

La Ilustración pendiente: El legado kantiano en Horkheimer y en Popper

The pending Enlightenment: Kant's legacy in Horkheimer and Popper

JOSÉ MANUEL CHILLÓN
Universidad de Valladolid

Recibido: 30-06-2010 Aprobado definitivamente: 28-09-2010

RESUMEN

La disputa del positivismo materializó la polémica entre frankfurtianos y popperianos. Pero esta oposición ha sido tan malentendida como exagerada. Entre ambas filosofías existen interesantes vinculaciones y afinidades que remiten a una raíz común: Kant. En concreto, es su optimismo ilustrado el que, según trataré de argumentar, contagia las filosofías de Horkheimer y de Popper, ambas presididas por una decidida confianza en la razón. Filosofías que representan contemporáneamente, aun desde posiciones dispares, la esencial conexión de la razón con la libertad del género humano.

PALABRAS CLAVE

RAZÓN, ILUSTRACIÓN, DIALÉCTICA, HISTORIA, LIBERTAD

ABSTRACT

The positivist dispute exposed the argument between Horkheimer and Popper. But this opposition has been both misunderstood and exaggerated. Between these two philosophies there are interesting affinities which lead to a common root: Kant. Specifically, his illustrated optimism is the one that, as I will try to prove, is present in the philosophies of Horkheimer and Popper, since both are dominated by a determined confidence in reason. These philosophies represent in our time, from different positions, the essential connection between reason and freedom in mankind.

KEYWORDS

REASON, ENLIGHTENMENT, DIALECTICS, HISTORY, FREEDOM

I. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

LA ILUSTRACIÓN ES AQUELLA ÉPOCA que depende, según Kant, de la decisión concienzuda (*Entschliebung*) del hombre que decide valerse de su propio entendimiento sin la necesidad de que otro le guíe.¹ Hasta esa primavera ilustrada, el hombre ha estado sometido a la tutela de férreos, dogmáticos e incontestables sistemas filosóficos y políticos que oprimen y empuñan al género humano. Por eso la Ilustración es el siglo de las luces de la razón y la expresión histórica de la libertad. Ahora bien, la Ilustración es tanto un acontecimiento acaecido en el s. XVIII (en cuanto manifestación de un movimiento burgués heredero de la modernidad y valedor de las grandes revoluciones que decapitan el Antiguo Régimen) como un conglomerado de ideales todavía pendientes de realizar.² Y esta segunda perspectiva que puede extraerse del análisis kantiano es la que aquí quiero rescatar. Porque es precisamente la que, según intentaré argumentar, vincula las propuestas de Horkheimer y de Popper. Filosofías que, aun desde posiciones dispares, tratarán de filosofar sobre el *grado de ilustración* determinado de nuestro tiempo, es decir sobre el espacio que el hombre ha conquistado para ser auténticamente libre.

Pero, ¿acaso no es verdad que la razón ilustrada y la autonomía que se creyó liberadora del género humano se ha vuelto contra sus ideales y sus *productos* se han convertido en la expresión típicamente contemporánea de alienación social? ¿Hay que abandonar, entonces, el proyecto ilustrado? ¿Qué le cabe esperar al género humano racional *por naturaleza*? ¿Habrá que renunciar al progreso? ¿Será la razón, o mejor esa razón ilustrada, una aliada de la esclavitud más que de la emancipación del hombre? Horkheimer y Popper están convencidos de que firmar el finiquito de este ideal equivale a certificar el triunfo del discurso débil, sin fundamento objetivo (en definitiva posmoderno) que deja al hombre huero y sin argumentos racionales para preferir el bien al mal, la justicia a la injusticia, la libertad a la esclavitud. En síntesis, que el proyecto ilustrado y emancipador siga vigente no significa, sostendrán ambos, que no debamos hacernos cargo de los usos escandalosos de la razón autosuficiente y de la *lógica de la dominación* en gran medida causante de los más graves desastres ético-políticos.

1 I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» en *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 55-61.

2 Esta es exactamente la perspectiva de Habermas en su *Discurso filosófico de la modernidad*, aunque aquí el autor lo hace para distinguir su posición de la crítica absoluta y pesimista a la razón de la Escuela de Frankfurt. De hecho, él desea diferenciarse de los autores de la primera generación de la Escuela reconociendo que la Ilustración es un proyecto inacabado cuya tarea contemporánea tendrá que ver con el desarrollo pleno de la razón comunicativa. Pues bien, quiero insistir en que ese *por hacer* de la Ilustración está ya presente en Horkheimer por lo que el pesimismo aparente no lo es tanto.

Pues bien para motivar este recorrido, comenzaré exponiendo algunas aportaciones de la filosofía kantiana sobre todo de su esencial contenido crítico tanto en lo teórico como en lo práctico e intentaré exponer hasta qué punto ambos proyectos quedan vinculados por la idea de progreso de conocimiento (razón pura) y posibilidad de la libertad (razón práctica), como el doble legado de la Ilustración. Desde aquí trataremos de descubrir cómo esa herencia kantiana se actualiza en las propuestas de Horkheimer y de Popper de tal manera que sus filosofías resultan no ser tan dispares como parecían. Así las cosas, estableceremos estas relaciones kantianas entre ambos autores desde una triple perspectiva de análisis: el transcurso de la historia, el progreso del saber y la esperanza posible de transformación y de reforma. Propuestas que, tan pronto como denuncian el abuso de una razón justificadora del crimen, así concluiremos, reclaman la vuelta a la racionalidad humana como la gran tarea intelectual, moral y política de la filosofía.

II. CONOCIMIENTO Y LIBERTAD: LA FILOSOFÍA ILUSTRADA DE KANT

Los programas de búsqueda de la certeza, la aceptación de los límites del conocimiento, el establecimiento de un método o la constatación de un sujeto de conocimiento activo resultan ser las características más singulares del pensamiento moderno. Hasta que la teoría del conocimiento con la filosofía trascendental kantiana llegue a un punto de no-retorno: el conocimiento será el resultado de la síntesis entre lo que el sujeto recibe de la realidad y lo que aporta su propio dinamismo apriórico. Y así la física, que no *finje hipótesis*, como ya había aclarado Newton, tendrá que aprovecharse de la idea de que en la naturaleza debe buscarse lo que la razón ha puesto en ella y presumir de estar avanzando *por el seguro camino de la ciencia*. Kant, *despertado del sueño dogmático*, entenderá que la crítica de Hume es sólo el punto de partida para emprender una nueva consideración del conocimiento que acepte que la realidad susceptible de experiencia es, efectivamente, el punto de partida del proceso, aunque, y en esto consiste la genial aportación kantiana, «no todo conocimiento proceda de la experiencia».³ Esta es la nueva filosofía revolucionaria: la ciencia opera con juicios sintéticos (por tanto que tienen su origen en la experiencia) y a priori (dotados, sin embargo de universalidad y necesidad). La clave de la revolución es que tal aprioricidad la pone el sujeto en las intuiciones puras de la sensibilidad y en las categorías del entendimiento. La filosofía se convierte así ni más ni menos que en Ciencia de las posibilidades de la ciencia.

3 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978, A 1. En adelante KrV.

Esto en cuanto a la capacidad crítica de la razón que descubre/construye las leyes de la naturaleza, en cuanto al uso teórico. ¿Cabe aquí hablar de libertad? ¿Tendrá que capitular la razón ante tal implacable constatación de la necesidad que rige la *physis*? Reconocer solamente la capacidad teórica de la razón significaría abrir una puerta a la Ilustración para dejar zanjada la otra. Es decir, sería como ofrecer cobertura teórica a la posibilidad de la ciencia a la vez que renunciar para siempre a la conexión entre razón y libertad que desde Sócrates se presupone como tarea capital para la filosofía. Pero Kant, lejos de tal expropiación, se esfuerza en demostrar que el vínculo razón-libertad es tan indeleble como posible es el progreso del conocimiento científico advirtiendo así de lo que, según creo, es la doble condición necesaria y suficiente de la Ilustración. Pues bien, esta doble condición, este nexo entre razón y libertad, es el que motiva y unifica el proyecto kantiano que tiene que aceptar, junto al *factum* de la física, la posibilidad de la libertad para poder descubrir también críticamente el sentido de la vida moral. He aquí el terreno de la razón práctica.

Razón que sale también de su *culpable minoría de edad* (*verschuldeten Unmündigkeit*⁴) cuando abandona para siempre las servidumbres que no le permiten tanto campar a sus anchas cuanto *andar a tientas*. La conciencia moral individual y libre que se autoimpone normas emanadas de su propia razón es el tabernáculo improfanable. Así lo expone Kant: «Con la idea de la libertad hállase inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con este el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos».⁵ Pero esa autonomía de la razón y la ley moral que la propia razón se impone no dan con principios particularistas que buscan intereses individuales (en una heteronomía promulgadora de imperativos hipotéticos como hasta ahora habían sido las éticas *de fines* o éticas *materiales*) sino con principios que sólo tienen valor moral por ser universales e incondicionados: todos los hombres deben cumplirlos y además, siempre. El imperativo categórico, *la ley fundamental de la razón pura práctica*, es, en este sentido, la expresión máxima del deber que no se somete ni a beneficios, ni a fines, ni puede ser estratégicamente utilizado ni instrumentalizado.

¿Se podrá entonces reconocer la libertad esencial de la naturaleza humana, condición de posibilidad de la vida moral, sin rechazar el proyecto científico de descubrir las inexorables leyes de la realidad? ¿Deberá salvarse la libertad a costa de la racionalidad? Se trata de las mismas cuestiones que hemos planteado

4 Kant, 1985, p. 55.

5 I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Barcelona: Espasa-Calpe, 1973, p. 121.

unas pocas líneas más arriba pero desde la otra ladera. El hecho mismo de la moralidad le hace a Kant descubrir el reino de la libertad, el uso práctico de la razón, la determinación de una voluntad que obra por respeto a la ley (*representación de la ley en sí misma*) que nace de la razón. Desaparece el rechazo al quehacer científico racional como si esta fuera la única marca de identidad de toda filosofía comprometida con el hombre y comienza a plantearse un nuevo proyecto humanista y liberador, como es propio de la Ilustración, desde la admiración que suscita tanto *la ley moral en mí* como *el cielo estrellado sobre mí*, el reino de la libertad y de la necesidad. Una compatibilidad, con todo, siempre problemática.

Así pues, se pregunta Kant, ¿vivimos en una época ilustrada (*aufgeklärten Zeitalter*)? Evidentemente no. Sin embargo, he aquí la sutileza del könisberguense, vivimos *en una época de Ilustración (Zeitalter der Aufklärung)*⁶. Es decir, en una época que va progresivamente avanzando hasta que el género humano se sirva con seguridad y provecho de su propio entendimiento. En realidad, la historia misma es la *historia* de este progreso ilustrado cuya narración sistemática es posible si es que cabe descubrir un hilo argumental y explicativo entre todo el maremágnum aparentemente dispar de hechos y acontecimientos. ¿Cuál sería este eje vertebrador? Ni más ni menos que el desarrollo definitivo de todas las capacidades racionales del hombre. Mas, para conseguir tal ilustración no se necesita sino libertad (*Freiheit*) y en concreto «*von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen*»⁷ esto es, la libertad que nace de la capacidad crítica-pública de la razón. Tal capacidad racional tiene una doble dimensión: el uso público (*öffentliche Gebrauch Vernunft*) y privado (*Privatgebrauch*): *¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*⁸ O lo que es lo mismo, que la obediencia debida por respeto a las leyes no paralice las ansias humanas de progreso y de mejora. Y es que, la capacidad de la razón para determinar la voluntad y constituirse de esta manera en razón práctica va unida a la perentoria tarea de análisis del presente en el que la libertad tiene que habérselas con el tiempo. Sólo así la razón se hace responsable del presente concreto en el que vive y sobre el que tiene que pensar. Y esta es la imborrable herencia de la Ilustración: proyectar sobre la actualidad la capacidad crítica como si la libertad pudiera encauzar la historia, como de hecho lo ha intentado la Revolución francesa al demostrar, en su acontecer histórico, la síntesis entre naturaleza y libertad. Pues bien, la permanente posibilidad de apertura a una síntesis mayor y mejor (a una reconciliación definitiva en términos de Horkheimer) es lo que hace de cada acontecimiento en *sentido*

6 Kant, 1985, p. 60.

7 Ibid, p. 56.

8 «*Räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt, nur gehorcht!*», Ibid, p. 61.

ilustrado un auténtico acto moral provocador de una lección prescriptivamente repetible: debe analizarse racionalmente todo hecho presente en función de su contribución a la libertad.

A estas alturas parece evidente que ese análisis racional del tiempo que nos toca vivir es, por ende, un juicio crítico. El juicio (en sentido kantiano de subsunción de lo particular en lo universal) de quien obedece pero razona, el juicio de quien se ha atrevido a saber para atreverse a actuar con libertad: una libertad limitada por la obediencia a las normas e ilimitada en su permanente y perentoria tarea de análisis y crítica del presente. Pero esta capacidad *isegórica* más que *isonómica* (pues hay un imborrable elitismo al referirse al uso público de aquel en calidad de *Gelehrter*, esto es de docto e instruido) es costosa. Es muy cómodo ser menor de edad («*Es ist so bequem unmündig zu sein*»⁹). Mas tal comodidad perezosa y cobarde no es acorde con la tarea impuesta por la naturaleza a la libertad. Y es que la naturaleza le ha sido hostil al hombre para que este construya refugios que palien las inclemencias naturales, para que establezca disposiciones legales ante el antagonismo expresado en su insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*), para que idee una sociedad civil que administre el derecho en general y una constitución que regule las relaciones políticas interestatales en dirección a la paz perpetua.¹⁰ La naturaleza no ha permitido ningún descanso a la humanidad. De este trabajo arduo y a la vez gallardo depende tanto el progreso de la historia como el desarrollo de la razón. La historia de la razón es, por tanto, la historia de la consecución de la libertad del hombre. Y cada acontecimiento histórico, tomado en su justa perspectiva, aparece como siendo el *ya pero todavía no* del acontecimiento moral que representa la Ilustración.

Por eso es preferible la reforma a la revolución.¹¹ Porque poner patas arriba todos los fundamentos prejuiciosos tan de repente puede provocar no tanto un mayor grado de libertad cuanto, sencillamente, la sustitución de aquellos *idola* por otros tanto o más perniciosos. Por mucho que una revolución derroque el despotismo instalado y transforme las estructuras opresivas puede dejar como estaba la verdadera reforma: la del modo de pensar, esto es, ni más ni menos, la libertad que nace de la razón. Por ello, porque el trabajo es duro y porque el

9 Ibid, p. 55.

10 Son algunas de las fases fundamentales que constituyen las frases en las que se divide su «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*» en *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 40-55.

11 «Toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos» I. Kant, *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica*, Madrid: Tecnos, 1988, p. 40.

progreso es continuo, la Ilustración sólo puede alcanzar lentamente (*langsam*) el objetivo de una auténtica y profunda reforma del pensamiento que, en el ámbito político, deberá lograrse mediante el desarrollo del derecho que regulará las complicadas relaciones entre libertades individuales en ocasiones enfrentadas. El estado de derecho será la expresión jurídico-política del equilibrio ilustrado entre el uso privado (obediencia a la ley que emana de una política moral) y público de la razón (capacidad crítica frente a un corpus legal todavía moralmente deficiente). Un equilibrio progresivo entre derechos e intereses de todos los ciudadanos que, en el marco internacional, deberá conducir a *la paz perpetua*. Y esta es la *utopía* ilustrada que cabe en Kant: la confianza decidida en un progreso a penas perceptible en el presente, aunque verdaderamente revolucionario a largo plazo.

III. HORKHEIMER: SALVAR LA ILUSTRACIÓN FRENTE A SU PERVERSIÓN INSTRUMENTAL

La Ilustración quiere llevar a plenitud aquellos objetivos a los que apuntaba la modernidad y que pueden resumirse en la intención multidisciplinar de recuperar para el hombre el puesto central perdido durante siglos. La Ilustración es heredera de aquellos ideales humanistas que han supuesto, en definitiva, una recuperación de la razón como instancia capaz de ofrecer la unidad del proyecto humano que ya no puede presuponerse ni en lo jurídico, ni en lo religioso, ni en lo político. Y una recuperación de la razón motivada por las ansias de libertad. Aquí es donde entra con toda la fuerza la crítica de la Escuela de Frankfurt: aquella libertad que persigue el proyecto ilustrado, según lo había expuesto Kant, tiene que ver, en este momento de la historia, con la lucha por un futuro verdaderamente humano de tal manera que, todo análisis crítico de la situación presente deberá comenzar por aquellos hombres que precisamente han visto truncada su esperanza en el progreso debido a una falta de libertad sobrevenida por un escandaloso déficit de justicia. Estos, las víctimas, constituyen para Horkheimer la carga de la prueba de que el progreso «amenaza con destruir el objeto que estaba llamado a realizar: la idea de hombre». ¹² Un análisis que bien podría firmarlo el propio Kant: todo progreso que olvida la *intención de libertad*, esto es, todo progreso a expensas de la moralidad es un pseudo-progreso que va contra el hombre y que, por inhumano, no puede por menos de ser irracional. Y esta es la tesis clave de Horkheimer: «la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que se puede rendir a la razón». ¹³ Y

¹² M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002, p. 44. En adelante *Crítica*.

¹³ *Ibid*, p. 187

es que cuanto más se ha considerado fortalecida esa razón ilustrada, he aquí la paradoja, más se ha debilitado la razón en relación a su capacidad para justificar que, «la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión».¹⁴ Es decir, la tarea filosófica por excelencia consiste en *poner razón en la historia*, esto es, en denunciar la irracionalidad del aparente progreso ilustrado y recuperar la auténtica racionalidad que, al hacerse cargo de la realidad histórica presente y mediante la crítica a las situaciones concretas de injusticia, supere las condiciones actuales y se comprometa con la reconciliación de los antagonismos que amenazan la supervivencia de la humanidad y son responsables de su sufrimiento. Se manejan, entonces, dos conceptos de razón bien distintos. Uno denominado *razón subjetiva* y que, «se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado»¹⁵ y otro, el de la *razón objetiva* determinado por su esencial contenido moral. La idea es que, tales conceptos, llamados a estar en permanente equilibrio, han sido ahora conscientemente desequilibrados. La renuncia a dar con algo así como la *verdad objetiva* y la crítica ilustrada a la religión, «que dio la estocada definitiva a la metafísica»¹⁶ hicieron del cálculo utilitarista, en términos de inversión-beneficios, la tarea racional por excelencia como si, «el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales».¹⁷ La Ilustración identificó las mentiras, eliminó las supersticiones, disolvió los prejuicios, denunció los dogmatismos y quizá un largo etcétera, como bien descubrió Kant, pero, y esta es la aportación de Horkheimer,¹⁸ a costa de disolver la *razón objetiva*, a costa de desvincular la razón de cualquier sólido fundamento moral. El sutil análisis del frankfurtiano todavía va más allá: la estrategia de esta deformación de la razón ilustrada consiste en *hacerse pasar por* racional. Y uno de los productos intelectuales de esta *irracionalidad racionalizada*, de esta teoría «reducida a la condición de mero instrumento»,¹⁹ es el cientificismo positivista. Quienes quisieron salvar la racionalidad de la ciencia tan atacada por los nihilismos, vitalismos y existencialismos de principios de siglo ciñendo su tarea al registro y observación de los hechos puros o al análisis de los enunciados científicos y a la verificación de estos en la experiencia, al

14 Ibid, p. 61

15 Ibid, p. 47

16 Ibid, p. 56

17 Ibid, p. 59

18 Es más: estos mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya un producto de esta: «*Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt*» M. Horkheimer und Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 24. En adelante *Dialektik*

19 Cuando esto se da, cuando la teoría es instrumentalizada, «todos los medios teóricos para trascender la realidad se convierten en sinsentido metafísico». *Crítica*, p. 108.

tomar las cosas como son y sólo como son, renuncian *per se* a transformarlas. Si en un tiempo cierta metafísica supuso un encubrimiento y mistificación del dolor, en este tiempo, el positivismo no expresa sino un conformismo de una razón naturalizada que termina suponiendo, «una neutralización de la razón»²⁰ como si la razón tuviera que mantenerse inmovible ante víctima y verdugo. He aquí la gravedad de la razón subjetiva y formalizada, de la Ilustración *no ilustrada*, de la sumisión de la razón a los hechos: que, en el fondo, supone una capitulación de la razón ante la injusticia. Una tolerancia con el sufrimiento de las víctimas que hace a la razón ilustrada-burguesa-capitalista-industrializada, cuanto menos, cómplice de la desgracia. De ahí que Horkheimer y Adorno sostengan que la Ilustración es totalitaria.²¹ Esta incapacidad para trascender lo que hay, para negar lo que existe en virtud de una realidad mejor, es lo que hace del positivismo una filosofía deficiente como deficiente es el concepto de razón que lo sustenta. Por eso, excluir la posibilidad de la negación es incluir como forma de vida el conformismo.²² De hecho, sostiene Horkheimer, el positivismo es la contrapartida filosófica de uno de los principios culturales básicos del momento: la glorificación de la vida tal y como es y la consiguiente renuncia a su transformación. El mismo Kant denunció que el realismo político, al invitar a los hombres a deshacerse de las expectativas de una vana moralidad y aceptar sin más lo que son, no estaba sino consagrando la situación inmoral a la que *de facto* les había llevado esa instrumentalización maquiavélica capaz de someter todo a la *salus reipublicae*.²³ Y esta no es la política moral que demanda la razón práctica ilustrada.

De esta manera, la Tesis XI sobre Feuerbach toma cuerpo en esta necesidad que siempre tiene la filosofía de acertar a reflexionar para transformar, en esta confianza en la tarea del pensamiento como regenerador de la realidad insosteniblemente degenerada. Pero ahora el punto de partida ya no es, como en Marx, la infraestructura determinada por la propiedad privada (responsable

20 Ibid, 85. Adorno lo expresa así: «El positivismo reduce todavía más la distancia del pensamiento a la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera». Th. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid: Taurus, 1998, p. 126. Y es que, la realidad en sí, los hechos, no están necesariamente cerrados a la transformación. Lo que está cerrado es el saber del hombre sobre ellos que, al apropiárselos, los perpetúa. Cfr. *Dialektik*, p. 44.

21 «*Aufklärung ist totalitär*», Ibid, p. 22.

22 «Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental entre ambos y acoge las disonancias menores dentro de la propia ideología, la filosofía hace conscientes a los hombres de la contradicción entre uno y otra». *Crítica*, p. 181.

23 «Aseguran (nuestros políticos) que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los pedantes que no conocen el mundo o los ilusos bienintencionados dicen que deben ser. Pero ese como son viene a significar en realidad: lo que nosotros hemos hecho de ellos». I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 81.

de las desiguales relaciones de producción y de las consiguientes clases sociales dialécticamente antagónicas) sino el sufrimiento real de los «mártires anónimos de los campos de concentración».²⁴ He aquí la grave misión de la filosofía: ponerle palabras a tal padecimiento para que la razón se comprometa con la solución exigida por las víctimas en forma de justicia universal. La dialéctica se convierte ahora en una forma negativa de pensar las contradicciones que hay para superarlas en una síntesis reconciliadora del antagonismo procedente del dominio del hombre sobre la naturaleza, dominio en el que se funda el pensar *dominante* del verdugo sobre la víctima.²⁵ Otra cosa es que esta reconciliación en forma de justicia definitiva no sea posible en la historia y en las condiciones históricas concretas (ahí está el fracaso de las revoluciones herederas de ideales filosóficos) y sea necesaria una esperanzada reclamación transhistórica. La decepción de Horkheimer por el transcurso de los acontecimientos unido a la imposibilidad teórica de renunciar al verdadero legado ilustrado es lo que provoca, de nuevo kantianamente, que tenga que recurrir al postulado escatológico de un más allá en el que definitivamente habite la justicia.²⁶

La historia avanza, pero la *lógica de la dominación* que le sirve de motor no le permite a Horkheimer respetar sin más su marcha triunfal e ineluctable como si todavía fuera posible descubrir aquí una *intención de naturaleza* justificadora de su trágico proceder. Kant había sido demasiado respetuoso con el desarrollo de los acontecimientos porque la naturaleza demostraba en ellos una astucia de la que el hombre solo puede dar cuenta cuando toma distancia y observa el *para qué* de aquel devenir aparentemente falto de sentido. Una visión de la historia que, de alguna manera, estaba preparando el camino al materialismo histórico marxista que tendría que justificar, después, por qué si el capitalismo alberga en su seno las contradicciones que acabarán con la sociedad de clases, es preciso fraguar una revolución. «Aliviar y mitigar los dolores del parto»²⁷ fue la

24 *Crítica*, p. 168.

25 «*Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen*». *Dialektik*, p. 25.

26 Y es que la injusticia no puede tener la última palabra. La cuestión seguirá siendo, ¿podrá la filosofía encontrar por sí sola un sentido incondicionado? Y su respuesta es clara: No. No porque la razón instrumental ha entregado lo eterno a las contingencias históricas traicionando lo Incondicionado: es la razón bajo el paradigma de la ciencia. Una razón que no está más cerca de la moralidad que de la inmoralidad «Es inútil pretender salvar un sentido incondicional sin Dios (...) La muerte de Dios es también la muerte de la verdad eterna» M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Madrid: Trotta, 2000, p. 85. Sobre este aspecto puede verse el artículo de J. Habermas, «Sobre la frase de Horkheimer: es inútil salvar un sentido incondicionado sin Dios» en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid: Trotta, 2001, pp.121-138.

27 Marx, Karl (1991), *El Capital*, México, Siglo XXI. t. I, vol. I. p. 8.

respuesta de Marx para justificar el valor del compromiso proletario a pesar de sus convicciones historicistas. Por eso, de alguna manera Kant, pero evidentemente Marx mantiene esa especie de optimismo histórico ante un futuro que de por sí vendrá, quiéralo o no el género humano que, por cierto, aun sin saberlo, provoca con sus acciones tal progreso. ¿Comparte Horkheimer tal optimismo? Creo que en absoluto. Porque ese optimismo no está apoyado en las posibilidades humanas. Es un optimismo tan ideológico como lo es el pensamiento ilustrado que lo justifica. ¿Qué esperanza cabe cuando *no cabe* nada que hacer? En mi opinión, en Horkheimer y en Popper, lo veremos enseguida, para hacerle sitio al optimismo racional hay que derribar previamente el historicismo *irracional* que parece sustentarlo. Tal historicismo, aparentemente ilustrado, producto también de la instrumentalización de la razón, vuelve a dejar las cosas como están, a declararlas intocables para no malograr un *fatum* histórico ya previsto. Pero, ¿se puede concebir el dolor de las víctimas como parte de un todo con sentido? Esta es la perversión de la razón subjetiva-formalizada: justificar su connivencia con la violencia.²⁸ No puede ser que el sufrimiento concreto sea necesario, que el dolor del hombre sea sencillamente un medio para un fin mejor. No hay lugar para el optimismo si no cabe el compromiso contra la opresión. Este proceso histórico envenenado y tiránico tanto en lo político como en lo cultural debe ser descubierto, denunciado y superado por una razón que, «sólo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre esta enfermedad del mundo».²⁹ Y aquí, ahora sí, encuentra su sitio el optimismo que nace de la razón que busca la reconciliación posible entre el hombre y la naturaleza, una razón que termine con la opresión y el sufrimiento y haga que no quede truncado el sueño de las víctimas dejando así un lugar para la esperanza. Por eso no puede renunciarse al proyecto ilustrado aunque deba rechazarse la Ilustración. «Aun no se han extinguido todas las fuerzas de resistencia»³⁰ porque, aunque la Ilustración acontecida haya sido un proceso degenerado, los mártires de nuestro tiempo son ahora, «símbolos de una humanidad que lucha por nacer».³¹ Que tales protagonistas sean tomados en cuenta como fundamento de todo pensar es la tarea ilustrada todavía pendiente. Y otra vez, como en Kant, la Ilustración por hacer es la que tiene que ver con el contenido moral nunca suficientemente logrado,

28 «De acuerdo con la razón formalizada el despotismo, la crueldad y la opresión no son en sí mismos malos; ninguna instancia racional aprobaría un juicio contra la dictadura de tener los portavoces alguna posibilidad de aprovecharse de él». *Crítica*, p. 67.

29 *Ibid.*, p. 180.

30 *Ibid.*, p. 152. Más adelante (p. 180) lo expresará así: «La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, en primer lugar, que el antagonismo entre razón y naturaleza ha entrado en fase aguda y funesta, y en segundo lugar, que en este estadio de alienación completa la idea de verdad aun resulta abordable».

31 *Ibid.*, p. 168.

la que tiene que ver con la libertad de una razón interpelada por la injusticia. De otra manera, el triunfo definitivo de la injusticia en la historia supondría sencillamente la capitulación de la razón y de la *propia idea de hombre* ante el dolor inflingido. Supondría, otra vez, la vuelta a las sombras de la caverna donde nada es verdad y donde la justicia quedaría presa en la retórica del mejor postor. Que el hombre, hoy como ayer de mil maneras prisionero, deba saber que existe la luz y pueda esperar a verla es el, tan inquietante como perentorio, legado ilustrado a la razón. «Somos, en una palabra, para bien y para mal, los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis que ha traído consigo».³² Una idea que ya aparece en el prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración*. Ni Horkheimer ni Adorno albergan ninguna duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado («*die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist*»³³). Por tanto, no se puede renunciar a la Ilustración. Mas, toda vez que quiera sacarse partido a ese vínculo entre razón y libertad, deberán identificarse aquellos conceptos netamente ilustrados más responsables de la desgracia y de la esclavitud humana que de su emancipación. Esta es la misión capital de la filosofía, de otra manera, la Ilustración estará firmando su propia condena y truncando toda esperanza posible.

IV. POPPER: RACIONALISMO CRÍTICO, APERTURA E HISTORICISMO MISERABLE

K. Popper es uno de los pocos filósofos contemporáneos en cuya biografía y bibliografía puede reconstruirse el complicado panorama de la filosofía del s. XX azuzada por los vaivenes políticos de dos guerras, y de dos ideologías opuestas: fascismo y comunismo. Puede decirse de Popper que es un conmocionado y un decepcionado. Conmocionado por los sucesos que tienen lugar en 1917 y que le ponen sobre la pista de hasta qué punto la revolución adveniente, propia de los ideales comunistas, dispone a su gusto del sacrificio violento de vidas inocentes. Decepcionado porque los ideales del marxismo, como todo ideal de instaurar el cielo aquí en la tierra, someten la libertad humana y esclavizan la razón. Kant no se había equivocado. Esta conmoción vital y esta decepción intelectual dejan un vacío en el joven marxista que pronto se rellenará con una triple convicción también de raíz kantiana: la esencial conexión entre la razón y la libertad, el carácter pseudocientífico de las posiciones dogmáticas y la eminente vinculación entre ciencia y crítica. Y todo ello a partir de otro acontecimiento ocurrido también en Viena, esta vez en 1919. Una conferencia

32 Ibid, p. 142.

33 *Dialektik*, p. 13.

de Einstein en la que propone una nueva cosmología concentra la atención del joven Popper. Y lo hace por dos motivos: el primero, porque Einstein considera como uno de los argumentos a favor de su propuesta física, el hecho de que la mecánica newtoniana pueda comprenderse como una aproximación a su teoría de la relatividad y, su propia teoría, a la vez, como un camino hacia otra más general. El segundo, porque Einstein afirma la insostenibilidad de su teoría si no resiste o no se cumple la predicción macrofísica que exige. Estos dos motivos orientan la mirada del joven Popper más allá de la actitud dogmática del marxismo, del psicoanálisis de Freud o de Adler. Y la orientan con una doble lección: el carácter progresivo del conocimiento y la necesaria apertura del conocimiento científico a la crítica.³⁴ De esta manera aparecía la perspectiva de la filosofía de Popper: el racionalismo crítico. Una ciencia cuyos presupuestos racionales imponen leyes universales provisionales, abiertas a la posibilidad del error como condición de posibilidad de un mayor ajuste entre las teorías y la realidad. Y una democracia que pide a gritos romper con las vinculaciones violentas de todo extremismo historicista que entiende la ciencia como si de predicciones ineluctables se tratara. Por tanto, la *militancia* en el racionalismo crítico tiene, para Popper, dos consecuencias. La primera consiste en la aceptación del carácter conjetural del conocimiento y de la ciencia. La segunda, advierte de las consecuencias morales y políticas de sociedades *cerradas*, de sociedades intolerantes gobernadas por dogmatismos ideológicos en las que no se puede ser libre. Feliz conexión entre estas dos consecuencias, entre, en definitiva, teoría y praxis, que hace tanto del pensamiento de Popper como del de Horkheimer, auténticas expresiones de la vocación filosófica.

Para comprender mejor las claves del pensamiento popperiano, seguiremos al filósofo en su recorrido intelectual a partir de las que, a mi juicio, son las obras de referencia que nos permitirán analizar esas tres claves de análisis que he señalado en la Introducción de este artículo. Estas obras son: *La lógica de la Investigación Científica*; *La sociedad abierta y sus enemigos* y *Búsqueda sin término*. Vayamos, pues, a ellas.

Las tesis del Círculo de Viena, apoyadas en un estrechísimo margen de racionalidad, empuñan el quehacer científico y apocopan la propia filosofía. El Círculo de Viena había reconducido el quehacer de la filosofía al análisis de los enunciados en los que se expresan las ciencias: enunciados particulares en permanente conexión con la experiencia, como *conditio sine qua non* de su justificación racional. Este neoempirismo era a su vez una teoría del método científico cuyo criterio de verdad consistía en la verificación de los enunciados

34 Puede encontrarse una explicación más pormenorizada de estos dos acontecimientos que marcan la trayectoria intelectual en K. Popper, *Búsqueda sin término*, Madrid: Tecnos, 1977, pp. 50ss.

en la experiencia. Y así, la base empírica de los enunciados protocolares de las ciencias, la garantía del procedimiento de inducción completa y el rechazo a toda *metafísica* aparecen, según la filosofía de la ciencia del Círculo vienés, como los pilares de todo quehacer científico que quiera conducirse por la senda de la racionalidad. Pero Popper, en *La lógica de la Investigación Científica*, detecta que estos presupuestos de base, en la teoría, carecen de fundamento racional y, en la práctica, ni explican el procedimiento científico, ni dan cuenta del progreso del conocimiento. De esta manera, vuelve a poner sobre la mesa el llamado *problema humeano de la inducción*: no tenemos ninguna certeza de que de enunciados básicos, particulares y presentes, podamos extraer leyes universales, generales y que contengan enunciados de futuro. El carácter explicativo y predictivo de tal comprensión metodológica de la ciencia la haría vincularse con un dogmatismo de escasa fundamentación racional. La ciencia, explicará Popper, no funciona así. Y por ello, y esto es lo que me interesa destacar, es preferible optar por el *falsacionismo* que, más que buscar leyes cerradas, propone teorías abiertas a la posibilidad del error. Y es que la aceptación del error, la posibilidad de encontrar teorías más adecuadas a la realidad y, en definitiva, la apertura, aparecen como marcas de garantía de la auténtica actividad científica, del auténtico carácter crítico de la racionalidad humana. De esta manera, la ciencia procede por *conjeturas* cuyas posteriores *refutaciones* (en lógica, el llamado *modus tollens*) nos invitan a buscar nuevas y mejores propuestas. Una metodología así, a la vez que ahuyenta esa obsesión por la certeza, pone al científico sobre la pista del valor inabarcable de la verdad a la que, asintóticamente, el progreso científico tiene que tratar de ajustarse, como de hecho lo demuestra la historia de la ciencia. De nuevo, como en Horkheimer, salvar la razón precisa de una crítica radical al positivismo y a sus productos considerados los únicos garantes de la racionalidad humana.

«Creo que he resuelto uno de los mayores problemas filosóficos: el problema de la inducción».³⁵ Para Popper es importante el falsacionismo no sólo porque erosiona la piedra angular del empirismo vienés sino porque precisamente, y así lo aclara en esa misma página, «esta solución, que ha resultado de una gran fecundidad, me ha permitido resolver muchos otros problemas filosóficos», problemas como los que trata *La sociedad abierta y sus enemigos*. Y es que una ciencia abierta, esto es, una ciencia crítica, abierta a la posibilidad del error en continua dirección de progreso, sólo puede darse en una sociedad abierta. ¿Quiénes son los enemigos de esta sociedad, de esta convivencia política asentada en la racionalidad? Aquellos que han promulgado *a bombo y platillo* el advenimiento de tiempos nuevos, que han sometido a los hombres al yugo del Estado y que han creído que la Ciencia de la Historia arroja leyes

35 K. Popper, *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 15.

universales que pueden predecir ineluctablemente el futuro histórico que le espera a la humanidad. Platón, Hegel y Marx, como los falsos profetas, y el nazismo o el comunismo, como las ideologías extremas, son expresión de este dogmatismo científico, de la cerrazón política y del consecuente sufrimiento de la humanidad. Este es el problema real del positivismo y de la ciencia ilustrada apoyada en una determinada comprensión de la razón. No sabremos lo que es el bien ni dónde está, pero sí sabemos qué es el mal, lo que no queremos y por qué no lo queremos. La razón rechaza una sociedad así, una sociedad cerrada, porque ya sabe de sus consecuencias. Archipiélago Gulag o Auschwitz nos obligan a confiar en la razón también en política. El sufrimiento de los hombres y la tarea intelectual de saldar cuentas con los sistemas miserables que lo han provocado (de ahí *La miseria del historicismo*) llevan a la razón a propugnar órdenes políticos con menos esperanzas redentoras, pero con más apertura a la libertad. Y ello, a sabiendas de que nadie puede atribuirse la posesión de la verdad y de que, por tanto, a la convivencia política le es consustancial la discusión crítica; a sabiendas, también, de que todo posicionamiento sociopolítico tiene que estar expuesto a la posibilidad de no estar en lo correcto; y, a sabiendas, por último, de que la apuesta por la razón conlleva un imperativo innegociable: no matar nunca por una idea.³⁶

Pero, ¿por qué hay que decir sí a la razón entendida como apertura crítica? ¿En qué se basa Popper para optar por algo que él mismo no asume como refutable, como sometido a crítica? He aquí el origen de lo que él denominó *fe irracional en la razón*. Irracional no porque sea producto de una convicción cerrada o dogmática, sino porque es una decisión asentada en las consecuencias negativas de optar por el otro camino, consecuencias que conocemos y, lo que es peor, como acabamos de decir con Horkheimer, consecuencias que otros ya han sufrido. Se trata, en este sentido, de un acto de fe entendido como una decisión a favor de la razón. Pero, ¿qué es esto de creer en la razón? ¿En qué consiste ser un racionalista? El propio Popper se presenta diciendo: «Soy el último rezagado de la Ilustración (...) Esto significa que soy un racionalista y que creo en la verdad y en la razón humana».³⁷ Pues bien, analizaré el contenido evidentemente kantiano de esa creencia.

En primer lugar hay que aclarar que esa opción decidida por la racionalidad es, a la vez, una constatación del papel limitado y modesto de la razón en la vida humana. Y esta constatación es la que arrastra la convicción a la

36 Cfr. K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 175ss. Más adelante (pp. 205-206) insiste, «se trata de sustituir la gran pregunta platónica: ¿quién puede gobernar? por una pregunta radicalmente diferente: ¿Cómo podemos configurar la Constitución del Estado para que podamos desembarazarnos del gobierno sin derramamiento de sangre?».

37 K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 260.

que me refería más arriba. Optar por la razón es optar por la capacidad crítica, por la discusión racional, por la necesidad de un aprendizaje permanente. Una opción que pone sobre la mesa el carácter falible de nuestros conocimientos, incluso de los que creemos mejor asentados. Por eso, porque hay capacidad crítica, hay aprecio del error como compañero inseparable en la aventura del conocimiento y de la convivencia. Y sólo la constatación del error es la prueba y el fundamento del aprecio por la verdad.³⁸ De esta manera, el principio fundamental del racionalismo crítico, por oposición al racionalismo clásico *fundamentacionista*, consiste en poner en valor la capacidad crítica entendiendo por ella un nuevo método no de prueba de enunciados sino de eliminación de errores. En contra de la epistemología del racionalismo clásico aparece la idea evolucionista a partir de la cual se forja una nueva epistemología³⁹ cuya misión consiste en decidir si una teoría es más apropiada que sus competidoras. Pero, más allá de la metodología falsacionista de la ciencia, el racionalismo crítico arrastra consigo una actitud: el falibilismo.

Pues bien, esa búsqueda permanente de la verdad en la que consiste la actitud falibilista, desbanca nuestras seguridades particulares, nuestros presupuestos dogmáticos y nuestras ínfulas de grandilocuencia. A la vez que la humildad intelectual que precisa declara hueros los discursos a favor de los criterios de verdad para asumir la inmensa pequeñez de lo que somos y la grandeza de una misión que puede tildarse, teórica y prácticamente, como el mismo Popper titula su propia autobiografía: *Búsqueda sin término*. La discusión crítica, fundamento y expresión máxima de esta fe en la razón, se convierte en el presupuesto esencial del pensamiento libre del individuo que a su vez exige verdaderas condiciones de libertad que garanticen el pleno desarrollo de las libertades individuales. Libertad política, por tanto, para un pensamiento libre; sociedad abierta, en definitiva, para una razón decididamente comprometida con la libertad.

38 Así lo expresa genialmente Spinoza: «*Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*». *Ética*, II, 43.

39 Cfr. G. Radnitzky, «La metodología falsacionista y su ecología» *Revista de Filosofía*, Vol. 1, 1987, p. 33. Lo interesante de este artículo reside en investigar hasta qué punto la fuente principal de la metodología falsacionista de Popper es la escuela austriaca de economía influida por las ideas de la filosofía moral escocesa del siglo XVIII de Adam Smith, David Hume o Ferguson entre otros. Cree Radnitzky que este influjo tendría como mediador a Friedrich Von Hayek, si bien, «este aspecto de la historia de la cultura permanece todavía ampliamente inexplorado», p. 30.

V. CONCLUSIÓN: DIALÉCTICA NEGATIVA Y FALIBILISMO. HACIA UN FUTURO MEJOR

La famosa *disputa del positivismo* se encargó de insistir en la distancia entre el falsacionismo común para todas las ciencias y el método dialéctico que los frankfurtianos reclamaban para la sociología.⁴⁰ Popper estaba convencido de que una metodología así, diferenciadora de los métodos de las ciencias empíricas y sociales, podría llevar de nuevo al sometimiento de la libertad humana individual, mientras Adorno advertía de que la equiparación de métodos impondría un silencio incapaz de denunciar y transformar la realidad. Una disputa que acrecentó las distancias metodológicas, y evidentemente ideológicas, de dos posiciones filosóficas que pueden discutirse pero que, en mi opinión, nunca podrán enfrentarse ni por el punto de partida (pues la conmoción por el sufrimiento de las víctimas se impone para ambos como el *factum* desde el que hacer filosofía) ni por la motivación moral que vertebraba sus propuestas. Y lo que, según creo, es más importante: nunca podrán enfrentarse por su capacidad para albergar alguna forma de esperanza. Pues bien, este artículo ha tratado de describir tales vínculos como anclados en la filosofía ilustrada kantiana. El kónisberguense fraguó toda su filosofía como una forma de ofrecer condiciones de posibilidad a partir de diversos *facta*: la ciencia física, la capacidad para hacer juicios morales, la posibilidad de hacer ciencia de la historia... El que tales hechos y sus condiciones de posibilidad estén llamados a vincularse en síntesis más perfectas provocó que Kant teorizara sobre las ideas regulativas en el ámbito teórico, sobre los postulados de razón práctica o sobre el desarrollo pleno y definitivo de la razón como la auténtica intención de naturaleza que da sentido a la historia. Esas ideas regulativas, esos postulados, esas *utopías* expresan una dirección, un horizonte, un más allá de posibilidades que debe presuponerse para que merezca la pena el más acá. Pues bien, tanto el falibilismo como la dialéctica negativa suponen, también kantianamente, el inconformismo con lo que hay, la búsqueda permanente de un futuro mejor y la necesidad de que toda esperanza posible cuente con la praxis comprometida del hombre. Que podamos estar equivocados y que tengamos que poner nuestras más firmes creencias bajo la sospecha del error así como que las contradicciones y antagonismos impongan un pensamiento que se compadezca ante el dolor y denuncie el sistema que lo hace posible, son formas de filosofar sobre el presente para un nuevo futuro, son maneras de mostrar cuánto puede hacer la razón por la libertad. Son expresiones de la

40 Puede verse la traducción de Jacobo Muñoz de la obra de Th. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1973. En realidad esta disputa, que continuó con Habermas y Hans Albert, está alimentada por la consideración de Popper como uno más de los vieneses neopositivistas.

convicción moral ilustrada todavía vigente: la reclamación de altas dosis de racionalidad para seguir luchando por la libertad a sabiendas de que todas las conquistas son tan definitivas y necesarias como parciales e insuficientes. Y es que, para el optimista, no cabe el conformismo. Sólo el compromiso.

JOSÉ MANUEL CHILLÓN es Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid en la que imparte Ética y Deontología de la Comunicación.

Publicaciones recientes

(2010a) *Filosofía del periodismo. Razón, libertad e información*, Editorial Fragua. (2010b) “Verdad informativa y veracidad informadora. ¿Puede hacer algo el periodismo por la verdad?”, *Estudios Filosóficos*, vol. 59, nº CLVXX, 43-68.

Línea de investigación

Filosofía Moral aplicada

Dirección postal

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Valladolid
Prado de la Magdalena s/n
47003 Valladolid

Dirección electrónica

josemanuel@fyl.uva.es