



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

EL DISCURSO DE LA ILUSTRACIÓN: ¿EL FRACASO DE LA LIBERTAD?

Seminario para optar al Grado de Licenciado en Filosofía

Autor:
Pablo Calfa Santos
Profesora guía: OLGA GRAU DUHART

Santiago, Chile
2005

*Por su claridad, a quien siempre ha estado conmigo
y a todos aquellos que me han apoyado en estos años*

	Página
Introducción	4
Capítulo I	
Apuntes para la elaboración de un discurso de la Ilustración y sus implicaciones en la reforma educativa del siglo XVIII	
1.- La centralidad de la libertad	6
1.1.- El giro antropológico de la modernidad: la libertad como autonomía	6
1.2.- Hacia una definición moderna de la libertad: la libertad en Jean Jacques Rousseau	9
1.2.1.- La Libertad y el estado de naturaleza	11
1.2.2.- La libertad y el contrato: la formación del Estado	14
1.3.- La emancipación: El espíritu y esperanza de la Ilustración	21
2.- La Educación: El Estado como educador en la Prusia del siglo XVIII	26
2.1.- La coyuntura política del siglo XVIII: La educación en el acrecentamiento del poder de los Estados	27
2.2.- Federico el Grande y su ministro Zedlitz: los ideólogos de la reforma educativa	30
Capítulo II	
El discurso de la Ilustración en la época contemporánea y las esperanzas ilustradas: ¿El fracaso de la Libertad?	36
1.- La dinámica predominante de nuestra época: las implicaciones de la modernidad	37
2.- La institución educativa como dispositivo tecnológico	41
Bibliografía	47

Introducción

¿Ha fracasado la libertad proclamada por la modernidad? Esta pregunta, atravesada por el impulso de ciertos cuestionamientos en torno a la educación es lo que mueve a las reflexiones que desde aquí inician un camino. Ellas, nacen al interior del seminario de grado *Filosofía y Educación* junto a la profesora Olga Grau Duhart, en cuyas sesiones, una de mis inquietudes permanentes era si la educación contribuía o no a fortalecer y desplegar la libertad como autonomía y autodeterminación. Claramente, ello se relacionaba con ciertas esperanzas que la modernidad trazó en el horizonte de occidente, llegando a propagarse en el siglo XVIII en el movimiento ilustrado. De allí que mi interés principal se centrara en el estudio de ciertos autores representativos de aquella época, para elaborar, en la síntesis de sus diversos pensamientos, una suerte de *discurso de la Ilustración*, que me permitiese, ante todo, establecer una cierta visión de conjunto de la modernidad, para luego, abordar con mayor claridad las relaciones entre libertad, emancipación, sociedad, autonomía y Estado como los tópicos principales que se enarbolan en dicha época.

Sin embargo, no sólo buscaba estudiar la época moderna en sus diversos aspectos elaborando meramente un discurso de la ilustración, sino que, además, esperaba ponerlo en discusión con ciertos aspectos contemporáneos.

Es difícil y tal vez absurdo hablar de una época contemporánea y una moderna como dos cosas separadas y diversas. Mucho de nuestra época es modernidad, muchas de sus esperanzas siguen determinando las proyecciones humanas, por lo que, la elaboración de un *discurso de la ilustración*, se presentaba como la tarea de una dilucidación de nuestros tiempos, marcados fuertemente por la fuerza sin límites en el devenir del sujeto moderno desde el siglo XVII.

La centralidad del ser humano, que aparece como la peculiaridad del *giro* moderno, no sólo representaba la emancipación de ciertas heteronomías de la “penumbra del medioevo”, sino que también se manifestaba *predominantemente* como un plan de conquista y dominación sobre todo lo real, lo cual, develaba a la modernidad y a la ilustración en un doble aspecto; por una parte, emancipaba a los hombres de las

antiguas tutelas, terminaba con las tradiciones, las supersticiones y la predominancia del poder eclesiástico, para poner en el centro de todo a la *ratio*, a la ciencia. También, enarbolando los ideales de libertad, igualdad y fraternidad entre todos los seres humanos, terminaba progresivamente con la esclavitud. Pero, por otra parte, generaba una nueva forma de dominación, de explotación del hombre por el hombre al interior de su plan de acrecentamiento de su poder y dominación sobre el mundo. El ser humano y la naturaleza aparecerán, de la mano de los desarrollos de la ciencia y la técnica, como materias disponibles para la utilización en el proyecto de dominación del sujeto moderno.

En este horizonte, en que la educación se desarrolla más bien como instrucción, como *dispositivo para la optimización del material humano* ¿cuál termina siendo la relación entre la emancipación que proclamaba la Ilustración, en tanto fuerza de la modernidad, y su proyecto educativo? ¿Acaso *fracasó la libertad y emancipación proclamada por los modernos generando una nueva forma de dominio y explotación*? Ésta es la pregunta que marca de principio a fin las reflexiones que aquí presento. Ellas, no pretenden ser una tesis acabada de las dudas que aquí nos interpelan, más bien, buscan ser apuntes que marquen un camino para posteriores cuestionamientos en torno a las dinámicas predominantes en nuestra época respecto de los tópicos que la modernidad en su movimiento ilustrado puso en la historia de occidente.

El trabajo queda así dividido en dos partes: la primera, busca elaborar un *Discurso de la ilustración*, a partir del cual pondremos a la vista las peculiaridades de este movimiento respecto de la época que le precede y de las esperanzas que traza; y una segunda, en que, ya sintetizados los diversos tópicos de la ilustración, abordamos a la modernidad en el despliegue de sus fuerzas de dominación sobre el mundo, el ser humano y la naturaleza.

I

Apuntes para la elaboración de un discurso de la Ilustración y sus implicaciones en la reforma educativa del siglo XVIII

1.- La centralidad de la libertad

1.1.- El giro antropológico de la modernidad

¿Cabe hablar de un *giro antropológico de la modernidad*? ¿En qué sentido puede hablarse de *giro* o más radicalmente de *revolución*, como señala Ignacio Sotelo¹, en la antropología filosófica de la modernidad? Y si tiene lugar referirnos así, ¿en dónde radica lo particular del acontecer histórico que denominamos *modernidad*? ¿Respecto de qué representa una revolución o un giro?

La modernidad representa, tal como lo ha mostrado habitualmente la historiografía, un cambio de centro respecto de la época que inmediatamente le precede. El medioevo aparecerá, al menos durante buena parte de la modernidad, como oscuridad frente al nuevo horizonte que trazara la luz de la razón en el Movimiento Ilustrado. El centro de todo ya no es Dios rigiendo los destinos del ser humano hasta el fin de los tiempos, sino que la razón pone a la humanidad como señor de la tierra, constructor del mundo y forjador de su porvenir. Así, dicho rápidamente, pareciera efectivamente una revolución la que media entre una época y otra, un rompimiento con el Ser supremo que habla a la conciencia en la forma de mandamientos, para poner en el centro del mundo al pensar autónomo que se determina a sí mismo.

De acuerdo a lo anterior, mirado desde la perspectiva de las *coyunturas políticas*, en que el poder espiritual y temporal constantemente, y ya desde la época medieval, se encontraban en una permanente disputa por regir el movimiento de las comunidades, podríamos decir, correctamente, que en la modernidad se produce un rompimiento revolucionario con las heteronomías del medioevo; el absolutismo de origen divino es progresivamente remplazado por la libertad de una comunidad que se da a sí misma la ley, trazando hasta hoy en el horizonte de occidente aquel valor supremo que es la

¹ Sotelo, Ignacio. *Educación y Democracia*. ESTUDIOS, Filosofía-historia-letras Verano-Otoño 1996 [en línea] <<http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras45-46/texto02/texto02.html>>

democracia. En este plano, podemos decir que ha ocurrido una revolución, una “emancipación” del *Antiguo Régimen*, ensalzada en los gritos de la burguesía francesa de igualdad, libertad y fraternidad.

Pero, ¿qué sucede cuando nos enfocamos en una perspectiva antropológico filosófica? ¿Qué sucede con la esencia del ser humano en la modernidad? ¿Es acaso tan “revolucionario” lo que sucede en la manera de concebirla en relación con lo precedente?

La “antropología tradicional” cuyo origen nos remonta al inicio de la historia de occidente y desde allí determina y define hasta hoy al ser humano, establece en él una fuerte dualidad entre dos naturalezas, una animal, que comparte con el resto de los vivientes, y la racional que es lo más propio de su ser, aquello que lo hace propiamente humano y libre.

“[...] para la antropología tradicional (que heredamos de Grecia clásica y que el cristianismo adaptó a sus necesidades, perdurando sin ser cuestionada hasta fines del siglo XVII), el ser humano es un *animal racional*. Esta definición subraya en el hombre dos naturalezas, incluso opuestas; por un lado, el hombre es *animal* y muestra esta naturaleza en sus necesidades fisiológicas y, en último término, en su mortalidad; por otro, es *espíritu* y, en cuanto tal, participa de la naturaleza divina, dotado en consecuencia, de un alma inmortal”²

El cambio de la determinación griega del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, que pasando por su momento latino traduce el λόγος por *ratio*, y de allí recogida por el medioevo y fundida con el cristianismo destaca lo divino de la razón en su semejanza de la criatura con el Creador, y que posteriormente en la modernidad gira en un poder sin límites en la construcción del mundo, la historia, y el desarrollo de la técnica; es lo que claramente Heidegger nos ha mostrado en su pensamiento. A partir de allí, nos percatamos que en la historia, la dualidad surgida en Grecia, principalmente en Platón y Aristóteles, va tomando diversos *giros* dentro de lo mismo: el pensar de la metafísica.

“El primer humanismo –afirma Heidegger–, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal *rationale*. Esta determinación no es sólo la

² Sotelo, Ignacio. *Op. cit.*

traducción latina del griego ζῶον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica”.³

Si tenemos en cuenta esto último, nos percatamos de que el medioevo y la modernidad se presentan como *giros* de la metafísica, en donde la razón juega, en una y otra época un papel central empujando al hombre a realizar lo que le es más propio y esencial: vivir según la razón reprimiendo su animalidad, sus resortes e inclinaciones sensibles. Si bien en el medioevo ello se presenta como un mandato divino para conseguir la bienaventuranza en la vida ultraterrena, y en la modernidad, sobre todo en la figura de Kant, toma la forma del deber en el imperativo categórico, estableciéndose la habitual diferencia entre *ética eudemonista* y *deontológica*, podemos decir que ellas no son más que cambios de perspectiva de la definición esencial de lo humano como *animal rationale* consumada en la metafísica.

Cabe entonces que preguntemos nuevamente ¿en qué consiste lo particular del *giro* de la modernidad con respecto a la época que le precede?

Ante todo, la época moderna representa un giro en la idea de libertad. El *libre albedrío* que habría dominado a occidente durante la época medieval, pasa a ser desde entonces *libertad* como *autodeterminación* y *autonomía*; desde allí, se genera la inserción de profundos cambios en la estructura de la sociedad, cambios en el pensar sobre la política, la destrucción del origen divino del poder y el surgimiento de las teorías contractualistas sobre la formación del Estado; la igualdad y las teorizaciones sobre derechos humanos, etc. Esquemáticamente, y así vio al movimiento ilustrado Kant, se produce una *emancipación* de las antiguas *heteronomías* para poner en el centro de la tierra al ser humano que *autónomamente* puede guiarse por las luces de su propio poder: la razón.⁴ Por supuesto, si bien los cambios entre la ética medieval y la

³ Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*.

⁴ Como veremos más adelante, el escrito de Kant *¿Qué es la Ilustración (Aufklärung)?*, trata precisamente de la emancipación (liberación o ilustración) del ser humano de las antiguas tutelas, sobre todo en lo que respecta a cuestiones de religión, considerada por Kant la tutela más funesta de todas. (cf. Kant, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, pág. 36)

moderna, son muy sutiles en muchos aspectos a juicio de algunos autores⁵, esta idea de libertad como autonomía es uno de los giros más radicales en la historia de la metafísica moderna, generando desde allí profundos cambios en el acontecer mundial hasta el día de hoy, entre los cuales contamos por ejemplo la democracia y la laicización de las instituciones.

“La nueva antropología que va a construir la modernidad está ligada a la idea de libertad, que, por un lado, se revela como la noción clave para explicar al ser humano –decisiva para entenderlo como sujeto moral y para dar cuenta de la convivencia social y política-; por otro, el concepto mismo de libertad sufre un cambio sustancial en su contenido: de entenderse como *libre albedrío*, pasa a concebirse como *autonomía del sujeto* [...]”⁶

En lo que sigue, buscaré desplegar la idea de libertad que surge en la modernidad a partir de diferentes perspectivas, desde las cuales espero ir aclarando los supuestos filosóficos del discurso *emancipador* configurado por la moderna Ilustración.

1.2.- Hacia una definición moderna de la libertad: La libertad en Jean Jacques Rousseau

Ya en pleno siglo XVIII, nos encontramos con una de las ideas de libertad más fecundas de la modernidad ilustrada, J. J. Rousseau (1712-1778) el “Newton del mundo moral”, representa el referente más importante junto con Kant de las reflexiones sobre el significado de la libertad humana en la época moderna.

El pensamiento de Rousseau, si bien pone en el centro, tal como lo hace la mayoría de los filósofos ilustrados, el tema de la libertad, es un pensamiento que está en una permanente polémica con las esperanzas de la ilustración. Una de sus principales críticas es a la idea de progreso defendida por los *enciclopedistas*, quienes sostenían que el mejoramiento de la humanidad, en todos los ámbitos, radicaba en la

⁵ “[...]La moral de Kant quizá no sea sino una moral cristiana sin la metafísica cristiana que la justifique; los restos todavía imponentes pero en ruina, de un templo cuyos cimientos han sido socavados.” (Cf. Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. EMECÉ Editores, Buenos Aires, pág. 312, 313. También Cf. Macintyre, Alasdair. “por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de fundamentación de la moral”, en *Tras la virtud*. Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1987. Traducción de Amelia Valcárcel, pág. 74.

propagación del conocimiento, de las ciencias y las artes. Ante ello, Rousseau, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*⁷ (1750) muestra cómo en la raíz de la civilización, de la sociedad, el progreso de las ciencias y las artes, más que en la virtud y excelencia humana se enraízan en los vicios, y en su avance, corrompen a la humanidad:

“Donde no hay efecto alguno, no hay causa que buscar; pero aquí el efecto es cierto, la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección.”⁸

Y más adelante:

“En efecto, tanto si se estudian los anales del mundo como si se completan las crónicas inciertas con indagaciones filosóficas, no encontraremos a los conocimientos humanos un origen que responda a la idea que queremos formarnos de ellos. La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, la moral incluso, del orgullo humano. Ciencias y artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios; menos dudosos estaríamos de sus ventajas si lo debieran a nuestras virtudes.”⁹

Ahora, teniendo en cuenta lo anterior, no debemos pensar que Rousseau estuvo en contra del establecimiento de la sociedad, corruptora según él en muchos aspectos¹⁰, y del desarrollo de las ciencias y las artes, peligroso para la humanidad en cierto sentido; recordemos que el filósofo francés es uno de los autores más prominentes en lo que respecta a las teorías contractualistas de formación de la comunidad. En su *Contrato Social* (1762), Rousseau alaba su formación y el despliegue de la legislación autónoma de la sociedad en la *voluntad general*. Esta aparente contradicción, entre el alabar a la comunidad y la crítica a la sociedad, sólo puede ser comprendida en su riqueza a luz de su *hipótesis* sobre un punto que aún no hemos tratado: el “estado de

⁶ Sotelo, Ignacio. *Op. cit.*

⁷ Discurso que es una respuesta a la cuestión propuesta por la Academia de Dijon, acerca de “Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres”.

⁸ Rousseau, J. J. “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armíño, pág. 152.

⁹ *ibid* pág. 160

naturaleza”¹¹, estado de aislamiento y atonicidad de los hombres, y el paso de él a la formación de la comunidad (o el estado derecho) en el Contrato Social, todo ello teniendo como eje sus disquisiciones sobre la idea de *libertad*.

1.2.1.- La libertad y el estado de naturaleza

A diferencia de la manera como se tiende a considerar habitualmente a la razón como el centro desde donde todo se despliega, notamos que en Rousseau este axioma toma un cariz un tanto distinto. Tal como lo señala Sotelo, Rousseau “trastrueca la relación de prioridad entre razón y libertad”, poniendo a esta última como el carácter definitorio e inalienable de la humanidad, y siendo desde ella desde donde surge la racionalidad y no al revés. Así, en la hipótesis del estado de naturaleza no encontramos primariamente un ser racional (*rationale*) que calcule posibilidades, sino más bien, un ser libre que manifiesta su libertad en su no tener respuestas automáticas a los estímulos del medio tal como sucede con el resto de los animales meramente arrastrados por los impulsos de la naturaleza:

“No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza a dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto de cuanto tiende a destruirla o a perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad [...]”¹²

¹⁰ Recordemos las disquisiciones sobre la “educación negativa” desarrollada en su *Emilio*, en donde el preceptor debía buscar por todos los medios que Emilio se desarrollase de acuerdo a sus disposiciones naturales, evitando toda deformación o corrupción que la sociedad pudiese generar en él.

¹¹ Es necesario tener muy presente que el “Estado de naturaleza” planteado por Rousseau no es más que una hipótesis a partir de la cual se desarrollan todas sus disquisiciones sobre el orden social actual. En ningún caso representa la descripción de una situación *histórica* anterior. “Porque no es liviana empresa –afirma Rousseau- separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente. [...]” y en la *Lettre à Christophe de Beaumont* parece admitir la no existencia del hombre natural: “Este hombre no existe, diréis: de acuerdo. Pero puede existir por suposición.” (cf. ed. cit. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, pág. 195)

¹² Rousseau, J. J. “Discurso sobre el origen de la desigualdad” en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armiño, pág. 219

El ser humano, o el hombre tal como se refiere Rousseau¹³, es una suerte de “animal enfermo”, ha perdido esa capacidad de respuesta inmediata y unidireccional a los estímulos exteriores tal como lo hacen el resto de los animales; “obligado a elegir entre dos o más posibilidades” su existir se halla en un cierto estado de *indeterminación* respecto del influjo de la naturaleza en él. Además, está *indeterminado* en el sentido de que, a diferencia del resto de los animales, posee la facultad de *perfeccionarse* en la dinámica de su interacción con el medio y la configuración de las distintas circunstancias:

“Pero aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones dejaran pie para disputar sobre esta diferencia del hombre y del animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue sobre la que no puede haber réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo [...]”¹⁴

Este punto de partida para la definición del ser humano como un *agente libre* es por supuesto muy distinta de aquella definición de la libertad como autonomía de la razón; según Rousseau, la razón surgiría como producto de una capacidad de perfeccionarse, propia de los seres humanos, y no como algo dado, ya hecho y desarrollado tal como podría creerlo el sentido común.

Si pensamos la ficción del estado de naturaleza en términos temporales, podríamos decir que en los inicios más recónditos del estado de naturaleza el ser humano es *pura libertad*; en su interacción con el medio no responde de manera automática y en una dirección tal como el resto de los animales: está condenado a elegir. En esta interacción va desarrollando sus distintas facultades, posee la capacidad de perfeccionarse, y por lo tanto, la razón surgiría en esta dinámica como una necesidad de responder de manera cada vez mejor a las diversas circunstancias, la razón surgiría, hablando en estos términos, primariamente como “razón instrumental”

¹³ Hacer el equivalente entre hombre y ser humano, excluye por supuesto al género femenino, lo cual nos abre a complicados cuestionamientos sobre la construcción de la cultura.

¹⁴ Rousseau, J.J. “Discurso sobre el origen de la desigualdad” en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armiño, pág. 220

(*ratio*) (cf. Ignacio Sotelo *op. cit.*). Además, junto con lo anterior, lo interesante del planteamiento roussoniano es cómo muestra, en el estado de naturaleza, los afectos de la *piEDAD* y el *amor a sí mismo* como previos al desarrollo de la razón:

“[...]meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes. Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar ahí el de la sociabilidad, es de donde me parece que derivan todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón se ve luego forzada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos termina por ahogar a la naturaleza”¹⁵

En Rousseau, aparece lo afectivo como primario en el estado de naturaleza, de esta manera, la razón se revela como un surgimiento posterior del libre desarrollo y *perfectibilidad* del ser humano:

“A pesar de lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, a la recíproca, le deben mucho también; es gracias a su actividad por lo que nuestra razón se perfecciona; sólo tratamos de conocer porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué quien no tenga ni deseos ni temores ha de darse la molestia de razonar [...]”¹⁶

La razón como razón estratégica, *ratio*, es la que surge de las pasiones. “De los deseos y temores” surge como la necesidad de razonar y el perfeccionamiento de la razón. Este animal enfermo, cuya capacidad de respuesta automática ya no existe como en el resto de sus parientes del reino animal, se encuentra ante múltiples posibilidades de respuesta, se halla indeterminado y por lo tanto libre para desarrollarse y perfeccionarse.

Con todo lo anterior, podemos decir que Rousseau pone en el centro de su pensamiento y en el pensamiento de occidente, primariamente y antes que la razón, a la libertad como autodeterminación, siendo desde allí desde donde se despliega toda la

¹⁵ Rousseau, J. J. “Discurso sobre el origen de la desigualdad” en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armiño, pág. 198

¹⁶ *Op. cit.*. pág. 221

humanidad, y siendo ella la que define el carácter propiamente humano¹⁷ y el desarrollo de todas sus facultades, incluso de la razón.

1.2.2.- La libertad y el contrato: la formación del Estado

Ya hemos visto cómo en el estado de naturaleza desarrollado por Rousseau encontramos lo que podríamos llamar un esbozo de la idea de libertad como autonomía. Así es, aquella indeterminación en que se encuentra el ser humano, unida a su *perfectibilidad*, lo pone en un cierto estatus de superioridad respecto del resto de los animales, en tanto, al no ser determinado unidireccionalmente por sus impulsos, posee la capacidad, en cierto sentido, de hacerse a sí mismo.

Pero hasta aquí, no hemos hablado más que de una parte de lo que Rousseau entiende por libertad, sólo la hemos abordado en su aspecto más básico y primitivo. La *excelencia* de la *libertad* humana se alcanza en un estadio más alto, un estadio en que la *autonomía* se despliega en su máxima expresión y que nos acerca a otro de los tópicos fundamentales de la época moderna, esto es, a la constitución de la comunidad y a las teorías contractualistas de la formación del Estado.

El quiebre con las teorías de origen divino del poder, ponen en el horizonte de la época moderna la tarea de buscar nuevas respuestas sobre la legitimidad del poder soberano y los fundamentos del establecimiento y funcionamiento de la sociedad. Entre los cuestionamientos más interesantes y destacados de esta época con respecto a esos problemas destacan, principalmente, Hobbes y Rousseau. Ambos presentan en sus disquisiciones un modo de proceder similar, que les viene dado por los nuevos métodos de las ciencias sociales predominantes en aquella época, que, de la mano con los desarrollos de la lógica en el siglo XVII, aporta en la *definición genética* una

¹⁷ En unos pasajes que están casi al final del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau muestra el carácter inajenable de la libertad del ser humano: “[...] todo hombre puede disponer a su capricho de lo que posee; mas no ocurre lo mismo con los dones esenciales de la naturaleza como la vida y la libertad, cuyo goce le está permitido a todos y cada uno y de las cuales es más dudoso que alguien tenga derecho de despojarse. Al privarse de la una uno degrada su ser; al privarse de la otra lo aniquila tanto como es en sí; y como ningún bien temporal puede resarcir de ninguna de las dos, sería ofender al mismo tiempo a la naturaleza y a la razón renunciar a ellas al precio que fuere[...].” (ed. cit. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, pág. 274)

interesante herramienta para mostrar en su atomicidad los primeros cimientos de la construcción de la sociedad. Cassirer nos dice lo siguiente de esta definición:

“Las explicaciones conceptuales auténticas y fecundas no proceden de modo puramente abstracto [...] Más bien persiguen la ley interna en virtud de la cual se ha originado este todo o puede ser pensado como originado. Y en esta ley de su originarse hace patente su auténtico ‘ser’ o su ‘ser así’; no sólo muestra lo que es el todo sino por qué es. La auténtica definición genética nos permite la mirada en la estructura de un todo complejo, pero no se contenta con la estructura sino que penetra hasta su fundamento.”¹⁸

Este tipo de definición llevada al ámbito de los cuestionamientos sobre la formación del Estado, nos da cuenta de la *forma* en que procedieron Hobbes y Rousseau:

“ [...] para lograr una inteligencia del todo, nos es menester volver a las partes, a las fuerzas que originalmente juntaron las diferentes partes y a las fuerzas que las conservaron en esta unión. Este análisis no debe cesar arbitrariamente en cualquier punto, no debe descansar hasta llegar a los elementos verdaderos, a las unidades absolutas ya indivisibles. Si queremos comprender verdaderamente las formaciones sociales y estatales, habremos de desarticularlas.”¹⁹

Si bien Hobbes y Rousseau siguen un procedimiento similar de desarticulación de las formaciones sociales para llegar a comprenderlas en su fundamento, cada uno llegará a cimientos bastante distintos en lo que respecta a la formación del Estado.

El principal punto de encuentro de ambos filósofos contractualistas radica en que en esa desarticulación de las estructuras sociales ambos llegan al establecimiento de un estado anterior al de dichas estructuras, ambos llegarán a un estado primitivo de naturaleza en que cada ser humano se encuentra en un estado de atomicidad con respecto de los otros. Se trata de un estado en que no hay comunidad, cada cual está vuelto sobre sí y se preocupa sólo de lo suyo. Ahora, el punto de discrepancia entre Hobbes y Rousseau surge en el momento en que cada uno busca explicar el paso de este “estado de naturaleza”, y las cualidades de ese estado, al “estado de derecho” o de contrato.²⁰

¹⁸ Cassirer, Ernst. *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica, 1943. Traducción castellana de Eugenio Ímaz, pág. 243

¹⁹ *Op. cit.* pág. 244

²⁰ Es interesante destacar la particularidad y diferencia de las teorías contractualistas, respecto de planteamientos *iusnaturalistas* como los de Hugo Grocio, quien enfatiza en una socialidad primordial de los seres humanos basada en la razón, de esta manera, más que en un pacto social o en un pacto para un fin (i.e. basado en la conveniencia y utilidad) sostiene un cierto *appetitus societatis* por el que el hombre

Hobbes encuentra en el estado de naturaleza una guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), en ese estado predomina por sobre todo la fuerza, el impulso al despojo y al apoderamiento de todo cuanto sea capaz el poder individual. Cada uno en ese estado se preocupa sólo de sí, y si es necesario, en beneficio propio, matar y despojar al otro de aquello que ya se había apoderado, no se duda en hacerlo. Ahora, desde ese estado de cosas ¿cómo puede surgir un vínculo entre voluntades atómicas que se quieren sólo a sí?

En un estado como tal, no es posible la conservación de sí, por lo tanto la *utilidad*, el miedo a ser despojado por uno más fuerte, es lo que lleva a la necesidad de establecer una suerte de “pacto de no agresión”, el cual sólo puede sustentarse en la “dominación y el sometimiento”. Así, el pacto social no es nada más que un “pacto de sumisión” y el soberano un poder fuerte que procura el mantenimiento del orden social.²¹

La perspectiva de Rousseau es completamente diferente a la de Hobbes en este punto. Por una parte, el filósofo del *Contrato social*, considera errónea aquellas cualidades que Hobbes atribuye al hombre en estado de naturaleza. El “buen salvaje” no conoce aquellos impulsos al despojo, es más, tal como lo explicábamos más arriba, el hombre en estado de naturaleza es movido por dos pasiones, la conservación de sí y la piedad, siendo esta última la que lo lleva a sentir cierto rechazo por el dolor ajeno²². Rousseau sostendrá, así, que aquellas pasiones puestas por Hobbes como propias del

forma las comunidades; con ello, Grocio, hace referencia a la naturaleza humana como *naturaleza social humana*, lo cual haría lógicamente imposible, pensar, aunque fuese hipotéticamente, algo así como un hombre atomizado en un estado de naturaleza: “[...]Pues el hombre es un ser animado, pero en grado eximio, y dista mucho más de todo el resto de los vivientes que los demás géneros entre sí, como lo testimonian muchas acciones propias de su género. Entre estas, entre las que son propias del hombre, está el deseo de comunidad (*appetitus societatis*), o sea, de sociedad, no de una sociedad cualquiera, sino de una tranquila y ordenada según su propio entendimiento, con los que son de su mismo género. A ésta la llamaban los estoicos ‘οικειωσις’. Luego lo que se dice de que todo animal busca sólo su propia utilidad, no debe admitirse de modo general.” (Grocio Hugo, *Del derecho de presa, Del derecho de la guerra y de la paz*, textos escogidos de las obras *De iure praedae* y *De iure belli ac pacis*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987, Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez, pág. 34)

²¹ Cf. Cassirer Ernst. *Op cit.*, pág 244-245

²² Cf. nota 15, además, Rousseau, J.J. edición citada del *Discurso sobre la desigualdad* pág. 237, 239, en donde se habla de la piedad como aquel sentimiento natural que moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie.

hombre en el estado natural, son posteriores, sólo se generan en su alma por obra de la sociedad.

“Al razonar –dice Rousseau- sobre los principios que establece, este autor (Hobbes) debiera decir que, siendo el estado de naturaleza aquél en que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial para el prójimo, dicho estado es por consiguiente el más apto para la paz, el más conveniente para el género humano. Dice precisamente lo contrario por haber introducido inadecuadamente en el cuidado de la conservación del hombre salvaje la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes.”²³

Por otra parte, en Rousseau, el Contrato social, no es meramente el establecimiento de un orden basado en la utilidad y en el miedo a ser despojado, no es meramente el pacto que busca los beneficios de la unión con otros, no es meramente el establecimiento de una autoridad fuerte bajo la cual todos se someten. El Contrato social representa también una sumisión, pero esta sumisión es la expresión máxima y auténtica de la libertad que encontramos en los planteamientos roussonianos, es la expresión de la autonomía en la legislación de la comunidad entendida ésta como *Voluntad General*.

“ ‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.’ Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social.”²⁴

Pero es en este punto donde debemos ahondar en aquella contradicción, o aparente contradicción, nombrada más arriba, que encontramos en el pensamiento de Rousseau, cuando, al referirse al paso del estado de naturaleza al estado de sociedad, pareciera alabar y rechazar este cambio.

Ante todo, creo que el principal cambio de un estado al otro representa un giro dentro de la idea de libertad entendida como autonomía. Aquella “autodeterminación” que encontramos en el estado de naturaleza, pasa a ser legislación en la comunidad; se trata así, para decirlo en términos roussonianos, de un paso de la *libertad natural* a la *libertad civil*. Ahora, en muchos pasajes de su obra, Rousseau expone que la sociedad es

²³ Rousseau, J. J. “Discurso sobre el origen de la desigualdad” en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armiño, pág. 234

la causa de muchos vicios en los hombres, se la nombra también como encadenamiento, corrupción, degeneración, y por otro lado, se la defiende como el espacio donde el ser humano puede alcanzar su libertad auténtica. Esta aparente contradicción apunta, según mi parecer, a defender cierto estado de bondad inicial en el ser humano, un cierto estado inicial en que viviendo en la simpleza de su salvajismo, el ser humano es movido sólo por aquellas pasiones de conservación de sí y de piedad. Esta bondad inicial es, en cierta manera, perdida con el devenir la comunidad. La sociedad trae nuevas necesidades a esa simpleza inicial, surgen los vicios, la suntuosidad, la envidia, la competencia, etc, el ser humano se llena de cosas que no le eran necesarias en su estado primitivo, pero de las cuales es menesteroso en este nuevo estado. Creo que en el *Discurso sobre la desigualdad* puede verse claramente cómo el surgimiento de los vicios y a la desigualdad entre los seres humanos, va entroncado con la paulatina unión en torno a comunidades.²⁵

Ahora qué hay de aquellos pasajes en que Rousseau se refiere a la sociedad tal como si fuese una cadena, en muchos de sus dichos pareciera estar anhelando ese estado de naturaleza ya perdido, reflejando una cierta nostalgia medio romántica al referirse al buen salvaje. Significativo es aquel pasaje en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) en que, *criticando* en cierto sentido la idea de progreso, se refiere a las ciencias y las artes como aquellas “guirnaldas de flores que adornan las cadenas”:

“Mientras el gobierno y las leyes subviene a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas, y más poderosas quizá, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados. La necesidad alzó los tronos; las ciencias y las artes los han afirmado”²⁶

Lo que se ha perdido en el contrato es aquella libertad original, aquella indeterminación, autodeterminación y simpleza en los afectos de los que antes hablábamos. Sin embargo, este encadenamiento, esta “caída”, por llamarla de alguna

²⁴ Rousseau, J. J. *El contrato social*. Ediciones Altaya, 1993. Traducción y Estudio preliminar de María José Villaverde, pág. 14

²⁵ véase *Discurso sobre la desigualdad*. Ed. cit. pág 255, 256 y 257

²⁶ Rousseau, J. J. “Discurso sobre las ciencias y las artes” en *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armíño, pág.149

manera, en un estado en que el hombre se encuentra proclive al surgimiento en su alma de vicios y necesidades artificiales, representa, mirada desde otra perspectiva, la realización más alta de la libertad entendida como autonomía, esto es, el desarrollo de la *personalidad autónoma* que se constituye en la vinculación a la voluntad general²⁷.

De allí la alabanza de Rousseau al establecimiento de la comunidad:

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de lo que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.”²⁸

Ya podemos ver cómo en estos pasajes se preludian todos los desarrollos morales que posteriormente se desplegarán en el sistema de Kant; estos son, la autonomía y el rechazo de las inclinaciones en las acciones morales, el imperativo categórico y el actuar conforme al deber, etc, todos los cuales muestran al ser humano en su estadio más alto de dignidad y libertad.

Esta libertad, alcanzada en el estadio del contrato social es la que Rousseau denomina *libertad civil*, la que, a diferencia de la libertad natural que “no tiene más límites que las fuerzas del individuo”, está limitada por un poder superior: la *voluntad general*. Pero, ¿Cómo ha de entenderse esta libertad que quiere dentro de una totalidad? ¿Acaso significa una negación del individuo para ser succionado por una masa que dicta lo que se debe hacer?

Malinterpretaríamos los planteamientos de Rousseau si hiciéramos afirmaciones como éstas, y por sobre todo, si no tenemos en cuenta que todos los planteamientos del filósofo del *Contrato Social* apuntan a salvar la libertad, en cuanto ella es para él lo

²⁷ Cf. Cassirer Ernst. *Op. cit.* pág 250

²⁸ Rousseau, J.J. *El contrato social*. Ed. cit. pág. 19

definitorio, y por lo tanto inajenable, de lo humano. Para aclarar todo esto veamos qué nos dice en el siguiente pasaje respecto de la voluntad general, el pueblo y la constitución del Estado:

“cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible de un todo.’

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común su vida y su voluntad.”²⁹

El devenir de la sociedad termina con ese estado de atomización de los individuos en el que se encontraban en el estado de naturaleza, ahora, ellos se constituyen como un solo cuerpo, llegan a ser un pueblo que se da a sí mismo la ley. Similar a la *democracia directa* griega, en que se era libre en tanto se participaba de los asuntos públicos y de los destinos de la ciudad, aparece en el horizonte de la modernidad esta definición del contrato y la libertad en Rousseau:

“Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otros tiempos Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo con sus semejantes. En cuanto a los asociados toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado.”³⁰

Los seres humanos en tanto constituyen un pueblo, y en concreto, en cuanto ciudadanos, conservan la *figura* de la libertad que ya encontrábamos en el estado de naturaleza; ellos siguen siendo autónomos, autodeterminables y súbditos de sí mismos, eso sí, ahora en la dinámica de la legislación ciudadana en la voluntad general, lo cual constituye según Rousseau el desarrollo más alto y más digno de la libertad humana. De acuerdo con ello podríamos decir que Rousseau es el pensador de la autonomía, y su Contrato social, uno de los acontecimientos más importantes junto con Kant en los desarrollos que definen la libertad en la modernidad ilustrada.

²⁹ Rousseau, J.J. *El contrato social*. Ed cit. pág.15

³⁰ *Op. cit.* pág.16

Hemos visto cómo en el pensamiento de Rousseau se manifiestan dos tópicos fundamentales en el desarrollo de la historia de occidente. Por una parte, la libertad, que en su giro moderno se despliega como autonomía y que, tal como lo hemos visto en este apartado, se constituye como lo definitorio del ser humano³¹; por otra parte, la idea de comunidad que conforma, en su autolegislación, un Estado de derecho. Ambos conceptos, unidos a la idea de ilustración como emancipación serán los ejes principales en torno a los cuales elaboraré, hacia el final de esta primera parte, el discurso de la ilustración y su articulación con las reformas educativas llevadas a cabo en el siglo XVIII sobre todo en el Estado prusiano. Ello nos permitirá entrar en discusión con ciertas tendencias mundiales actuales en torno al rol de los Estados en la educación y a la *modernización* de las instituciones educativas dentro del plan mundial globalizador.

1.3.- La emancipación: el espíritu y la esperanza de la ilustración

Hasta el momento hemos visto el significado del giro de la época moderna en lo que respecta a la noción de libertad como autonomía y la articulación de ésta en la práctica ciudadana y en la constitución del Estado de derecho. Pero todavía no hemos puesto el énfasis suficiente en el significado de la moderna ilustración como actividad emancipadora de las antiguas tutelas que encadenaban en la heteronomía al ser humano; el ahondar en este aspecto nos dará cuenta de un cariz de la autonomía como conquista de una época que alcanza conciencia de su propio valer y alta dignidad en las luces de la Razón. La autonomía aparece aquí no solamente como la capacidad de darse la ley en la legislación universal, sino también, en virtud de esta misma legislación, como liberación de los hombres de todo aquello que encadena en heteronomías a su pensar. De este modo, la respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es

³¹ Rousseau al elaborar su hipótesis del estado de naturaleza sostiene ya allí algo así como una autonomía, ella, al presentarse *ya* en ese estado, llega a ser *el* carácter inajenable y definitorio de lo humano; carácter que, tomando otra forma en el contrato social, Rousseau procura resguardarlo en su definición de la libertad civil y la autonomía que significa la legislación de la voluntad general. No podía ser de otra forma.

el iluminismo³² (*Aufklärung*)?”(1784) Planteada por un periódico berlinés (la *berlinische Monatschrift*), no representa meramente el parecer del filósofo de Königsberg, sino que por sobre todo tematiza la autoconciencia de una época que se reconoce a sí misma como Iluminación respecto de las tutelas de los oscuros tiempos anteriores, sobre todo en lo referente a cuestiones de religión, la tutela “más funesta y deshonorosa” según Kant. Esta emancipación de la tutela eclesiástica, se despliega en las coyunturas políticas de una época en que las instituciones, mediante las disputas con el poder religioso, comienzan progresivamente a laicizarse y a poner en el horizonte de la historia la legislación de la pura Razón, el rompimiento con las tradiciones y la esperanza en el porvenir.³³

“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 valor para servirse por sí mismo sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.”³⁴

La ilustración es liberación, pero no al menos a primera vista según el texto citado, de la opresión de un poder; más bien, es emancipación de una falta de valor, de una pereza de cada ser humano de no hacerse cargo de sí y entregarse a las tutelas de los demás, dejando de lado, por miedo, la guía que le otorgan las luces de su propia razón. La ilustración, como movimiento que se despliega en el siglo XVIII con un carácter reformista en diversos ámbitos, va abriendo el camino en la dirección de dicha

³² El término alemán *Aufklärung* suele ser traducido por ilustración para dar cuenta del movimiento del siglo XVIII; sin embargo, pierde algo de énfasis el traducirlo así simplemente. El sustantivo *Aufklärung* viene del verbo *aufklären* que significa aclarar, esclarecer, abrir los ojos; de allí que el término iluminismo nos dé cuenta con mayor exactitud del significado profundo de esta época guiada por la esperanza y la confianza en las luces de la razón.

³³ La ilustración es un movimiento que está en una permanente tensión hacia el futuro, de allí su fe en el progreso y su rompimiento, al menos en el plano ideológico, con ciertos tradicionalismos. Su centralidad es la Razón principalmente entendida como *ratio* (cálculo); recordemos cómo desde el siglo XVII aparecen revolucionarios planteamientos científicos, a partir de los cuales el método de la matemática va a llegar a ser el modelo paradigmático de razonamiento en casi todos los ámbitos de explicación de lo real y de dominio de la naturaleza. Desde allí, el hombre llega a ser progresivamente el señor del mundo y el dueño de su futuro.

³⁴ Kant, Emmanuel. “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, pág. 25

liberación. Ésta, entendida por el filósofo de Königsberg como liberación del hombre de su *culpable incapacidad*, se presenta como *autoemancipación* de todo aquel que, arrogándose el papel de tutor, prescriba lo que se ha de pensar, creer y hacer. La ilustración es por sobretodo un imperativo a hacerse cargo de la propia razón, y a la vez, rompimiento con las heteronomías, lo cual la convierte en una apología de la libertad y dignidad humana.

“Para esta ilustración no se requiere nada más que una cosa, *libertad*; y la más inocente de todas las que llevan ese nombre, a saber: la libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (sólo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!) Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de libertad.”³⁵

Kant plantea que para la ilustración³⁶ (emancipación) no se requiere nada más que la libertad que significa hacer *uso público* de la razón. Es interesante cómo en este punto se entrecruza lo público en relación con la libertad: no se trata simplemente de un pensar según los dictados de la propia razón encerrado en la profundidad de la interioridad, sino que es un razonar de cara a la comunidad, en frente de todos, en donde se deciden los destinos de la ciudad. Sin embargo, y en virtud de lo anterior, no es la libertad de hacer y decir todo lo que se quiera, “por todas partes se encuentra limitaciones a esta libertad”; hay un orden que seguir, ciertas estructuraciones que en la dinámica comunitaria no se pueden transgredir, el hacerlo sólo perturbaría el orden necesario al buen funcionamiento de los intereses públicos. Así, por doquier es limitada esta libertad, limitada por lo que incluso podríamos en una primera mirada denominar poderes heterónomos y esclavizantes para la voluntad. Los impuestos podrían venir de un Estado opresor que empuja al campesino a entregar buena parte de su cosecha a la corte del rey; el clérigo, mediante un manejo de la doctrina de la salvación, podría domeñar a la grey religiosa a donde mejor le parezca. Pero, precisamente en este punto,

³⁵ Kant Emmanuel. *Op. cit.* pág. 28

³⁶ En el escrito de Kant el término ilustración (*Aufklärung*) es usado indistintamente como emancipación y liberación. Cada vez que allí se habla de ilustración somos remitidos inmediatamente a esos dos términos.

la Ilustración representa, no sólo la exaltación de la razón para dominar a la naturaleza mediante la ciencia, sino también la emancipación, *mediante la racionalidad*, de injusticias como las ejemplificadas al dar cuenta de ellas de cara a la comunidad en *calidad de experto*; e insisto en este carácter de *racionalidad* que se pone en juego en este uso público, ya que no se trata de la libertad de decir cualquier cosa, sino que en ello le va a cada ser humano aquello que Kant desarrollará en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica* como la capacidad de ser *legislador universal*, y por lo tanto de regirse según los imperativos de la razón.³⁷ Creo que esto se puede aclarar con la distinción hecha por el Filósofo entre el *uso público* y el *uso privado de la razón*:

“Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*.”³⁸

Esta introducción del *uso privado* en articulación con el *uso público*, nos alude dos aspectos de la libertad que la modernidad desarrolla: una libertad que sólo es tal en la medida en que ella se encuentra limitada y ha de obedecer. Según Kant, la limitación a la libertad que conlleva el *uso privado*, no retrasa en nada la marcha de la emancipación o ilustración, y es en ello en donde se refleja la peculiaridad de estos planteamientos. Por una parte, en calidad de *maestro*, se puede *razonar* todo lo que se quiera delante de la comunidad, se puede exponer ante todos, y eso ha de estar permitido, por ejemplo, que, en calidad de experto, se dé cuenta a la comunidad, mediante apego a la razón, de lo injusto de ciertos impuestos; pero, por otra parte, en calidad de *funcionario*, y en cuanto tal circunscrito a un orden comunitario, se ha de obedecer a lo que está establecido, es decir, no se debe dejar de pagar los impuestos, ya que de lo contrario las empresas de interés público podrían verse perturbadas:

“[...] existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que

³⁷ Sobre “la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora Cf. Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 5ª edición, 1977, págs. 43, 87 y sigs., 112.

³⁸ Kant, Emmanuel. *Op. cit.* pág. 28

comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo.”³⁹

Teniendo esto último presente, la ilustración, al menos en sus representantes más conservadores, se presenta como una emancipación moderada y apegada al orden, dirigida hacia cambios mediante reformas orientadas por la razón⁴⁰; se trata de razonar, comportarse como un legislador universal, establecer máximas, delante del público de los lectores, que en tanto seres racionales, se comportan también como legisladores universales leyendo esas máximas, las cuales, si son acordes con los imperativos racionales, serán aceptadas como leyes de la legislación universal. Así, si uno en calidad de experto, *razonando*, expone ante el público de lectores lo que le parecen injusticias en la dinámica de la comunidad, no ha de ser censurado, sino, en tanto guiado por las luces de su razón, considerado en su calidad de legislador universal.

En el último párrafo citado, además, ronda la idea del Estado de derecho y la *voluntad general* roussoniana. Efectivamente, se ha de obedecer al Gobierno, hay empresas de interés público que así lo ameritan, en ello, a cada uno le corresponde un actuar en calidad de *funcionario*; pero, visto esto a la luz de la voluntad general, es decir en tanto miembro de un “ser común total y hasta -más radicalmente según Kant- de la sociedad cosmopolita de los hombres” esta obediencia no es a un poder externo y ajeno sino a sí mismo y a los imperativos que guían a todo ser racional.

La emancipación que encontramos en el discurso de la ilustración es ante todo una emancipación reformadora mediante la razón, es también un hacerse cargo del poder que otorgan las propias luces para la liberación de las tutelas religiosas, las más

³⁹ Kant, Emmanuel. *Op. cit.* pág. 29

⁴⁰ Este espíritu reformador se expresa en las siguientes palabras de D'Hollbach en su *Sistema social*, quien rechaza todo tipo de solución revolucionaria por la fuerza: “La voz de la razón no es rebelde ni sangrienta, las reformas que propone son largas; pero por eso mismo más seguras”.

funestas de todas en cuanto atan al ser humano a creer y no cuestionar nada. Sin embargo, según mi parecer, no se trata en este movimiento, al menos en términos generales, de un ataque contra lo religioso en su substancia, sino más bien, contra la institución religiosa que pretende equipararse o superar al poder temporal del Estado, representante de la legislación de la razón. Así, Kant hacia el final de su escrito apunta:

“He tratado del punto principal de la ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión; pues en lo que atañe a las ciencias y las artes los que mandan ningún interés tienen en ejercer tutela sobre sus súbditos y, por otra parte, hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonrosa.”⁴¹

Además, el texto de Kant representa una alabanza a Federico el Grande, rey de Prusia, quien en su Gobierno va preparando el camino a la ilustración completa, dejando que cada uno se sirva de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia.

Entre líneas podemos ver cómo Kant se refiere al Estado prusiano como un Estado libre guiado por un monarca que mediante sus reformas lleva a su pueblo a la consumación de su esperanza de emancipación racional. Este *monarca ilustrado* nada habría de temer al *uso público* de la razón, es más, ha de resguardarlo, y esto en tanto entendemos por razón la capacidad de cada ser humano en tanto ser racional autónomo de ser legislador universal y desde allí hacer ver y plantear lo que en la dinámica ciudadana se ha de cambiar o reformar según la Razón:

“[...] Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él.”⁴²

2.- La Educación: El Estado como educador en la Prusia del siglo XVIII

Hasta el momento nos hemos referido a los sustentos filosóficos y a los tópicos fundamentales de libertad, sociedad y Estado, sobre los cuales se despliega el discurso

⁴¹ Kant, Emmanuel. *Op. cit.* pág. 36

⁴² Kant, Emmanuel. *Op. cit.* pág. 37

de la ilustración. Ahora bien, cuando hablamos de los sustentos filosóficos y de los tópicos del iluminismo no quisiera que se piense que por una parte expongo lo teórico, algo así como un nivel abstracto de lo que es la ilustración, para luego, en el apartado que viene, ponerlo en contraste con lo que de hecho ocurrió en la práctica en el desarrollo de la historia. La esencia de lo histórico va más allá de estas distinciones. Por lo tanto, mi propósito en todo momento es poner en cada caso énfasis en los diferentes aspectos que configuran un discurso de la Ilustración, pero, siempre teniendo como fondo aquel movimiento más amplio que es la modernidad hasta hoy predominante.

En lo que sigue, vamos tras el aspecto *reformista* que la ilustración desplegó en el ámbito educativo, lo cual nos refleja la esperanza del ser humano consciente de su autonomía y mejoramiento, pero también nos muestra su fondo como proyecto moderno de acrecentamiento del poder sobre la naturaleza, el ser humano y el mundo, desarrollado en la esfera del Estado.

2.1.- La coyuntura política del siglo XVIII:

La educación en el acrecentamiento del poder de los Estados

Una de las reformas más reconocidas al Estado prusiano es su reforma educativa, ella representa los intentos de *modernización* de las antiguas formas de educación para poner a los pueblos a la altura de las exigencias que traían los nuevos tiempos.

“Esta obra de la ilustración respondía también al nuevo ideal de cultura del siglo XVII y a los problemas económicos de los grandes Estados nacionales. Si el saber es poder, es evidente que aumentando los conocimientos del campesino, del comercio, de la industria se incrementaría también los rendimientos de la agricultura, de la industria y del comercio. [...] El siglo XVIII abrigaba la conciencia de que el conocimiento recién logrado de la concatenación de la realidad con arreglo a sus leyes transformaría la realidad del mundo, y a través de Comenio y de Ratke exigía en materia educativa el empleo de nuevos métodos que permitiesen a la enseñanza servir de mediadora eficaz a aquel progreso. Era un movimiento que se veía fortalecido por las necesidades del Estado absoluto, gobernado por los principios del sistema mercantilista.”⁴³

⁴³ Dilthey, Wilhelm. *Historia de la pedagogía*. Editorial Losada. Trad. Lorezo Luzuriaga, pág. 181

De manera predominante aparece la educación en el horizonte de la funcionalidad y prosperidad del Estado, el cual, *ideológicamente* considerado en un discurso de la ilustración, significa el movimiento de la voluntad general, y por lo tanto, la prosperidad de todo el pueblo en su conjunto. Ahora, si bien los datos que nos aporta la historiografía dista de ello al mostrar a la Europa del Siglo XVIII como una sociedad muy desigual en muchos aspectos, y las ideas de libertad y de igualdad de todos los seres humanos sólo como pensamientos de algunos sectores y no como *el* pensamiento predominante⁴⁴, sin embargo, es aquí donde comienzan a gestarse los ideales que revolucionan a Europa durante la segunda mitad del siglo XVIII y que configurarán en adelante y hasta hoy los caminos de occidente.

Lo que nos interesa en lo que sigue, no es ahondar mayormente en esto último sino sólo poner el acento en el cariz que va tomando la educación como “dispositivo” para el acrecentamiento del poder, en tanto, aplicando los nuevos estudios de la época sobre el alma infantil, se va estableciendo y perfeccionando la “técnica pedagógica”⁴⁵, la cual pretende la adecuada asimilación de los conocimientos necesarios al mejoramiento de la agricultura, la industria, el comercio y el dominio de la naturaleza desarrollado por la ciencia.

Esta época se despliega como planificación y aseguramiento por las ansias de acrecentamiento del poder de los Estados; ello, no sólo llevará a los seres humanos a descubrir la importancia de mejorar el conocimiento de la naturaleza para su explotación, sino también la importancia del desarrollo y conocimiento de sí mismos para su utilización, siendo uno de sus motores principales el mercantilismo que “más que la riqueza o la felicidad del individuo, como el objetivo principal de la política económica, subrayan el poder del Estado.” (cf. Anderson, *op. cit.* pág. 127)

⁴⁴ cf. Anderson, M. S. “Sociedad y vida económica”, en *La Europa del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968. trad. Ricardo Haas

⁴⁵ “Basedow, Salzmann y Campe son los últimos representantes de la obra pedagógica comenzada en el siglo XVII. Sus métodos tendían siempre a encontrar el modo y la gradación más fáciles y adaptados a la inteligencia del niño para adquirir conocimientos e ideas útiles.” (Dilthey, Wilhelm. *Op. cit.* pág. 184)

Con todo esto en el horizonte, el Estado prusiano bajo el reinado de los Federicos va preparando durante el siglo XVIII las reformas necesarias al despliegue de los tiempos; una de ellas, es la diferenciación de los centros de enseñanza, en donde la gran innovación es el establecimiento de las escuelas técnicas con énfasis en la instrucción del “conocimiento de la naturaleza, el desarrollo de las actividades técnicas y el comercio práctico”; ella es la que por sobre todo se presenta como uno de los descubrimientos más destacados de aquel momento. Esta diferenciación de los centros de enseñanza no sólo respondía a una *optimización* de la fuerza productiva de la ciudadanía, sino que también reproducía la estructura de la sociedad prusiana fuertemente marcada por estamentos y las funciones que cada cual debía cumplir en el progreso del Estado; así, se crean “colegios de nobles y academias de caballeros para las clases gobernantes, basados en los nuevos ideales del conocimiento de la vida, el arte de la elocuencia y la elegancia y cortesía en el trato”, en este marco, se llegará finalmente a la división de la enseñanza en cuatro clases de escuelas.

“En el sistema estatal de enseñanza de Federico el Grande prevalecen las ideas pedagógicas de la ilustración alemana; las nuevas ideas y los nuevos métodos de los educadores se pusieron desde todos lados al servicio del nuevo sistema. Pero su influencia hubo de concretarse y circunscribirse al carácter peculiar de aquel Estado por estamentos. Fue éste el que decidió la clasificación de las escuelas y su estructuración interior con arreglo al fin perseguido. Las escuelas primarias para el pueblo, las escuelas para hijos de burgueses, las escuelas de humanidades y las academias de nobles coexistían entre sí como compartimentos cerrados, exactamente lo mismo que los estamentos de la sociedad.”⁴⁶

Además de las diferenciaciones de los centros de enseñanza, el Estado prusiano fue preparando todo el terreno legal, por medio del cual disputaba al poder Eclesiástico su predominancia en las instituciones educativas, laicizándolas y poniéndolas, única y exclusivamente, al servicio del interés público. Federico el Grande (1712-1786) crea las primeras “escuelas normales”, prerequisite para ejercer la *profesión de maestro*; y antes que él, Federico I (1657-1713) había proclamado el principio de la enseñanza

⁴⁶ Dilthey, Wilhelm. *Op. cit.* pág. 187

obligatoria buscando asegurar la educación de todos los estamentos de la sociedad, todo lo cual llegará a consumarse en el *código civil prusiano* que establece que las escuelas son instituciones del Estado. Con estas políticas se crea el marco institucional que configura un sistema de enseñanza del Estado al servicio de las necesidades públicas y del acrecentamiento de su poder.

“Los decretos de Federico I fueron los primeros que proclamaron el principio de la enseñanza obligatoria. La profesión del maestro empezó a formarse bajo Federico el Grande, al crearse la primera escuela normal y establecer como requisito para el nombramiento de maestros el examen y el certificado de capacitación. Más tarde, el gran rey dictó el Reglamento general de escuelas de 1763, que dio a las escuelas primarias una reglamentación legal y una base uniforme. El famoso artículo primero del título doce del Código civil prusiano que dice: ‘Las escuelas son establecimientos del Estado’ -así- [...] Prusia es el primer gran Estado en que se implanta un sistema público de enseñanza”⁴⁷

Y más adelante -agrega Dilthey- de qué manera ello se enmarcaba en el proyecto de tendencias de poder de los Estados:

“ [...]Las instituciones de internas de los Estados guardan una relación muy estrecha con sus tendencias de poder, y el Estado prusiano de esta época se veía impulsado más que ningún otro al desarrollo de su fuerza interior por la contradicción existente entre las tareas gigantescas que tenía que abordar y el escaso poder natural de que disponía: esta dura necesidad explica entre otras cosas el cuidado consagrado por él (Federico) a los problemas de educación”⁴⁸

2.2.- Federico el Grande y su ministro Zedlitz: los ideólogos de la reforma educativa

Aquellos pensamientos modernos configuradores de las diversas reformas educativas en el Estado prusiano, que por lo demás representan uno de los intentos más avanzados de la época, se pueden hallar en los estudios de Federico el Grande *Sobre las costumbres, los usos, la industria y los progresos del espíritu humano en las artes y las ciencias*, y también, en diversos discursos de su ministro de educación Zedlitz, quien será una de las figuras más prominentes antes que Wilhelm Von Humbolt en lo que respecta a cuestiones de enseñanza en Prusia. En dichos escritos se manifiesta mucho

⁴⁷ Dilthey, Wilhelm. *Op. cit.* pág. 186

⁴⁸ *ibid.*, pág. 186

del espíritu de la ilustración tematizado por Kant; por ejemplo, en lo referente a la emancipación de las tutelas religiosas, apuntada en los discursos de Federico en una permanente disputa con la institución eclesiástica. También, encontramos esa persistente mirada hacia el porvenir y a la pertenencia a un gran cuerpo que es el Estado para el cual hay que trabajar; además, se enfatiza mucho en el desarrollo cultural de la ciudadanía y su relación con la aspiración al poder del Estado.

“El verdadero interés del Estado, su conveniencia y su esplendor exigen que el pueblo que vive dentro de él goce de la mayor cultura e instrucción posibles para que cada una de sus clases pueda dar al Estado un gran número de súbditos hábiles y capaces de cumplir con soltura las distintas actividades que le sean encomendadas”⁴⁹

Cada estamento como fuerza que compone el Estado aparece ante Federico en la imperiosa necesidad de ser instruido para la optimización de su capacidad de rendimiento frente a los desafíos de ese mismo Estado. La educación, más bien entendida como *instrucción*, aparece así como un *dispositivo* que actualiza las potencialidades de los hombres para servicio de la comunidad:

“El hombre de por sí es muy poco; nace dotado de cualidades más o menos susceptibles de ser desarrolladas. Pero tiene que cultivarlas. El mayor talento del mundo si carece de conocimientos es como un diamante sin tallar ¡Cuántos espíritus se han perdido por eso para la sociedad, cuántas dotes grandiosas de todas clases han muerto en germen!”⁵⁰

Si bien Federico ponía el acento por sobre todo en la educación del estamento gobernante, aspiraba a la educación, eso sí diferenciada por estamentos, de toda la población, siendo su norte permanente: “la alegría de obrar cumpliendo con los deberes hacia la colectividad”.

Otro de los discursos de Federico nos muestra el aspecto laico de los fines educativos (instructivos) del Estado para la clase gobernante y, junto con ello,

⁴⁹ Estudio de Federico del año 1772 citado por Dilthey. *Op. cit.* pág. 189

⁵⁰ *ibid.*

manifiesta su fuerte oposición al poder eclesiástico, frente al cual el pensamiento filosófico de la antigüedad se erige como la emancipación de su tutela:

“Los filósofos han acabado con las quimeras de los charlatanes sagrados y profanos; sin ellos todavía seguiríamos hoy comprando, como nuestros antepasados, entradas para el cielo e indulgencias para nuestros crímenes, mientras necios tonsurados nos incitarían en nombre de Dios a cometer los desafueros más espantosos”⁵¹

Por su parte, Zedlitz, ministro completamente adaptado al pensamiento de Federico, defiende y busca propagar la idea de la función pedagógica del Estado y para el Estado. Ahora bien, lo interesante de éste político, cuyo pensamiento nos da otro aspecto y sustento a la articulación entre educación y Estado, son sus influencias marcadamente alemanas a diferencia de las de Federico que tenían un aspecto francés; una de ellas es la influencia del pensamiento Ilustrado de Lessing, quien en su *Educación del género humano* desarrolla una suerte de idea evolutiva del hombre en su marcha en la historia⁵². Su vida terrenal no formaría más que una época de la trayectoria de perfeccionamiento infinito del ser humano.

A partir de aquí, y a través de Zedlitz, las ideas de Federico acerca de la educación para el Estado van entrecruzándose con la metafísica de Lessing tal como lo muestra Dilthey:

“El mismo hombre que ha de ser educado para servir a la sociedad está también destinado a seguir una trayectoria infinita de perfeccionamiento. Su vida terrenal no forma más que una época de él. ‘Las características de esta época son el desarrollo de las fuerzas y capacidades dentro de la vida social y a través de ella’. [...] ‘Toda la vida del hombre es educación. Los preceptos de esta gran educación se contienen en la teología y en la política. Ambas trabajan con arreglo a *un plan*.’ Pero esta educación terrenal –agrega Dilthey– se efectúa precisamente mediante la supeditación del hombre a los intereses de la sociedad y el Estado. Nuestro destino sobre la tierra es el desarrollo de nuestra fuerza a través de la vida social.”⁵³

⁵¹ *Op. cit.*, pág. 190

⁵² “La razón dejará de ser para Lessing una eterna posesión de la especie y se convertirá en una adquisición paulatina. El proceso de esta adquisición es la historia de la humanidad. La religión histórica, por su parte, ya no podrá tener, según esto, un sentido literal, y se mostrará, en cambio, como la escuela graduada del hombre racional. Así, la solución del gran problema religioso del hombre ilustrado junta, por primera vez, los términos, incompatibles hasta entonces de razón e historia, en la forma ya de aquella idea que ha de llenar el pensamiento del siglo XIX: la evolución.” Cf. Lessing Gotthold, *La educación del género humano*, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, “Vol IX nº 3”, 1962, Traducción y notas de Carla Cordua.

⁵³ Dilthey. *Op. cit.* pág. 193

La sociedad se presenta de esta manera como el lugar en que se desarrolla un momento del perfeccionamiento infinito de cada ser humano; frente a ello, algo así como una evolución individual y aislada aparecería como un absurdo. El desarrollo terrenal de cada individuo sólo podría desplegarse en la instancia social. Por otra parte, el Estado, como el representante de la nación, y por lo tanto como el que reúne a todos los estamentos de la sociedad, se presenta como un solo cuerpo que desarrolla sus fuerzas en base al desarrollo de cada estamento según su determinada función.

Según lo antes dicho, podríamos decir que existe una identificación entre el acrecentamiento del poder del Estado y el momento de desarrollo terrenal de los individuos en la instancia social. Similar a lo planteado en la concepción de autonomía del Contrato social, en que la supeditación del individuo a la “voluntad general” no es sino la subordinación a la propia legislación en comunidad, aparece en el imaginario de Zedlitz una suerte de mismidad entre el desarrollo del poder del Estado y el perfeccionamiento terrenal de los individuos que sólo se produce en sociedad. A partir de aquí, la educación se manifiesta esencialmente entroncada con la utilidad del Estado, circunscribiendo su establecimiento y reformas a las *necesidades coyunturales* del mismo, ya que en ese mismo desarrollo le va a la vez, al menos ideológicamente, el perfeccionamiento de los individuos en el momento terrenal desplegado únicamente en la instancia social.

“Siguiendo el camino señalado por la metafísica de Kant y de Lessing, Zedlitz llega a la meta de la utilidad del Estado. La educación –agrega Dilthey- sólo debe poner en acción las capacidades que actualmente necesitamos. Las demás debe tenerlas en reserva para las contingencias y necesidades del futuro. Por eso debe desdoblarse con arreglo a los tres estamentos que forman el Estado y circunscribirse a sus necesidades. [...] Los fines de la realidad exigen a veces que la enseñanza se limite a administrar conocimientos restringidos y a transmitir máximas y principios sin exponer las razones en que se basan.”⁵⁴

Con todo lo dicho en esta primera parte, donde se ha buscado poner ante la vista los conceptos que surgen en la época ilustrada, sobre todo en Rousseau, Kant, Federico

⁵⁴ Dilthey *Op. cit.* págs. 193-194

el Grande y Zedlitz; estamos en condiciones de determinar lo que podríamos llamar un *Discurso de la Ilustración*, el cual surge en los siglos XVII-XVIII y continúa determinando en muchos aspectos el horizonte de occidente.

Este *Discurso* se basa por sobre todo en el *giro* que representa la modernidad al desarrollar la centralidad del ser humano como aquel ser autónomo capaz de determinarse a sí mismo. Sin embargo, esta autonomía y autodeterminación no es simplemente la capacidad con que cada cual hace lo que quiere de sí y autoafirma a cada individuo atómicamente, ella se despliega en un plano más alto en el que cada ser humano alcanza su *personalidad autónoma* en el devenir de la sociedad y su autolegislación en comunidad. A partir de allí, el Estado de derecho se desarrolla y manifiesta como la instancia en que todos los individuos son reunidos bajo una misma ley que es la ley que todos se han dado a sí mismos; el Estado aparece de esta manera como el representante de un pueblo que al subordinarse a sus leyes y al trabajar para Él vela por el perfeccionamiento de la comunidad y de cada individuo. En este horizonte, la educación se presenta como un *dispositivo* que actualiza las potencialidades de los ciudadanos, cuya cualidad instructiva deviene en el acrecentamiento del poder del Estado y, por lo tanto, de todo el cuerpo que Él representa; en ello, su objetivo será el resguardo de este poder y el perfeccionamiento de los individuos en la dinámica social y el cumplimiento de sus deberes ciudadanos.

Por otra parte, el cariz emancipador que nos muestra la concepción de libertad como autonomía es por sobre todo emancipación de toda teocracia, de todo dominio dogmático del poder eclesiástico y de la tradición; es una emancipación que se despliega en los sectores más conservadores mediante reformas a los antiguos regímenes teológicos que habrían dominado a las instituciones en el medioevo. Se busca en lo político ganar las instituciones educativas para ponerlas al servicio del acrecentamiento del poder del Estado, y de allí, al bienestar de la comunidad y su perfeccionamiento terrenal. En este proyecto, la *técnica pedagógica*, mediante gradaciones en la entrega de conocimientos se encarga de asegurar la internalización de nociones útiles para el dominio de la naturaleza, de sí y del mundo, todo lo cual se orienta en el plan de

incremento del poder en los ámbitos agrícolas, industriales y comerciales. Este incremento no sólo manifiesta un aspecto del *Discurso ilustrado*, sino también, junto con la noción de autonomía, devela el movimiento predominante de la época moderna que hasta hoy nos determina: la centralidad del ser humano como señor dominador y planificador del mundo.

Pero, ¿qué ocurre con el *Discurso de la Ilustración* en la actualidad? ¿Qué sucede con el debilitado Estado de nuestra época en que de “benefactor” pasó a ser meramente “regulador”? ¿Fracasó la libertad que el *Discurso de la ilustración* proclamaba en la dinámica de autolegislación comunitaria en una época en que el predominio de un sistema de mercado global ha llegado a ser la instancia decisiva? ¿Al quebrarse el Estado de la modernidad se quiebra también la funcionalidad comunitaria de la institución educativa al entregarse a las utilidades de la producción del mercado global? ¿En qué sentido ha fracasado la autonomía del discurso de la ilustración?

II

El Discurso de la ilustración en la época contemporánea

Las Esperanzas Ilustradas: ¿El Fracaso de la Libertad?

En muchos aspectos, la *modernidad* y el *discurso de la ilustración* siguen determinando nuestros tiempos; y no sólo eso, ellos se han desplegado con mayor fuerza ahora. La autonomía, que puso al hombre en el centro del mundo se propaga a través del desarrollo tecno-científico sobre todo lo real con un poder sin límites. Además, esta noción de libertad, no obstante se habla continuamente de la crisis del Estado moderno, sigue siendo la central en el imaginario de los discursos éticos y políticos que enarbolan los valores de la democracia y la pertenencia a un solo cuerpo.

Aquel proyecto de acrecentamiento del poder sobre la naturaleza, el mundo y el hombre, puesto en juego en la esfera estatal en el *discurso de la ilustración*, se desarrolla ahora, en tanto fuerza de la modernidad, en un nivel de absolutismo planetario en la globalización, la apertura de mercados y el predominio del capitalismo. En este marco, el Estado, si bien continúa existiendo, ha perdido su centralidad, entregándose a las fuerzas que el proyecto de poder de la modernidad desarrolló en la industrialización y el mercantilismo durante el siglo XVIII; el Estado llega a ser, así, el mero regulador de los poderes económicos que por sobre él dominan todo el orbe.

Todo lo anterior, que en términos generales nos da cuenta de lo que en la actualidad estamos experimentando, corresponde a una “continuidad”, o más bien dicho, a un despliegue progresivamente desarrollado desde los grandes avances científicos del siglo XVII en Europa⁵⁵, los cuales, presentándose ahora como la fuerza de dominio global sobre el ser humano, la naturaleza y el mundo, determinan *predominantemente* todo proyecto humano.

⁵⁵ Desde aquí, siguiendo los planteamientos de Martin Heidegger, quisiera referirme a la modernidad como *época técnica*, la cual, siendo predominante hasta hoy, hunde sus raíces en los desarrollos científicos europeos surgidos desde el siglo XVII.

1.- La dinámica predominante de nuestra época: las implicaciones de la modernidad

Como se ha dicho anteriormente, la modernidad puso al hombre en el centro del universo, la razón era ahora la dueña y constructora del mundo. Cada vez más, el progreso científico otorgaba seguridad en virtud de su creciente dominio sobre la naturaleza. A la vez que ello se extendía, el ser humano se reconocía como un ser capaz de autodeterminarse, de no esperar los mandamientos sino de dárselos a sí mismo. Guiado por las luces de la razón es dueño de un futuro que le promete progresos sin límites.

La Ilustración buscó propagar este sentir: liberar a los hombres haciéndolos conscientes de su poder y alta dignidad en la razón; emanciparlos de todo aquello que no les permitía apropiarse de sí, sino que los encadenaba, mediante la superstición, la religión y la tradición, en las más firmes heteronomías.

Sin embargo, esta autodeterminación, centralidad en el universo y capacidad constructiva del mundo y del porvenir que se despliega en la forma de una emancipación de las antiguas tutelas en el *discurso de la ilustración*, deviene en una forma de dominio sobre todo lo que hay, y en una *nueva* forma, tecnificada, de dominio sobre sí mismo, de hombre a hombre. El ser humano es el sujeto que proyecta un plan en el que la naturaleza y él mismo aparecerán como la materia moldeable y como los medios disponibles para acrecentar su poder. “El mundo se desencanta”, se han ido los dioses, las supersticiones y los mitos; él, desencantado, será el objeto sobre el cual se ejercerá el dominio tecno-científico del animal *rationale*.

“La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.”⁵⁶

⁵⁶ Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Trad. Juan José Sánchez. pág. 59

Se trata entonces de una liberación, emancipación, que desde el siglo XVII pone al hombre progresivamente en el centro de la planificación mundial, en donde, constituido en señor, se descubren las “fuerzas de la naturaleza” y del hombre mismo en un proyecto de dominación y acrecentamiento del poder; proyecto que no es simplemente de tal o cual grupo o tales o cuales seres humanos, no obstante se despliega de esa manera en muchos casos, sino más bien del Sujeto moderno, del sujeto de la *ratio* (cálculo y planificación) que se alza desde el siglo XVII impetuosa y predominantemente hasta hoy.

“Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador⁵⁷ dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolla primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos.”⁵⁸

Se establece un vínculo entre el hombre y las cosas en las que ellas quedan por sobretodo reducidas a este plan, incluso en muchos casos se reduce al ser humano mismo a este proyecto, pasando a ser también una de las fuerzas disponibles en la “estación de servicio”. Ahora, cuando decimos que ello no es simplemente el desarrollo de un plan maquinado por un grupo, nos estamos refiriendo a que este “proyecto de dominación”, si bien se despliega en explotación del hombre por el hombre y en aprovechamiento de la fuerza de trabajo de unos sobre otros, no es sólo eso, sino que esencialmente, deviene como la forma de relación *predominante* entre el ser humano (sujeto), las cosas (objetos) y sí mismo que se emplaza desde la época moderna, lo cual, recurriendo al pensar de Martin Heidegger, aparece como un *destino* (envío) de la verdad del ser⁵⁹.

⁵⁷ Aquí podríamos agregar: pensamiento racional, *rationale*

⁵⁸ Heidegger, Martin. *Serenidad*. Editorial Serbal, Barcelona, 1989. Trad. Ives Zimmerman, pág. 23

⁵⁹ No pretendo ahondar aquí en la globalidad del pensamiento de Heidegger, por lo tanto para mayor estudio de esto último cf. Heidegger Martin, “la pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, 1997, trad. Francisco Soler pág. 126 -127

En vista de aquella relación, el conocimiento no será meramente la contemplación desinteresada de un “ojo vuelto hacia el mundo” ansioso de deleitarse en la verdad; el “saber” es para este sujeto “poder”, control, aseguramiento en la planificación.

“ [...]Poder y conocimiento son sinónimos. La estéril felicidad del conocimiento es lascivia para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. ‘El verdadero fin y la función de la ciencia’ –sostiene Bacon- residen no ‘en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida’.”⁶⁰

En este horizonte, el lenguaje en su ligamen con las cosas busca poseerlas. El conocimiento debe representar la cosa, abarcarla, hacerla propia y dominable por medio de las palabras, las cuales deben poner completamente de manifiesto su función dentro del plan. Se llega a una suerte de *operacionalismo*, de “lenguaje informativo”, para usar una expresión de Giannini, en que la palabra sea efectiva en la realización de la obra que se quiere realizar a través de la relación con tal o cual cosa; para ello, la palabra debe representar la cosa mentada en su funcionalidad; todo lo cual termina por dejar como modo predominante del lenguaje su funcionalización y efectividad. Marcuse, hablando del “lenguaje de la administración total”, se refiere a este modo del “razonamiento tecnológico” en los siguientes términos:

“El rasgo distintivo del operacionalismo [...] reside en la tendencia lingüística a considerar los nombres de las cosas como si fueran indicativos al mismo tiempo de su manera de funcionar, y los nombres de las propiedades y procesos como símbolos del aparato empleado para descubrirlos o producirlos. Éste es el razonamiento tecnológico, el cual tiende a ‘identificar las cosas y sus funciones’”⁶¹

El conocimiento, en tanto representación, debe poseer la cosa, descubrirla en un plan en que ella se muestra funcional; esto, a la vez, se tematiza en el plano del lenguaje,

⁶⁰ Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Trad. Juan José Sánchez. págs. 60, 61

descubierto en la racionalidad tecnológica como el instrumento de dominación, operación y planificación de todo lo que es.

El sujeto moderno –tal como afirman de la Ilustración Horkheimer y Adorno– constituido en el señor del mundo “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos.” La autonomía del hombre moderno, que absorbe las cosas, se las representa, las conoce no sin interés, sino a la vez proyectándolas en un plan de acrecentamiento de su poder, es el modo de relación predominante en nuestra época. Este plan, desplegado sobre la naturaleza, sobre el mundo y sobre el hombre mismo en el creciente progreso de la técnica, termina por hacer aparecer todo “lo que es” como materia disponible para su utilización, como bienes consumibles, como *recursos humanos* para la industria, materias primas, etc. Heidegger nos da cuenta de la esencia de nuestra época, la *era técnica*, en los siguientes términos:

“ [...] el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas [...], una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. [...] el campo es ahora industria motorizada de la alimentación.”⁶²

Y más adelante agrega:

“El desocultar que domina la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado.”⁶³

En este horizonte –según nos expone Heidegger– todo aparece ante el sujeto de la modernidad como stocks (*Bestände*) disponibles para el consumo en su proyecto de

⁶¹ Marcuse Herbert. *El hombre unidimensional, ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1971. Trad. Antonio Elorza, pág. 116. (Además, allí, el autor, hace referencia a Gerr Stanley)

⁶² Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, 1997. Trad. Francisco Soler, pág. 123

⁶³ *Op. cit.* pág. 125

acrecentamiento del poder. La naturaleza se transforma en materia prima para las diversas industrias y empresas; el ser humano, por su parte, llega a ser también material, recurso, capital; y la educación, el medio eficaz para su optimización. Cada cual cumplirá una función en este plan, el “cerebro de obra” y la “mano de obra”, el dominador y el dominado, el explotador y el explotado. Y, mirado desde la perspectiva moderna, ¿qué pasó con la libertad? Predominantemente el hombre pasa ser un funcionario, se reduce su dignidad legislativa para terminar siendo, en su propio plan de conquista, recurso, materia. La educación termina siendo instrucción; se busca el perfeccionamiento de la técnica pedagógica y se reducen a unos mínimos los contenidos necesarios para la utilidad de la materia humana. Al perder la pregunta por el sentido se produce y se consume, se consolida el capitalismo y se derrumba el Estado.

2.- La institución educativa como dispositivo tecnológico

Cuando observábamos los diversos aspectos del discurso de la ilustración nos percatábamos de su creciente espíritu de confianza en las fuerzas de la razón, la esperanza de mejoramiento y de emancipación al reconocer la alta dignidad legislativa de la libertad humana. El hombre desplegaba su poder sobre el mundo y sobre sí, y la historiografía nos mostró de qué manera ello se desarrolló en la Prusia del siglo XVIII desde un “proyecto comunitario” que marcaría para occidente el camino de la educación pública al servicio de las necesidades de las sociedades. Ahora, aquel poder, basado en un progreso técnico y científico, que se expresa en términos generales, por una parte, en el dominio de la naturaleza, y por otra, en el mejoramiento de las técnicas pedagógicas para la asimilación de conocimientos útiles; no sólo respondía meramente a factores coyunturales, sino que, esencialmente, estaba desplegando el devenir del Sujeto moderno, el cual se extiende por sobre lo real desde el siglo XVII y hasta hoy con un poder sin límites.

Como lo mostrábamos en el punto anterior, en el proyecto de este sujeto todo aparece en el horizonte de la disponibilidad funcional, incluso, él mismo llega a

concebirse a sí mismo como materia moldeable, perfectible y optimizable por medio de la educación.

Predominantemente, ella llega a ser “instrucción” y la institución educativa un dispositivo de optimización del recurso humano. Es interesante cómo el discurso de la ilustración lleva esta duplicidad, por una parte, proclama la emancipación de los hombres de todas las antiguas tutelas que lo encadenan en la heteronomía, pero por otra, al desplegar ese deseo de poder de la modernidad, lleva progresivamente al hombre a un rebajamiento de la dignidad que ella misma proclama, al reducirlo, en la “época del predominio de la técnica moderna”, a mero recurso y a una nueva forma de esclavitud en la explotación del hombre por el hombre en los desarrollos del mercantilismo y el capitalismo.

La racionalidad técnica –iniciada en el siglo XVII- se hace cada vez más fuerte en nuestros tiempos, el ritmo creciente de un sistema de mercado global, exige y se enquista en el imaginario y en los trazos del porvenir de la humanidad. La educación, liderada por los ministerios de los Estados normativos y supervisores del mercado y desplegada por diversas instituciones públicas y privadas, crecientemente se va depurando de todo lo que puede ser considerado contenidos inútiles, perfilándose cada vez más como “dispositivo tecnológico”⁶⁴ para la optimización de los recursos humanos en la producción.

“La concepción del hombre que subyace en el funcionamiento de las universidades actuales –congruente con la época técnica en que existimos-, lo comprende, predominantemente, como animal de trabajo (*arbeitendes lebewesen, arbeitendes Tier*), como material humano (*Menschenmaterial*) y como señor de la tierra [...]”⁶⁵

Esto, que puede ser extrapolado a la mayoría de las instituciones educativas y no sólo superiores, devela al ser humano en una gran factoría de optimización de su capacidad productiva. El paradigma técnico e instructivo de la educación, si bien no se

⁶⁴ El concepto de “dispositivo tecnológico” lo he tomado del profesor Jorge Acevedo. En su libro *Heidegger y la época técnica* desarrolla esta idea para referirse a la Universidad en la época técnica.

⁶⁵ Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, 1999, págs. 138,139.

reconoce explícitamente, deviene en el proyecto del animal *rationale* como el predominante de todas las políticas educativas.

“El carácter radicalmente técnico de nuestra época tiende a constituir a la universidad como un dispositivo tecnológico semejante a una fábrica, una factoría, un complejo industrial, una entidad financiera [...] La institución tiene ahora la misión básica de formar al animal de trabajo, es decir, producir eficientes productores y, en consonancia con ello, buenos consumidores [...]

A través del adiestramiento en el pensar computante, el animal de trabajo –esto es, el hombre–, se convierte en un material humano apropiado para rendir el máximo en el proceso de la producción”⁶⁶

La educación termina por convertirse en dispositivo del plan de conquista de la naturaleza y el mundo por parte del ser humano moderno. Este dispositivo llega a ser el medio por el cual, luego de ser descubierta la potencial energía disponible de las fuerzas humanas, se le optimiza como recurso humano para la producción. Aquel surgimiento de la técnica pedagógica, en los siglos XVII y XVIII, que, mediante el estudio del alma infantil, buscaba la gradación de la enseñanza para asegurar la internalización de conocimientos útiles, se devela precisamente en ese proyecto. Y ahora, en los desarrollos del mercado, la industria y el capitalismo, se manifiesta en una progresiva tecnificación, en la reducción de conocimientos inútiles como las artes y la filosofía, y la funcionalización de ciertos contenidos mínimos a los desarrollos del Sistema.

Tal como lo expone el profesor Acevedo, esta optimización del recurso humano realizado por la institución educativa se basa principalmente en el adiestramiento en un tipo de pensar “computante”, el cual, es acorde con un tipo de racionalidad estratégico-empresarial predominante en la dinámica mundial globalizada. Este modo de pensamiento –agrega- “[...] induce al hombre a adoptar actitudes despóticas frente a la naturaleza y frente a sí mismo [...] la conducta del hombre moderno ante su contorno natural es la de un depredador. Los ríos y los mares, las montañas y desiertos, el suelo y el aire, la fauna y, particularmente *él mismo*, son convertidos por el hombre de la técnica en parámetros de su proyecto de conquista y explotación incondicionadas de todo lo real.” Explotación que –agreguemos- deviene en una nueva forma de explotación del

⁶⁶ Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, 1999, pág. 140-141

hombre por el hombre distinta a la esclavitud de tiempos anteriores; ya que, aunque la época moderna lo considera libre, establece una estructura, un aparato, un sistema que predominantemente reduce la dignidad que ella misma proclama a la disponibilidad de fuerzas que el recurso humano⁶⁷ puede aportar.

En esta estructura hay unos que dominan a otros, no hay igualdad, unos están mejor que otros; unos, al desarrollar de sus fuerzas productivas, obtienen beneficios del aprovechamiento y la explotación de la fuerza productiva de otros; unos son “más libres” que otros. ¿Libres? ¿Qué puede significar libertad ahora?

Ya Rousseau dio cuenta del sustento de las ciencias y las artes desconfiando de la idea de progreso, mostró el origen de la desigualdad en el devenir de la comunidad, mostró la corrupción del hombre por parte de la sociedad, y desarrolló en el *Emilio* un tipo de educación negativa que buscaba resguardarlo de ella. Pero a la vez, planteó que el surgimiento de la sociedad representaba la expresión máxima de la libertad entendida como autonomía; de allí, la constitución de un Estado de derecho y la legislación de la ciudadanía en la Voluntad general, llegó a ser una de las expresiones más altas de la libertad en el discurso de la ilustración y la democracia. Sin embargo, otras fuerzas se desplegaban parejamente a estos desarrollos de la libertad en la modernidad: el desencantamiento del mundo y el proyecto de acrecentamiento del poder por sobre todo lo real, alcanzando, actualmente, en el mercado global su máxima expresión.

La libertad en el discurso de la ilustración era comprendida en la legislación ciudadana y en la constitución del Estado como el representante de dicha voluntad. Sin embargo ese Estado, producto de las mismas fuerzas que despliega el proyecto del sujeto moderno, termina por quebrarse; pasa a ser, ahora, el mero supervisor del mercado. Este último, se convierte en la fuerza que determina casi todos los ámbitos de las proyecciones humanas sobre el mundo. En estas condiciones, el dispositivo educativo pasa de estar al servicio del acrecentamiento del poder de una nación a estar al servicio de las políticas mundiales, en cuya dinámica existe el tercer mundo y el primer

⁶⁷ Si bien la expresión recurso humano se desarrolla en el principalmente en el siglo XX, hunde sus raíces en los albores de la modernidad.

mundo, los países industrializados y los proveedores de materias primas, los países “plataforma” para la instalación y propagación de los productos de empresas transnacionales, etc.

En este marco, a pesar del debilitamiento del Estado, se insiste en la democracia y en la concepción de Libertad que ella implica; *ideológicamente*, el *discurso de la ilustración* sigue presente en el imaginario de muchos. Pero, algo pasó con la libertad que dicho discurso proclamaba.

La ilustración propagó las ideas de la libertad, de la emancipación, de la igualdad y la fraternidad, con lo cual buscaba terminar con la esclavitud, la heteronomía y el miedo; sin embargo, establecía una nueva forma de explotación del hombre por el hombre que en el siglo XX se tematizará en las consideraciones del ser humano como *material humano* en el horizonte de los desarrollos del mercado global. Como ya lo decíamos, este dominio que el sujeto moderno despliega sobre la naturaleza y sobre sí mismo, establece diferencias, desigualdades, establece roles en el acrecentamiento del poder del mercado global, en donde, unos, optimizando con mayor amplitud sus fuerzas productivas, se transforman en los explotadores y beneficiarios principales de las fuerzas de trabajo de otros. En este movimiento, la educación, en tanto dispositivo tecnológico, jugará un papel fundamental en la reproducción de la desigualdad y en la diferenciación de las funciones que a cada cual le compete en el desarrollo global.

En muchos discursos escuchamos que la solución al problema de la equidad y del mejoramiento de la “calidad de vida” pasa por un *mejoramiento* de la educación: la pobreza se soluciona con educación, la educación da libertad. Sin embargo, nos mantenemos en un círculo en que predominan las proyecciones del sujeto moderno: La educación cada vez se tecnifica más, buscando aportar los conocimientos útiles, necesarios y suficientes para el plan de conquista y fortalecimiento del modelo neoliberal. La educación da libertad, ya no aquella pretendida de la legislación en el plano comunitario, el Estado se ha debilitado demasiado para ello; eventualmente, la educación podría aportar una optimización de la propia fuerza productiva, lo cual podría transformar a tal o cual persona en el dominador y no el dominado; podría mejorar la

calidad de vida, en tanto por medio del mejoramiento de la capacidad productiva se alcanzaría un poder adquisitivo mayor que le permitiera tener acceso a buena salud, buena educación, buena alimentación, etc.

Pero, ¿Qué ha pasado con la libertad que el discurso de la ilustración propagó, y en cierta forma continúa propagando en ciertos discursos de nuestra época?

Hemos visto los diferentes aspectos en los que se ha desarrollado la modernidad, su giro que, conservando la antropología tradicional del *animal racional*, desplegó un poder sin límites sobre todo lo real. El señor del mundo extendió un plan de dominación llegando incluso a enmarcarse a sí mismo en ese proyecto. La noción de libertad como autonomía representaba su peculiaridad, su autodeterminación en la legislación comunitaria; sin embargo, presa de su propio plan termina generando nuevas formas de explotación, truncando sus esperanzas emancipadoras de libertad, igualdad y fraternidad entre todos los seres humanos.

Ahora bien, responder a la pregunta de qué pasó con la libertad difundida por el discurso de la ilustración no es fácil. Nuevos horizontes van marcando, al interior del proyecto moderno, nuevas configuraciones para la libertad. Estamos determinados predominantemente por él, y tal vez, ella no pueda ser conquistada sino en un rompimiento y una superación de las esperanzas proyectadas desde el siglo XVII y enquistadas fuertemente en nuestro porvenir.

Pensar la libertad al interior de la modernidad, en tanto proyección tecnológica por sobre todo lo que hay y ahondamiento del neoliberalismo, podría llevarnos a la circularidad en que ella queda enmarcada en los planes de conquista de la naturaleza y de explotación de unos sobre otros, deviniendo con ello, en el consiguiente fracaso de los ideales de igualdad, libertad y fraternidad proclamados por la revolución francesa.

Bibliografía

- ANDERSON, M. S. *La Europa del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968. Traducción. Ricardo Haas.
- ACEVEDO, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica, 1943. Traducción castellana de Eugenio Ímaz.
- DILTHEY, Wilhelm. *Historia de la pedagogía*. Editorial Losada. Traducción de Lorenzo Luzuriaga.
- GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. EMECÉ Editores, Buenos Aires.
- GROCIO, Hugo. *Del derecho de presa, Del derecho de la guerra y de la paz*, textos escogidos de las obras *De Iure praedae* y *De iure belli ac pacis*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987. Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Taurus Ediciones, Madrid, 1970.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Editorial Serbal, Barcelona, 1989. Traducción de Ives Zimmerman.
- HEIDEGGER, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, 1997. Traducción de Francisco Soler.
- HORKHEIMER M. y ADORNO T. *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Traducción de Juan José Sánchez.
- KANT, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz.
- KANT, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 5ª edición, 1977.
- LESSING Gotthold, *La educación del género humano*. Revista de Filosofía, Universidad de Chile, Vol IX nº 3, 1962. Traducción y notas de Carla Cordua.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1987.

-MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional, ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1971. Traducción Antonio Elorza.

-ROUSSEAU, J. J. *Del contrato social, discursos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Prólogo y traducción de Mauro Armíño.

-ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Ediciones Altaya, 1993. Traducción y Estudio preliminar de María José Villaverde.

-SOTELO, I. *Educación y Democracia*. ESTUDIOS, Filosofía-historia-letras Verano-Otoño 1996. [En línea] <<http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras45-46/texto02/texto02.html>>