

LA DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO: LA RAZÓN COMO SOLUCIÓN AL MITO Y EL DEVENIR MITO DE LA RAZÓN

Pablo Dartsch

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
 Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

Resumen

En una de las obras más representativas de la Escuela de Frankfurt, escrita en coautoría entre Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, los autores sostienen que el iluminismo (no reducido al movimiento histórico de los siglos XVII-XVIII) buscaba eliminar los mitos (lo naturalizado) mediante un proceso de razonamiento que diera cuenta de las causas de ciertos fenómenos, hasta ese momento explicados de forma "rudimentaria". Sería esta la forma de construcción del conocimiento científico.

Sin embargo, las explicaciones "racionales" corrieron la misma suerte que aquello que intentaron destronar. Se naturalizaron esos discursos, creando así nuevos mitos. Pero no nos limitamos simplemente a comentar la obra, sino también a cuestionar el papel que los mitos (y este constante devenir-mito de la ciencia) cumplen, desde la mirada de otros autores como Levi-Strauss. ¿No son los mitos, igualmente, una forma de aprehensión "necesaria" de la realidad? ¿Qué impronta tiene y cuál es el fin (si es que puede decirse tanto) de este afán por aprehender el mundo? En este trabajo se intenta dar respuesta a estos interrogantes y a uno que sirve como guía: ¿cómo es que la razón deviene mito y cuáles son las consecuencias de esto?

Palabras clave: teoría del conocimiento, racionalidad científica, iluminismo.

Introducción

A mediados del siglo XX, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno publican el libro *Dialéctica del Iluminismo*. En esta obra, cuyo objetivo principal era "comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie" (Horkheimer y Adorno, 1987: 7), los autores sostienen que, en la historia de Occidente, se ha dado un proceso de distanciamiento progresivo entre la humanidad y la naturaleza. Este distanciamiento fue (y sigue siendo) producto del trabajo, junto con la capacidad de razonamiento y creación de tecnología que progresivamente permitió a los seres humanos erigirse como centro del universo (sobre la base de la explotación de la naturaleza, incluida la humanidad misma).

Sin embargo, en este "progreso" continuo ha habido siempre fenómenos que escaparon a la posibilidad de explicación, por tanto a la capacidad de dominio. Ilustrativo al respecto resulta recordar que en las sociedades llamadas "primitivas" se creaban dioses para dar explicaciones a distintos siniestros. Pero tarde o temprano, estas explicaciones devinieron incapaces de dar respuestas satisfactorias que den cuenta de la

realidad, debido a cambios en las bases materiales de existencia, que fueron el germen del cuestionamiento del orden social establecido en determinados momentos históricos.

De esta forma, siguiendo el razonamiento de los autores, podemos afirmar que fue recurrente una lucha entre lo que se denominó mitología y su contraparte, la ciencia. A pesar de esto, las explicaciones "más racionales" corrieron la misma suerte que aquello a lo que pretendieron, y más de una vez lograron, destronar. Fueron aceptadas y naturalizadas: lo que una vez fue crítica a un orden establecido se estancó y dio origen a otro, en apariencia distinto.

Sin embargo, ¿cómo es que la razón deviene mito y cuáles son las consecuencias de esto? Es el propósito de este trabajo intentar responder a esta pregunta, aunque sea parcialmente.

La traición de los principios

Al principio del primer capítulo del libro *Dialéctica del Iluminismo*, los autores sostienen que el iluminismo "se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación" (Horkheimer y Adorno, 1987: 15), con el fin completamente antropocéntrico de convertir a los hombres en amos mediante el saber, ya que este es una forma de dominar lo externo (léase naturaleza, otros humanos, etc.) e implica a su vez la invención de tecnologías y técnicas para mejorar esta aprehensión (subyugación) del mundo. La búsqueda final es la dominación de la naturaleza, ya sea mediante las máquinas o la explotación de la fuerza de trabajo de hombres o animales. Con respecto a los segundos, han surgido a lo largo de la historia varios reclamos de libertad y se ha respondido a ellos (si es que se ha respondido) con avances técnicos y tecnológicos (cuando no con acciones violentas directas) con resultados desiguales, e incluso en detrimento de quienes exigían su emancipación. Si bien se puede considerar que los avances tecnológicos han traído beneficios a la vida de los trabajadores, vale decir que, como nos lo advierte Gilbert Simondon, igualmente "es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, sean hombres, animales o máquinas; reinar sobre un pueblo de máquinas que convierte en siervo al mundo entero sigue siendo reinar, y todo reino supone la aceptación de esquemas de servidumbre" (Simondon, 2007: 144).

Quizás el pasaje más famoso de la obra de Horkheimer y Adorno sea el encuentro de Odiseo con las sirenas en el viaje a Ítaca tomado del relato de Homero. En este pasaje, los autores ven el despliegue victorioso de la razón occidental, ya que Odiseo (quien tenía conocimiento de la situación a la que tendría que enfrentarse en su viaje, es decir, poseía un saber que lo posicionaba por sobre sus compañeros), atado al mástil del barco, logra un control por sobre los deseos, esto es, un control sobre sí mismo (clave de la racionalidad occidental). Es menester mencionar la orden de Odiseo a los marineros, quienes debían taparse las orejas con cera para evitar escuchar el canto de las sirenas. Es decir, Odiseo ejerce también un control directo sobre sus compañeros, que en la lectura de los autores representan al proletariado, en tanto que Odiseo representa a la burguesía.

Sin embargo, es importante aclarar en este punto que los autores no reducen el iluminismo al movimiento

histórico del siglo XVII-XVIII, sino que lo reconocen como parte fundante de la filosofía. La crítica de Platón a Homero demuestra un germen iluminista, ya que el primero postula contra este último que con su arte “no ha llevado a cabo reformas públicas o privadas, no ha ganado una guerra ni ha hecho ningún descubrimiento [...]. El arte debe aun probar su utilidad” (Horkheimer y Adorno, 1987: 32). Pero, a pesar de que el arte pueda estar divorciado de la realidad, este es solo un aspecto parcial del problema. Siguiendo al filósofo del lenguaje Mijail Bajtin, sostenemos que los discursos artísticos, antes que ser caracterizados como algo “bello” y completamente distanciado de la realidad, tienen una fuerte capacidad de motivar el pensamiento y la reflexión del lector. En palabras del propio Bajtin, “el arte y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad” (Bajtin, 1999: 12).

Retomando la cuestión central, podemos afirmar que en el afán del iluminismo por la consecución de sus objetivos, este lleva la crítica a la mitología (entendida como irracionalidad, oscurantismo, animismo, etc.) incluso a su seno mismo. “Solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos” (Horkheimer y Adorno, 1987: 17). Las categorías surgidas del iluminismo, al formalizarse, corren la misma suerte que los conceptos que criticaron en un comienzo. Devienen categorías absolutas e incuestionables, aquellas que surgieron justamente sin esta pretensión, por lo cual es menester una crítica interna constante.

Es en este punto en el cual los autores sostienen que el iluminismo “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a estos” (Horkheimer y Adorno, 1987: 22). La razón somete, encarcela la realidad mediante conceptos. Las categorías universales se erigen como inamovibles, ejerciendo una violencia contra la realidad.

Podemos agregar que el saber científico permite separar y caracterizar sus objetos mediante un par dicotómico. En el discurso médico, por ejemplo, tal sujeto es sano/enfermo. De esa catalogación del sujeto, se decide el destino que este debe correr.

Afirmamos entonces, junto a Michel Foucault, que la ciencia ejerce un poder sobre los individuos y que tiene un soporte discursivo que permite la validación de los sujetos mismos sobre el poder al que están “sometidos”. Sin embargo, esto no quiere decir que las personas sean completamente pasivas ante estas relaciones de poder en las que están inmersas.

Por otra parte, en la magia, antes que una separación entre sujeto y objeto, “el mago se torna similar a los demonios: para asustarlos o para aplacarlos adopta actitudes horribles o mansas. Por más que su oficio sea la repetición, aún no se ha proclamado [...] copia e imagen del poder invisible” (Horkheimer y Adorno, 1987: 22). Sin embargo, en la ciencia positivista se adopta un poder por sobre lo investigado (y todo es objeto de estudio) y se asume como principio irrefutable la autoridad del sujeto cognoscente sobre la base de un conocimiento previamente construido (de forma parcial), por más que el acceso al conocimiento (o la razón) pueda ser (o lo sea, pero siempre virtualmente) “igual” para todos los individuos o no, independientemente de sus condiciones materiales de existencia. En resumen, “la magia, como la ciencia, busca fines, pero los

persigue mediante la mimesis y no a través de una creciente separación del objeto. La magia no se fundamenta en modo alguno en 'la omnipotencia del pensamiento'" (Horkheimer y Adorno, 1987: 24). La ciencia se distancia de su objeto de estudio tanto como le es posible (o eso intenta), impone axiomas, funda categorías, las sustenta, describe, explica y se hace compleja e incuestionable tanto más cuanto menos se problematizan sus bases.

¿Acaso la ciencia no funda una "verdad", imponiéndola a quienes no tienen acceso a ella? Y esto vale tanto para todas las disciplinas científicas como para el mito (con un claro ejemplo en la teología judeo-cristiana), por lo que problematizar las bases que las sustentan se hace fundamental; el carácter crítico del iluminismo se hace fundamental. Pero "el principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito" (Horkheimer y Adorno, 1987: 25), cayendo el iluminismo dentro de la condena que hace él mismo al mito.

Sin embargo, ¿es lícito decir que el mito es únicamente un estancamiento en el conocimiento? Si bien es este un aspecto fundamental en el mito (tanto en la mitología griega como en el positivismo científico), cabe mencionar que ambos surgen como una forma de aprehensión de la realidad, una forma de dominar para poder progresar (nos ahorramos aquí la crítica que merece el concepto de progreso, para no hacer demasiado extenso este trabajo) (1). Si, tal como lo expone Claude Levi-Strauss, en las sociedades basadas en el pensamiento mítico se explicaban ciertas catástrofes naturales como respuestas de ciertos dioses (más o menos antropomórficos) a determinadas acciones humanas, esto fue para apaciguar la ansiedad y el malestar emocional y psíquico que traían hechos que irrumpían en la vida social y cuyo sentido no se comprendía. Al explicar fenómenos extraños al sujeto y la cultura (siniestros, enfermedades, etc.) como resultado de las acciones de seres de una u otra forma antropomorfos, se hilaban de nuevo estos hechos al entramado del sentido social. El hecho, aun trágico, ya no producía tanta ansiedad porque se había "traducido" a un lenguaje que el individuo y la comunidad podían comprender y les era común. Con los mitos, el hombre ya no estaba solo frente a fuerzas que escapaban del todo a su comprensión (Levi-Strauss, 1995: 211-227). Pero también en el mito está el germen de la ciencia, como nos recuerdan Horkheimer y Adorno: "bajo la verecunda cubierta de la *chronique scandaleuse* del Olimpo, se había desarrollado la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos, que muy pronto se estableció como ciencia y redujo a los mitos a creaciones de fantasías" (Horkheimer y Adorno, 1987: 31). Es de esta manera como la razón reniega de sus raíces míticas y las denuncia.

Como ya dijimos, deriva de este "primer" iluminismo, la separación entre ciencia y arte, separación en la cual ya hay implícita (o no tanto) una división del trabajo. Dicen los autores que "como signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como palabra verdadera es repartida entre las diversas artes sin que se pueda recuperar ya más la unidad gracias a su adición, senestesia o 'arte total'" (Horkheimer y Adorno, 1987: 31).

El iluminismo es, en fin, miedo al mito, miedo al estancamiento del conocimiento y, por esto, miedo a sí

mismo, ya que el iluminismo lleva en su seno el principio del mito. El positivismo (como iluminismo truncado) es un terror al afuera de su sistema. Es la búsqueda por la explicación "racional" de la totalidad, la creación (no necesariamente consciente) del mito racional, para el cual "la simple idea de un *afuera* es la fuente genuina de la angustia" (Horkheimer y Adorno, 1987: 29-30). El iluminismo, a fin de cuentas, "ignora que contiene dentro de sí, como fuerza que lo corroe, su propio contrario; la racionalidad que se afirma como poder absoluto hace brotar de sí misma una ciega irracionalidad que provoca la regresión" (Fernández Nadal y Yarza, 2012: 6).

A modo de cierre y apertura

A lo largo de este trabajo hemos tratado de vislumbrar las razones por las cuales la ciencia y el mito son parte de un proceso dialéctico interminable, aunque ambos derivan en situaciones similares a los fines prácticos. Hemos visto que el mito es una forma de aprehensión del mundo que termina estancando y dominando a la humanidad y, por consiguiente, la naturaleza (ya que, como vimos, la aprehensión del mundo por parte de los humanos conlleva una subyugación de la naturaleza en sentido amplio).

Pudimos ver que, según Levi-Strauss, esto responde a una necesidad del ser humano para escapar de la angustia provocada por siniestros. Quizás no sea muy arriesgado decir que esto es similar en el caso del ámbito científico, ya que todo lo que esté fuera del sistema conceptual de la ciencia hegemónica (aunque también podríamos incluir corrientes científicas alternativas) debe ser, de una manera u otra, "interpretado", "analizado", etcétera (dependiendo del paradigma) para de esta forma lograr una dominación sobre el objeto investigado.

A la luz de todo lo visto, pareciera inevitable que todo impulso por deshacerse de una conceptualización parcial y totalizante de la realidad termine subyugando a todos los seres. Y no pretendemos aquí dar una respuesta sólida (y mucho menos final) a esta inquietud. Se trata más bien de lo contrario: de intentar dejar esta inquietud, aunque no dure demasiado.

Vale aclarar que no es nuestra intención postular, en este breve trabajo, que la realidad no pueda ser aprehendida, ni que no exista verdad alguna. No se trata, en fin, de ser Kant. Tampoco se trata de caer en el relativismo puro, ¿afrontar la cuestión de esa manera no sería otra forma de caer en la trampa del iluminismo?

Pero podríamos decir que esta inquietud, tal como está formulada, podría ser un punto de partida interesante para replantear nuestras líneas de investigación.

Nota

(1) Se puede encontrar una crítica a esta noción, por ejemplo, en las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin, en las que el autor sostiene en la tesis IX de esta obra, inspirado en el cuadro "Angelus

Novus” de Paul Klee, que el progreso es una pila acumulativa de catástrofes.

El ángel, de espaldas al futuro, tiene la vista en el pasado, a esa pila de catástrofes a la cual intenta en vano recomponer, ya que un huracán proveniente del paraíso le impide lograr su cometido y lo empuja hacia el futuro.

Bibliografía

Bajtín, M. (1999), *Estética de la creación verbal*, México DF, Siglo Veintiuno.

Barthes, R. (2014), *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Benjamin, W. (1940), *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Taurus.

Fernández Nadal, E. y C. Yarza (2012), *La Escuela de Frankfurt*, Mendoza, Ficha de cátedra de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Inédito.

Foucault, M. (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

Foucault, M. (1989), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Horkheimer, M. (2008), “Teoría tradicional y teoría crítica”, en M. Horkheimer (ed.), *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Horkheimer, M. y T. Adorno (1987), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Levi-Strauss, C. (1995), “La eficacia simbólica”, en C. Levi-Strauss (ed.), *Antropología estructura*, Barcelona, Paidós, pp. 211-227.

Simondon, G. (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Artículo recibido el 30/10/14 - Evaluado entre el 31/10/14 y 30/11/14 - Publicado el 21/12/14