales, contra el cientificismo, etc. Hegel, quien fue simpatizante del Romanticismo, observa que la característica principal de la Edad Moderna es la subjetividad y a partir de este principio explica la superioridad de la modernidad por sobre otras etapas, y, además, explica su propensión a la crisis.

Cuando Hegel caracteriza la fisonomía de la *Edad Moderna* (o del mundo moderno), explica la “subjetividad” por la “libertad” y la “reflexión”: “La grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí”. En este contexto la expresión subjetividad comporta sobre todo cuatro connotaciones: a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado; c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; d) finalmente la propia *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma (Habermas, 1989, p. 29).

Hegel considera a la Edad Moderna superior por su centralización en el sujeto racional, pues un aspecto importante de la modernidad es que el sujeto es concebido como portador de razón; esto no quiere decir que en la antigüedad no se haya pensado al sujeto dotado de *logos*, para hacer referencia a la época griega, sino que dados los acontecimientos históricos, el sujeto racional en el que piensa Hegel está inmerso en el desarrollo tecnológico y científico, y de ahí su superioridad. Pero debido a esto, Hegel observa, además, el riesgo de crisis al cual está propenso este sujeto racional.

Otra interpretación de la modernidad nos dice que ésta toma su nombre a partir de la Revolución industrial, debido al gran desarrollo e innovación tecnológica que supone un avance en la producción de bienes materiales, máquinas y artefactos que se emplearán en beneficio de la humanidad. Las

observaciones y estudios científicos de los siglos XVII (los de Newton, por ejemplo), encuentran su utilidad hasta principios del siglo XIX: “La maquinaria y las “manufacturas” tuvieron que esperar al desarrollo pleno de la máquina de vapor, después de 1750. Así pues, tomando el auge de la industria como la marca distintiva de la modernidad, el comienzo de la edad moderna se situaría en ambas vertientes del año 1800, en pleno auge de la revolución industrial.” (Toulmin, 2001, p. 30)

No podemos dejar de lado la interpretación comúnmente aceptada sobre el inicio de la modernidad, y es aquella que sitúa a Descartes como el primer filósofo moderno; puesto que con él se inicia un nuevo tipo de reflexión filosófica que se guía por medio de la actividad racional; Descartes busca despojarse de sus percepciones, de su sensualismo, dudando de todo, pero teniendo como base firme a la razón, la cual es la proveedora de todo conocimiento y verdad, haciéndola clara y distinta; no es gratuito que junto al nombre de Descartes siempre se le agreguen los adjetivos de racionalista o moderno, pues junto a Kant, es uno de los filósofos que marca un nuevo rumbo en la historia de la filosofía e incluso de la historia misma, ya que sus aportes no se centran solo en el campo del pensamiento, sino también en el terreno científico. En la filosofía cartesiana se puede observar una nueva búsqueda del centro; es decir, el punto a partir del cual se sostiene la diversidad de los aspectos humanos. Y es en el hombre mismo, como ya se había apuntado con Hegel, donde recae éste cúmulo. Acompañando a la figura de Descartes, se sitúa a Galileo, en quien también se ha querido ver uno de los fundadores de la modernidad; así pues, a Descartes se le considera como el primer filósofo moderno y a Galileo como el fundador de la ciencia moderna.

Toulmin reconoce que “la mayor parte de los estudiosos coinciden en un punto importante: la toma de partido “moderna” por la racionalidad en los asuntos humanos fue producto de los cambios intelectuales de mediados del siglo XVI cuyos protagonistas fueron Galileo, en el campo de la física y la astronomía, y René Descartes, en el de las matemáticas y la epistemología”

(Toulmin, 2001, p. 36). Incluso se considera que los dos textos que fundan la modernidad son el *Discurso del método* de Descartes y los *Diálogos sobre los dos principales sistemas del mundo*, los cuales fueron escritos en la década de 1630. A pesar de todo esto, los críticos y expertos en el tema no llegan a un acuerdo sobre la fecha cronológica del comienzo de la modernidad, aunque suelen situarlo en las primeras décadas del siglo XVII (Toulmin, 2001, p. 31).

La concepción cronológica de modernidad que comprenderé en este trabajo es la inaugurada por Descartes y Galileo en el siglo XVII, pero no será la que generalmente se estudia, es decir, la que busca el progreso por medio de la implantación de la razón, sino que entenderé a la modernidad como un proceso problemático. Así como es problemático el concepto y el punto de origen, algunos autores coinciden en que la modernidad misma es un asunto complejo, ya que dentro de ella se anidan una serie de contradicciones e inconsistencias.

Para Habermas la modernidad, al ser un parte aguas en la historia, no parte de ninguna corriente o tradición, es decir, no tiene respaldo o fundamento sobre el cual sostenerse y por esta razón tiene que replegarse sobre sí misma; a la modernidad no le es dado apoyarse sobre otras bases, “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de “fijarse”, de “constatarse” a sí misma” (Habermas, 1989, p. 18); se autoproclama como la transformadora del orden y debe actuar de forma autónoma. Del mismo modo, Beriain comparte la observación que hace Habermas acerca de la modernidad y reconoce que “con el desprendimiento de la tradición, la sociedad moderna tiene que *fundamentarse exclusivamente en sí misma*. Se trata de un tipo de sociedad que se construye sobre sus propios fundamentos” (Beriain, 1996, p. 10).

Para que algo pueda ser considerado totalmente nuevo, primero se debe superar lo ya establecido, es decir, romper el orden imperante para poder construir una nueva tradición; “la concepción occidental más vigorosa de la modernidad, la que tuvo efectos más profundos, afirmaba que la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o una clase particular sino que era la razón misma y la necesidad histórica que preparaba su triunfo”(Touraine,1994, p.18). Pero al haber destruido los cimientos que mantenían el orden, lo único que se consigue es la pérdida del rumbo, pues ahora la modernidad se sustenta sobre una infraestructura imaginaria, es decir, una estructura que no tiene forma ni límites y por la cual se desborda el dominio racional que a la postre se volverá incontrolable, pues dicha estructura no alcanzó a contenerlo.

En el anhelo de lo novedoso, la modernidad rechaza al viejo orden, pero no es capaz de crear uno nuevo sobre el cual pueda regirse sin caer en el exceso. De esta manera, los únicos productos de la modernidad, teniendo de trasfondo el exceso de racionalidad, son la marginalización, la exclusión y la diferencia. Pero en la lógica interna de la modernidad solo se puede encontrar una lucha de contrarios, “el orden refiere a lo que no es caos; el caos a lo que no está ordenado. *Orden y caos* son los *gemelos modernos*. Son concebidos a partir del rompimiento y colapso del mundo ordenado por Dios, mundo que nada sabía ni de necesidad ni de accidente” (Touraine, 1994, p.78). La modernidad se concibe como ambigua, debatiéndose entre lo concreto y lo indeterminado; a la base siempre existe una pérdida de rumbo, una bifurcación; es posible que a causa de esto el anhelo de progreso se haya extraviado.

II. La modernidad como horizonte del despliegue racional

Como se vio al inicio de la sección anterior, la modernidad se presenta como una consecuencia necesaria de la etapa del Renacimiento y, por ende, del

humanismo que posiciona a la actividad humana como aquello que influye y atraviesa todos los ámbitos de la existencia humana. Luego, viene un proceso de renovación y cambio, el cual es comúnmente llamado modernidad en donde una de los giros más importantes es dejar poco a poco de lado la figura de Dios como agente activo y en su lugar instalar al sujeto racional como actor principal, con esto se puede observar un antropocentrismo que se instala en la modernidad y que permeará las épocas posteriores; es así que la edad moderna encuentra cobijo bajo el manto de la racionalidad.

De esta manera, la modernidad surge como un suelo fértil sobre el cual se puede sembrar la semilla racional, y ésta, tendrá sus más grandes frutos en eventos posteriores como lo son la Revolución industrial o la Ilustración, por mencionar algunos ejemplos. De ahora en adelante, el sujeto y la razón marcharán a la par en todo proceso; cualquier acontecimiento e innovación debe ser revisado por el tribunal de la razón, como Kant lo piensa. El sujeto racional se convierte en la medida de todas las cosas y el desarrollo científico y tecnológico, con sus defectos y virtudes, se colocan como el punto culmen de la actividad intelectual

Una vez que los “nuevos filósofos” (sobre todo Galileo, Bacon y Descartes) habían desbrozado y clarificado las condiciones necesarias para un progreso intelectual en materia de ciencia, las ideas sobre la naturaleza se volvieron cada vez más racionales y realistas. Entre tanto, a la par que las nuevas ciencias empíricas de la naturaleza, la filosofía se estaba emancipando de la tutela de la teología y dejaba así a un lado errores y prejuicios anteriores para poder partir de cero (Toulmin, 2001, p. 39).

En la modernidad hay un deseo de renovación, es decir, se trata de implementar un nuevo método de experimentación; y en cierta forma, los hombres de esta época ya no apelan a figuras metafísicas e intentan demostrar que todo cae bajo el dominio de la razón; a pesar de que existan filósofos empiristas, pues se puede decir que ambas corrientes buscan una justificación racional, en mayor o menor medida, de los procesos epistémicos. De esta manera, es novedosa la nueva propuesta de pensamiento, y sobre todo, parece

muy prometedora, porque poco a poco se irá eliminando la incertidumbre, la inexactitud y demás, para que sean sustituidas por un poderoso método que solo podrá arrojar respuestas precisas y fiables.

Así, pues, se busca dejar de lado la superstición, la magia y los pensamientos supersticiosos que dominaron la opinión durante la Edad Media y el Renacimiento para poder implantar un nuevo principio que se capaz de aclarar cualquier duda, descifrar todo acontecimiento y reconfigurar la manera enfrentarse al mundo. Esta nueva proposición resulta muy prometedora, pues el conocimiento ya no va a depender más que de la exterioridad humana en tanto sentimental, es decir, la forma de acceso al conocimiento no será por medio de los sentidos, que desde la antigüedad se sospecha que sean dadores de verdad, y en cambio, el principio que regule el conocimiento se alojará al interior de cada hombre que ha sido dotado de razón.

El proyecto moderno busca liberar la actividad racional que se halla al interior de cada ser humano; se busca potenciar el accionar racional siempre con el fin de encontrar un suelo seguro de certeza, sin necesidad de justificar los acontecimientos por otros medios; ya desde Bacon¹ se deja ver este deseo. Este progreso racional tendrá tal impacto que será la bandera con la cual navegue el movimiento de Ilustración, siglos más adelante. Si bien es cierto, los alcances de la razón se hacen evidentes, con mayor claridad, en el campo científico y técnico, no puede pasar desapercibido que en el terreno político y moral, como ya se ha venido anunciando, también hay repercusiones. Se pretende que las sociedades se conformen de una manera racional como lo son la implantación de leyes que no deriven de los sentimientos, sino que todo se vea regido bajo la tutela de la razón. Touraine considera que la modernidad tiene como pretensión la unificación integral entre hombre y naturaleza:

¹ No es gratuito que dos de sus obras más importantes tomen como título el adjetivo de “nuevo”: *la Nueva Atlántida* y el *Novum Organon*; en esta última obra se propone el método inductivo, que será el que rijan la ciencia moderna.

La concepción clásica de la modernidad es, pues, ante todo la construcción de una imagen racionalista del mundo que integra el hombre en la naturaleza, el microcosmos en el macrocosmos, y que rechaza todas las formas de dualismo del cuerpo y el alma, del mundo humano y del mundo trascendente (Touraine, 1994, p. 32).

No se puede negar que una de las pretensiones de la modernidad es tratar de comprender a la naturaleza por medio de una nueva ciencia, una nueva filosofía natural que, como lo propone Bacon, busque el dominio de la naturaleza a través de su estudio y apegándose a sus leyes. Pero, por otro lado, Touraine parece proponer que la modernidad rompe con las dicotomías entre alma y cuerpo pero abre una bifurcación más, que es entre lo racional y lo empírico la cual se apega a razones epistémicas que tratan de hallar de dónde nos vienen los datos del conocimiento; es cierto que la modernidad trata de resolver algunas escisiones, pero por otro lado abre unas nuevas.

Los analistas más recientes no pueden ver a la modernidad desde la misma perspectiva del progreso. Se dan cuenta que es un proceso complejo y difuso que no es fácil de comprender; dentro de sí se halla un exceso de racionalidad y antropocentrismo que no pueden llevarnos a buen puerto; la racionalidad da vueltas sobre sí misma y se enfrasca en un soliloquio. Lo que parecía una empresa prometedora, deviene en una racionalidad dominadora, que tiene como meta la escisión entre los ámbitos humanos: todo esto resulta contradictorio si su único fin era someter todo a la medida de la razón para edificar, desde ahí, nuevas ciencias, nuevas sociedades, nuevos parámetros morales, etc.; por eso “ la modernidad implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte en particular, pues la racionalidad instrumental se ejerce dentro de un tipo de actividad y excluye la posibilidad de que alguno de esos tipos esté organizado desde el exterior” (Touraine, 1994, p. 17). Pero lo que se consiguió con ello fue, solamente, la exclusión de los hombres, e incluso la separación del hombre mismo entre lo interno, la razón, y lo externo, sus sentidos.

III. Aspectos de la racionalidad

En la racionalidad se ha querido ver una fuerza que es capaz de unificar las diferencias; capaz de revertir las escisiones para poder conjuntarlas por medios racionales. La razón se presenta como un manto que puede cubrirlo todo y a su vez le es dado unificar lo que se cree divergente. No se pueden negar que la racionalidad fue un medio que contribuía a que el progreso se viera menos lejano. Sus intenciones iban encaminadas a buscar un suelo firme que tuviera como estandarte a la razón, pues fiándose de ella nos acercaríamos a un mundo nuevo. Las promesas de la modernidad sedujeron fácilmente al mundo, hasta que lo despojaron de su fundamento.

Empero, el despliegue histórico nos muestra otros resultados; que la modernidad está plagada de orden y caos, de ambigüedad y exceso; así “la maestría moderna consiste en el poder de dividir, clasificar y distribuir --en el pensamiento, en la práctica, en la práctica del pensamiento y en el pensamiento de la práctica. Paradójicamente, es por este motivo por lo que la ambivalencia es el infortunio de la modernidad y el más preocupante de sus cometidos” (Bauman, 1996, p. 90). Se pensaba a la modernidad como un principio de diferenciación histórica, es decir, entre lo viejo y lo nuevo, el pasado y el futuro, pero ahora se deja ver que más bien la modernidad es un diferenciador entre el pensamiento y la práctica.

En la modernidad se ve la fragmentación del mundo, así el mundo se desmorona cuando la modernidad, aunada a la razón, acabó con el orden preestablecido y no fue capaz de cimentar un nuevo orden, sino más bien ambigüedad. Desde la perspectiva actual, la modernidad es vista como la posibilidad del dominio totalitario de la razón; un dominio que se expandió por todos los campos; que corrompió sus propios ideales legándonos un mundo desvirtuado.

La racionalización del mundo se refiere a la creación de un mundo tecnificado, cubierto bajo los fines de producción y consumo; el mundo se

mecaniza, se somete a la industria y al capital. Al comienzo de la modernidad, cuando la idea de Dios no estaba totalmente descartada, se pensaba que el hombre racional era un intermediario entre Dios y la naturaleza; es decir, el hombre se halla dentro de la naturaleza pero no era identificado con la naturaleza misma. Pero, por otro lado, tampoco se podía comparar al hombre con la figura divina; es así que al hombre se le coloca como un punto medio que comunica los dos órdenes: el natural y el divino. Por tanto, al hombre le es dada la facultad de dominar al medio natural sometiéndolo a sus necesidades.

Esto último nos conduce a un lugar donde todo recae sobre el sujeto en su forma individual, ya no se piensa a la humanidad como un conjunto social que se encamina hacia el progreso, sino que ahora la sociedad se individualiza; esto queda marcado en la organización social, pues se rompe con el ideal griego de *polis* que integraba a todos los individuos de la comunidad con el fin de contribuir a la fraternidad común; quien lograba integrarse dentro de la sociedad para contribuir con ella era considerado como virtuoso. En cambio, la modernidad tiene como lema la proposición cartesiana más reconocida: (ego) *cogito, ergo* (ego) *sum*, que podríamos traducirla como (yo) pienso, luego (yo) soy/existo, la cual deja en evidencia la importancia que se le da al sujeto individual, no a un sujeto colectivo; si habría de existir un tipo de sociedad, necesariamente tendría que estar atravesada por la razón para ser construida bajo la claridad y objetividad.

Los *conceptos morales* de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales (Habermas, 1989, p. 30).

Este individualismo parece tener repercusiones sobre las sociedades actuales. El individuo juega el papel central y se libera de las ataduras: se convierte en el responsable de sus propios actos. Se pretende una totalidad racional que no

solamente domine el carácter técnico y científico, sino también trascienda hacia el gobierno de los hombres instituyendo reglas y normas que regulen las relaciones sociales; esta será la única ley válida para la vida social y colectiva. Por otra parte, se puede caracterizar a la modernidad como un estilo de vida cosificada y explotada, sujeta al control técnico y sometida a relaciones de poder que buscan la homogenización y el encarcelamiento del mundo tras las barreras de la razón, pero también en cuanto al sector cultural, por ejemplo:

La modernidad cultural aparece como un reino del terror, caracterizado por los rasgos totalitarios de una razón centrada en el sujeto, que estructuralmente no da abasto a sus propias pretensiones. Pero en esta imagen no figuran tres hechos bien simples. Primero, la circunstancia de que esas experiencias estéticas a cuya luz ha de desenmascarse la verdadera naturaleza de esta razón excluyente, son debidas al mismo proceso de diferenciación que la ciencia y la moral. Segundo, el hecho de que la modernidad cultural debe también a su escisión en discursos especializados en cuestiones de moral, en cuestiones de justicia y en cuestiones de gusto un incremento de saber, que difícilmente puede ponerse en tela de juicio. Y por último y sobre todo, el hecho de que sólo las modalidades del intercambio entre estos sistemas de saber y la práctica cotidiana pueden decidir acerca de la cuestión de si las ventajas que cada abstracción comporta reobran destructivamente sobre el mundo de la vida (Habermas, 1989, p. 401).

Esa sociedad ideal orientada por la razón cada vez se vislumbra más lejana y cubierta por una espesa niebla que la difumina. La racionalidad quebrantó el orden del mundo intentando arrojar luz sobre él para darle una nueva forma, pero el resultado es distinto; el mundo, ahora, parece más extraño y fragmentado. Algunos como Touraine piensan que “el modernismo es un antihumanismo pues sabe muy bien que la idea de hombre ha estado vinculada con la de alma, la cual impone la idea de Dios. El rechazo de toda revelación y de todo principio moral crea un vacío que debe llenar la idea de sociedad, es decir, la idea de utilidad social” (Touraine, 1994, p. 37).

IV. La razón que desmitifica a la naturaleza

A la llegada de la razón, se observó la ruptura del orden antiguo, y el caso de la ciencia, y específicamente la ciencia natural, no fue la excepción; antes de la modernidad las ciencias, ahora llamadas pseudociencias, dominantes eran la magia, la alquimia y la astrología, las cuales buscaban un fundamento último de los fenómenos naturales; descifrar las fuerzas ocultas al interior del mundo, las cuales eran infundidas por la divinidad, y como tal, la divinidad no podía suministrar más que de fuerzas bondadosas a la naturaleza; por ello, se debía emprender su búsqueda para utilizarlas en favor de los mismos hombres. Se piensa que todo en el mundo natural posee alma (*animismo*), y no hay nada colocado al azar, porque todo tiene una interconexión necesaria; al mundo se le piensa como un todo orgánico que se regula a sí mismo. Se puede decir que en la creencia medieval y renacentista:

El mundo está lleno de fuerzas ocultas, de carácter espiritual, semejantes a las mismas fuerzas que existen en el alma humana, en la que domina sobre todo una voluntad de hacer el bien o el mal. La interconexión entre microcosmos y macrocosmos aparece continuamente presentada en las Bellas Artes, al igual que en los textos la concepción animista con tanta frecuencia defendida por muchos neoplatónicos. El dominio sobre tales fuerzas requiere una técnica especial que el “mago” intenta dominar para conducir esas fuerzas ocultas (Mínguez, 2006, p. 103).

La naturaleza estaba impregnada de fuerzas ocultas y sobrenaturales, pero la modernidad tiene otra opinión: el mundo es racional y mecanizado; por ende, este mundo puede ser descifrado por la razón misma. La ciencia moderna se vuelve objetivante, y “desencanta a la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente” (Habermas, 1989, p. 30); la naturaleza se despoja de milagros y en su lugar se le imponen leyes que son capaces de explicarla, se le somete a fórmulas y cálculos con la intención de reducir a los fenómenos naturales a una serie de lineamientos extraídos de ella misma que posibiliten su control y

dominio. Figuras como las de Galileo o Bacon implantan un método que conducirá a un desarrollo científico mucho más fiable.

Las bendiciones científicas de la época moderna (sobre todo en el campo de la medicina), que estuvieron disponibles para todo el mundo hacia finales del siglo XIX, fueron en realidad el resultado feliz de unas investigaciones científicas que no habían dejado de avanzar desde los tiempos de Galileo y Descartes y, por tanto, fueron el producto, a largo plazo, de las revoluciones del siglo XVII emprendidas en el campo de la física por Galileo, Kepler y Newton, y en el de la filosofía por Descartes, Locke y Leibniz. (Toulmin, 2001, p. 32).

Esto no quiere decir que anteriormente no se haya buscado el dominio de la naturaleza, pues los mismos renacentistas ya trataban de someter al mundo natural pero por otros medios; la diferencia es que la naciente ciencia moderna se guía bajo un método racional para enfrentarse al mundo externo. La razón se autoconcibe como totalizadora y omnisapiente ya que no admite los límites de conocimiento y en su lugar busca dar explicación a todo suceso; no permite que algo pueda salir de sus límites. Todo esto hace que la naturaleza sea considerada no como el plano en el que nos movemos todos, sino como un objeto que es susceptible de estudio; parece que ahora nos desprendemos del mundo y lo vemos desde arriba. Un mundo del que podemos tomar partes y llevarlas al laboratorio como si fuese algo extraño: “toda fuerza de la naturaleza se redujo a mera indiscriminada resistencia frente al poder abstracto del sujeto” (Horkheimer, 2000, p. 137). Ya no nos concebimos dentro de la naturaleza, sino fuera de ella y la consideramos un objeto que podemos llevar a experimentación.

La razón piensa a la naturaleza como algo desordenado y cambiante, no como un organismo autónomo, y ella misma, la razón, es la única capaz de infundirle un orden a través de la ciencia moderna que la disecciona y desentraña su esencia, sus mecanismos internos, para traducirla en formulas universales. Se libera al mundo de su esencia mítica para adecuarla a los estándares racionales en favor del desarrollo técnico e industrial; la naturaleza

ya no se ve como algo desconocido, pues se ha intentado explicar hasta el átomo más escondido de las cosas, y esto nos lleva a concebir al mundo como un gran material de experimentación; en la modernidad comienza la escisión entre el hombre y la naturaleza, pues se quiere ver en ella un mero objeto de estudio, observación y de aprovechamiento; todo gira en torno al sujeto pero este tipo de excesos nos conducen a una catástrofe en donde “Los peligros ecológicos son apenas cuantificables, calculables y comparables con otros riesgos sociales, por la razón de que la naturaleza aparece como una “externalidad” no atribuible como objeto de riesgo, aunque sí como objeto de dominio racional” (Beriain, 1996, p. 25).

Con la modernidad podemos navegar seguros, ya nada nos es ajeno, ningún fenómeno es extraño a la razón; pero los pensadores modernos no se dieron cuenta que esto podría devenir en consecuencias contrarias; pues al ser excesivo el proceso de industrialización y tecnificación de la naturaleza, después de haber sido desmitificada, los resultados llegarían a ser desalentadores, pues los desastres ecológicos, por ejemplo, forman parte la cotidianeidad.

La actualidad se percata de una contradicción poderosa, a saber que la naturaleza no representa una amenaza, sino que el dominio de la razón es la que más pone en peligro a la humanidad misma; la racionalidad deviene instrumental, como la llamarán los pensadores de la Escuela de Frankfurt, para referirse a la racionalidad que se tecnifica, que se vuelve un medio para la mera producción. El mundo, en tanto naturaleza, se cosifica y se industrializa para fines de consumo; no será sino hasta mediados del siglo XX que “la razón da a conocer su verdadero rostro —queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental” (Habermas, 1989, p. 14).

V. Hacia una nueva modernidad

A partir de lo anteriormente expuesto, parece necesario volver a reflexionar sobre lo que representa la modernidad en el mundo actual; pues si bien es cierto, representa un punto de quiebre cronológico entre el pasado y el futuro, no podemos negar que la modernidad nunca encontró un punto de agarre, un sostén firme sobre el cual erigirse, su único fundamento es ella misma; lo cual representa una base que se tambalea, pues como ya dijimos, la modernidad está impregnada de ambigüedades, de fisuras que nunca llegó a rellenar: de ensimismamiento. Por ello, es necesario proponer un camino diferente hacia una nueva modernidad.

Si la modernidad ha de querer rehabilitarse, como lo plantea Habermas, o reencontrar el camino perdido, “ha de guardarse de volver a caer en las trampas del pensamiento centrado en el sujeto, que no consiguió mantener libre la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza a la razón, y ha de huir, así de los rasgos *totalitarios* de una razón *instrumental* que convierte en objeto todo cuanto le rodea e incluso a sí misma, como de los rasgos *totalizantes* de una razón *inclusiva* que todo se lo incorpora y al final acaba triunfando como unidad sobre toda diferencia” (Habermas, 1989, p. 402)

Habermas es un heredero de la Teoría Crítica y en cuanto a la ética, parece que se plantea el retorno a la configuración de la sociedad griega, en donde no se concebían individualidades y todo giraba en torno a una comunidad, *polis*. A partir de la razón abstracta no se pueden derivar leyes universales para la convivencia política, sino que, como lo plantean los integrantes de la Escuela de Frankfurt, la ética debe partir de los hechos reales, de los sentimientos, de las acciones concretas; siempre y cuando no se caiga en un sentimentalismo, sino que se debe construir una especie de híbrido entre sentimientos y razón. Con esto, se logrará erradicar una razón instrumental y dar paso a una nueva configuración de la modernidad. Toulmin, por su parte, presenta otra alternativa diciendo que:

La tarea actual consiste, por consiguiente, en encontrar la manera de pasar de la visión heredada de la modernidad—que disoció las ciencias exactas de las humanidades a una versión reformada, que redima a la filosofía y a la ciencia reconectándolas con la mitad humanista de la modernidad. Para esa tarea no bastan las técnicas del racionalismo del siglo XVII. Todas las credenciales de la teoría deben demostrar su valor demostrando también su arraigo en la práctica y la experiencia humanas (Toulmin, 2001, p. 252).

Esta nueva propuesta se sustenta en poner una amalgama que medie entre dos regiones que se han querido ver, desde la modernidad, como separadas, a saber, la ciencia y la filosofía; parece que en el proceso de modernización estos dos ámbitos fueron tomando distancia el uno del otro, entre muchos otros aspectos de la vida que se diferenciaron; pero lo que Toulmin propone es una reunificación de estos dos ámbitos y de esta forma no ver por separado a las ciencias experimentales y a las ciencias sociales; romper con las dicotomías significa abrir camino hacia una modernidad distinta. Ésta última propuesta asume la escisión entre dos sectores de la humanidad: la ciencia y la filosofía, pero esta no es la única separación que se da en la modernidad:

La nueva modernidad —pues se trata ciertamente de una modernidad— une la razón y el sujeto que forman dos de los elementos culturales de la modernidad fragmentada. La modernidad, que había rechazado y reprimido la mitad de sí misma al identificarse con un modo de modernización conquistador y revolucionario, el de la tabla rasa, puede en definitiva reencontrar las dos mitades de sí misma. Solo se le puede definir como el vínculo y la tensión entre la racionalización y la subjetivación. Esta falta de integración de los dos principios es esencial para definir la modernidad y para descartar la idea de sociedad que es reemplazada por la idea de cambio social (Touraine, 1994, p. 218).

Touraine, otro crítico de la modernidad, expone una nueva vía, en donde apunta la ruptura de relaciones en el hombre mismo, no solo en sus aspectos externos, sino que observa que el sujeto no se liberó de la dicotomía, y por un lado se contempla a la razón y por otro al individuo; esta crítica propone eliminar la ruptura que se aloja al interior del sujeto mismo; si esta división logra subsanarse parece más factible llevar a cabo una modernidad diferente,

porque el sujeto se comprenderá como completo, no escindido, y esto será capaz de extrapolarse a los demás individuos.

Por último, no se puede dejar de mencionar otra propuesta acerca de cómo debemos afrontar las consecuencias de la modernidad, la cual es comandada por Ulrich Beck; esta propuesta comienza con un análisis de la modernidad distinguiéndola en dos etapas; la primera modernidad puede ser entendida como tradicionalmente se ha pensado, es decir, como una modernidad “basada en las sociedades de estado-nación, en las que las relaciones y redes sociales y las comunidades se entienden esencialmente en un sentido territorial” (Beck, 2002, p. 2); esta modernidad está atravesada por la individualización, la globalización, y una serie de riesgos globales. Pero, ¿qué a qué se refiere, en este contexto, el concepto de riesgo? El riesgo, dice Beck, “es el enfoque moderno de la previsión y control de las consecuencias futuras de la acción humana, las diversas consecuencias no deseadas de la modernización radicalizada” (Beck, 2002, p. 5). De esta manera Beck observa que nos hallamos en una sociedad de riesgo, pero este riesgo trasciende cualquier barrera y se convierte en un riesgo global. El riesgo no tiene ningún lugar, sino que se encuentra en cualquier punto del plano: no le pertenece a una sola nación, más bien es problema de todas.

De esta forma, los efectos de la modernidad se vuelven globales, no son solamente propios de aquellos lugares, principalmente Occidente, que sufren los estragos de la modernidad, sino que estas consecuencias se extienden sobre todo el globo. En la sociedad del riesgo global se condensan todas las situaciones que sugieren una problemática mundial, así pues, este tipo de sociedad “abre el discurso público y la ciencia social a los retos de la crisis ecológica, que, como sabemos ahora, son globales, locales, y personales al mismo tiempo” (Beck, 2002, p. 7). Ahora bien, habiéndose conjuntado todos los problemas en uno solo que es común, esto quiere decir que debe ser una preocupación que involucre a todos, con la intención de dar soluciones a estas problemáticas. Es aquí donde Beck observa una segunda modernidad, una

modernidad reflexiva, que sea capaz de responder a los desafíos que dejó planteados la primera modernidad.

Es por esto que Beck aboga por una teoría de una modernización² reflexiva, la cual no es una mera reflexión, sino más bien autoconfrontación de la modernidad consigo misma; cuando se habla de una modernización reflexiva no se debe entender una destrucción total, al contrario, una transformación de la sociedad industrial desde sus fundamentos. Esta teoría “afirma, que en *ningún lugar* existe algo así como una sociedad «moderna». Lo que esta “es” nadie lo sabe ya que el tipo de una sociedad, o radicalmente moderna o más moderna que la industrial, aún no ha sido concebida o imaginada” (Beck, 1996, p. 256). Beck sostiene que la modernidad se halla en un no-lugar, es decir, que jamás llegó a consolidarse y lo único que hemos presenciado es la modernización del mundo; en palabras de Beck:

La modernización reflexiva refiere: por un lado, a una época de la modernidad que se desvanece y, por otro, al surgimiento anónimo de otro lapso histórico, surgimiento que no se gesta a causa de elecciones políticas, del derrocamiento de gobierno alguno o por medio de una revolución sino que obedece a los efectos colaterales latentes en el proceso de modernización autónomo según el esquema de la sociedad industrial occidental. La modernización reflexiva inaugura la posibilidad de una (auto) destrucción creadora para una época en su conjunto, en este caso, la época industrial. El “sujeto” de esta destrucción creadora no es la crisis, sino el triunfo de la modernización occidental. Esta teoría es una protesta – refutación– contra la teoría del fin de la historia de la sociedad (Beck, 1996, p. 223).

La propuesta de Beck parece clara; no busca una destrucción de la modernización, ni su radicalización pues observa que no es factible luchar contra la corriente; es decir, Beck se da cuenta que estamos inmersos en un proceso de modernización del cual es imposible salir y resultaría fantasioso el proponer una nueva modernidad (que nunca se realizó); su apuesta no es por tratar de aislarse de la modernización, pero tampoco se trata de un

² Recordando el concepto de modernización del apartado I de este capítulo.

conformismo; más bien, lo que busca es re-dirigir a la modernización hacia la posibilidad de re-pensarse a sí misma: una autodestrucción creadora.

Capítulo II

El proyecto ilustrado

A lo largo de este capítulo expondré las motivaciones de la Ilustración en la cual se consolida a la figura del hombre racional como un punto de arranque para el avance y el progreso. Este progreso puede observarse en cualquier ámbito de la humanidad y algunos, como Kant, buscan una sistematización de la ética, es decir, la ética sometida bajo el régimen de la razón. Luego, teniendo a la razón inmiscuida en todos los rincones del conocer se puede observar el progreso que todo ello conlleva, así lo quería Comte con su filosofía positiva. El progreso es evidente tanto en la ciencia como en la ética. Con todo esto tendremos, por un lado, un desarrollo en la parte científica, técnica e industrial que superará las expectativas y marchará con gran inercia; por otro lado, se pretende que la sociedad se adecue a una sistematización racional con la cual tendremos una mejor sociedad; toda acción social debe ser racional.

Pero, como veremos a lo largo de este capítulo, la racionalidad rebasa sus propios límites y se muestra sobreabundante, y más allá de eso, se concibe como un medio para alcanzar ciertos fines, es decir, la razón se convierte en un instrumento, deja de ser un fin para convertirse en medio. Solamente se le aprovecha en su forma utilitaria. De esta manera, todo esto nos conduce a un extravío; el proyecto ilustrado al convertir a la razón en un mero instrumento, también hace que se pierda el camino que conducía al progreso y pareciera que más bien la dirección va en retroceso.

I. Hacia una ética ilustrada

Durante la Ilustración, que tuvo lugar en Europa en el siglo XVII, o también llamado Iluminismo, nos enfrentamos a la propuesta que pone como piedra angular a los seres racionales; ésta es, pues, una etapa de esclarecimiento, pues

la luz de la razón servirá como una guía que conduzca al progreso. Se marca una dicotomía entre lo racional y lo sentimental, en la cual la parte que tiene mayor prioridad es el aspecto racional. Las pasiones, los sentimientos y todo lo que se le relacione, queda restringido a lo desechable, pues solo lo racional es digno de ser tomado en cuenta.

Ya desde Descartes nos encontramos con una preferencia de lo racional (*res cogitans*) sobre lo pasional (*res extensa*), ya que las pasiones siempre nos muestran datos erróneos de la realidad de las cosas; no se puede fiar todo conocimiento sobre los sentimientos y sensaciones del cuerpo. Por ello, es mejor conducirnos por medio de la *res cogitans*. Kant considera que las pasiones son dañinas para la razón, por ello hay que erradicarlas, “de aquí que las pasiones sean, no meramente, como las emociones, sentimientos desgraciados, que están preñados de muchos males, sino también malas en sí” (Kant, 1991, p. 204). Las pasiones obstruyen a la razón y la hacen caer en un sinsentido del cual pretende huir Kant; o mejor dicho, Kant busca sistematizarlas adecuándolas a la lógica racional, en donde la sociedad se conduzca bajo un conjunto de deberes e imperativos no obtenidos por medio de la experiencia, sino de la razón. Así pues, Kant, inmerso en el movimiento de ilustración, considera que el hombre cuenta con una capacidad que lo hace superior a los demás seres vivos y, de esta manera, debe aprovechar esa facultad en beneficio de la humanidad.

No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que el mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí mismo un animal racional (*animal rationale*) (Kant, 1991, p. 277).

El hombre dotado de la facultad de razonar es susceptible de perfeccionarse y alcanzar un avance mayor en comparación con las demás especies. Por esto, Kant busca que el hombre supere su minoría de edad, esto es, que el ser

humano fortalezca su racionalidad para poderse liberar de su ingenuo pensamiento y con ello alcanzar su autonomía. Esto es para él la Ilustración:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y de valor por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración (Kant, 1979, p. 25).

Kant nos pide no abandonarnos a la pereza de que otros piensen por uno mismo y a su vez tomen las decisiones; más bien lo que busca es que el hombre tome sus propias decisiones de manera racional, y que todo su actuar sea juzgado por el tribunal de la razón. El sujeto racional, se concibe en este momento como el centro de la creación y del conocimiento; él es la medida de todas las cosas y a su vez les da significado. Tanto en el ámbito científico, artístico, político y demás, el hombre se posiciona en el centro. El discurso racional resulta muy prometedor y de ahí el éxito que obtuvo en diversos dominios. No es extraño imaginar que la racionalidad haya sido el motor de los avances científicos y técnicos de la época; pues el hombre se diferencia de cualquier otra especie por su superioridad en el manejo técnico y mecánico de manejar los objetos para construirlos en instrumentos, es decir, su capacidad pragmática; y por otro lado es superior en la invención y manejo de leyes morales (cf. Kant, 1991, p. 277).

De esta manera, al hombre, en tanto animal racional, “esto le lleva, primero, a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero, a regirla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad” (Kant, 1991, p. 278). La razón, como puede verse, se traspasa hacia la esfera social y con ello al de la ética, como se hace evidente en la denominada ética kantiana, *i. e.*, una ética del deber. Esta ética es resultado de la racionalidad ilustrada, y como tal debe conducirse bajo las normas de la razón; Kant pregunta si:

¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral (Kant, 2010, p. 16).

Como puede verse, Kant nos sugiere que nos apeguemos a la razón pura y de ahí partamos para poder elaborar las leyes morales, que serán un concepto abstracto, no sacado de la experiencia, ya que podríamos caer en equívocos; además, estas leyes serán universales tanto así que serán un imperativo; “originariamente la constitución política se concebía como expresión de principios concretos fundados en la razón objetiva¹; las ideas de justicia, igualdad, felicidad, democracia, propiedad, todas ellas debían estar en concordancia con la razón, debían emanar de la razón” (Horkheimer, 1993, p. 31).

Con esto, tendremos el camino asegurado hacia el progreso. Esto surge a raíz de que Kant considera que el destino del hombre se encuentra, dado su racionalidad, en vivir en sociedad “y por medio de las artes y las ciencias, [está destinado] a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse pasivamente a los inventivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad” (Kant, 1991, p. 282). El hombre en su estado natural es propenso a dejarse llevar por sus pasiones y

¹ Véase apartado III de este capítulo.

sus intereses, y es así que la racionalidad funciona como un elemento rector de este comportamiento.

Es aquí donde Kant toma partido en la antigua disputa sobre la naturaleza del hombre, y parece que en este respecto hace alusión a los grandes teóricos del contractualismo, tales como Hobbes y Rousseau. Hay que recordar que Hobbes se pronunciaba a favor de pensar que el hombre es malvado por naturaleza y que cede su voluntad de hacer justicia por su propia mano al Leviatán, es decir, al Estado. El Leviatán servirá como un regulador social para evitar una lucha de todos contra todos. Por otro lado, y contraponiéndose a la propuesta hobbesiana, Rousseau se inclina a pensar que el hombre es libre y bueno por naturaleza; no es de suyo el estar en sociedad, pero al entrar en relación con otros hombres y en un conjunto político bien establecido, el hombre se vuelve malvado; es decir, las instituciones del Estado lo vuelven de esta manera.

Kant, por su parte, se posiciona en un punto medio, pues piensa que el hombre tiene una inclinación hacia ambas actitudes, esto es, el hombre puede ser bueno o malo en función de la educación que reciba. Pareciera que Kant piensa que el carácter del hombre puede ser moldeado. Recordemos que Kant estima que el hombre tiene dos naturalezas, una racional y otra sensual. De ellas, la sensual tiende hacia el mal y la racional es la que puede encaminarla hacia la bondad; por tanto, la racionalidad puede sacar el bien del mal. Por esto, Kant reconoce que:

Hay en él una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al mal, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe juzgarse al hombre, en cuanto a su carácter sensible, como (por naturaleza) malo, sin que haya contradicción cuando se hable del carácter de la especie; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el progreso continuo hacia mejor (Kant, 1991, p. 282).

Esta actitud hacia el bien es conducida por la razón, pues el hombre en su naturaleza sensual es de mala índole, pero están dotados de una capacidad inventiva y a la vez de una capacidad moral. Por tanto, el carácter² de la especie humana es el siguiente: “que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesivas y simultáneamente, que no pueden prescindir de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, evitar el ser constante y recíprocamente antagonistas” (Kant, 1991, p. 291). Los hombres se presentan en una sociedad como un conjunto de voluntades libres que están en una constante lucha antagónica para imponerse el uno al otro, pero las leyes morales que emanan de la sociedad misma sirven para generar una sociedad civil universal, es decir, una sociedad cosmopolita.

II. La filosofía positiva: orden y progreso

Como consecuencia del proyecto ilustrado, teniendo a Kant como uno de sus principales representantes y cuyos intereses se centraban principalmente en una sistematización de la moral en imperativos y, con ello, de la sociedad, encontramos que su influencia se ve reflejada en el pensamiento de Auguste Comte, filósofo francés considerado el creador del positivismo y de la sociología. Comte considera que las filosofías que estaban presentes en su época no aportaban demasiado al orden ni al progreso. Es necesario para Comte crear una nueva filosofía del progreso, pues ni la teología ni la metafísica han sido suficientes para impulsar el orden y el progreso.

A pesar de que la Ilustración constituyó un gran avance en diversos ámbitos de la existencia humana, para Comte aún falta hacer más esfuerzos, pues las filosofías que han dominado el plano no han sido capaces de llegar al

² Kant define al carácter de todo ser vivo como: “aquello en que puede reconocerse por adelantado su destino. —ahora bien, puede admitirse como principio para los fines de la naturaleza el siguiente: la naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ellos todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo individuo, al menos la especie” (Kant, 1991, p. 287).

culmen de la racionalidad. Por ello, su propuesta para alcanzar el objetivo planeado es crear una nueva filosofía, fundada en el espíritu positivo el cual se fundamenta sobre el conocimiento científico, así pues, para esta nueva filosofía llamada positivismo:

El orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables, como fundamento o destino. Considerado luego especialmente en cuanto al orden, el espíritu positivo le ofrece hoy, en su extensión social, poderosas garantías directas, no solo científicas, sino también lógicas, que podrán juzgarse pronto como muy superiores a las pretensiones canas de una teología retrograda, cada vez más degenerada, desde hace vario siglos, en activo elemento de discordias, individuales o nacionales, e incapaz en delante de contener las divagaciones subversivas de sus propios adeptos (Comte, 2007, p. 72).

Comte recoge el pensamiento kantiano que posiciona a la especie humana sobre todas las demás especies gracias a su facultad de razonar. La capacidad de razonar será uno de los aspectos constitutivos de su nueva filosofía positiva: “El conjunto de la filosofía positiva demuestra plenamente, que este perfeccionamiento consiste esencialmente, sea para el individuo o para la especie, en hacer prevalecer cada vez más los atributos eminentes que distinguen más nuestra humanidad de la mera animalidad; es decir, de un lado, la inteligencia; de otro, la sociabilidad, facultades naturalmente solidarias, que se sirven mutuamente de medio y de fin.” (Comte, 2007, p. 79).

Con esto, Comte pretende que la sistematización, que es más evidente en la ciencia, sirva como un punto de partida para poder desarrollar el conocimiento. Con Comte comienza el estudio de la sociedad a través de sistema, que más tarde tomará el nombre de sociología. Comte pretende una filosofía sistemática que tiene como prioridad las verdades científicas y estas trascienden hacia el estrato social; todo esto con la finalidad de acercarse al progreso. Es claro que Comte busca un adelanto en las ciencias de su tiempo por medio de su filosofía positiva, pero en este apartado lo que me interesa

rescatar es sus intento por crear una nueva forma de organizar y analizar a la sociedad a través de su filosofía. Para Comte, la sociedad inmersa en una crisis y su propuesta es un intento por sacar a la sociedad de su maleficio; y para ello es necesario construir una teoría sociológica para explicar la totalidad del pasado del hombre. La filosofía positiva vendrá a ser la restauradora del sistema social antiguo y que se halla en medio de una crisis y por ello:

Es preciso, pues, sobre todo, en nombre de la moral, trabajar con ardor en conseguir por fin el ascendiente universal del espíritu positivo para reemplazar un sistema caído, que, tan pronto impotente como perturbador, exigiría cada vez más la precisión de la mente como condición permanente del orden moral. Solo la nueva filosofía puede establecer hoy, respectivas, verdaderamente susceptibles de sostener con energía el choque de pasiones (Comte, 2007, p. 89).

Debemos liberarnos de las especulaciones de la metafísica y de la teología para fiarnos solamente de las verdades científicas, ya que éstas nunca serán susceptibles de error. Las pasiones, considera Comte, también nos conducen al equívoco pero con la nueva filosofía, esos errores serán hechos a un lado. El anhelo de Comte es llegar al orden y al progreso y esto no se logrará sino a través del positivismo.

Si ha habido cambios en la sociedad no ha sido gracias a la teología, nos dice Comte, sino más bien hay que atribuirlo al espíritu positivo, ya que el espíritu teológico se halla en una etapa de desorden; el espíritu positivo evita cualquier tipo de desorden y más bien se encuentra en un ascenso que combate las aberraciones de la sociedad. La religión solamente divaga, mientras el positivismo se fundamenta sobre las acciones concretas. Para Comte es importante centrarnos en el estudio de la sociedad porque ella “llegará a ser necesariamente el vínculo científico y el regulador lógico de todos los demás aspectos positivos” (Comte, 2007, p. 91). De ahí que Comte haya tenido la intención de crear escuelas con ideología positivista, pues primero se debe comenzar con una educación de este tipo para moldear a la sociedad según el espíritu positivo.

En toda ciencia se busca la unidad ya sea en leyes, postulados o normas y todo fenómeno debe adecuarse a éstas, de no ser así, esto es, cuando un fenómeno cae fuera del sistema de leyes, será nombrado sobrenatural; así, el espíritu positivo, de naturaleza científica, busca la unidad en el aspecto social; esta unidad se verá organizada en el conjunto que Comte llama Humanidad:

El espíritu positivo es directamente social, en cuanto es posible, y sin ningún esfuerzo, como consecuencia de su misma realidad característica. Para él, el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la Humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier punto de vista que se le mire. Si la idea de sociedad parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico; pues, a decir verdad, es la idea de individuo a quien pertenece tal carácter, al menos en nuestra especie (Comte, 2007, p. 94).

La idea de Humanidad que Comte propone es interesante ya que su filosofía es inclusiva. Todos tienen parte en el progreso y dentro de la sociedad, se evita la exclusión de lo diferente; hay un vínculo que une a todos los integrantes de la sociedad, lo cual no permite que se piense en función de particularidades, sino de una totalidad ordenada. Se da una vinculación de uno con todos lo cual conduce a una idea de íntima familiaridad, es decir, la intención de Comte es que este espíritu positivo cree un instinto de solidaridad social extendida a todos los tiempos y todos los lugares (cf. Comte, 2007, p. 94). Esta propuesta altruista, como lo piensa Comte, necesariamente conducirá al orden y al progreso. Así, el bien público se traducirá en la felicidad privada, por ello hay que trabajar en el bien de la sociedad, e incluso, cuando las acciones sean realizadas desinteresadamente, pero siempre el favor de todos, esto dejará una sensación de satisfacción y felicidad.

La propuesta positiva de Comte se presenta como un discurso muy prometedor, pues su intención social parece encaminada al progreso verdadero y a formar sociedades funcionales guiadas por la razón. Aunque, como se verá

en el apartado siguiente, la sobreabundancia de racionalidad nos conducirá a caminos no deseados, que no tendrán como objetivo la meta del progreso.

III. Exceso de racionalidad

La razón se convirtió, con ayuda de la Ilustración, en el elemento primordial en el actuar humano en todos sus aspectos. Horkheimer nos dice que “el hecho de percibir –y de aceptar dentro de sí– ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hacía mucho tiempo, razón” (Horkheimer, 1973, p. 7). La racionalidad era concebida como una meta hacia la cual el hombre debía dirigirse, pues su capacidad de pensar le exigía un desarrollo continuo. La *ratio* es una abstracción que el hombre debe apresar para convertirse en un sujeto racional; pero para llegar a este objetivo tenía que cultivar la mente durante largo tiempo. Es necesario definir esta idea de racionalidad, y para decirlo con Horkheimer, hay dos tipos de razón, a saber, la razón subjetiva y la objetiva. La primera es aquella que posibilita los actos razonables, la clasificación, conclusión y deducción sin preocuparse por el mecanismo interno del mecanismo pensante.

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. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo (Horkheimer, 1973, p. 16).

Por otro lado, la razón objetiva era considerada como algo inherente a la realidad, pues la razón no solo estaba alojada en la conciencia individual, sino también en todo el conjunto de relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, entre instituciones y la naturaleza; “grandes sistemas filosóficos, tales

como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón. Esta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines” (Horkheimer, 1973, p. 16). La razón objetiva se centra, principalmente, en los objetos concretos de la realidad; no es abstracta como la razón subjetiva. Sin embargo, ambos tipos de racionalidad se desarrollan a la par, aunque históricamente la subjetiva predomina sobre la objetiva (Horkheimer, 1973, p. 18). Por tanto, el concepto de razón necesariamente siempre tuvo relación directa con la idea de sujeto. Cuando el hombre de la ilustración se percató de su razón adquirida naturalmente, se dio cuenta de que ya no tiene que recorrer un largo camino en búsqueda de la razón, sino, más bien, el hombre ilustrado ya es de por sí racional, *i. e.*, en sí mismo se halla alojado el espíritu racional. Según Comte y Kant, esto debería conducir necesariamente al hombre a utilizar a la razón en favor del progreso de la humanidad, en cualquiera de sus matices.

Los resultados fueron benéficos en muchos aspectos, ya que el desarrollo científico, técnico e industrial alcanzó un gran avance. La estructura de las sociedades podía ser adecuada a un orden, como lo pretendía Comte, que apuntara hacia el progreso. Esta concepción de la racionalidad como un punto de apoyo para el avance se vio culminada en los grandes avances. Pero llegó un momento en que todos estos avances se volvieron contra la humanidad misma. La racionalidad queda relegada a ser un mero instrumento, es decir, un medio para conseguir otros fines; Horkheimer nos dirá que “hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso” (Horkheimer, 1973, p. 7). Tomada a la razón en esta perspectiva de medio, se observa que el hombre busca usar solamente a la racionalidad para completar sus planes. La razón es víctima de abuso por parte del hombre, pues la reduce a ser un mero útil sin importar las consecuencias de su uso. Así, la razón se traslada principalmente al terreno industrial; y su función principal se ve reflejada en la

producción, es decir, en la industria solamente se utiliza para idear máquinas, artefactos, dispositivos de mayor precisión; con mayor capacidad para producir en menor tiempo y que resulte más económico. Esta racionalidad cada vez más desenfrenada ya no servirá a la humanidad, sino que se convierte en un mero instrumento de la técnica. La idea del sujeto racional se comienza a difuminar gradualmente hasta quedar casi nula, el hombre también será solo un medio para el desarrollo técnico:

Nítidamente parecen retroceder —sin desmedro de la ampliación de los horizontes de actuación y pensamiento debido al saber técnico— la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente. El avance progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir la idea del hombre (Horkheimer, 1973, p. 12).

La razón prometía ser la reguladora de las relaciones entre los hombres, las sociedades y la naturaleza, “se la concebía como a un ente, como una potencia espiritual que mora en cada hombre. Se declaró que esa potencia era instancia suprema, más aun, que era la fuerza creadora que regía las ideas y las cosas a las cuales debíamos dedicar nuestra vida” (Horkheimer, 1973, p. 21); pero ahora se ve aislada del hombre y reducida a ser un medio. Es notorio que la racionalidad ha sufrido grandes cambios a lo largo de la historia

La separación entre la razón y la religión señaló un paso más en el debilitamiento del aspecto objetivo de ésta y un grado mayor de su formalización, tal como se hizo patente luego, durante el periodo del iluminismo. Pero en el siglo XVII aún prevalecía el aspecto objetivo de la razón, ya que la aspiración principal de la filosofía racionalista consistió en formular una doctrina del hombre y la naturaleza capaz de cumplir esa función espiritual —al menos para el sector privilegiado de la sociedad— que anteriormente cumplía la religión. (Horkheimer, 1973, p. 25).

Estas escisiones causaron que la razón perdiera su autonomía y su naturaleza ahora es instrumental; se convierte en un instrumento que sirve para el

dominio de la naturaleza y el dominio de otros hombres; la razón, el lenguaje, el intelecto humano, se convierten en máquinas para el dominio. En el círculo de la industria, las consecuencias son claras: el mejoramiento de la técnica para la experimentación y el conocimiento de la naturaleza; la sistematización del mundo sometiéndolo a leyes y fórmulas para su mejor manejo y adecuarlo a los fines de la producción. Todo esto es por interés y beneficio del capitalismo, del cual no me ocuparé demasiado en éste trabajo.

Por otra parte, Horkheimer lanza la pregunta sobre las consecuencias de la formalización de la razón en el terreno de la sociedad diciendo: “¿cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o de pendientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva” (Horkheimer, 1973, p. 34). En este punto retomo la explicación que se presentó al inicio de este apartado, acerca de la razón subjetiva y la razón objetiva; la primera cumplía un papel de sistematización y la segunda se concentraba en los aspectos concretos de la sociedad. Esto lo menciono de nuevo porque parece que Horkheimer lo desarrolla más en su *Teoría tradicional y teoría crítica*, ensayo que escribe en 1937, donde se deja ver que la teoría tradicional está regida por la razón subjetiva y la teoría crítica por la razón objetiva. De esta manera, el conocimiento científico, que corresponde a la teoría tradicional, está dominado por un sistema abstracto de registro y organización; solamente se concentra en un aspecto que es el formal y técnico de conocer el mundo; no se compromete con las relaciones directas entre los individuos como si lo intentará hacer la teoría crítica. A la teoría tradicional:

Le son externos tanto el origen de los estados de cosas determinados como la utilización práctica de los sistemas conceptuales en los que aquéllos se recogen. Esta alienación, que en terminología filosófica se expresa como la separación entre valor e investigación, saber y actuar, y otras oposiciones,

protege al científico de las contradicciones señaladas y dota a su trabajo de un marco fijo. Un pensamiento que no reconoce este marco parece haber perdido toda base sobre la que asentarse (Horkheimer, 2000, p. 43).

La funcionalidad de la ciencia, conducida por el positivismo, reside en esto, en adecuar un universo unívoco en donde no existen las excepciones ni contradicciones, ni el devenir de la realidad, pues las normas por las que se rigen nunca cambian, su naturaleza es universal. El camino de la ciencia siempre corresponde a un marco sobre el cual se trabaja y no hay que tambalear fuera de él. Deja de lado las cuestiones cambiantes, pues si no lo hace de esta manera, se pueden producir errores en el método, las hipótesis no se podrán probar y eso no conviene a la ciencia. Esto resulta peligroso ya que la investigación científica no tiene un rumbo bien establecido, más que uno que ella misma se crea, y que no necesariamente es el de la realidad. Todo esto genera resultados insuficientes por parte de la teoría tradicional al no considerar el dinamismo de la sociedad.

En cambio, la teoría crítica es primordialmente social, y parte desde una perspectiva totalitaria que extiende sus límites más allá de la teoría tradicional. Para Horkheimer, el desarrollo de la ciencia debe caminar a la par del proceso social; no deben verse por separado. No se intenta negar la razón individual, sino más bien hacerla participe de un conjunto social; el mismo mundo que “para el individuo es algo existente en sí, que él contempla y debe aprehender, es al mismo tiempo, en la forma en que existe y subsiste, un producto de la praxis social general. Lo que percibimos en nuestro entorno, las ciudades, los pueblos, los campos y los bosques, lleva en sí el sello de la elaboración” (Horkheimer, 2000, p. 34). El “material empírico”, como Horkheimer lo denomina, tiene una gran influencia en el avance científico, pues de él surgen las preocupaciones de la ciencia. La vida en sociedad es un entramado de relaciones que se desarrollan en conjunto, por eso no se deben ver por separado a la ciencia y a la sociedad. Las ciencias sociales “toman la totalidad de la naturaleza humana y extrahumana como dada y se interesan

por la construcción de las relaciones del hombre con la naturaleza, y de los hombres entre sí” (Horkheimer, 2000, p. 34). Por ello, los sujetos que mantienen una actitud crítica se saben parte de esa totalidad que se vuelve orgánica, debemos evitar al organismo tradicional porque:

El organismo como unidad que crece y perece naturalmente no es un modelo para la sociedad, sino una forma enmohecida de existencia de la que se ha de emancipar. Una actividad que, orientada hacia esa emancipación, tiene por objetivo la transformación de la totalidad se puede servir del trabajo teórico, tal como tiene lugar dentro de los órdenes de la realidad existente. Pero prescinde del carácter pragmático que resulta del pensamiento tradicional entendido como una profesión socialmente útil. (Horkheimer, 2000, p. 43).

La teoría crítica se concentra, principalmente, en las relaciones subyacentes dentro de la sociedad, y, con ello, de la sociedad misma que trae a la par un juego dinámico. Las sociedades son consideradas, como lo pretende Comte con su filosofía positiva, como un conjunto de relaciones establecidas de manera racional y por ende apegadas a leyes, pues el conjunto de esas relaciones no son susceptibles de cambio ni excepciones, por ello es posible establecer leyes como en la física, y dichas leyes serán universales. Con esto, se pretende predecir el comportamiento de las sociedades.

Pero la teoría crítica no admite esta visión tan sistemática de la sociedad, más bien aboga en favor del devenir social, que no puede estar sujeto a la predicción; Horkheimer nos dice que “no hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa” (Horkheimer, 2000, p. 57). El dinamismo social se ve reflejado en el trabajo de los hombres, de ahí la preocupación que comparte Horkheimer y los integrantes de la Escuela de Frankfurt por la problemática de las clases sociales:

Los puntos de vista que la teoría crítica extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, ante todo la idea de una organización social racional y que corresponda a la universalidad, son inmanentes al trabajo humano, aunque no estén presentes adecuadamente en la conciencia de los individuos o en la opinión pública. Hace falta un determinado interés para percibir y conocer estas tendencias (Horkheimer, 2000, p. 47).

Las funciones organizativas y de planificación, propias de la teoría tradicional, fueron puestas por sobre las funciones manuales llevadas a cabo por los verdaderos autores de la producción, es decir los obreros; su función se redujo a ser un mero trabajo de esclavos. Esta idea de trabajo también sufre un cambio notorio, pues, para Marx el trabajo era natural al hombre, y por sobre todo, su esencia: el hombre es creador por naturaleza; en cambio, para la teoría tradicional, el hombre es reflexivo en su esencia, y de ahí que su virtud se halle en la organización y las funciones meramente racionales.

Ahora bien, se puede decir que la teoría crítica pretende un síntesis entre lo abstracto y lo concreto; la teoría crítica busca integrar de una manera diferente a la teoría científica pero que ahora cuente con otras funciones; no hay que eliminarla en su totalidad solo recoger sus aspectos benéficos para la teoría crítica, pues ella misma es en un inicio abstracta pero no se queda en este plano, sino que se traslada a lo concreto de las relaciones sociales: “también la teoría crítica, la teoría de oposición, deriva sus enunciados acerca de las condiciones reales partiendo de conceptos fundamentales universales, y con ello muestra que esas condiciones son necesarias” (Horkheimer, 2000, p. 63). En cierto sentido la teoría tradicional es necesaria ya que:

La figura tradicional de la teoría, una de cuyas facetas abarca la lógica formal, es un momento del proceso de producción en su forma actual, caracterizado por la división del trabajo. Puesto que la sociedad tendrá que enfrentarse a la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no se tornará irrelevante, sino que, por el contrario, se desarrollará tanto como sea posible. En cambio, la teoría como momento de una praxis que apunta a nuevas formas sociales no es un engranaje de un mecanismo en marcha. Aunque las victorias y las derrotas muestran una vaga analogía con la corroboración o el fracaso de las hipótesis científicas,

el teórico crítico no tiene la tranquilidad de saber que éstas pertenecen a su disciplina (Horkheimer, 2000, p. 51).

La teoría crítica, además, apela al proceso histórico de la humanidad que no puede ser desdeñado, porque la actualidad que experimentamos es resultado de ese proceso, por ello es tan importante para Walter Benjamin el estudio de la historia. Todo tiene una causa y ésta siempre se remitirá al pasado, o por lo menos en el estudio de la sociedad es de esta manera. En la teoría tradicional se deja de lado el desarrollo pasado, porque la ciencia trabaja sobre sistemas funcionales, y en cuanto un sistema no funciona es desechado y se impone otro sistema que explique lo que el anterior no fue capaz de descifrar; así se va construyendo la ciencia, por una serie de paradigmas que se van sustituyendo cuando alguno falla, según Kuhn.

En conclusión, se puede decir que la teoría crítica busca volver a humanizar al hombre; devolverle su esencia humana y dejar de ser presas del desarrollo técnico que los relegaba a ser solo instrumentos. Si bien es cierto, el desarrollo técnico no se puede eliminar, aunque tampoco parece ser esa la intención de Horkheimer, lo que plantea es ver de qué forma se puede volver a humanizar al hombre a partir del estado actual de las cosas. Así, la teoría crítica se enfoca en reestablecer las relaciones humanas que se seccionaron con el impulso del desarrollo técnico.

Capítulo III

Max Horkheimer y la Escuela de Frankfurt

En este tercer capítulo pretendo centrarme sobre todo en el pensamiento de Max Horkheimer, quien fuera director del Instituto de Investigaciones Sociales en 1930, y junto a sus compañeros como Theodor Adorno, Walter Benjamin, entre otros, realizan un análisis y reflexión acerca de la sociedad en diversos aspectos, tanto políticos, culturales, sociales, científicos, artísticos; buscan repensar algunas ideas tales como el progreso, la razón, etc., desde un punto de vista histórico, incluso la idea misma de historia es sometida a análisis.

No se puede negar que la también denominada Escuela de Frankfurt o Teoría crítica nos habla de diversos temas, pero en este trabajo me enfocaré principalmente en la crítica de la ilustración que realiza Horkheimer y ello me conduce a la crítica que se hace sobre el dominio de la naturaleza y el desarrollo técnico, del cual ya se habló un poco en el capítulo anterior. En este aspecto, busco exponer cómo la razón ilustrada que busca excluir a los mitos de la ciencia, la cual dará paso al progreso, se convierte ella misma en un mito. Un mito que se encamina a la sistematización sin reflexión de la ciencia e incluso la sociedad.

Es por esto que Horkheimer propone una ética materialista o también llamada ética de la compasión, la cual es incluyente a diferencia de la ética ilustrada; además, pretende una combinación de una ética racional y una ética pasional para no caer en la racionalidad llevada al extremo, ni una ética que apele solamente a las pasiones. Es complicado definir la ética de Horkheimer, pues pareciera que también le hace un guiño a una ética eudaimonista, pero esto lo trataré en el último apartado de este capítulo.

I. Crítica al proyecto ilustrado

Antes de comenzar con la crítica que hace la Escuela de Frankfurt a la Ilustración, me parece necesario dar una brevísima reseña de qué es la Teoría crítica: “El Instituto de Investigaciones Sociales –comúnmente conocido como la Escuela de Frankfurt (un término que fue aplicado por primera vez en 1960) y, en Alemania como *Kritische Theorie* (teoría crítica)– fue fundado en Frankfurt, Alemania en 1923. Este buscó reunir una amplia variedad de disciplinas –que abarcaban la sociología y filosofía, psicología e historia, economía y estética, y literatura y crítica musical—teniendo como marco de referencia la crítica Marxista” (Gerhardt, 2009, p. 1253). Como se puede notar, la Escuela de Frankfurt no tiene un interés en especial, y más bien es un Instituto multidisciplinario en donde convergen diversas disciplinas para poder reforzar su crítica y no sólo verlo desde una perspectiva definida.

De esta manera, Horkheimer cuenta con más elementos para realizar su crítica con la que abre su *Dialéctica de la Ilustración*, en co-autoría con Adorno. Es su crítica al concepto de Ilustración, en donde nos expone que la idea de progreso que retoma la Ilustración, se expone que ésta está sentada sobre una base racionalista para poder erradicar al mito, la fantasía, la imaginación, pues estas solamente entorpecen el avance del conocimiento. La Ilustración siempre apela a la superioridad del hombre en tanto animal racional y por esto es totalmente legítimo que la humanidad ejerza dominio sobre la naturaleza e incluso sobre otros hombres; esto lo explicaré en lo que sigue. Se buscaba el progreso para el hombre en una multitud de aspectos, pero eso solamente se logró a costa del sufrimiento de los demás. Solamente unos cuantos, los más poderosos y poseedores de los medios han podido alcanzar el progreso, que ha sido principalmente técnico y científico. Para la Ilustración el poder y el conocimiento son sinónimos (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 60); el intelecto es el responsable del sometimiento de la naturaleza y de los hombres para servirse de ellos. Pero esto es resultado de una sistematización del proyecto

ilustrado, en donde se busca una unidad que rija cualquier sistema ya sea político, científico o ético, tal como lo quería Comte y lo prolongaba Kant. Se necesita de un sistema para poder tener un rumbo y eso es lo que nos ofrece la razón: “todo pensamiento que no atienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 130).

Este esquematismo tiene dos funciones principales, la primera es para el fin de la autoconservación, que está en función de superar la minoría de edad y ser capaz de conservarse, o cuidarse a sí mismo; o dicho de otra manera, alcanzar una autonomía; y, por otro lado, se tiene la finalidad de reducir todo material sensible a un material de dominio. Lo mismo sucede en el ámbito moral, en donde se busca someter a los sentimientos a un sistema sólido para evitar el caos y lo indeterminado, que sale de los límites de la razón; la racionalidad teme a lo cambiante y caótico, por ello, prefiere las reglas y leyes. Estas reglas buscan el desciframiento del mundo que está en constante devenir, pero estas leyes deben ser universales, pues no contemplan el cambio, por ello se enfocan sobre los hechos que pueden ser calculables, y predecibles. Pero a pesar de todo esto, la Ilustración equivocó su camino, llevando a la racionalidad a un exceso, o en palabras de Horkheimer se puede decir que “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. Ahora que la Ilustración debería llegar en Alemania a la conciencia general, se halla en Europa sumida en una crisis cuya salida no se atisba en el horizonte” (Horkheimer, 2000, p. 74). El proyecto ilustrado se halla en una crisis que no ha podido evitar, pues en la fundamentación del progreso se halla una bifurcación entre el progreso moral y el técnico: “el progreso moral se fenomeniza en el entusiasmo de los pueblos ante los ideales de la revolución francesa; el progreso técnico se desplegaba en el espectacular avance de las ciencias y su aplicación” (Cortina,

2008, p. 84). Pero estos dos progresos no han avanzado a la par, pues por una parte tenemos una sociedad técnica con mayores avances, pero no sucede lo mismo en el caso de la moral, pues las sociedades no han mejorado como se hubiera esperado.

Las consecuencias de la Ilustración se ven reflejadas en el dominio y explotación, tanto del hombre por el hombre, como del hombre hacia la naturaleza. Es necesario aclarar que Horkheimer habla sobre la dominación de lo *otro*, como se acaba de mencionar, otros hombres y la naturaleza; y en este trabajo solamente hablaré de la dominación de la naturaleza, aunque no deja de tener gran relevancia la dominación del hombre. Así, pues, los resultados de la Ilustración y el progreso se ven reflejados, principalmente, en el ámbito industrial, pero no así en la sociedad, pues sus capacidades no pueden abarcar todos los círculos de la humanidad. Pareciera que el progreso se alcanzó solamente en un aspecto, que es el técnico, y ha seguido solamente en ese terreno, pues en cuanto a lo social y lo ético no se puede vislumbrar el mismo resultado. Esto ha llevado a que las cuestiones científicas y técnicas se aparten de cualquier otro ámbito, como si sus prácticas estuvieran escindidas del resto de la sociedad: “el hecho de que la ciencia se niegue a un tratamiento adecuado de los problemas relacionados con el progreso de la sociedad ha sido causa de una trivialización de los métodos y de los contenidos, lo cual no solo se expresa en el descuido de las relaciones dinámicas entre los dominios particulares de objetos, sino que se hace sentir de las más diversas maneras en el cultivo de cada una de las disciplinas” (Horkheimer, 2003, p. 17).

A esto se refiere la crítica a la unificación que hace la Escuela de Frankfurt y al positivismo, principalmente el del Círculo de Viena, pues no cuentan con una visión que pueda contemplar la diversidad de aspectos. El Círculo de Viena, por ejemplo, busca la unificación de la ciencia en el análisis lógico del lenguaje; lo que cayera fuera de esta norma será excluido como pseudociencia; por esta razón las ciencias sociales no son relevantes para él.

Horkheimer critica a la ciencia ya que ésta parece ser la única heredera del progreso, por esto sostiene que:

En la actualidad, el cultivo de la ciencia ofrece un reflejo de la contradictoria situación económica. Esta se halla ampliamente dominada por las tendencias monopolistas, y no obstante, en escala mundial, es desorganizada y caótica, más rica que nunca y sin embargo incapaz de subsanar la miseria. En la ciencia también aparece una doble contradicción. En primer lugar, vale como principio el que cada uno de sus pasos deba tener un fundamento, pero el paso más importante, a saber, la elección de sus tareas, carece de fundamentación teórica y pareciera abandonado al capricho. En segundo lugar, la ciencia ha de ocuparse de conocer las relaciones de mayor amplitud; pero ocurre que no es capaz de aprehender en su real vitalidad la más amplia de las relaciones, de la cual depende su propia existencia y la orientación de su trabajo, a saber, la sociedad (Horkheimer, 2003, p. 20).

La ciencia aloja contradicciones en su interior. Esto surge a raíz de que la razón se convirtió en un instrumento, de lo cual ya se habló en el apartado tercero del capítulo anterior. La confianza que se depositaba en la ciencia y en la razón cada vez se ha convertido en duda, pues se ha observado que la razón, transformada en instrumento, ha conducido a situaciones de riesgo que compete a toda la sociedad; por tanto, los quehaceres de la ciencia repercuten directamente sobre la sociedad, pero ésta no es una relación recíproca, pues la ciencia se piensa aislada de ese devenir. La desconfianza en la ciencia deriva de su mal uso, pues ella funciona en base a los intereses de unos cuantos, o como reconoce Horkheimer, “la ciencia misma no tiene conciencia de sí, se vuelve un instrumento” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 132); además, en sus intentos de que la ciencia se vuelva “democrática”, por así llamarlo, no deja de estar dirigida solamente a los especialistas, en un lenguaje que no resulta común a todos, cuando debería estar insertada en la sociedad de una forma común.

En cuando pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general. El proceso histórico ha traído consigo un esclarecimiento de la ciencia como fuerza productiva, que repercute en todas sus partes, respecto del contenido y de la forma, de la materia y del método. Además, la ciencia, en su calidad de medio de

producción, no es empleada como corresponde. Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad (Horkheimer, 2003, pp. 21).

Horkheimer observa que la razón instrumental lleva a cabo un proceso de cosificación para alcanzar sus propios fines, sin darse cuenta que ello conduce a una irracionalidad, es decir, la razón se convierte en un medio y a su vez convierte a todo lo demás en un medio para sus fines; cuando en realidad la razón debería ser objetiva y en favor del bien de la humanidad; eso que ahora llamamos razón no es ahora más que un mito, a su vez que el progreso mismo.

II. El mito del progreso

La modernidad y después la Ilustración pretendían desmitificar al mundo confiando en que la razón nos mostraría un mundo más transparente, “claro y distinto”, según dijera Descartes; la razón ilumina el camino y nos ofrece la verdad, pero los pensadores de la Teoría crítica consideran que esto es una fantasía, justo lo que la Ilustración quería evitar. Así, la razón ofrece un progreso infinito, la explicación del mundo sin apelar a teorías sin fundamento; descifrar lo desconocido, etc. Esta era la meta del progreso, el no tener que caer en equívocos o hipótesis cuestionables para poder alcanzar la verdad; se decía que el progreso no tiene límites, y así lo cree la modernidad; además, “los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 130). Esta era la función del mito, y es lo mismo que pretende realizar la racionalidad. Por esto, el denominado progreso se fundamentó en un mito que busca solamente adecuar las condiciones para su desarrollo, pues no se

fundamente sobre una racionalidad objetiva, por el contrario, se despliega a partir de la racionalidad subjetiva.

La ciencia, por ejemplo, no busca el análisis de sus fundamentos, sino que solamente los supone, confiando en que son certeros. Crea un marco de referencia y de experimentación propio sobre el cual trabaja, pero estos marcos deben estar configurados de acuerdo a los resultados que están buscando. Es decir, la ciencia actúa en función de la meta a la que se pretende llegar, no desde el origen mismo de una investigación. Ahora bien, sobre el mito del progreso Martin Jay considera que “en efecto, la Ilustración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado la confusión mitopoiética mediante la introducción de un análisis racional, se había convertido ella misma en víctima de un nuevo mito. Este era uno de los temas fundamentales de la *Dialéctica*” (Jay, 1973, p. 421). Como Jay lo menciona, este es un tema de vital importancia en el análisis que realizan los integrantes del Instituto y, al igual que todo mito, resulta sospechoso para Horkheimer que los anhelos del progreso puedan cumplirse en la extensión deseada: “el progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa” (Hinkelammert, 2007, p. 42). Es curiosa e irónica esta observación de Horkheimer, ya que el proyecto ilustrado se asumía a sí mismo como libre de toda pretensión de magia y fantasía, pero estos aspectos son lo que sustenta al progreso mismo; la 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 solo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de la Ilustración, quedan reducidos a magia animista” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 66).

Los mitos, desde la antigüedad, tenían como función principal el dar explicación a fenómenos que resultaban extraños a los ojos humanos, así, se buscaba un indicio que resultara lo más coherente posible para descifrar estos hechos. El hombre racional debía hallar una explicación lógica para que nada quede en el terreno de lo oculto. El anhelo del hombre es siempre descubrir la

verdad, nada puede quedar fuera del alcance de su conocimiento; hay en el hombre un miedo a lo oculto, y en la Ilustración esto se lleva al extremo, ya ningún fenómeno puede no tener una razón o explicación; nada puede presentarse como misterioso y ese es el trabajo de la ciencia, el descifrar a la naturaleza y sus hechos; cuando no se puede alcanzar una razón certera, la ciencia ofrece probabilidades.

A pesar de todos los avances tecnológicos, queda un temor profundo que tienen los humanos de la naturaleza y en general de lo desconocido. En vez de usar los logros técnicos para establecer una forma más emancipada de vivir, se trata de superar de una manera falsa el miedo a lo desconocido y a lo natural por vía de su exclusión, de su represión y hasta destrucción. De ahí viene la destrucción creciente de la naturaleza exterior y la represión de la naturaleza interior (Gandler, 2009, p. 30).

Es, por tanto, necesario recurrir a leyes, fórmulas, sistemas y métodos que ofrezcan el desciframiento del mundo, pero, como ya se dijo, esta sistematización del mundo y de la naturaleza es simplemente un mito. El miedo a lo desconocido nos conduce al sometimiento de lo que se considera oculto, y a partir de la modernidad lo primero que se trató de comprender en su totalidad fue a la naturaleza: desde la comprensión del universo hasta su desciframiento microscópico en el átomo.

III. La tecnologización del mundo y el dominio de la naturaleza

Como ya se ha mencionado, la que parece ser la única heredera del progreso es la ciencia pero cargada de razón instrumental y de desarrollo técnico. Esta observación ya la compartía también Heidegger en su texto titulado “La pregunta por la técnica”. Para empezar Heidegger considera que desde su tiempo ya es imposible vivir sin tener que recurrir a la técnica, ya que se halla presente en todo ámbito del quehacer humano: “en todas partes estamos encadenados a la técnica sin que podamos librar de ella, tanto si la afirmamos

apasionadamente como si la negamos” (Heidegger, 1994, p. 9). La técnica se halla presente en el día a día y en cualquier lugar. De esta manera, la técnica es un medio para alcanzar fines; su virtud consiste en la fabricación de diversos instrumentos con el fin de hacer la vida más llevadera. Por tanto, la técnica tiene por esencia fungir como un instrumento del ser humano. La relación del hombre para con la técnica debe ser de superioridad, es decir, el hombre debe ser el dominador de ella, para tenerla como un recurso, un instrumento para alcanzar sus fines; lo ideal es que esta relación se cumple de manera correcta, pues la técnica podría advertir su autonomía: “el querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre” (Heidegger, 1994, p. 10). Aunque Heidegger reconoce que la técnica también puede entenderse como un mero hacer del hombre, es decir, en su aspecto creativo, *poiético*; en su texto, Heidegger hace el desarrollo a la par de estas dos concepciones, tanto de la función instrumental como la poiética del hombre, pero en este contexto solamente apelaré a la naturaleza instrumental de la técnica. En palabras de Heidegger: “la tónica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego, se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta” (Heidegger, 1994, p. 17). La técnica moderna es, por así llamarla, más poderosa respecto de la técnica de antes, pues descansa sobre las ciencias exactas, y de ahí, quizá, se deriva el miedo a que la técnica se salga de las manos del hombre, que ya no pueda dominarla, y que se vuelva contra él mismo.

Hasta aquí se han expuesto solo algunas aproximaciones que Heidegger piensa acerca de la técnica, pero lo que él realmente busca no es solo la causa final aristotélica de ella, sino más bien quiere saber cuál es la esencia de la técnica, lo verdaderamente sustancial. Es así que en el desarrollo de su texto,

Heidegger llega a esta conclusión: “si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos a salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora. La técnica no es pues un mero medio. La técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, la verdad” (Heidegger, 1994, p. 15). En pocas palabras, la técnica moderna es un medio para el desocultamiento, para llegar a la verdad.

Esta manera de desocultamiento no es solo un traer-ahí-delante en un sentido poiético; la técnica moderna pretende el desocultamiento de los misterios de la naturaleza, para poder extraer su energía, sus beneficios y así, almacenarla. Ahora “el reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultiva antes el labrador, cuando cultivar significaba aun abrigar y cuidar” (Heidegger, 1994, p. 17). Esto conduce a la explotación y dominio de la naturaleza de una forma total. Horkheimer dirá que “lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 60). Horkheimer considera que el hombre moderno se ve escindido de la naturaleza, la convierte en un objeto sobre el cual se pueden hacer experimentaciones, que puede ser llevado al laboratorio para su estudio; “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente de sí de tal modo que pueda ser dominada” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 92). Lo paradójico estriba en que el hombre moderno se ve fuera de la naturaleza, pero él mismo se halla dentro de ella. Para Heidegger, la naturaleza es vista como un almacén de energía que debe ser explotado por medio de la técnica; nos dice que:

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la

conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física –y ello porque es ya pura teoría– emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si anuncia, y como se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado este modo (Heidegger, 1994, p. 23).

La concepción heideggeriana no está tan alejada de la de Horkheimer, pues apela al libre albedrío en la utilización de la técnica: ya sea de forma pacífica o de forma destructiva.¹ Aunque Heidegger no deja de pensar que puede resultar peligroso este hacer salir de lo oculto a través de la técnica; y, por otro lado, Horkheimer piensa que se debe manejar con mucho cuidado y una verdadera racionalidad los avances del progreso: “Con la ciencia y la técnica ha sometido el hombre bajo sí las inmensas fuerzas de la naturaleza. Si queremos que estas fuerzas –por ejemplo, la energía nuclear– no actúen de manera destructiva, deben ser puestas bajo la vigilancia de una administración central verdaderamente racional” (Horkheimer, 2000, p. 180).

La tecnologización del mundo conlleva al dominio de la naturaleza por parte del hombre, “su arrogancia antropocéntrica estaba también en la raíz de la noción kantiana de ‘madurez’ que fue uno de los objetivos básicos de la Ilustración tal como Kant la entendía. Que el hombre fuera la medida de todas las cosas, inherentemente significaba que el hombre era el amo de la naturaleza. Fue paradójicamente el énfasis excesivo en la autonomía del hombre lo que llevó a la sumisión del hombre, cuando el destino de la naturaleza se convirtió en el destino del propio hombre” (Jay, 1974, p. 428). Como puede notarse, la Teoría crítica adoptaba una posición frente a la dominación tecnológica de la naturaleza, pues la razón se había despojado de

¹ “La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se le emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica” (Heidegger, 1994, p. 17).

su contenido original; había llegado demasiado lejos en este afán de dominar el mundo natural hasta llevarlo a su exceso.

La facultad de razonar destruyó tanto la naturaleza externa como la interna, realizando con ello un doble extrañamiento (Cortina, 2001, p. 72). La razón, desde Descartes, nunca pretendió eliminar las dicotomías, de sujeto-objeto, mente-cuerpo, etc., sino más bien quiso mantenerlas para que nunca confluyeran en un punto medio; para Descartes está muy marcada la relación exclusiva de *res extensa* y *res cogitans*, en donde la prioridad estaba del lado de la actividad intelectual; lo material y lo sensible siempre se encontraba relegado. Esta relación sigue vigente hasta la era de la técnica, en donde la naturaleza se cosifica y se convierte en un objeto, sometido al dominio del ser pensante: “siguiendo su modo habitual de proceder, la razón subjetiva degrada la naturaleza al estatus de material sin más derecho que el de ser dominado. La relación *hombre-naturaleza* es la relación *sujeto-objeto, dominador-cosa dominada*, que debe ser infinitamente dominada. Se produce entonces esa mala infinitud hegeliana, que consiste en un proceso de dominio al infinito” (Cortina, 2001, p. 85).

Esta concepción de técnico-científica de la naturaleza deviene en el solo aprovechamiento de los recursos naturales, como ya lo planteaba Heidegger; el medio ambiente es dado a los hombres para servirse de él. Como anteriormente se mencionó, la Escuela de Frankfurt propone la inclusión de lo otro; se posiciona en contra de la dominación sobre los hombres; no toleran la exclusión de lo que es llamado *otro*. La posición de la Teoría crítica:

Era una posición abiertamente partidaria en contra de la opresión y explotación del hombre por el hombre, era la oposición en contra de la irracionalidad en que ha caído la ilustración, usando la más desarrollada “razón instrumental”. Era la posición en contra de aquellas teorías y posiciones que ven lo represivo, lo dominador, la tendencia de explotar a los otros como “algo natural” en los seres humanos, algo biológicamente definido. Era la posición que ve todo lo rechazable en nuestras sociedades actuales como algo histórico y social, es decir hecho por el hombre – lo cual en última instancia significa: superable por el hombre–. Pero Horkheimer y

Adorno no veían ninguna fuerza política capaz de superar esta situación actual, todos los proyectos políticos de cierta fuerza que existían en su tiempo estaban lejos de aportar algo sustancial en este sentido: el nacionalismo, el fascismo, el capitalismo democrático, el estalinismo, la social democracia (Gandler, 2009, p. 23).

Se posicionan en contra de la represión ejercida sobre la naturaleza, a los animales y demás seres vivos que son susceptibles de sentir. No se limitan solo a los hombres racionales. La naturaleza, en general, es admitida como *otro*, no solo como un objeto; esta propuesta es novedosa, pues su ética es prácticamente universal. Esta ética es eudaimonista e inclusiva, pues propone la felicidad de los hombres, pero no solo de ellos, sino también aquello que se considera como lo *otro*. Por tanto, también se puede entender un deseo de felicidad para todo ser vivo que pueda sentir.

Horkheimer busca reestablecer la relación entre hombre y naturaleza, que se había roto, como lo plantea en su “Excurso a Odiseo” donde éste desmitifica a la naturaleza para adueñarse de ella por medio de su astucia, es decir, su razón. Se debe adquirir un compromiso ético con la naturaleza, que nos vincule en una relación de respeto y cuidado. Esta relación entre hombre y naturaleza está quebrada y es necesario restaurarla de una forma que no sea mediada totalmente por la razón; necesita otro elemento sensible para poder llegar a un justo medio en donde no domine uno sobre el otro. Teniendo, esto, por tanto, llegaremos a una relación en donde la naturaleza se signifique por medio del hombre; y el hombre se signifique a través de la naturaleza.

Al final, el reconocimiento del *otro* también es un reconocimiento de uno mismo, es decir, “al otro no se supera con la aceptación de la diferencia del *otro* en comparación con uno mismo, sino más bien se logra con la aceptación de las contradicciones internas que cada uno tiene y con esto con la superación de la dependencia de las reglas sociales que reprimen a todos” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 124). Por tanto, el reconocimiento debe darse también en relación con la naturaleza, para poder significarnos mutuamente.

No podemos atribuir a la Escuela de Frankfurt ni a Horkheimer que sean los fundadores de una ética animal, ni medioambiental, pues como tal no tienen un escrito sobre este tema específico; más bien se hacen alusiones dispersas en varios escritos, y además lo mencionan brevemente; no lo dejan lo suficientemente claro. Pero no se puede negar que sus escritos inspiran la crítica sobre el dominio de la naturaleza y me atrevería a incluir a la misma ética ambiental, entre diversas críticas sociales que se hacen recientemente; “hablar sobre la necesidad de una reconciliación del hombre y la naturaleza, aunque sin que esto implicara una identidad, estaba escasamente de acuerdo con una creencia en la ‘frontera ontológica’ entre historicidad y no historicidad. Sin embargo, los escritos del *Institut* nunca explicaron del todo lo que esto significaría exactamente para una futura ciencia del hombre” (Jay, 1974, p. 434). A Horkheimer solo se le podría atribuir una ética de la compasión.

IV. Horkheimer y su ética materialista

La ética materialista de Horkheimer parece contraponerse a la ética ilustrada que profesaba Kant; no debemos olvidar que Kant anteponía a la razón para elaborar leyes morales; estas leyes serán, pues, un concepto abstracto ya que parten de la razón y no de la experiencia. Para Kant es fundamental elaborar estas leyes bajo la luz de la razón para que puedan ser universales, incluso imperativos, y no solo pasionales. Esta suerte de esquematismo tiene como finalidad la autoconservación del hombre para alcanzar su autonomía, su mayoría de edad; aunque no deja de aparentar ser una ética egoísta. Es por esto que la cuestión sentimental debe ser sometida a un sistema sólido y racional, que no admita cambios. Esto nos conduce a una ética apática, que no admite la participación de los sentimientos:

En la medida en que los sentimientos se convierten de este modo en ideología, el desprecio al que sucumben en la realidad no es superado. El hecho de que ellos, comparados con las sublimes alturas a las que los

traspone la ideología, aparezcan siempre como excesivamente vulgares, contribuye a condenarlos. La condena de los sentimientos estaba ya implícita en la formalización de la razón. La autoconservación en cuanto instinto natural tiene aún, como otros impulsos, mala conciencia. (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 139).

Este tipo de ética ilustrada conduce al cumplimiento de los intereses propios; la modernidad ya era de por sí concentrada en la individualidad, en el yo. Y esto se deja ver en el “Excurso a Juliette” de Horkheimer y Adorno, en donde se expone el dominio y control: “la bondad y beneficencia se convierten en pecado; dominio y opresión en virtud [...] Juliette toma en serio este principio también en la nueva época” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 149). La ética que propone Kant pretende sistematizar al comportamiento humano, el cual es cambiante; esto resulta cuestionable pues cómo se puede reglamentar algo tan dinámico como lo es la vida. Por ello, la Escuela de Frankfurt observa estos equívocos de la racionalidad y pretenden una reformulación de ella, para poder redirigirla. No se trata en ningún momento de negarla o excluirla.

En el origen de la moral no está la razón, como en la moral idealista, sino el sentimiento, el “*pathos*”, la *solidaridad básica* con los otros seres humanos, en cuanto *dignos* de la felicidad pero *excluidos* de ella. No es, como en Kant, una facultad de la razón que inclina a obrar según el deber, pero tampoco es un mero afecto irracional, sino una afección de la conciencia sensible mediada por el *reconocimiento* de los otros seres finitos en su dignidad herida, en su humanidad negada. El sentimiento moral ve a los seres finitos no como “sujetos económicos”, sino como “posibles miembros de una humanidad feliz” (Sánchez, 2001, p. 227).

Que la ética se adecue a un sistema pare sospechoso, por esto “Horkheimer rechaza contundentemente la *transfiguración racionalista, idealista*, que sufre ese impulso moral en su filosofía. Que la moral sea un “hecho de la razón pura” y que se imponga como “imperativo categórico”, absoluto, no es para él sino una falacia, pura ilusión” (Sánchez, 2001, p. 226). La ética materialista nos busca una ética como la kantiana, la cual recae en una ética del deber, en la que se identifica la razón con la moral. “Lo que el materialista Horkheimer critica no

es, en efecto, la presencia de la razón en la moral ni el lazo entre una y otra, sino la pretensión –el mito– *racionalista* de identificar la una con la otra, los intentos de “mistificación” del impulso moral, de transfigurarlos mediante su *fundamentación racional o metafísica*, en cuanto *encubren* su raíz en la historia de sufrimiento de los hombres e impiden que se manifieste como lo que es: el impulso de *rebelión* contra la injusticia y de *compasión* con sus víctimas, *legitimando* de este modo la irracionalidad existente” (Sánchez, 2001, p. 226).

La ética materialista de Horkheimer parece combinar diversas fuentes, pues por un lado se apega a la ética eudaimonista, pero no deja de lado a la racionalidad, pues también le parece que es necesaria para poder convivir en sociedad; la ética que sostiene es, además, incluyente. Este último, es uno de los puntos centrales de la propuesta ética de Horkheimer pues no concibe que la felicidad pueda ser individual, “bajo este supuesto, al romperse el lazo con esa totalidad, por un lado, la felicidad queda limitada a un estado anímico fluctuante del sujeto y, por otro, aparece objetivamente como ideología” (Juárez, 2013, p. 7). Además, Horkheimer integra otro elemento a su ética, que son los sentimientos empatía y compasión² que deben actuar a la par de la razón.

Esta propuesta de ética compasiva solamente puede ser estimulada por un impulso poderoso y penetrante que sacuda todo nuestro ser: el sufrimiento. El hombre, para que pueda ser un sujeto moral, debe experimentar el sufrimiento de los otros para acercarse a ellos. Para Horkheimer la moral surge de la experiencia del sufrimiento histórico, y nos dice: “si ustedes observan con atención todo lo que sucedió a personas inocentes, tendrán que reconocer que ese progreso se pagó bien caro. Todos nosotros debemos unir con nuestra alegría y con nuestra felicidad el duelo: la conciencia de que tenemos parte en una culpa. Este es el primer punto que, como dije, era importante para nuestro pensamiento” (Horkheimer, 2000, p. 120).

² Compasión en este contexto quiere decir: “conciencia sensible de *solidaridad* básica con los que soportan el peso de la historia de progreso y felicidad” (Sánchez, 2001, p. 229).

El sufrimiento es compartido, y todos tenemos parte en las desgracias de la humanidad; incluso Horkheimer lo reconoce en una entrevista diciendo: “Yo estoy interesado en el destino de los otros, me siento miembro de la humanidad en la que sobreviviré. De este modo entregaron sus vidas los mártires e ilustrados de todos los tiempos: para que vivieran los otros” (Horkheimer, 2000, p. 180). Esta experiencia de sufrimiento no tiene que caer en la lástima por los demás, más bien debe fungir como un vínculo para con todos los que también sufren, que muere, etc. Los sentimientos, me atrevo a decir, son universales, por ello la compasión se puede sentir por cualquier individuo que se halle en alguna parte del mundo, sin que necesariamente lo conozcamos ni tenga relación con nosotros.

La ética materialista de Horkheimer está inspirada en la ética compasiva de Schopenhauer, en la cual se busca una vinculación con los demás eliminando el *principium individuationis*, que solamente nos limita a ocuparnos de los intereses propios; la propuesta de Schopenhauer es eliminar ese principio y ocuparnos, como Horkheimer, del sufrimiento de los otros. Esta ética debe estar dirigida hacia lo otro, hacia el prójimo; se busca el reconocimiento en lo diferente, pues a través de él nos enfrentamos a la realidad; es decir, lo otro, nos da cuenta de la existencia. Aunque esto se logra sólo a través de un estímulo pasional, pues por el hecho de hallarnos frente al otro no alcanzaremos a captar a la experiencia en su totalidad, lo que se necesita es el sentimiento de compasión, el experimentar el sentimiento con el otro. Con esto se intenta eliminar la escisión que hay entre individuo y comunidad, y se pretende una intersubjetividad, evocando a la *polis* griega, en donde hay una idea de comunidad muy arraigada.

Todo esto no quiere decir que la ética que propone Horkheimer sea irracional, sino que no se adecúa a la lógica dominante (Sánchez, 2001, p. 227); por eso, su ética no puede funcionar de manera satisfactoria estando dentro de la racionalidad imperante. Horkheimer se inclina por un sentimiento moral que esté volcado hacia los *otros*. No hay que limitarse a ver el sufrimiento desde

fuera, sino que también hay que experimentarlo. Lo que esta moral pretende es traspasar al terreno político; que la reflexión pase del *yo* al *nosotros*. La felicidad puede ser adquirida en conjunto para todo ser vivo, pues como lo piensa Horkheimer: “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 el resultado de un pasado terrible. Piensen ustedes solo en la historia de nuestra parte del planeta, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones” (Horkheimer, 2000, p. 120). La intención es que la felicidad pueda ser conseguida por todos sin que sea a costa del sufrimiento ajeno; la felicidad es la que se encuentra a la base de todo sentimiento moral; pero este sentimiento se extiende a todo ser vivo, no solo a todos los hombres.

Ahora bien, si ya se vio que la razón no es suficiente para poder fundamentar y satisfacer el sentimiento moral, en dónde puede descansar éste. Los ideales de justicia, felicidad, el bien, etc., piensa Horkheimer, descansan en la religión, pues ahí se hallan instaurados. Horkheimer denuncia las crisis de la humanidad, pues:

Nunca estuvo la pobreza de los hombres de tal forma en flagrante contradicción con su posible riqueza, nunca estuvieron todas las fuerzas más cruelmente encadenadas que en estas generaciones en que los niños mueren de hambre mientras las manos de los padres fabrican bombas. El mundo parece tender hacia una calamidad, o tal vez se halla ya en medio de ella, que en la historia conocida por nosotros solo puede compararse con el ocaso de la antigüedad. El sinsentido del destino individual, ya antes determinado por la falta de razón, por el carácter nuevamente natural del proceso de producción, se ha convertido en la fase actual en la característica más decisiva de la existencia (Horkheimer, 2000, p. 174).

Frente a esta crisis de la humanidad solo queda cobijarnos bajo el sentimiento religioso, sin que esto quiera significar la sumisión radical. Horkheimer descansa sus esperanzas sobre la religión, pues parece ser la única que nos ofrece una salida ante las crisis de la humanidad que estaban presentes en su época. Para poder consumir su ética materialista, parece que la religión

constituye una posibilidad para que se pueda consumir el sentimiento moral que está buscando.

¿Será entonces necesaria la religión? Desde luego, si las religiones tienen una razón de existir, ésa es para Horkheimer, sin lugar a dudas, la de suscitar, sostener y cuidar ese impulso, el anhelo de justicia consumada, que alienta el sentimiento moral de la compasión y la praxis política solidaria con las víctimas. Pero ello no significa, en modo alguno, que Horkheimer pretenda un retorno nostálgico a la religión, sino sólo que las religiones *podrían* ser fuente de genuino sentimiento moral *si* realizaran su momento de *verdad* (Sánchez, 2001, p. 243).

Horkheimer presenta esta propuesta, que puede ser cuestionable o no, pero lo importante de su pensamiento, al igual que de sus demás compañeros del Instituto es la reflexión sobre los problemas que presenciaron, y detectar críticamente que estos problemas tienen una base histórica, por eso, nos pretenden apegarse a una sola corriente, sino que beben de diversas fuentes rescatando lo que puede ser de ayuda para fundar una nueva teoría que se ajuste a las necesidades de su sociedad. De acuerdo a esto, el aporte que nos dejan es la observación puntual, entre otras, de la necesidad de una nueva ética.

Capítulo IV

Hans Jonas: hacia una nueva ética

Para este último capítulo pretendo enfocarme, sobre todo, en la propuesta de una nueva ética que es pensada por Hans Jonas, a saber una ética de la responsabilidad. Sin duda, Jonas nos habla de una ética distinta a las tradicionales, esto es, que se enfocan en una relación de hombre a hombre. Aunque su propuesta ética está dirigida a distintos destinatarios, ya que piensa que la responsabilidad debe estar aplicada a todos los ámbitos, tanto el familiar, el político, etc.; en este capítulo me centraré solamente en el enfoque tecnológico, que trata de hacer conciencia sobre el dominio de la naturaleza. Para Hans Jonas, la naturaleza constituye, a diferencia de las éticas tradicionales, un conjunto vivo que también debe ser tomado en cuenta y no tiene que ser admitido como un mero instrumento y objeto de dominio, aunque sea un conjunto no humano.

Así pues, me propongo desarrollar la ética de Jonas a lo largo de este capítulo sobre todo en lo referente a la relación con la naturaleza. Para Jonas, los efectos catastróficos de la tecnología afectan a la naturaleza directamente, y es el hombre la causa activa de esos daños, por esta razón, debe hacerse responsable de sus actos. En el último apartado desarrollo lo que para Jonas es el fundamento de una ética de la responsabilidad, a saber, el temor a las situaciones de riesgo venideras, a esto, él lo llama la “heurística del miedo”.

I. El mundo actual: un mundo tecnologizado

La técnica, como ya se hizo una mención en el capítulo anterior, constituye el mayor desarrollo de la humanidad a la par de la ciencia, pues se insertan en la sociedad para ordenarla y conducirla hacia el progreso. Se piensa que en el desarrollo tecnológico se halla el bien de la humanidad. Detrás de todo este

proceso se halla la racionalidad, como ya lo diagnosticó la Escuela de Frankfurt, pero no se alcanza a vislumbrar los fines perversos que esto trae consigo. La tecnología se convierte en una mediadora entre la ciencia que es meramente especulativa y el mundo material (Ellul, 1990, p. 11), por esto, la primera es condición de posibilidad para la segunda; pero cuando la técnica se inserta en todos los campos “incluso en el hombre mismo, que se convierte para ella en un objeto, la técnica deja de ser el objeto para el hombre y se transforma en su propia sustancia; entonces no se sitúa ya frente al hombre, sino que se integra en él y, progresivamente, lo absorbe” (Ellul, 1990, p. 11).

Los avances científicos ya no son desinteresados, sino que, siempre tienen una finalidad de beneficio para quien los promueve; parece que la promesa del sumo bien para la humanidad se halla ante el cuestionamiento. La técnica más bien se convierte en una sierva de los intereses, no por nada la Teoría Crítica la llama: razón instrumental.

Al intervenir la razón en la operación técnica se dan las consecuencias siguientes: de una parte, aparece la convicción de que se pueden encontrar otros medios, la razón empuja las tradiciones pragmáticas y crea nuevos métodos de trabajo, nuevas herramientas, examina racionalmente las posibilidades de una experimentación más amplia, más móvil. La razón multiplica, pues, las acciones técnicas diversificándolas mucho, pero obra también en sentido inverso: mide los resultados, y tiene en cuenta el fin preciso de la técnica, que es la eficacia. Anota lo que cada medio inventado es capaz de proporcionar, y entre los medios que pone a disposición de la operación técnica hace una elección, una discriminación, para apropiarse el medio más eficaz, el más adaptado al fin perseguido; entonces tendremos la reducción de los medios a uno solo: el que en realidad es más eficiente. He aquí el efecto más neto de la razón en su aspecto técnico (Ellul, 1990, p. 25).

La razón instrumental, como lo dijera Horkheimer, tiene como objetivo el dominio de la totalidad de los ámbitos humanos. Saca de la obscuridad lo que se creía oculto; clarifica al mundo para apropiarnos de él. Descifra los grandes misterios de la naturaleza para controlarla. Pone orden al devenir de la naturaleza y de las sociedades.

El desarrollo técnico se vuelve aislado, porque su avance no depende directamente de las condiciones económicas y políticas. Es decir, las cuestiones sociales no intervienen en el progreso técnico, en cambio, si se contempla el movimiento inverso, se observa que el desarrollo tecnológico sí afecta directamente y en diversos aspectos a la economía y a la sociedad; este progreso condiciona y provoca los cambios sociales. Por ello, las cuestiones morales no tienen cabida en la tecnología y aunque ésta última pretenda buscar la unificación de los hombres, parece que esta unidad no comprende la totalidad de los aspectos de una sociedad; es una unidad abstracta que solamente convoca a los que estén relacionados con su propio campo; no deja de ser una práctica que redundante solamente en ella misma.

La visión de la tecnología se limita a su campo, se concibe como desligada del entorno, por esto, no contempla sus efectos en la sociedad, efectos que nos conducen a situaciones de riesgo. Estos escenarios llevan al límite el quehacer tecnológico, en donde: “la tecnología actual pone en riesgo las condiciones ambientales de la vida humana y de otras especies e incluso la integridad biológico-genética de la humanidad” (Linares, 2008, p. 297). La tecnología no alcanza a captar el impacto social que tiene su actividad. En palabras de Hans Jonas:

El potencial apocalíptico de la técnica –su capacidad de poner en riesgo la pervivencia de la especie humana, echar a perder su integridad genética, modificarla arbitrariamente o incluso destruirlas condiciones de la vida superior sobre la tierra– plantea la cuestión metafísica, con la que la ética nunca se había confrontado antes, a saber: si debe haber y por qué una humanidad, por qué ha de conservarse al ser humano tal como la evolución le ha hecho, por qué ha de respetarse su herencia genética; incluso por qué debe existir la vida. La cuestión no es tan ociosa como (a falta de una negación seria de todos estos imperativos) parece, porque la respuesta a ella es importante para saber cuánto podemos arriesgar admisiblemente en nuestras grandes apuestas técnicas y qué riesgos son del todo inadmisibles. Si existir es un imperativo categórico para la humanidad, todo juego suicida con esta existencia está categóricamente prohibido, y habrá que excluir de antemano los desafíos técnicos en los que remotamente sea ésta la apuesta (Jonas, 1997, p. 37).

La estancia de la humanidad sobre la Tierra se encuentra amenazada por causa de la tecnología, según Jonas, pues este impulso de progreso nos lleva a querer que siga el avance tecnológico sin que se observen las consecuencias que esto trae consigo. O tal vez, la tecnología cae en cuenta de esto, pero piensa que la naturaleza está al servicio del hombre y que su riqueza es inacabable; por esto, le parece inofensivo el seguirla explotando. Lo que Jonas argumenta es que en este progreso tecnológico amenaza a la vida humana y no humana, por ello es necesario plantear una nueva ética que se adecue a las necesidades de una sociedad tecnologizada. Es por esto que plantea una ética de la responsabilidad, pues la tecnología debe hacerse responsable de sus efectos; esta ética tiene como punto primordial el hacerse responsable de los efectos catastróficos en la naturaleza, ya que es el plano en donde nos movemos y es lo que posibilita la existencia humana; si la naturaleza se deteriora en extremo y desaparece, la vida humana también corre el mismo peligro.

II. La ética de la responsabilidad aplicada a la naturaleza

Hans Jonas considera que la técnica moderna es una amenaza para la humanidad, pues su actividad es desmesurada y el avance de su empresa conlleva a un desastre ecológico; la llegada de la tecnología trae detrás de sí una serie de cambios significativos para la historia: “tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados” (Jonas, 1995, p. 32). El progreso es considerado por Jonas como un proceso meramente descriptivo, en el cual estamos insertados; es un proceso en el que cada uno tiene su posición, algunos pueden estar a favor y otros aborrecerlo, pero lo cierto es que estamos arrastrados por su curso. Para combatir esto, a Jonas le parece necesaria una nueva ética que se adecue a las necesidades y que no esté en consonancia con las éticas anteriores, es decir, las

éticas tradicionales se ocupan solamente de la relación hombre a hombre, pues nunca hubo la necesidad de mirar hacia otros horizontes: “la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética. Lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es antropocéntrica” (Jonas, 1995, p. 29).

Las éticas anteriores no se ocupaban de otro ámbito que no fuera el humano; para Kant, por ejemplo, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre, dado que no existe otro ser capaz de racionalidad y obligación. Además del hombre, Kant concibe a otros dos grupos de seres, pero los califica como no humanos, a saber “la simple naturaleza material, la parte de la naturaleza organizada para la reproducción, pero carente de sensación, o la parte de la naturaleza dotada de sensación y arbitrio (los minerales, las plantas, los animales); los segundos (sobrehumanos) pueden concebirse como seres espirituales (los ángeles, Dios)” (Kant, 2008, p. 309). Los primeros son inferiores al hombre y los segundos, que no pertenecen al mundo tangible, son los entes divinos. El hombre no puede considerar a un ser no humano como un ente racional, de ser así, esto solo es un equívoco de la razón, es decir, una anfibología.

El hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre, y en el caso de que se imagine que tiene un deber semejante, esto sucede por una anfibología de los conceptos de reflexión, y su presunto deber hacia otros seres es sencillamente un deber hacia sí mismo; a este malentendido llega al confundir su deber con respecto a otros seres con su deber hacia esos seres (Kant, 2008, p. 309).

La ética kantiana, como toda ética tradicional, tiene obligaciones solamente para con el hombre, es una ética antropocentrista. Así también, la tecnología está en función del quehacer solamente humano, aunque la tecnología no contempla las cuestiones éticas, pero para Jonas esto es necesario hacerlo, por el simple hecho de que la “técnica es un ejercicio del *poder* humano, es decir,

una forma de actuación, y toda actuación humana está expuesta a su examen moral.” (Jonas, 1997, p. 33). Esta evaluación moral está sometida bajo las valoraciones de si las acciones de la técnica son buenas o malas. La tecnología adquiere un carácter ambivalente, pues su progreso resulta favorecedor para la humanidad en un aspecto, pero, por otro lado, se perjudica a la naturaleza o a los mismos hombres, y en algunos casos hay altos precios que se tienen que pagar por el progreso. Jonas considera que:

Toda capacidad “como tal” o “en sí” es buena, y sólo se vuelve mala por el abuso de ella. Por ejemplo, es innegablemente bueno poseer el poder de la palabra, pero malo emplearlo para engañar a otros o llevarlos hacia su perdición. De ahí que sea plenamente sensato exigir: utiliza ese poder, auméntalo, pero no abuses de él. El presupuesto para ello es que la ética pueda distinguir claramente entre ambos usos, entre el uso correcto y el erróneo de una y la misma capacidad. Pero, ¿qué ocurre cuando nos movemos en un contexto en el que cualquier uso de la capacidad a gran escala, por muy buena que sea la intención con que se acomete, lleva consigo una orientación con efectos crecientes en última instancia malos, que están inseparablemente unidos a los “buenos” efectos perseguidos y al alcance de la mano y al final quizá los superen en mucho? Si éste fuera el caso de la técnica moderna –como suponemos por buenas razones–, entonces el tema del uso moral o inmoral de sus poderes ya no es una cuestión de distinciones cualitativas evidentes por sí mismas y ni siquiera de atenciones, sino que se pierde en un laberinto de suposiciones cuantitativas sobre consecuencias últimas y tiene que hacer depender su respuesta de su aproximación (Jonas, 1997, p. 33).

Para Jonas la tecnología se halla ante un dilema, pues en cada avance se aloja un carácter negativo y otro positivo. La bomba atómica constituye un buen ejemplo, pues, por un lado, desde el punto de vista técnico en ésta se ve reflejado un gran avance, en este sentido, es mejor que otras anteriores, tiene mayor desarrollo y alcance: este es su aspecto positivo. Por la contraparte, su capacidad destructiva es mucho mayor; el desarrollo de esta invención costó cientos de vidas y un desastre ecológico no natural, sino más bien causado por el hombre. Aunque, su invención, lamentablemente, no deja de verse como un progreso.

Hans Jonas se plantea estos cuestionamientos y le parece, entonces, necesario fundar una ética que se haga cargo de las consecuencias causadas primordialmente por la tecnología, o por cualquier daño que se haga a la naturaleza. De aquí surge la propuesta de Jonas para una ética de la responsabilidad; el concepto de responsabilidad no figuraba en ninguna teoría ética anterior, pero para Jonas es de vital importancia que se tome en cuenta. La ética debe trasladarse a una nueva dimensión, ya que anteriormente lo importante eran los medios y fines, ahora, con Jonas, la ética debe meditar sobre las causas. Es decir, la reflexión moral debe enfocarse en el agente que posibilita las consecuencias destructivas, a saber, la tecnología. Por tanto, la era tecnológica exige una nueva ética. En este respecto, la naturaleza y los seres no humanos constituyen un nuevo estrato que tiene que ser incluido en el sistema ético. El hombre debe responder por sus acciones, que están encaminadas hacia el dominio y destrucción de la naturaleza: “La ética medioambiental, en sus inicios, que se agita entre nosotros verdaderamente sin precedentes, es la expresión aún titubeante de esta expansión sin precedentes de nuestra responsabilidad, que responde por su parte a la expansión sin precedentes del alcance de nuestros actos” (Jonas, 1997, p. 36). La ética de la responsabilidad es un llamado a reflexionar sobre las consecuencias que puede ser irreversibles en la Tierra.

El hombre en tanto ser racional, es el único capaz de experimentar la responsabilidad, los animales, por ejemplo no tienen esta capacidad; pues la responsabilidad implica también hacerse cargo de reparar las consecuencias. Para Jonas hay distintos matices de la responsabilidad, a saber, la responsabilidad paterna que es la que está en función de hacerse cargo de los hijos; la responsabilidad política que se refiere al dirigente político que debe responsabilizarse de sus decisiones para con su sociedad; pero la que en este trabajo me interesa es la responsabilidad de las amenazas tecnológicas.

De Jonas podemos tomar su consideración de que tanto el padre, como el político (pese a las críticas hechas a este respecto) y el científico o tecnólogo, son los responsables de la “vida” de sus objetos de responsabilidad. Así el padre es responsable por la vida e intereses de sus hijos, el político será responsable por la vida e intereses de los miembros de la comunidad que está a su cargo y el científico y el técnico serán responsables por la “vida” de esa naturaleza que emplean para experimentar o que afectan en función de desarrollar las capacidades tecnológicas (Lezama, 2007, p. 197).

Hemos perturbado el orden natural con las experimentaciones científicas, y ello constituye un daño irreversible. Se han condenado a varias especies a la extinción, la ciencia natural pretende que el hombre sea el soberano de la naturaleza, “nos hemos tornado más libres de ella gracias a nuestro poder, y esta misma libertad trae consigo sus obligaciones. Yendo al mismo paso que los actos de nuestro poder, nuestro deber bastaría para todo el globo y en el futuro lejano. Es el deber de todos nosotros, porque todos somos coautores en las acciones y beneficiarios de las ganancias del poder colectivo” (Jonas, 2001, p. 127). De esta forma, somos responsables de nuestros actos, pues cualquier hecho afecta todo el entorno, y si esto no cesa podemos arribar a una sociedad en riesgo; el mundo tecnológico no se concentra solamente en el sujeto como lo hizo a partir de la modernidad, todo esto sufrió un cambio en el cual de nuevo se apela a la comunidad, por ello, las amenazas ya no son personales, sino globales. La modernidad “ha carecido, por ello, de una *crítica de la razón tecnológica*, porque con cada nuevo logro tecnológico, el sujeto moderno perdió la capacidad de responsabilizarse del entorno en el que vive y acabo proclamándose, cual déspota, con un derecho absoluto sobre la biosfera entera” (Linares, 2008, p. 301).

Todo daño tiene que ser reparado aunque no constituya un delito y aunque la intención no haya sido directamente causar daño o haya estado premeditado; basta con haber sido causa activa que se produjera el deterioro para adquirir responsabilidad de ello. “El vuelco filosófico hacia la responsabilidad, como el teológico, exhibe dos caras: primero, una reacción ante el desafío puesto por el dominio de los modos tecnológicos de pensar y, segundo,

un intento por tomar en cuenta la rica y problemática complejidad de la práctica tecnológica” (Mitchman, 1989, p. 166). La naturaleza se encuentra vulnerable ante el accionar humano, por tanto, el hombre debe hacerse responsable de ella. La barrera que se pensaba que existía entre sociedad y naturaleza fue abolida por la técnica; no se conciben dos dimensiones, sino que tanto la *polis* como la *natura* constituyen una misma.

En la sociedad tecnológica se encuentra el juego el destino de la humanidad; y el deber de la sociedad es conservar al hombre con vistas hacia el futuro pero para llevar a cabo esto se necesita, en primer lugar, de la preservación del medio ambiente, que es en el que nos desenvolvemos, si éste se liquida, las condiciones para la vida no son posibles.

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de *modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas, la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección. Dado que de hecho no es posible separarlas (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo el interés del hombre coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del *deber para con el hombre*, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista (Jonas, 1995, p. 227).

Para Jonas la ética que está dirigida al hombre y la que está dirigida a la naturaleza recorren un camino paralelo, es decir, el hombre y la naturaleza o cualquier ser no humano, se hallan en el mismo nivel, por así llamarlo, del hombre racional. Desvincular al hombre de la naturaleza significaría deshumanizarlo, por ello, la ética de la responsabilidad debe fungir de la misma manera tanto para la naturaleza como para la humanidad. Pareciera que la humanidad no repara en que al poner en riesgo al medio en el que vivimos, la humanidad misma también corre peligro.

Por esto, es necesario para Jonas establecer un nuevo imperativo que no redunde solo en el antropocentrismo. Para Kant, el imperativo categórico decía "Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal", o en su forma coloquial "no hagas lo que no quieres que te hagan", pero esta ley funciona solamente para los hombres; el imperativo de Jonas, en cambio es un imperativo ontológico que se expresa como sigue: "obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana autentica en la Tierra", u "obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida" (Jonas, 1995, p. 40). Este nuevo imperativo, como puede notarse, no se refiere solo al sujeto, es decir, no es antropológico; sino más bien es ontológico, que quiere decir que está dirigido a cualquier forma de vida aunque sea no humana. Por tanto, "el ser humano tiene *una responsabilidad ontológica*: preservar la existencia de la responsabilidad como fuente de valoración, de tal manera que no solo se asegure la subsistencia de la especie, sino también la disposición para velar por la protección de la esencial *condición ética* de la humanidad. En otras palabras, el objeto fundamental de la responsabilidad es la existencia misma de la responsabilidad" (Linares, 2008, p. 327). Es así que esta ética de la responsabilidad pretende implantar un deber ontológico que, por una parte, se ocupe de las demás formas de vida distintas a la humana. Se dejan ver, en mi opinión, repercusiones de la ética materialista de Horkheimer, que de igual manera aspiraba a una felicidad no solo de los hombres, sino de cualquier forma de vida en la Tierra; ambas son éticas incluyentes y se distancian del antropocentrismo, aunque sus fundamentos y fines son distintos. Para Horkheimer el fundamento es el sufrimiento, para Jonas es el temor, como se verá hacia el final de este capítulo.

Por otro lado, la ética jonasiana apunta hacia el futuro, pues la existencia de la naturaleza es una condición necesaria para que exista la vida humana, por ello es obligatorio conservarla. "Con esta fundamentación de su ética para el futuro, la naturaleza es concebida como un fin en sí, como algo que

sin ser sujeto tiene un fin, el fin de mantenerse en la existencia, eligiendo a cada instante entre el ser y la aniquilación, elección que además se evidencia en el proceso de la evolución biológica” (Izarra, 2007, p. 128). Jonas no piensa solamente en la vida que se desenvuelve en el presente, sino también la humanidad por venir, con la cual también tenemos responsabilidades. De esta manera, lo que busca con su ética es prevenir desastres futuros. Jonas lo expresa de esta manera “no podemos dejar de lado la cuestión de nuestra responsabilidad para con la existencia de una humanidad futura y volvernos simplemente hacia los deberes para con la humanidad que se está formando, esto es, hacia el cuidado de su esencia humana” (Jonas, 1995, p. 87).

Para que esta ética orientada al futuro puede efectuarse, parece necesario abstenerse de los deslumbrantes beneficios de la tecnociencia, si estos conducen a daños irreparables y desastres mayores. Se deben prevenir los escenarios futuros que resulten maléficos para el hombre y la naturaleza.

III. El fundamento de una nueva ética: la “heurística del miedo”

Como fundamento último de la ética de la responsabilidad, Jonas propone la heurística del miedo o del temor. Esta práctica considera siempre los peores escenarios en los que se puede ver envuelta la humanidad. Así, lo que Jonas pretende es llevar al extremo las consecuencias de un posible proyecto tecnológico, en donde la Tierra se halla ante una situación inminentemente riesgosa, de la cual no puede salvarse; todo esto conduce a generar un sentimiento de temor por parte de la humanidad: ese temor consiste en la extinción de todo tipo de vida natural. Jonas lo pone de la siguiente manera:

Allí donde esa palabra no nos es otorgada sin buscarla, su búsqueda se convierte en un deber, porque también aquí resulta imprescindible la guía del temor. Esta es el caso de la “ética orientada al futuro” que andamos buscando, donde lo que ha de ser temido no es todavía experimentado y no encuentra quizás ninguna analogía en la experiencia pretérita y presente. Aquí el *malum* representado tiene que asumir el papel del *malum*

experimentado; y esta representación no aparece por su misma, sino que ha de ser procurada adrede. De este modo, la procuración anticipatoria de dicha representación se convierte en el deber primero, y por así decirlo, preliminar de la ética que buscamos (Jonas, 1995, p. 66).

Por supuesto que la reacción que pretende causar Jonas se fundamenta en escenarios hipotéticos, pero que en algún momento de la existencia pueden ser perfectamente posibles. Basta con imaginar una situación de riesgo para que la humanidad reflexione acerca de las consecuencias que se pueden generar por los avances tecnológicos desmedidos. Para Horkheimer el fundamento de su ética era el sufrimiento, el cual creaba un sentimiento de compasión hacia los demás, y era en la experiencia del sufrimiento en donde el hombre se percataba del vínculo que existía entre él y los demás; se generaba un sentimiento de empatía en el cual se reconocía en lo otro compartiendo el sufrimiento. De forma parecida, en la ética de Jonas se requiere de una verdadera situación riesgosa para que la humanidad caiga en cuenta de los efectos reales del progreso tecnológico. Y resulta interesante que los sentimientos negativos, en estos dos casos, sean los que posibiliten una ética.

La posibilidad de los daños irreparables mueve a la reflexión sobre una hipotética extinción de la humanidad. Esto obliga a que asumir un sentimiento de responsabilidad sobre los posibles daños. La finalidad de la heurística del miedo es doble, por un lado, promueve la reflexión sobre los efectos maléficos y catastróficos que puede provocar la tecnología, y por otro lado, estimula el sentimiento de temor para prevenir escenarios; para Jonas, hay que prevenir los posibles males que pueden aquejar a las generaciones futuras.

El argumento de Jonas consiste en que si imaginamos que algo que posee un alto valor está en peligro de ser destruido, entonces nos representamos su existencia bajo la sombra del temor, y reconocemos su valor intrínseco para protegerlo. Su mera existencia se convierte así en un *imperativo*. Ser responsable de los tiempos tecnológicos actuales implicaría, por tanto, cultivar el miedo representándonos siempre el peor escenario futuro, haciendo caso a los peores pronósticos y desconfiando de las más optimistas visiones tecnoentusiastas (Linares, 2008, p. 310).

Jonas no está en contra del curso que ha seguido la tecnología, pues el avance es algo necesario, más bien insiste en que debemos regular y controlar el incesante avance tecnológico; basta con no dejarnos deslumbrar, y hacer un balance de lo que es más conveniente para la humanidad. O preguntarnos a costa de qué es posible el progreso. Si no realizamos esta reflexión, la humanidad y la vida en la Tierra estaría expuesta ante un peligro latente. No podemos detener el curso del avance tecnológico, por eso Jonas parte desde ahí para fundamentar su ética, lo que él pretende con su ética de la responsabilidad es, por tanto, controlar el desmesurado progreso tecnológico.

Conclusión

A lo largo de esta tesis traté de ir uniendo los temas para conformar una secuencia, ya que encuentro una gran relación entre los temas principales de los que hablé en este trabajo. Es decir, desde la Modernidad hasta Hans Jonas. Así pues, habiendo dibujado la estructura de este trabajo que tuvo como puntos principales a la Modernidad, luego, la Ilustración, después la crítica pronunciada por la Escuela de Frankfurt, para terminar con la ética de Hans Jonas, encuentro que la llegada de la Modernidad constituyó un acontecimiento con muchos contrastes, es decir, por un lado, el debut de la racionalidad en el contexto mundial esperanzó a la humanidad, pero, por otra parte, quedó dicho que la era moderna no se sustenta sobre ninguna base al alejarse del pensamiento antiguo. Es aquí donde observo una de las causas de las problemáticas actuales, puesto que, cuando la Modernidad se sostiene solamente sobre la racionalidad, se encierra en ella misma. Se piensa a la racionalidad como autosuficiente, sin dar espacio a la crítica, al análisis, y este es un error que no pone límites a su actuar. No se cuestiona los efectos de la racionalidad, porque en la edad moderna sus únicos resultados eran meramente progresivos, y el avance tecnológico fue exitoso para la vida humana. Esto nos lleva a no pensar en los posibles efectos negativos que probablemente traería la racionalidad. Sin duda, esto es totalmente razonable, pues sus efectos no comienzan a notarse sino hasta el siglo XIX y se agudizan en el XX.

Estos efectos se fueron haciendo más notorios conforme avanzaba el tiempo y es en la Ilustración donde el ideal del hombre racional se consolidó con mayor fuerza; la Ilustración desencadenó grandes avances tecnológicos. Es en esta etapa en donde, como ya se mencionó a lo largo de este trabajo pero me parece pertinente retomarlo, la razón se expande a distintos rincones del saber humano, y se apodera de uno de los más importantes: la esfera social. Es

cuestionable pensar que la sociedad se conduzca bajo preceptos racionales, pues su naturaleza es distinta, pero la inercia del progreso racional condujo a ser la opción más viable. La modernidad exigía una estabilidad que solo la racionalidad podía proporcionar, aunque esto se llevará al extremo en los periodos posteriores. Su inercia fue aumentando de manera notable hasta alcanzar los horizontes de la Ilustración; es en este lugar donde la racionalidad se consolida firmemente. La imagen del hombre ilustrado es necesaria para la época, y de aquí de donde parte todo actuar humano. El fundamento de la Ilustración se anida en el hombre racional. La única base que propone la Modernidad se proyecta en el antropocentrismo de la Ilustración. Todo esto es una consecuencia inevitable, ya que el progreso racional no podía tener freno, su inercia era tal que cualquier avance en nombre de la humanidad era justificable a pesar de las consecuencias negativas. Además, los efectos secundarios de la razón no eran tan notables como en tiempos recientes, de ahí que la importancia fuera casi nula. Es hasta entrado el siglo XX que las consecuencias de un mundo racionalizado se vislumbran con mayor claridad.

Ahora bien, en el desarrollo de este trabajo de investigación los primeros dos capítulos sirvieron como base para llegar al tema que me parece de vital importancia y que motivó este trabajo, que es el dominio de la naturaleza. Consideré necesario indagar de dónde surgía esta problemática y noté que todo recae sobre la razón y, más puntualmente en lo que la Teoría crítica llama, la razón instrumental. Es cierto que la razón ha sido motivo de reflexión desde el comienzo de la filosofía, y es un tema bastante extenso; pero la racionalidad que tenía en mente no era la antigua, sino una razón moderna. De aquí nace la razón instrumental y por ello concuerdo con la Escuela de Frankfurt, en que, en primer lugar, esta racionalidad no suponía un tipo de análisis ya que al comienzo fungió como el motor del progreso humano, por tanto, sus consecuencias dañinas no eran observadas. Y en segundo lugar, cuando las consecuencias empezaron a notarse, muy pocos comenzaron a realizar una reflexión objetiva sobre sus efectos contraproducentes.

En la Escuela de Frankfurt observo la semilla de una reflexión que cuestiona a la razón moderna; éste análisis contempla además la interacción del hombre con la naturaleza, por eso es muy interesante retomar su reflexión. Considero que así como la razón se expandió hacia la totalidad de aspectos humanos, también debe dar cuenta de sus consecuencias en cada uno de estos aspectos. Aunque es evidente que la realidad no es de esta manera. La exigencia de los frankfurtianos es mirar con un ojo crítico al mundo y detectar la causa de los errores con el fin de remediar las consecuencias. El mundo del siglo XX comienza a transformarse en un mundo tecnologizado en donde la razón instrumental triunfa y la naturaleza, entre muchas otras cosas, es sometida a su control. Los recursos y beneficios que ofrece la naturaleza se consideraban inacabables; la condición pasiva de la naturaleza la relega a ser un objeto a disposición para ser maleable por el hombre. Esta concepción de la naturaleza como un medio parece que ha sido malentendida y se ha llevado al extremo. En cierto aspecto si es un medio necesario, pues de ella se obtienen recursos para la vida humana, para la alimentación, para la sobrevivencia, para la vivienda, para el trabajo del hombre, etc. El problema lo observo cuando esta situación se exagera y se llega a la explotación del medio en el que nos movemos. La relación de hombre y naturaleza se corrompe con el sometimiento de ésta última. Llegamos a esta situación por causa de intereses económicos, de los cuales no me ocupé tanto en esta tesis; aunado a esto, el progreso tecnológico, que está en concordancia con lo anterior, es otra causa que tiene por un objeto a la naturaleza; cualquier consecuencia catastrófica para la naturaleza se justifica con el lema: “en nombre de la ciencia”.

Ya inmersos en el mundo tecnológico, que es el mundo actual, se observa la necesidad de someter esta situación a juicio, ya que sus efectos habían sido poco cuestionados como hasta ahora. Además, las repercusiones del avance tecnológico son mucho más evidentes que en otras épocas. Por esto, la reflexión acerca de estos temas ha cobrado importancia recientemente. El cuestionamiento sobre el dominio de la naturaleza hizo su aparición en el plano

mundial en los últimos años, y no deja de ser una cuestión ajena a la filosofía. Autores como Hans Jonas han reflexionado sobre esta cuestión desde una perspectiva actual, por eso me pareció importante adentrarme en su reflexión sobre la responsabilidad. La relación entre hombre y naturaleza ha cambiado históricamente y en un mundo tecnológico existe la necesidad de adecuar esta relación conforme la situación lo requiere. Es decir, se requiere fijar las reglas de convivencia dentro del mundo actual, considerando las exigencias de ambas partes: el medio natural y la humanidad. De ahí nace la ética de la responsabilidad adecuada a un mundo tecnologizado, y que no considera a la naturaleza como un medio sino como un ente no humano que debe ser tomado en cuenta en las implicaciones catastróficas de la tecnología. El argumento principal recae sobre las consecuencias que esto conlleva para la humanidad, es decir, el hombre debe hacerse responsable de los efectos de su actuar. La creencia del hombre es que sus actos solo repercuten en la naturaleza, y que ello no implica peligro para la humanidad, por tanto, no hay motivo de preocupación. Pero la realidad es distinta, pues toda acción que se ejerza sobre la naturaleza tiene efectos sobre la humanidad. Todo depende de la intención del hombre.

Pareciera que la mayor amenaza para el principio de autoconservación es el hombre mismo. Pero las consecuencias se extienden directamente a la naturaleza y si ésta se ve amenazada, la humanidad también lo está. La tecnología se presente como un arma de dos filos que por un lado nos encamina hacia la senda segura del progreso, pero por otro lado, no presenta una solución para los daños colaterales. Recientemente, desde el ámbito tecnológico, se ha querido hacer conciencia sobre esta problemática pero no ha habido una propuesta consistente para dar solución. Es por todo esto que estimo indispensable una ética capaz de resolver esta problemática que no es ajena a nadie; por esta razón, y para concluir, considero necesaria una ética de la responsabilidad.

Bibliografía

- Bauman, Z. 1996. "Modernidad y ambivalencia", en J. Beriain, ed. *Las consecuencias perversas de la modernidad* Barcelona: Anthropos, pp. 73-121.
- Beck, U. 1996. "Teoría de la modernización reflexiva", en J. Beriain, ed. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, pp. 201-223.
- Beck, U. 2002. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Beriain, J. 1996. "Prólogo", en Id., ed. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, pp. 7-29.
- Bibliografía
- Comte, A. 2007. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid Alianza Editorial.
- Cortina, A. 2001. *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*. Madrid: Pedagógicas.
- Ellul, J. 1990. *La edad de la técnica*. España: Octaedro.
- Foster, H. 1985. "La modernidad, un proyecto incompleto", en Id., ed. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, pp. 19-36.
- Gandler, S. 2009. *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*. México: Siglo XXI.
- Gerhardt, C. 2009. "Frankfurt School", en *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, pp. 1253-1257.
- Habermas, J. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Hinkelammert, F. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica*. Costa Rica: Arlekin.
- Horkheimer, M. 1973. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. 2000. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. 2000. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Paidós

- Horkheimer, M. y T. W. Adorno. 1994. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Izarra, N. A. 2007. "De la noción de Naturaleza, a la Responsabilidad, en Hans Jonas", en *La lámpara de Diógenes*, núm.14 y 15, pp. 127-135.
- Jay, M. 1974. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Jonas, H. 1995. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. 1997. *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. 2001. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Catarata.
- Juárez, E. 2013. "La exigencia de felicidad. Una reconstrucción de la teoría crítica de Max Horkheimer", en *El Cactus. Revista de Comunicación*, núm 2, pp. 25- 41.
- Kant, I. 1979. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. 2008. *La metafísica de las costumbres*. España: Tecnos.
- Kant, I. 2010. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Lezama, J. R. 2007. "Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas", en *Apuntes filosóficos*, núm. 30, pp. 179-206.
- Linares, J. 2008. *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mínguez, C. 2006. *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Madrid: Síntesis.
- Mitchman, C. 1989. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- Sánchez, J. J. 2001. "Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer", en *Isegoría*, núm. 25. pp. 223-246.
- Toulmin, S. 2001. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.

Touraine, A. 1994. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.