

Defender la Ilustración

José Ricardo Bernal Lugo

Universidad La Salle
Ciudad de México

I. El proyecto de la modernidad

Quizás no haya mejor forma de explicar la esencia del discurso filosófico de la modernidad que retomando las palabras de Jürgen Habermas en “Modernity: an incomplete project”. Para el alemán, lo mejor de la modernidad debería leerse en los esfuerzos de los pensadores ilustrados destinados a “desarrollar la ciencia objetiva, la moral y la ley universales, y el arte autónomo de acuerdo con su lógica interna” (Habermas, 1983: 9). Si esto es así, la modernidad no podría entenderse únicamente como una etapa histórica enmarcada por fechas más o menos convenidas, sino como un “proyecto” del pensamiento cuya finalidad consistiría en dar cuenta de la validez racional de tres esferas específicas de la realidad para orientar el mundo en función de sus progresos. Veamos.

En primer lugar, el “proyecto” de la modernidad pretendería justificar racionalmente la primacía de la ciencia en sus pretensiones de verdad respecto de otros discursos de la época que presumían una capacidad privilegiada para producir conocimiento. En segundo lugar, nos hallaríamos frente a un proyecto jurídico radicalmente opuesto a las formas del derecho precedente, pues mostraría que la defensa de los privilegios estamentales y nobiliarios propios de la sociedad feudal carece de cualquier justificación racional. Así, el proyecto

moderno comenzaría con una crítica a la ilegitimidad de las diferencias jurídicas basadas en las desigualdades de hecho y culminaría con la defensa de un orden social fundado en la igualdad de derecho. Finalmente, el tercer pilar de la modernidad consistiría en la defensa de la autonomía del arte respecto de todo parámetro externo con el que se pretenda juzgar su trabajo.

Para Habermas, la recuperación de este “proyecto” resultaba sustancial en la reconstrucción de la Europa de posguerra. Y es que, desde su perspectiva, únicamente la defensa del conocimiento a partir de criterios estrictamente científicos y el establecimiento de sistemas políticos garantes de la igualdad jurídica universal, podrían evitar el retorno de esas esperpénticas mezclas de religión, ciencia, fanatismo, derechos fundados en privilegios y aspiraciones imperiales que fueron los totalitarismos. La primera mitad del siglo XX mostró con claridad que todo intento de ir más allá de la ciencia en pos de conocimiento no puede sino llevarnos a la superstición o al misticismo; así como todo intento de buscar un orden social por encima del derecho no puede sino retrotraernos a la tradición, la costumbre o la religión en su peor rostro. En este contexto, la defensa de la esencia del proyecto moderno se volvía crucial en un mundo que corría el riesgo de ser seducido por la ilusión de “superar” la modernidad ilustrada. Sin embargo, lo único que tal “superación” podía significar era la recaída en lo peor del mundo precientífico y prejurídico.

De hecho, lo que, a veces con muy poco rigor, se ha denominado posmodernidad, no consiste propiamente en una crítica a la legitimidad de la ciencia moderna o al proyecto consistente en garantizar la igualdad jurídica de los individuos, sino en el cuestionamiento de las contradicciones a las que cierta concepción de la razón puede llevarnos en el momento de imponer este proyecto. En el mejor de los casos, los llamados autores posmodernos no son ni están cerca de ser antimodernos. Pero es verdad que sí existieron pensadores antimodernos, muchos de ellos cercanos a la tradición romántica del siglo XIX. Gente como Schopenhauer

o Nietzsche, quienes expresamente criticaron el proyecto de la ciencia moderna y, sobre todo, fueron fervientes detractores de la igualdad de derechos, defendiendo no nada más la desigualdad natural de los hombres, sino, inclusive, atribuyendo la responsabilidad de un supuesto instinto de decadencia a la igualdad jurídica.

Un ejemplo puede resultar ilustrativo. Con estas furibundas palabras Nietzsche se refería a los cambios sociales del siglo XIX con los que se intentaba reconfigurar un mundo a todas luces inequitativo e injusto:

El *maremágnum* del hombre social consecuencia de la revolución, de la fabricación de derechos iguales, de la creencia supersticiosa en los hombres iguales. Aquí los portadores del instinto de decadencia [...] los instintos canallescicos de las capas altamente sometidas, se mezclan en el torrente sanguíneo de todas las clases sociales. Dos o tres generaciones más y la raza será irreconocible ¡todo se habrá plebeyizado! [...] sobre cualquier nota se impone la de la compasión, la de la veneración inclusive, de toda vida doliente, baja, despreciada, perseguida”. (Citado en Domènech, 2004:32).

A pesar de la innegable originalidad de su filosofía, el pensamiento de Nietzsche puede ser calificado como el pensamiento de un “antimoderno”. No tanto porque pretenda regresar a perspectivas medievales, sino porque retrata en forma traslúcida la ferviente desaprobación que tenían ciertos sectores sociales hacia el “proyecto” de la modernidad. El autor de la *Genealogía de la moral* no vio únicamente en la ciencia moderna una de las causas que explicaban la desgracia del hombre decimonónico, también fue un consistente defensor de la ilegitimidad de ordenamientos sociales fundados en la igualdad jurídica. Sin embargo, por diferencia del conservadurismo político del siglo XIX, que criticaba la igualdad de

derechos apelando a los privilegios hereditarios de la nobleza o la aristocracia, e inclusive del liberalismo conservador que aún a principios del siglo XX justificaba la desigualdad jurídica apelando a la incapacidad de las clases no propietarias para hacer buen uso de la razón, Nietzsche defendía una desigualdad más radical y profunda: aquella que persiste entre quienes siguen las fuerzas activas de la vida y quienes reproducen las fuerzas reactivas (Deleuze, 2000:23ss). Esta diferencia, tanto más enigmática cuanto más indeterminada, no hacia sino sustituir el criterio que justificaba ideológicamente la dominación en el Antiguo Régimen (la sangre o la propiedad), por un programa antropológico individualista destinado a la creación de un hombre nuevo más allá de todo ordenamiento jurídico. Ese hombre inexistente, capaz de sobrevolar por encima de toda normatividad social, era, sin embargo, un artilugio efficacísimo para desdeñar a las mayorías y ensalzar la superioridad de una minoría ataviada por unos privilegios más etéreos y metafísicos que los títulos nobiliarios o los beneficios de la propiedad.

II. Kant: la persistencia de la igualdad

Si las ideas políticas de Nietzsche son manifestaciones inequívocas de la “antimodernidad”, por su parte, el pensamiento de Kant sistematiza mejor que nadie el proyecto moderno en el terreno filosófico. Sin forzar ni un ápice las cosas es posible leer cada una de las Críticas como la expresión filosófica de los pilares mencionados por Habermas. En efecto, las obras que Kant publica en la segunda etapa de su vida son un intento por dibujar las condiciones que garantizan la legitimidad de nuestros juicios desde el punto de vista de la razón y solamente de la razón, es decir, desde la completa autonomía. Precisamente esta pretensión consistente en hacer de la razón el único tribunal válido para la emisión de juicios es lo que hace de Kant el mejor exponente del proyecto ilustrado, un proyecto que no consiste en otra cosa que

en reconocer la igualdad de todos los seres humanos en tanto sujetos racionales (Santiago, 2007: 61ss).

En efecto, la irrupción teórica que el planteamiento kantiano puso en juego desde finales del siglo XVIII no es otra que la irrupción de la igualdad. Kant se empeña en mostrar cómo, a pesar de que los hechos no se cansen de evidenciar nuestra desigualdad, los seres humanos pueden ser considerados iguales si se les mira desde un sitio muy específico. Y, justamente, el sitio desde el que las desigualdades se vuelven secundarias es el lugar de la razón. Para decirlo con otras palabras, Kant está convencido de que todas las distinciones empíricas pueden ser anuladas en el momento en que se considera a los hombres como sujetos racionales (Fernández, 2007: 31ss). Esta afirmación hoy nos parece poco relevante, pero en la época del autor resultaba crucial para desmontar un sistema de ideas sumamente potente, ese que legitimaba el ordenamiento jurídico basado en los privilegios feudales afirmando que las diferencias estaban justificadas racionalmente. Por tanto, más allá de la complejidad que recubre las *Críticas*, es preciso comprender una cosa: en todas ellas hay una tensión política fundamental que hace temblar los cimientos de la sociedad feudal.

En efecto, si, siguiendo a Kant, consideramos a los seres humanos más allá de todo contenido empírico, no podemos sino llegar a la siguiente conclusión: si nos obstinamos en llamar a todos los sujetos de nuestra especie seres humanos a pesar de sus infinitas divergencias, es porque presumimos que todos comparten la cualidad de ser racionales. Sin embargo, ser racional no quiere decir cualquier cosa, significa, fundamentalmente, ser capaz de acceder al conocimiento objetivo (*Crítica de la razón pura*) y, más importante aún, ser capaz de reconocer leyes universales válidas para la acción de todo ser humano (*Crítica de la razón práctica*).¹ Pongamos un ejemplo sencillo

¹ Para un estudio detallado del papel de las *Críticas* en la obra de Kant pueden

respecto del conocimiento. En el momento en el que logramos resolver una ecuación matemática por la vía de procedimientos científicos, poco importa que seamos blancos, negros, esclavos, siervos o propietarios, somos, ante todo, sujetos racionales. Así, la razón tiene poco que ver con las diferencias cualitativamente visibles en el mundo empírico, de lo que se deduce que por el simple hecho de ser racional todo sujeto puede acceder al conocimiento. Pero esta afirmación no es inocua, tiene consecuencias eminentemente políticas, pues si por el simple hecho de ser racionales todos los sujetos son capaces de conocer, la ciencia no le está vedada a nadie y, por lo mismo, debe ser patrimonio de todos. Sin duda, es por este motivo que Kant fue un ferviente defensor del carácter *público* del conocimiento como vía para virar hacia sociedades más igualitarias (Kant, 2006:28ss).

Algo semejante ocurre en el ámbito de la moral. Poco importan las costumbres, tradiciones, la religión o condición social, inclusive, si somos terrestres o no lo somos, desde el punto de vista de la razón somos capaces de juzgar por nosotros mismos y sin la tutela de nadie los actos morales. Siempre y cuando nuestras costumbres, nuestra tradición o nuestra religión no obnubilen nuestro juicio, somos absolutamente capaces de discernir lo que puede considerarse moralmente aceptable de aquello que es absolutamente injustificable. Es por ello que la tutela de otro se vuelve inaceptable. De una u otra forma, la idea misma de tutelaje parte de un equívoco esencial, el supuesto de que los tutelados carecen de la posibilidad de conducirse por ellos mismos conforme a la razón (Kant, 2006:25). Pero la consecuencia de este razonamiento va más allá de una crítica al tutelaje individual. Y es que si se muestra que la capacidad de discernir moralmente no le es ajena a ningún sujeto racional, se sientan las bases para des-

consultarse los siguientes textos: *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, de Félix Duque, 1998; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, tomo primero*, de Eusebi Colomer, 2001; o el ya clásico *Kant, vida y doctrina*, de Ernst Cassirer, 2003).

habilitar por completo el aparato teórico que justificaba la autoridad jurídica y política en nombre de una asimetría natural. Como se ve, lo que aquí se pone en juego es, ante todo, la imposibilidad racional de sostener la legitimidad de la soberanía mediante el derecho divino, el derecho natural o el derecho de herencia.

En esta clave se entiende mucho mejor la caracterización que hace Kant de la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad” (Kant, 2006: 25). La Ilustración es, en primera instancia, una exigencia personal por asumir la igualdad racional que todos poseemos. La exigencia, para decirlo en términos más simples, de despertar del pernicioso sueño que la sociedad feudal nos había impuesto haciéndonos creer que, por algún extraño motivo, había quienes poseían más razón que otros y, por lo mismo, tenían mayores derechos que los otros. Pero, todavía más, la Ilustración es también y, sobre todo, una exigencia política y jurídica. Es así porque, como lo muestra el propio Kant, la voluntad personal de librarse de toda tutela no es enteramente suficiente, a la par se requieren las condiciones sociales que hagan posible la salida de los hombres de su minoría de edad,² máxime si tomamos en cuenta que la estructura jurídico-política de la sociedad feudal se presentaba como la principal fuente para perpetuar las desigualdades.

Es así como el proyecto ilustrado deja de ser una exigencia intelectual personal y se convierte en la base de un proyecto político destinado a garantizar la igualdad jurídica³ como precondition ineludible de cualquier transformación social (Alegre, 2010).

² Cuando Kant dice: “El uso *público* de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres (Kant, 2006: 28), está diciendo que es preciso remover las estructuras jurídicas que circunscriben la circulación de conocimiento y las decisiones morales y políticas a los grupos que detentan el poder.

³ Por esta razón, el proyecto individualista y rabiosamente detractor de la igualdad jurídica emprendido por Nietzsche se distanciaba conscientemente de la Ilustración (Domenèch, 2004: 26ss).

Si el lema fundamental de la Ilustración era “ten el valor de servirte de tu propia razón”, se hace evidente que la condición *sine qua non* para volver siquiera posible la persecución de ese ideal puede enunciarse con un lema semejante: “debes tener *derecho* a servirte de tu propia razón”. En efecto, para que el hombre pueda hacer un uso *autónomo* de la razón, el derecho debe evitar a toda costa cualquier elemento que lo obligue a obedecer a un particular. En ese sentido, el derecho no es otra cosa que el mecanismo destinado a evitar que los hombres permanezcan en la *minoría de edad* o, lo que es lo mismo, el derecho es el obstáculo que la razón opone para que nuestra acción no esté inevitablemente ligada a otro sujeto al punto que *dependamos* de él.

Por ello, la vocación ilustrada se manifiesta en el colosal intento de reconstruir el sistema jurídico con el fin de garantizar la libertad de todos. Ahora bien, precisamente esta exigencia de universalidad modifica el problema original: de lo que se trata ahora no es solamente de establecer las condiciones para la libertad individual, sino de hacer compatible la libertad de cada uno con la libertad de los demás de acuerdo con leyes que sean válidas para cualquier sujeto racional (Kant, 1989: 38). Kant comprende bien que el objetivo del derecho es volver conciliables los afanes de libertad de los seres humanos en sociedades donde impera la pluralidad. Así, lo que el derecho debe garantizar –cuando en verdad es derecho y no la voluntad del más fuerte– es la total *independencia* de los hombres respecto de la tutela de otros hombres. Sin embargo, ocurre que, paradójicamente, la única forma de ser *independiente* respecto de la voluntad de un particular pasa por volverse *dependientes* de la legalidad.

Si aceptamos la definición kantiana de derecho, basta con deducir sus consecuencias para llegar a una serie de principios necesarios. Por ejemplo, la exigencia de un poder coactivo, ya que si la ley solamente la cumple quien así lo desea sencillamente no es ley sino la voluntad arbitraria de un particular. Otro ejemplo es la

división de poderes, pues cuando la misma instancia que elabora una ley es la que la aplica y la que juzga si su aplicación es correcta, la ley deja de ser ley para ser el capricho de una voluntad. Así, partiendo del concepto de derecho es posible deducir analíticamente una serie de principios que, en última instancia, enmarcan lo que llamamos Estado de derecho. Sin embargo, no es posible obtener ningún ordenamiento jurídico positivo a partir de esta deducción. Lo único que obtenemos es una serie de principios que sirven como precondiciones necesarias si queremos construir un Estado de derecho y no, como diría San Agustín, una camarilla de bandidos.

Para Kant, la pluralidad de ordenamientos jurídicos posibles a través de los que se dé cuerpo al Estado de derecho no es deducible del mero concepto de derecho; por el contrario, depende enteramente de circunstancias sociales y políticas específicas. Este punto resulta esencial. En ocasiones, los críticos del proyecto ilustrado observan en él un intento de erigir a universal una visión particular del mundo; sin embargo, esta crítica parece ignorar la verdadera apuesta kantiana; a saber, el intento por mostrar que solamente en un Estado de derecho que verdaderamente lo sea, es posible garantizar la *autonomía* de los sujetos en tanto seres racionales. Esa consideración, a nuestro entender ineludible hasta el día de hoy, debe distinguirse muy bien de las políticas concretas que se han aplicado desde finales del siglo XVIII, muchas de ellas verdaderos obstáculos para la materialización del proyecto ilustrado.

III. La crítica de la modernidad como crítica al patriarcado y como crítica al poder de los mercados

Este último apunte resulta más que relevante. De hecho, las confusiones alrededor de este tema han convertido a la Ilustración en la bestia negra de muchos pensadores. Así, en

ocasiones se le suele responsabilizar por promover un desarrollo tecnocientífico que derivaría en las catástrofes humanas y ecológicas de nuestro tiempo. En otro registro se suele encontrar en ella un reducto machista que ayudaría a perpetuar las relaciones de subordinación de la mujer. Incluso, las visiones más conservadoras ven en la Ilustración el inicio de un proceso de cientificación destinado a dismantelar los valores que habían mantenido cohesionadas a las sociedades precedentes. Hasta el propio marxismo hizo “el peor de los negocios” cuando identificó su crítica al capitalismo con la crítica al proyecto ilustrado de un Estado de derecho, al calificar a este último como “derecho burgués” (Fernández, 2011: 239ss).

Al respecto habrá que ser muy enfáticos. Desde nuestra perspectiva, el proyecto consistente en hacer del conocimiento patrimonio de los seres humanos y garantizar la autonomía del sujeto por la vía del Estado de derecho, no solamente no es el culpable de tales sucesos, sino que, en buena media, son precisamente los obstáculos que se le han impuesto a ese proyecto los que explican las contradicciones de nuestra sociedad. Tomemos dos casos paradigmáticos: el patriarcado y la economía de mercado desregulada.

A nuestro entender, no es el proyecto ilustrado el que explica la permanencia de prácticas de exclusión y subordinación de la mujer durante la modernidad, sino el profundísimo arraigo de relaciones patriarcales heredadas en forma milenaria y reproducidas cotidianamente. Relaciones tan enraizadas en los siglos XVIII y XIX, que el propio autor de la *Metafísica de las costumbres* no dejó de hacer gala de ellas, hasta llegar al punto de defender la exclusión de las mujeres de toda forma de participación política por su dependencia natural al varón. Sin embargo, en lugar de partir de la evidencia del inocultable machismo de Kant para desacreditar el proyecto ilustrado en su conjunto, es preciso ser ilustrados inclusive contra el propio Kant y sus prejuicios patriarcales. Si seguimos a pie juntillas la argumentación kantiana,

es inevitable concluir que la “opinión” patriarcal del ser humano Kant representa un inmenso “obstáculo epistemológico”⁴ que le impide aceptar las consecuencias de su propio razonamiento. En todo caso, lo que debe ser estudiado a profundidad es el conjunto de mecanismos que reproducen día a día las relaciones patriarcales en las sociedades modernas con el fin de desarraigarlas, pues por más que se le dé vueltas al proyecto ilustrado, no se encontrará en él la explicación de las mismas.

El segundo caso resulta más complejo. Como hemos dicho, la tradición marxista ortodoxa no dudó en vincular las perniciosas consecuencias del ascenso y desarrollo de la economía capitalista en los siglos XIX y XX con el proyecto ilustrado. Para ello le bastaba con denunciar el Estado de derecho como un instrumento burgués destinado a la perpetuación de la dominación de clase. Ciertamente tenían argumentos para defender que, en muchas ocasiones, los estados realmente existentes operaban al servicio de los grandes capitales en desmedro del bienestar social. Sin embargo, en lugar de concluir que eso sucedía porque, en el fondo, no eran estados de derecho sino camarillas de bandidos en los que imperaba la voluntad arbitraria de unos mercados desregulados incapaces de ser sometidos al poder de la ley, terminaban identificando al capitalismo salvaje característico del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX con los ideales ilustrados.

Tal como lo planteó la mejor herencia de la Ilustración, el problema esencial del Estado de derecho, cuando en verdad lo es, consiste en garantizar las condiciones que permitan la no *dependencia* de los seres humanos a ninguna voluntad externa. Esa no *dependencia* es el presupuesto necesario para

⁴ Desde luego que tomamos prestado este concepto de Gastón Bachelard. Independientemente del papel que se le confiera a sus trabajos epistemológicos, Bachelard fue muy certero al mostrar que el primer obstáculo que impide que el pensamiento se interne en la ciencia es la opinión personal. Por lo que muchas veces, la proyección de nuestros prejuicios en los objetos se presentan como la barrera que le impide al pensamiento acceder a la verdad (Bachelard, 2011: 15ss).

ejercer la libertad y obtener la plena condición de *ciudadano*; sin embargo, la organización político-económica en la Europa del siglo XIX y la primera mitad del XX antepuso la voluntad de los mercados y de las tasas de beneficio a cualquier aspiración por alcanzar sociedades de verdaderos *ciudadanos*. Los resultados catastróficos de un modelo en el que el Estado de derecho era dominado por los incalculables poderes de capitales desregulados, han sido estudiados con detalle por Karl Polanyi en *La gran transformación* (Polanyi, 2009). Igual que en el caso del patriarcado, es el análisis riguroso de ese modelo económico-político – un modelo al que *mutatis mutandis* hemos vuelto desde la década de 1980– el que debe explicar la imposibilidad de garantizar la *independencia* real de la mayoría de la población, pues por más que se le dé vueltas al proyecto ilustrado, no se encontrará en él esa explicación.

Bibliografía

- Alegre, L. (2011) “La comunidad jurídica en Kant. La necesidad de la virtud” para la viabilidad del proyecto republicano”, en *Revista de Filosofía* (Madrid), vol. 16, núm. 1
- Bachelard, G. (2011) *La formación del espíritu científico, contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, S. XXI, México.
- Cassirer, E. (2003) *Kant, vida y doctrina*, Ed. FCE, México.
- Colomer, E. (2001) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, tomo primero*, Ed. Herder, Barcelona.
- Deleuze, G. (2000) *Nietzsche*, Ed. Arena Libros, Madrid.
- Domènech, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición social*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Duque, F. (1998) *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Ed. Akal, Madrid.
- Fernández, Alegre et al. (2007) *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho*, Ed. Akal, Madrid.
- _____ (2010) *El orden del capital. Por qué seguir leyendo a Marx.*, Ed. Akal, Madrid.
- Habermas, J. (1983) “Modernity: an incomplete Project”, en H. Foster, ed (1987) *The philosophical discourse of modernity*, Oxford.
- Kant, I. (2006) *Filosofía de la Historia*, Ed. FCE, México.
- _____ (1989) *La Metafísica de las Costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Santiago, T. (2007) *Breve introducción al pensamiento de Kant*, Ed. UAM, México.