

La razón de los Ilustrados

Por FRANCISCO JOSE CONTRERAS PELAEZ

Huelva

El pensamiento contemporáneo tiene mucho de selva impenetrable; para no extraviarse totalmente, el lector aficionado necesita pistas, señuelos, criterios orientadores que permitan hacerse una composición de lugar. Uno de los *tests* más esclarecedores consiste en recabar la opinión de los distintos pensadores sobre la Ilustración (o, más genéricamente, sobre «la modernidad»). Se perfilan así dos grandes grupos. De un lado, los autores que consideran vigente el legado ilustrado (aunque quizás «incompleto», «incumplido», etc.): así, HABERMAS se ve a sí mismo como un «continuador de la tradición ilustrada de crítica social»¹, y RAWLS se autodefine como un «constructivista kantiano»² (no abordamos la cuestión, muy debatida, de si KANT pertenece o no al «núcleo duro» de la nómina ilustrada). Del otro, pensadores que hablan del «fracaso del proyecto ilustrado»³, que ponderan las ventajas de la «moral patriótica» sobre la «moral liberal-ilustrada» (MACINTYRE)⁴, que hacen triunfar retrospectivamente a HEGEL sobre KANT, al Romanticismo sobre la Ilustración, a la *Sittlichkeit* sobre la *Moralität* (TAYLOR)⁵, que

1. HABERMAS, J., *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. cast. de M. Jiménez, Tecnos, Madrid, 1991, p. 117.

2. RAWLS, J., «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, septiembre de 1980, vol. LXXVII, n.º 9, p. 509 y ss.: *Vid.* también RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, trad. cast. de M.ª D. González, FCE, México DF, 1978, p. 163.

3. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, trad. cast. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, p. 74 y ss.

4. MACINTYRE, A., *Is Patriotism a Virtue?*, The Lindley Lecture, University of Kansas Press, 1984.

5. TAYLOR, CH., *Hegel*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977; *vid.* también TAYLOR, CH., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989.

propugnan el abandono de los conceptos «generales» (abstractos, vacuos, etc.) de la Ilustración y su sustitución por conceptos «densos» (coraje, traición, amigo-enemigo...) de inequívoco sabor tribal (WILLIAMS) ⁶...

Este segundo sector, post-ilustrado o anti-ilustrado, parece llevar la iniciativa (al menos, hace más ruido): se oye decir y escribir que las «grandes palabras» ilustradas (verdad, racionalidad, universalidad, progreso...) han caducado, que deben ceder paso a la «diferencia», la «desconstrucción», la «diseminación»... Los «metarrelatos» son ya inviábiles; hay que resignarse a la heterogeneidad irreductible de juegos lingüísticos, particularismos, especificidades nacionales, locales o individuales... Las normas (generales, abstractas) son sustituidas por las «preferencias» (personales e intransferibles). La idea misma de un consenso universal, amonesta LYOTARD, es «anticuada y sospechosa» ⁷; tras la nostalgia de criterios universales (de verdad y de justicia) se agazaparán el afán dominador, la uniformización totalitaria... Los ilustrados, remacha VATTIMO, son culpables de haber creído en el sentido de la Historia (pensaban ingenuamente que éste consistía en la «realización de la civilización»), pero la nuestra no es la hora del sentido ni de la civilización (¡eurocentrismo!), sino la de la «liberación de las diversidades»: «una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la Historia, el mundo... estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales», minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los *punk*, por ejemplo)...» ⁸. Ahora bien, he aquí que el arrumbamiento de los ideales «fuertes» (premodernos o modernos) parece dar paso, no a una plenitud, sino al vacío, la trivialidad, la indiferencia «blanda» que tan bien ha analizado LIPOVETSKY ⁹. La admisibilidad de todas las «verdades» es la abrogación de la verdad; la equivalencia de todos los significados (¡todo vale!) es la abolición del significado.

Lo curioso es que, en estos debates sobre el «legado ilustrado» (su vigencia, su descomposición, sus falsas promesas, etc.) parece darse por supuesto que el contenido de éste es unívoco, evidente y, desde luego, conocido por todos. Pero a veces se oyen imputaciones tan extrañas (así, ADORNO y HORKHEIMER ven la personificación histórica de los valores ilustrados en... ¡el marqués de SADE! ¹⁰; otros

6. WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985.

7. LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, trad. cast. de M. Antolín, Catedra, 1987, p. 118.

8. VATTIMO, G., «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en VATTIMO, G., y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17.

9. «Los grandes ejes modernos... han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista... ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú... sin ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, tragedia ni apocalipsis», LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. cast. de J. Vinyoli, Anagrama, Barcelona, 1987, pp. 9-10.

10. HORKHEIMER, M. / ADORNO, T.W., *La dialéctica de la Razon*, trad. fr. del original alemán (*Dialektik der Aufklärung*), Gallimard, París, 1983, p. 97.

culpan a la Ilustración de la depredación colonial, de la explotación capitalista, del pisoteamiento de las culturas autóctonas, de los totalitarismos nazi y comunista ¹¹...), que uno llega a preguntarse si todos los que invocan a la Ilustración están realmente hablando de lo mismo. Para superar la perplejidad, me pareció que podía ser útil un retorno a las fuentes; si uno aspira a terciar en (o simplemente entender) el debate entre «neoilustrados» y «post-ilustrados», parece imprescindible indagar primero qué pensaron realmente los ilustrados *tout court*. Intentaré pues, una rápida ojeada histórica (sin pretensiones de exhaustividad), dividida en varios estudios independientes. En éste me ocupo del concepto que parece haber servido de *Leitmotiv* a la Ilustración: la razón.

En lo que se refiere a la identidad de la Ilustración, cabría distinguir, se nos ocurre, hasta tres planos: 1) lo que el hombre medio actual piensa que fue la Ilustración; 2) lo que los ilustrados pensaron acerca de sí mismos; 3) lo que la Ilustración significó *realmente* en la Historia del pensamiento (en el supuesto de que quepa establecer esto con objetividad).

Parece que los planos 1 y 2 coincidirían al menos en un punto: el énfasis en la impronta *racionalista* del movimiento. La opinión popular, en efecto, tiende a ver a los ilustrados como racionalistas «profesionales», los racionalistas por antonomasia. Y la autocomprensión de los ilustrados se ajustó en buena parte a esta imagen: la Ilustración, como señala WELLMER, se vio a sí misma como la irrupción de la razón en la Historia ¹². Esto explica uno de los «tics» más característicos del movimiento: el ahistoricismo sabihondo, la tendencia a infravalorar el pasado (en el que, con pocas excepciones, no ve sino el reinado ininterrumpido de la superstición y de la barbarie) ¹³.

La contrapartida de esa denostación del pasado es, naturalmente, la exaltación del presente. Los ilustrados creen vivir en una encrucijada de eones, en la sazón de los tiempos (lo que JASPERS llamaría una «edad axial»): DUCLOS habla de «una cierta fermentación universal» ¹⁴;

11. Vid. SAVATER, F., «El pesimismo Ilustrado», en VATTIMO, G., y otros, *En torno a la posmodernidad*, cit., p. 111.

12. WELLMER, A., «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment», en R.J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1985, p. 41.

13. Vid., por ejemplo, VOLTAIRE, *Eloge historique de la Raison* (en *Candide ou l'optimisme, La Princesse de Babylone et d'autres contes*, Librairie Générale Française, París, 1983, pp. 217 y ss.) o TURGOT, A.R.J., *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* (en *Discursos sobre el progreso humano*, trad. cast. de G. Mayos, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 35 y ss.).

14. DUCLOS, CH. P., *Considerations sur les Moeurs de ce Siècle* (citado por CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. cast. de E. Imaz, FCE, Madrid, 1993, p. 30).

D'ALEMBERT da cuenta de «un incremento general de las ideas, una viva efervescencia de los espíritus»; «esta efervescencia —continúa el enciclopedista— ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques; todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio...»¹⁵; TURGOT celebra la «perfección de la razón humana», la cual, en los últimos tiempos, se ha mostrado capaz de aprehender «esa dependencia mutua de todas las verdades que, encadenándolas entre ellas, las ilumina la una por la otra»¹⁶.

¿Son fundadas la opinión popular y la autopercepción de los ilustrados? Aquí, a nuestro entender, se hace precisa la matización. Globalmente, parece adecuado sostener que la Ilustración profesó el optimismo gnoseológico, la confianza en la inteligibilidad del mundo, en la viabilidad de la *adaequatio rei et intellectus*: la realidad es permeable a la razón. Ahora bien, la *adaequatio* presupone algún tipo de isomorfismo o conmensurabilidad entre la mente y el mundo (del mismo modo que la traducibilidad recíproca de las lenguas requiere alguna forma de comparabilidad o equivalencia de sus gramáticas). Si pensar consiste en hacerse «imágenes» (o «representaciones», o «modelos») de los hechos¹⁷, entonces la representación y lo representado (la imagen mental del hecho y el hecho mismo) deben tener algo en común, como dice WITTGENSTEIN («In Bild und Abgebildeten muss etwas identisch sein») ¹⁸.

Dicho de otra forma: para que el mundo sea representable por el pensamiento, es preciso que las estructuras de ambos coincidan (al menos, parcialmente), es preciso que las nervaduras y articulaciones del mundo se correspondan de algún modo con las del pensamiento. Las «líneas de flexión» del pensar deben ser un trasunto de las líneas de flexión de la realidad; los elementos del pensar (imágenes, representaciones, ideas) deben combinarse o relacionarse entre sí de una forma «parecida» a la forma en que se agrupan entre sí los hechos y objetos del mundo¹⁹.

La *adaequatio* puede, evidentemente, ser entendida de muchas formas; el isomorfismo de mundo y pensamiento admite grados. El tope superior de la escala vendría dado por el panlogismo o idealismo abso-

15. D'ALEMBERT, J.R., *Melanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, IV, 3-6 (citado por COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, vol. VI, trad. cast. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1991, p. 53).

16. TURGOT, A.R.J., *Cuadro filosófico de los Progresos del espíritu humano*, cit., p. 64.

17. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.1, trad. cast. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1991, p. 23.

18. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 2.161, cit.

19. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 2.15, 2.151, 2.1511, cit.

luto, que postula, no ya la conmensurabilidad, sino la completa *identidad* de pensamiento y ser. Más abajo, encontraríamos una postura (la llamaremos, cediendo a la moda anglosajona, racionalismo «fuerte») que, sin llegar a confundirlos, cree en la coextensividad de pensamiento y realidad, cree que el ser es totalmente colonizable (apropiable, aprehensible) por el pensamiento. El racionalismo «fuerte» presupone (gratuitamente, arbitrariamente, como ha intentado mostrar POPPER²⁰) la inteligibilidad del ser: todo lo real es racional; ninguna región del ser es, en principio, opaca a la intelección. De ahí que ORTEGA Y GASSET defina a esta postura como «utopismo intelectual»; esto caracterizaría al racionalismo «fuerte»: «la fe loca de que el pensamiento, al querer penetrar lo real en cualquier lugar —*ou-tópos*— de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él»²¹.

El mito popular de la Ilustración como «apoteosis de la razón» (confirmado por la autoimagen de los propios *philosophes*) haría esperar que los ilustrados suscribieran esta versión «fuerte» del racionalismo. Ahora bien, si nos aproximamos a sus escritos, descubrimos que *no* la comparten en absoluto. Parece acertado, en este sentido, el diagnóstico de ORTEGA, que situaba hacia 1.700 el punto de inflexión en lo que se refiere a la *confianza en la razón* del hombre occidental: en ascenso antes de esa fecha; en declive a partir de ella²². El «siglo de las Luces» no supondría, entonces, el cénit del sol racionalista, sino más bien el inicio de su ocaso.

Corrijamos el tópicos en cien años, por tanto, y tendremos una evaluación mucho más ajustada a la realidad. Son, en efecto, los gigantes especulativos del XVII (DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA, LEIBNIZ...) los que más incondicionalmente han confiado en la razón. La prueba de ese crédito absoluto es que, renunciando al «sano realismo» y al «sentido común», se atreven a anteponer el testimonio de la razón al testimonio de los sentidos.

Ese solipsismo teórico, ese valiente «cerrar los ojos» («apagar» los sentidos) para quedarse a solas con el pensamiento, es la única actitud consecuente en un racionalista «fuerte». Si se está verdaderamente convencido de que la realidad es racional, de que las leyes del pensar coinciden con las leyes del ser, entonces la vía más cómoda para acceder a la verdad consistirá en que la razón *se piense a sí misma*. ¿Por qué afanarse en exhumar trabajosamente la estructura racional que subyace al mundo físico-exterior, si esa misma estructura debe estar ya inscrita o prefigurada en nuestras mentes? «Noli foras ire: in interiore

20. Vid. POPPER, K., «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia» (en POPPER, K., *Conjeturas y refutaciones*, trad. cast. de N. Miguéz, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 23 y ss.).

21. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Alianza, Madrid, 1982, p. 71.

22. ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1981, p. 116.

hominis habitat veritas»; obturemos los sentidos, aniquilemos provisionalmente el mundo exterior, y reconstruyámoslo *a priori*, con los solos recursos del intelecto. En eso consiste el famoso giro cartesiano: en lugar de seguir extraviándose en las rugosidades de la empiria, la razón debe replegarse, ensimismarse, flexionarse sobre su propio centro. Allí encontrará las certezas originarias, los principios autoevidentes, las ideas innatas, que, adecuadamente combinadas, permitirán repensar el armazón lógico del mundo. Cuando volvamos a abrir los ojos, los hechos y objetos no podrán sino alojarse dócilmente en los moldes que la razón ha previsto para ellos. La comprobación empírica aparece, pues, como un añadido casi superfluo, una confirmación «ornamental», a la mayor gloria de la razón.

Ahora bien, media una importante distancia cualitativa entre este optimismo epistemológico de DESCARTES y sus seguidores y el optimismo «ingenuo», precrítico, de los griegos y de los medievales. Con excepciones poco significativas (la escuela escéptica de PIRRÓN DE ELIS), los pensadores premodernos no han dudado *radicalmente* de la viabilidad del conocimiento. La capacidad cognoscitiva humana no representa para ellos un problema filosófico. El hombre, con sus solas facultades naturales o con el complemento sobrenatural de la Revelación, está «bien equipado» para comprender la realidad ²³.

Pero el racionalismo moderno va a alzarse precisamente sobre las ruinas de la gnoseología «realista» de aristotélicos y escolásticos. La confianza cándida en la inteligibilidad del ser se quiebra definitivamente a lo largo del período que va de 1300 a 1600, un período de encogimiento filosófico, de desconstrucción y sangría de certezas: «navaja» minimalista de OCKHAM, «no saber» místico de ECKHART, *docta ignorantia* de NICOLAS CUSANO, execración luterana de la «prostituta razón» («die Hure des Teufels»), escepticismo neopirroniano de MONTAIGNE, CHARRON o LIPSIO, explosión de las esferas celestes aristotélicas (familiares, domésticas, abarcables...) y anonadamiento del hombre ante el «silencio eterno de los espacios infinitos» (PASCAL)...

La epistemología, tarde o temprano, termina siendo una cuestión de fe, según muestra en nuestros días WOLFGANG STEGMÜLLER ²⁴; ninguna instancia epistémica sale fiadora de sí misma (la credibilidad de la razón no es racionalmente demostrable, la fiabilidad de la experiencia sensible no es empíricamente justificable, etc.); es obligado,

23. *Vid.*, por ejemplo, el libro V de «La República» de PLATÓN.

24. STEGMÜLLER, W., *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Duncker und Humblot, Berlín, 1969: *Vid.*, sobre el tema JAKI, S.L., «La función de la fe en la física», en *Ciencia, fe, cultura*, MC, Madrid, 1990.

pues, creer, apostar: «il faut parier»²⁵. Los antiguos tuvieron la suerte de poder creer «espontáneamente» en la cognoscibilidad de lo real. Después de la bancarrota de 1300-1600, la fe epistemológica de los modernos ya nunca podrá ser espontánea: tendrá que ser una fe «artificial», laboriosamente rescatada y apuntalada; adolecerá de la precariedad típica de todas las fes reconquistadas. De ahí que DESCARTES se enfrente al problema del conocimiento cargado de suspicacia, atento sobre todo a no dejarse engañar: «él tiene que comenzar a filosofar —escribía GARCIA MORENTE²⁶— no con la alegría virginal de los inocentes griegos, sino con la cautela y prudencia del que ha presenciado un gran fracaso de siglos».

Los antiguos se han equivocado; hay que empezar de nuevo, pero esta vez sin dar nada por supuesto, esta vez extremando las precauciones. La reconstrucción deberá comenzar, consiguientemente, por unos preliminares metodológicos, por una investigación propedeútica acerca de la *posibilidad del conocimiento*, que ha dejado de ser un presupuesto autoevidente para convertirse en un problema. La filosofía moderna, por tanto, tendrá que anteponer el *ordo cognoscendi* al *ordo essendi*; la epistemología precederá a la ontología. Es esta una ordenación del todo «artificial», alambicada, anti-espontánea; desde el punto de vista de los instintos y la economía vital, lo más urgente es preguntar ¿qué hay? o ¿qué existe?, y no ¿qué se puede conocer?²⁷. Las facultades cognoscitivas parecen diseñadas para mirar «hacia fuera», y no para escrutar a sí mismas; la retroversión crítica de la mirada, primer gesto del filósofo moderno, obliga a contravenir la nativa orientación *ad extra* de la atención humana. JOHN LOCKE, por cierto, fue claramente consciente de esto: «el entendimiento, como el ojo, aunque nos hace ver y percibir todas las cosas, no tiene noticias de sí mismo, y requiere arte y esfuerzo convertirlo en su propio objeto»²⁸.

Estos antecedentes explican el puntilloso celo crítico de DESCARTES, dispuesto a llevar la duda hasta los límites de la contradicción lógica. DESCARTES se obliga a «rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo que fuese indudable»²⁹. Hay que dudar, pues, de la experiencia sensible, cuyo testimonio varía sospechosamente entre el sueño y la vigilia, entre la salud y la fiebre («*fluctuans fides sensuum*»)³⁰;

25. PASCAL, B., *Pensées*, 233, Librairie Générale Française, París, 1990, p. 114 (la «apuesta» de PASCAL se refiere, como se sabe, a la existencia de Dios, y no a la elección entre diversas concepciones epistemológicas).

26. GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de Filosofía*, Porrúa, México D.F., 1989, p. 108.

27. GARCÍA MORENTE, M., *op. cit.*, pp. 114-115.

28. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. cast. de L. Rodríguez, Sarpe, Madrid, 1984, p. 27.

29. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, IV, Union Generale d'Editions, París, 1973, p. 61.

30. DESCARTES, R., *Méditations*, I, Union Generale d'Editions, París, 1973, pp. 172 y ss.

hay que dudar, incluso, de las proposiciones lógicas y geométricas más elementales, que podrían haber sido insufladas en nuestro espíritu por un genio maligno decidido a engañarnos ³¹...

En el fondo del abismo, DESCARTES, como se sabe, hará pie sobre una certeza nuclear: su propia existencia en cuanto *res cogitans* ³². Sobre este cimiento definitivamente incommovible podrá apoyarse la reconstrucción: deducciones sucesivas restituyen a Dios ³³, a los axiomas geométrico-matemáticos y demás intuiciones claras y distintas ³⁴, y a los cuerpos ³⁵, la credibilidad de la que habían sido provisionalmente despojados.

En el racionalismo cartesiano hay, por tanto, dos momentos: uno mayeúutico-destructivo y otro afirmativo-reconstructivo. Y ambos se caracterizan por su radicalidad: precisamente porque ha sometido la razón a una catarsis implacable, DESCARTES cree tener derecho después —en la fase reconstructiva— a un optimismo gnoseológico desmedido: llegará a afirmar que la razón, si procede ordenadamente, es infalible ³⁶. El instrumento epistémico ha sido templado con rigor inflexible; ahora, es lícito blandirlo sin timidez, es lícito aspirar a comprenderlo todo, a dar razón de todo. El germen de verdad indubitante que DESCARTES encontró en el fondo del abismo debe ahora ser elásticamente dilatado, «hasta abarcar todo cuanto hay» ³⁷.

La razón, por tanto, emerge revigorizada de la ordalía crítica a que la somete DESCARTES. Y se abre entonces (hasta LEIBNIZ) la breve edad de oro del racionalismo. Es entonces (y no en el siglo XVIII) cuando la singladura cognoscitiva es vista como un majestuoso auto-despliegue de la razón *a priori*. El paradigma de este modo de proceder lo encontramos en SPINOZA: partiendo de definiciones y axiomas lógicos, pretende tejer un sistema de deducciones y proposiciones que abarque al hombre, a la sociedad, a la realidad toda, sin apoyarse en ningún momento en la experiencia histórica o físico-natural ³⁸.

Estamos, pues, ante una razón orgullosa, autosuficiente, que se niega a ir a remolque de los hechos; antes bien, se cree capaz de *imponer* a los hechos un diseño lógico ineludible, de urdir moldes *a priori* en los que los hechos, a primera vista abruptos e indómitos, deberán terminar encuadrándose ³⁹.

31. DESCARTES, R., *Méditations*, I, *cit.*, p. 177.

32. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, IV, *cit.*, p. 62.

33. DESCARTES, R., *Méditations*, III, pp. 207 y ss.

34. DESCARTES, R., *Méditations*, IV, pp. 217 y ss.

35. DESCARTES, R., *Méditations*, VI, pp. 243 y ss.

36. DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, III (citado por FRONDIZI, R., en estudio preliminar de DESCARTES, R., *Discurso del método*, trad. cast. de R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1989, p. 37).

37. *Vid.* ORTEGA y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, *cit.*, p. 84.

38. SPINOZA, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 1987.

39. Así, GALILEO, supuesto empirista, declaró que admiraba a COPÉRNICO porque «con la razón como guía, él siguió afirmando resueltamente aquéllas que la experiencia sensible parecía contradecir»... (citado por BROWN, H.I., *La nueva filosofía de la ciencia*, trad. cast. de G. Solana, Tecnos, Madrid, 1988, p. 132).

La aparente contingencia de los hechos físicos debe ser doblegada por la necesidad lógica. En un cosmos racional, nada puede ocurrir «porque sí». Por eso DESCARTES confiesa en 1640 al Padre MERSENNE que se consideraría un ignorante en Física «si solamente fuera capaz de *explicar cómo son las cosas*, y fuera incapaz de *explicar que no pueden ser de otro modo*»⁴⁰ (cursiva nuestra). DESCARTES pretende deducir *a priori* (sin experimentos) las leyes físicas; y no las leyes físicas de *este* mundo, sino las de *cualquier* mundo posible: «indiqué cuáles son las leyes de la naturaleza...; traté de demostrar todas aquéllas de las que no podría haber duda alguna, y mostrar que, aún si Dios hubiese creado otros mundos, no habría podido crear ninguno en el que dichas leyes dejasen de ser observadas»⁴¹.

Pero volvamos a nuestro tema: los ilustrados, decíamos, no se inspiraron en este orgulloso racionalismo «fuerte». Nada chauvinistas, los *philosophes* renegarán del paisano DESCARTES («nacido para descubrir los errores de la antigüedad y reemplazarlos por los suyos», señala malévola VOLTAIRE)⁴² y escogerán preferentemente como mentores a los británicos LOCKE y NEWTON⁴³.

LOCKE es, sin duda, el animador intelectual del siglo, y su «*Essay on Human Understanding*», el «libro de cabecera de la filosofía» (PAUL HAZARD) hasta que aparezca la «*Crítica de la Razón Pura*» (1781). Su imperio apabullante desborda las academias y círculos doctos, para alcanzar también a los profanos: las jóvenes inglesas, informa POPE, se hacen retratar con volúmenes de LOCKE entre las manos; los petimetres, cuenta GOLDSMITH, intentan dar lustre a su discurso citándole a tiempo y a destiempo⁴⁴. Algunos grabados de la época presentan a DESCARTES derrotado, encadenado al carro del vencedor (el auriga, naturalmente, es LOCKE). También NEWTON es promovido a la categoría de semidiós; VOLTAIRE ve en él al mayor genio de la Historia («le plus grand homme qui ait jamais été») ⁴⁵. Además de ser traducido y citado hasta la náusea, suscita el nacimiento de lo que hoy llamaríamos «literatura de divulgación científica»: algunos, por ejemplo, se especializan en explicar NEWTON a

40. DESCARTES, R., *Lettre au P. Mersenne*, diciembre de 1637, en DESCARTES, R., *Oeuvres Philosophiques*, Vol. I (1618-1637), Garnier, París, 1988, p. 822.

41. DESCARTES, R., *Lettre au P. Mersenne*, *cit.*, p. 821.

42. VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, XIII («Sobre Locke»), trad. cast. de J. Bertrand, EDAF, Madrid, 1981, p. 61.

43. MAUPERTUIS traduce a NEWTON y dirige una expedición a Laponia con la finalidad de confirmar la hipótesis newtoniana del achatamiento de la Tierra en los polos: VOLTAIRE dedica a LOCKE una de sus «*Cartas Filosóficas*» y publica una «*Filosofía de Newton*»: D'ALEMBERT, en el «*Discurso Preliminar*» de la *Enciclopedia*, afirma que LOCKE es «el creador de la filosofía científica»: CONDILLAC sigue de cerca a LOCKE en su «*Tratado de los sistemas*» y en su «*Lógica*»...

44. Citado por HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. cast. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1991, p. 46.

45. VOLTAIRE, *Lettre à l'abbé d'Olivet*, octubre 1736 (en VOLTAIRE, *Lettres choisies*, Hachette, París, 1981, p. 79).

las señoras (se publican compendios de «Newtonianisme pour les dames», «Neutoniano per le signore», etc.)⁴⁶.

Si DESCARTES había sido el *maître à penser* del XVII, en el XVIII será LOCKE quien dicte las reglas del juego. Así, CONDILLAC (el ilustrado que, excepción hecha de KANT, más se ha ocupado de cuestiones epistemológicas) criticará el *esprit de système* de los metafísicos del siglo XVII, sus pretensiones desmesuradas, su altiva independencia frente a «los hechos». Ahora bien, comenzar por axiomas y definiciones a *priori* y descender por deducciones hacia la empiria es, piensa CONDILLAC, invertir el *iter* natural del conocimiento. Ese es un camino estéril, que hace a la mente quedar presa en sus propias entelequias. El camino fértil es el que lleva, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La percepción empírica es siempre el *datum*, lo dado, el punto de partida; el principio y la ley son el *quaesitum*, lo buscado⁴⁷. Los principios y leyes sólo pueden obtenerse por inducción a partir de los datos de la experiencia.

Así pues, a despecho de lo que pueda sugerir la retórica «raciólatria» de los ilustrados, lo cierto es que el vuelo de la razón en el XVIII es mucho más mesurado; sus pretensiones han sufrido un humillante recorte. Ya no aspira a extraer verdades eternas «de su chistera», en un gesto de prestidigitación epistémica. La razón reconoce ahora su esterilidad fundamental: no puede producir verdades autárquicamente, «por sus propios medios»; la semilla del conocimiento procederá siempre del exterior, de la realidad sensible.

LOCKE, vencedor de DESCARTES, glosa así la impotencia de esta razón capitidismínuida: «El entendimiento es meramente pasivo... Cuando estas ideas simples (las impresiones procedentes de los sentidos) se ofrecen a la mente, el entendimiento no puede rehusar el tenerlas, ni alterarlas cuando están impresas, ni borrarlas para hacer otras nuevas, de la misma manera que un espejo no puede rehusar, alterar o destruir las imágenes o ideas que los objetos puestos delante de él producen»⁴⁸. La razón, suelo yermo al que sólo la experiencia puede fecundar. La razón como recipiente pasivo, como *tabula rasa*, superficie virgen en la que se refracta el mundo... La razón no puede sino sistematizar, articular, relacionar entre sí mediante leyes los datos de la experiencia. Esas leyes, además, son siempre provisionales, pues, resultando imposible la «inducción completa» (es decir, aquélla en la que la ley emergiera del examen de *todos* los casos particulares, pasados, presentes y futuros)⁴⁹, la ley puede ser desmentida en cualquier

46. Por ejemplo, D'ALGAROTTI, *Newtonianisme pour les dames* (citado por R. POMEAU, *Voltaire*, Seuil, París, 1983, p. 27).

47. DE CONDILLAC, E.B., *Traité des systèmes*.

48. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., p. 56.

49. *Vid.*, sobre el particular, HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. cast. de J. de Salas, Alianza, Madrid, 1986. pp. 47 y ss.

momento por nuevos datos que resulten disonantes. La precariedad de la ley se acentúa dramáticamente en aquellos autores que, como HUME, consideran racionalmente infundada la creencia en la *uniformidad* de la naturaleza (es decir, la presuposición de que la naturaleza respetará por toda la eternidad las leyes que viene observando hasta el momento). HUME devuelve al hombre pensante al escepticismo universal que DESCARTES pensaba haber superado para siempre: ¿quién puede estar seguro de que el sol saldrá mañana? ⁵⁰.

Pero HUME, precisamente por su genial radicalidad, tiene mucho de *outsider* y no es muy representativo del clima intelectual medio en el XVIII (algo parecido cabría decir de BERKELEY). En general, los ilustrados piensan que la razón es fiable, siempre que respete sus límites naturales y renuncie a las metas inasequibles. El siglo XVIII es, pues, la hora de los *límites* de la razón, de la prudente demarcación de sus dominios. PAUL HAZARD lo expresa con su tino habitual: la razón ilustrada es como «una soberana que, al llegar al poder, toma la resolución de ignorar las provincias donde sabe que no reinará nunca con firmeza; así dominará mejor las que conserva» ⁵¹. ¿A qué fatigarse luchando con lo incognoscible?. *Usque huc venies, et non procedes amplius* («llegarás hasta aquí, y no seguirás más adelante»). Contención, mesura, sensatez, abandono de las ambiciones desmedidas, reconciliación con la finitud...

Interesa, ante todo, precisar la jurisdicción de la razón, demarcar lo inteligible. Ahora bien, allende esa frontera quedarán probablemente todas las «cuestiones últimas»; BAYLE, por ejemplo, piensa que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el sentido del mal son enigmas definitivamente insolubles ⁵². Pero también la «esencia» de las cosas (las sustancias, el «noúmeno» kantiano, el «fondo» de la realidad) pertenecen, seguramente, a esa impenetrable *terra incognita*. Así, D'ALEMBERT (el mismo al que unas páginas atrás oíamos celebrar a las Luces) reconoce que el conocimiento humano sólo puede ser conocimiento de fenómenos, de apariencias; las esencias, los fundamentos, la «verdadera naturaleza» de las cosas, nos son inasequibles: «es un triste destino para nuestra curiosidad y nuestro amor propio, pero es el destino de la Humanidad» ⁵³. TURGOT expone convicciones similares ⁵⁴.

50. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, cit., p. 48.

51. HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., p. 34.

52. BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique* (citado por RAYMOND, M., *Pierre Bayle*, Garnier, París, 1948, p. 48).

53. D'ALEMBERT, J.R., *Eléments de Philosophie*, IV (citado por N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, vol. II, Hora, Barcelona, 1982, p. 368).

54. TURGOT, A.R.J., voz «Existence», en DIDEROT, D./ D'ALEMBERT, J.L.R., *Encyclopedie ou dictionnaire raisonné des sciences, des Arts et des Métiers*, Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart, 1966.

Más gestos de humildad: el *Aufklärer* TOMASIO insiste en la dependencia del espíritu respecto de la percepción sensible, en la consiguiente limitación del ámbito de nuestro conocimiento, en la futilidad de los intentos de los filósofos por escudriñar lo suprasensible (afición que, en el caso de los alemanes, se convierte en vicio nacional; TOMASIO recomienda a sus compatriotas desistir de la propensión metafísica y volver su atención a lo tangible, imitando el «espíritu positivo» de los franceses) ⁵⁵. VOLTAIRE, supuesto abanderado de las Luces, dedica un artículo de su Diccionario filosófico a los «límites del entendimiento humano», y, en general, su pensamiento (cuando intenta volar alto e ir más allá de la fácil demagogia anticlerical) desemboca en una capitulación ante el misterio: de Dios, por ejemplo, sólo sabemos que existe (VOLTAIRE siempre defendió sus convicciones deístas frente a la rama atea de la Ilustración: HELVETIUS, D'HOLBACH, DIDEROT en ciertas etapas), pero no sabemos nada sobre sus atributos, su relación con el mundo, etc. ⁵⁶; también sobrepasan nuestra comprensión el problema del mal ⁵⁷, la naturaleza del alma ⁵⁸, su supervivencia trae la muerte... La razón interroga en vano a la esfinge metafísica, que no revelará el sentido del hombre y del cosmos: «de quelque côté que je tourne mon esprit, je ne vois que l'incompréhensible» ⁵⁹. La misma Física de NEWTON, celebrada por VOLTAIRE como la mayor hazaña intelectual de la Humanidad, apenas araña la superficie de la realidad: se limita a interrelacionar matemáticamente tres o cuatro cualidades de un sustrato misterioso al que, para contentarnos y disimular nuestra ignorancia, hemos convenido en llamar «materia» ⁶⁰. Pero el físico, concluye VOLTAIRE, es tan incapaz de explicar qué sea «realmente» la materia como el filósofo de explicar qué sea el espíritu.

Ahora bien, la renuncia a la metafísica no conduce al escepticismo total; ya dijimos que HUME es tenido por un provocador excéntrico (por más que los *philosophes*, siempre complacientes con los provocadores, lo reciban en París con todos los honores en 1763) ⁶¹. La convicción general es que, aunque sea incapaz de rasgar el «velo de Maya», aunque haya de renunciar al trasmundo teológico-metafísico

55. THOMASIIUS, CH., *Einleitung zur Vernunftlehre*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1968, p. 14.

56. *Vid.*, por ejemplo, voz «Gloire», en VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (en Antología de textos incluida en POMEAU, R., *Voltaire, cit.*, p. 157).

57. *Vid.* VOLTAIRE, *Candide, cit.*

58. *Vid.* voz «Âme» en el *Dictionnaire philosophique* (trad. incluida en VOLTAIRE, *Cartas filosóficas, y otros escritos*, trad. cast. de J. Bertrand, EDAF, Madrid, 1981, pp. 89 y ss.): *Vid.* también *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (en VOLTAIRE, *Candide... et d'autres contes, cit.*, pp. 313 y ss.).

59. VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant* (en Antología de textos de R. POMEAU, *Voltaire, cit.*, p. 167).

60. VOLTAIRE, «Bornes de l'esprit humain», en *Dictionnaire Philosophique* (en R. POMEAU, *op. cit.*, p. 155).

61. HUME, D., *Mi Vida*, trad. cast. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1985, p. 21.

(que, en la mayoría de los casos, no es directamente *negado*, pero sí declarado incognoscible), la razón sigue siendo perfectamente competente para abordar las cuestiones intramundanas: la observación y domesticación de la materia (ciencia y técnica), la reglamentación del comportamiento individual (ética), la organización de la convivencia (política, jurisprudencia, economía), las artes, la educación, las costumbres... El núcleo del credo ilustrado, por tanto, sería sintetizable en dos ideas: 1) conciencia clara de los *límites* de la razón, y 2) convicción de que, dentro de los límites de su jurisdicción, la razón puede ir conquistando certezas provisionales, criticar errores, progresar «asintóticamente» (recordemos la doctrina kantiana de las ideas regulativas) ⁶² hacia la verdad. Existe, pues, el progreso cognoscitivo, y sobre él se asientan el progreso moral y el progreso socio-político.

Compartimos, pues, el diagnóstico de POPPER, que resume en estos términos el espíritu de la época: «la Ilustración enseña que existe algo así como la verdad absoluta, aún cuando pueda sernos desconocida; y que podemos aproximarnos a ella corrigiendo nuestros errores» ⁶³. La inasequibilidad o la inagotabilidad de la verdad no deben confundirse con su inexistencia. La verdad, aunque no se deje atrapar exhaustivamente por ninguna fórmula o cifra, *existe*, y la mayor o menor proximidad a ella determina la mayor o menor veracidad de las teorías, ideas y creencias. Ser consciente de los límites de la razón no significa que haya que caer en el dadaísmo epistemológico. Los ilustrados no son relativistas: no hay la misma veracidad en la Física de ARISTOTELES que en la de NEWTON; no hay la misma bondad moral en la Noche de San Bartolomé que en las prácticas tolerantes de los cuáqueros ⁶⁴; no hay la misma justicia en las leyes de LICURGO que en las de WILLIAM PENN ⁶⁵. No «vale todo». Se puede y se debe comparar, criticar, mejorar. La razón, demasiado débil para alcanzar la verdad definitiva, es, sin embargo, lo bastante potente para discernir el grado relativo de verdad presente en las diversas teorías y explicaciones. «El hecho de que no se puedan conocer todas las cosas —dirá VOLTAIRE— no implica que no se pueda conocer cosa alguna» ⁶⁶. No se puede saber todo, pero se puede desenmascarar a los falaces y a los tramposos.

62. KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*.

63. POPPER, K., «La emancipación por el conocimiento», en POPPER, K., *En busca de un mundo mejor*; trad. cast. de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 193-194.

64. Sobre la represión de los hugonotes (con especial atención al *affaire CALAS*), *Vid.* VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, trad. cast. de C. Chies, Crítica, Barcelona, 1992; sobre los cuáqueros, *Vid.* VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, I a IV, *cit.*, pp. 23 a 35.

65. Sobre WILLIAM PENN, *Vid.* la cuarta de las *Cartas filosóficas* de VOLTAIRE (*cit.*, p. 32).

66. Citado por AYER, A.J., *Voltaire*, trad. cast. de M. Candel, Crítica, Barcelona, 1988, p. 84.

El tópico de la inasequibilidad de la verdad absoluta adquiere, por cierto, una formulación interesante en DIDEROT: el pensamiento no puede aprisionar definitivamente la realidad en conceptos porque se trata de una realidad todavía inconclusa, *in fieri*, en perpetua gestación. «El mundo nace y muere sin reposo, y en cada momento está en su principio y en su fin. En el océano incommensurable de la materia no existe partícula alguna que sea idéntica por un solo momento a ninguna otra ni a sí misma. «*Rerum novus nascitur ordo*», ésta es la eterna divisa del mundo»⁶⁷. Esta sensibilidad «heraclitana» para lo cambiante y dinámico le lleva, por ejemplo, a intuir la evolución de las especies biológicas, adelantándose a LAMARCK y a DARWIN («¿No habrá que suponer que las especies, lo mismo que los individuos, nacen, crecen, duran y desaparecen?»)⁶⁸.

A esa realidad en permanente devenir sólo cabrá aproximarse mediante un pensamiento también fluyente y dinámico. Los conceptos rígidos, los géneros y especies, las clasificaciones estáticas, representan un intento inútil de «disecar» lo que por su propia naturaleza es móvil e imprevisible. La realidad «abierta» exige categorías de pensamiento también abiertas, dialécticas, receptivas al *novum*. DIDEROT pertenece a la misma estirpe de pensadores que BERGSON, WHITEHEAD o BLOCH.

La razón humana es una llamita vacilante en el seno de tinieblas abisales. Ahora bien, la claridad que despierta es suficiente para que el hombre se acondicione un pequeño hábitat y llegue a ser moderadamente feliz. La tiniebla «natural» (lo objetivamente incognoscible) es impenetrable, pero la tiniebla histórica (la mentira, el mito, el prejuicio...) puede y debe ser vencida por la razón. De ahí, la obsesión criticista de los *philosophes*, que se ven a sí mismos como debeladores del dogma, de la autoridad, de la tradición. Poco modestos, les gusta suponer que libran la heroica batalla final contra el oscurantismo (recordemos la divisa de VOLTAIRE: «*écrasez l'infâme!*»); imaginan que cada nuevo panfleto suyo hace temblar a los supersticiosos y a los inquisidores en sus antros. DIDEROT permite que MANGOGUL (el héroe de su novela erótica «*Bijoux indiscrets*»), agotado por sus proezas amorosas, asista en sueños al colapso del Pórtico de las Hipótesis (en el que viejos de barba blanca —los metafísicos y teólogos— jugaban con pompas de jabón), resquebrajado por los envites de la Experiencia⁶⁹; PIETRO VERRI relata cómo el Templo de la Ignorancia (en el que moran los prejuicios, las supersticiones, los preceptos del pasado...) es fulminado por las Luces...

67. DIDEROT, D., *Reve de D'Alembert*, Garnier, París, 1952, p. 62.

68. DIDEROT, D., *De l'Interpretation de la Nature*, LVIII (citado por CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 112).

69. Vid. HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., p. 36.

En autores como GRIMM, HELVETIUS, LA METTRIE y, sobre todo, VOLTAIRE, la «lucha contra la superstición» se convierte en pretexto de una furibunda campaña antirreligiosa y, más específicamente, anticristiana. En esa campaña no faltan la ligereza, la mala fe y las simplificaciones caricaturescas; si hemos de creer a VOLTAIRE, la Biblia está vacía, no ya de verdad histórica, sino también de grandeza y belleza ⁷⁰, los teólogos son responsables de la muerte de 50 millones de personas ⁷¹, los mártires cristianos de los primeros siglos no eran más que delincuentes comunes que tuvieron bien merecido su castigo ⁷² (los herejes ejecutados por las Iglesias cristianas fueron, en cambio, víctimas del fanatismo y de la intolerancia)... Esta faceta tergiversadora y sectaria de la Ilustración fue, por cierto, ya eficazmente denunciada por algunos contemporáneos: FRÉRON, CHAUMEIX, PALISSOT (contra-ilustrados franceses rescatados del olvido por RAMON SORIANO en un interesante estudio) ⁷³, WARBURTON, el obispo BUTLER... El desafío ilustrado obligará a la apologética cristiana a elevar su nivel. FRÉRON, por ejemplo, se pregunta por qué los *philosophes* malgastan tal cantidad de materia gris y letra impresa en refutar al cristianismo, si éste, según ellos, no es más que un puñado de supercherías. Si insisten en hablar y escribir sobre él, es que en el fondo lo temen. Con su eterna sátira anticristiana, añade FRÉRON, «se parecen a esos viajeros temblorosos que tienen miedo de los ladrones y cantan con todas sus fuerzas para ocultar el temor» ⁷⁴.

«Les obstacles d'un bon examen ne viennent pas autant de ce que l'Esprit est vide de science, que de ce qu'il est plein de préjugés», había escrito BAYLE en su Diccionario histórico-crítico ⁷⁵; el entendimiento humano, piensa BAYLE, está mejor equipado para la destrucción (la refutación de errores) que para la construcción (la formulación de verdades positivas). Los ilustrados se entregan a esa tarea destructiva con una fruición entusiasta que se ha hecho proverbial. El padre FEIJOO arremete contra los falsos milagros, el curanderismo y demás supersticiones populares ⁷⁶, KANT se siente obligado a denunciar las patrañas pseudo-místicas de SWEDENBORG ⁷⁷,

70. Vid., por ejemplo, VOLTAIRE, «Instructions du gardien des capucins de Raguse á frère Pediculoso partant pour la Terre sainte» (en selección de textos incluida en POMEAU, R., *Voltaire, cit.*, pp. 125 y ss.).

71. VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia, cit.*, p. 101.

72. VOLTAIRE, «De los mártires» (en *Tratado de la tolerancia, cit.*, pp. 51 y ss.).

73. SORIANO, R., *La Ilustración y sus enemigos*, Tecnos, Madrid, 1988.

74. Citado por HAZARD, P., *El pensamiento europeo...*, cit., p. 76.

75. BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, voz «Pellison» (citado por CASSIRER, E., *Filosofía...*, cit., p. 185).

76. FEIJOO, B.J., *Teatro crítico. Ensayos filosóficos*, selección de E. Subirats, Anthropos, Barcelona, 1991.

77. «El reino de las sombras es el paraíso de los fantasiosos. En él encuentran una tierra sin límites donde pueden establecer a capricho su residencia. Vapores hipocóndricos, cuentos de viejas y prodigios conventuales les proporcionan sobrados materiales para construirla...», KANT, I., *Los sueños de un visionario, explicados por los sueños de la Metafísica*, trad. cast. de Chacón, Allanza, Madrid, 1987, p. 23.

REIMARUS recorre los libros de la Biblia, expurgando contradicciones e intentando sopesar su verosimilitud ⁷⁸, LESSING descabeza los tópicos estéticos más arraigados (por ejemplo, la sacralización del arte griego como canon de belleza ideal) ⁷⁹...

Así, si el tropismo hacia la Verdad objetiva aleja definitivamente a la Ilustración de los relativistas y pirronianos de toda laya, el énfasis en la dimensión crítico-negativa de la razón abre también una brecha insalvable respecto al racionalismo apriorístico del siglo XVII. La razón «infalible» de DESCARTES y los metafísicos podía dedicarse a la pacífica contaduría de verdades eternas (contempladas directamente «en Dios», como quiere MALEBRANCHE) ⁸⁰; la razón ilustrada, en cambio, es una *vis inquieta* que se sabe condenada al autoescrutinio y la auto-crítica permanentes. «El siglo XVIII —escribe a este respecto ERNST CASSIRER— concibe la razón... no como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción» ⁸¹. La Ilustración prefiere la «búsqueda sin término» del *sciendum* a la prudente custodia del *scitum*. De ahí la sentencia de LESSING: «no es por la posesión de la verdad, sino por la constante investigación en pro de la verdad como se amplían las fuerzas, y sólo en ella consiste su siempre creciente perfeccionamiento; la posesión hace apático, perezoso y orgulloso» ⁸². La verdad «pura», incondicionada, definitiva, es sólo para Dios; al hombre le corresponde, más bien, «el impulso que mueve hacia ella» ⁸³.

Si el ilustrado no se concede descansar en ninguna verdad definitiva, sino que se obliga a mantener abiertos y revisables los resultados de su investigación (sirvan de ejemplo las oscilaciones religiosas de DIDEROT, quien pasa del deísmo al ateísmo, y de éste a un difuso panteísmo naturalista), mucho menos se dejará arrullar por el calor maternal del *Volksgeist*, de la sabiduría tribal, del *ingenium glebae*. La razón es apátrida, y la primera obligación de un intelectual es «desenraizarse», esto es, trascender los puntos de vista vinculados inescindiblemente a un contexto histórico-cultural determinado; quien aspire a pensador debe —según BAYLE— «olvidar que pertenece a un

78. REIMARUS, H.S., *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, publicado después por LESSING bajo el título *Fragmente aus Wolffensbüttel*: sobre REIMARUS en cuanto precursor de la «Leben-Jesu Forschung», Vid. LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca. 1986, p. 36.

79. LESSING, G.E., *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*.

80. MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*, III, 2, 6.

81. CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 28.

82. LESSING, G.E., «Acerca de la verdad», en V.V.A.A., *¿Qué es Ilustración?*, trad. cast. de A. Maestre, Tecnos. Madrid, p. 67.

83. LESSING, G.E., «Acerca de la verdad», cit., p. 68.

determinado país, que ha sido educado en una determinada sociedad...; si se le pregunta: ¿de dónde eres?, es menester que responda: no soy francés, ni alemán, ni inglés, ni español, soy un habitante del mundo...»⁸⁴. Este es el famoso «desencarnamiento» o deshistorización del sujeto cognoscente, cuya crítica se convertirá a partir del Romanticismo en un tópico anti-ilustrado. Al mismo tiempo, es uno de los aspectos más vivos del legado ilustrado: la actual polémica entre liberales y comunitaristas puede ser interpretada, en muchos sentidos, como una prolongación de la trifulca dieciochesca entre ilustrados cosmopolitas y prerrománticos terruñero-traditionalistas (HAMANN, HERDER, BURKE...), como han señalado, entre otros, CARLOS THIEBAUT⁸⁵ y CARLOS S. NINO⁸⁶.

Aclaremos: el ilustrado, como cualquier hombre, posee unas raíces, un linaje, una matriz cultural. Ahora bien, él, a diferencia del romántico, no ve en la adscripción histórico-territorial un «destino», una tarea, un horizonte de sentido. Más bien lo contrario: la ve como un condicionamiento obnubilador, una limitación que la razón debe procurar trascender. Uno no escoge su país ni su siglo; la filiación histórico-étnica tiene, pues, algo de fatal. Pero se trata, como diría BERGSON, de una fatalidad «elástica», «une fatalité modifiable» (o, como prefiere decir ORTEGA, una «fatalidad porosa», pues presenta algunas aberturas «por donde ciertos individuos genialmente dotados saben evadirse») ⁸⁷. O, como dice en nuestros días BERNARD-HENRI LEVY, el intelectual posee, ciertamente, un territorio, pero ese territorio no puede ser sino «un punto de partida» («il est un lieu de traversée avant d'être un lieu d'enracinement»); la existencia misma del intelectual demuestra que es posible contrarrestar la «presión naturalista», que la filiación tribal no es inapelable ⁸⁸ (LEVY, en esto, se limita a discurrir en el surco abierto por JULIEN BENDA; BENDA ya proclamó, con gallarda rotundidad, que la aspiración a lo universal es el rasgo definitorio del *clerc*, que expresiones como «filosofía patriótica» o «intelectual nacionalista» suponen contradicciones en los términos, y que la autodisolución en el *Volksgeist* es la más aberrante «traición de los doctos») ⁸⁹.

84. BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, voz «Usson».

85. Vid. GÓMEZ SÁNCHEZ, C., «Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral entrevista con CARLOS THIEBAUT», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3, mayo 1994, p. 167; Vid. también THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 12.

86. NINO, C.S., *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989, p. 129.

87. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 28.

88. LEVY, B.H., *Eloge des intellectuels*, Grasset, París, 1987, pp. 94-95.

89. BENDA, J., *La Trahison des clercs*, Grasset, París, 1975.

En cierto pasaje de las conversaciones de GOETHE con ECKERMANN⁹⁰ encontramos el ejemplo perfecto del cosmopolitismo ilustrado. GOETHE declara su deslumbramiento ante una novela china cuya traducción lee en ese momento. Pero el objeto de su fascinación no son, como cabría esperar, los aspectos exóticos o pintorescos del relato, sino más bien todo lo contrario: su proximidad, su inteligibilidad, su universalidad. GOETHE había pensado que lo esencial de la obra le resultaría inaccesible, que su esfuerzo de comprensión fracasaría ante las barreras de incommensurabilidad que, supuestamente, separan a los *Volksgeister*, que tendría que contentarse con un contacto epidérmico, con aspirar desde lejos el aroma de la diferencia y el pintoresquismo. Pero la novela resultó, por el contrario, asombrosamente comprensible, apropiable, familiar (incluso descubrió afinidades con su propia «Hermann y Dorotea»).

Ergo, el hombre no es prisionero de su contexto: el chino y el europeo se habían elevado sobre sus respectivas circunstancias histórico-culturales y habían convergido en el territorio de lo humano universal. La experiencia de GOETHE venía a mostrar, comenta FINKIELKRAUT⁹¹, «la aptitud del espíritu para desbordarse más allá de la sociedad y de la Historia: los hombres podían escapar a la fatalidad de los particularismos... existían lugares —los libros— en los que la Humanidad podía superar su desmigajamiento en una miríada de espíritus locales».

La Ilustración —dirá KANT— es la salida del hombre de su «autoculpable minoría de edad». Y por minoría de edad entiende «la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro»⁹². Ahora bien, el «otro» es el grupo, el alma colectiva, la sabiduría ancestral de la tribu, las «vigencias» sociales (la *Sittlichkeit*), el repertorio de respuestas y actitudes heredadas de un pasado inmemorial, la «autoridad de los muertos» (PAINE)⁹³. «Minoría de edad» es el encuadramiento instintivo y acrítico del hombre en el grupo, en la nación, en la etnia; el hombre «menor de edad» no es todavía un individuo, sino un ejemplar indiferenciado del *Volk*, intercambiable por cualquier otro. No le es preciso pensar, pues la colectividad ya ha pensado por él; «pensar», sentir, vivir, no es para él sino discurrir por cauces preformados, reiterar las respuestas y esquemas ya acuñados por la tradición colectiva⁹⁴. «Ilustración» sería, pues, sinónimo de individuación; el hombre deviene individuo, el hombre se emancipa de la tribu y se «atreve a saber» («sapere aude!»), se atreve a pensar sin la tutela del grupo. Aprende a conjugar la primera persona del singular; deja de ser

90. ECKERMANN, R.: *Conversaciones con Goethe*, vol. II, Iberia, Madrid, 1981.

91. FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, trad. cast. de J. Jorda, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 38.

92. KANT, I., «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en V.V.A.A., *¿Qué es Ilustración?*, cit., p. 17.

93. PAINE, T., *Derechos del hombre*, trad. cast. de F. Santos, Alianza, Madrid, 1984, p. 37.

94. Vid. ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 159.

un autómatas social, deja de vivir «vicariamente», por cuenta del «se» impersonal, por cuenta de «la gente». Para conquistar el alma individual es preciso desgajarse del «alma colectiva» (por otra parte, quizás el «alma colectiva» sea una nueva contradicción en los términos, como genialmente apuntara ORTEGA: «la colectividad es, sí, algo humano; pero es lo humano sin él hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma... ¿será lo característico de «la gente», de la sociedad, de la colectividad... precisamente que son desalmadas?»⁹⁵).

La aspiración ilustrada, por tanto, es desligarse del anclaje histórico-cultural y elevarse a la perspectiva objetivo-universal, la *species aeternitatis* spinoziana, el punto de vista ubicuo, «u-tópico», ajeno a las determinaciones de tiempo y lugar. Manifestación típica de esa vocación de extraterritorialidad de la razón son los relatos de extranjeros imaginarios que viajan por Europa. El género, inaugurado por GIAN-PAOLO MARANA, hace fortuna durante el siglo XVIII: a los persas Usbek y Rica (MONTESQUIEU)⁹⁶, les seguirán el chino Lun Chi Altangi (GOLDSMITH)⁹⁷, el etíope Oroonoko (BELM), el marroquí Gazel Ben Aly (CADALSO)⁹⁸, Scarmentado, «natural de Candia», el innominado «salvaje de la Guayana» (VOLTAIRE)⁹⁹, etc. Estos viajeros zumbones miran Europa con ojos nuevos y desenmascaran sus extravagancias, sus vicios, sus costumbres absurdas. Ellos encarnan la «razón natural», el sentido común no obnubilado por las inercias y prejuicios occidentales.

Ahora bien, lo interesante es que, habitualmente, estos extranjeros no critican los modelos europeos desde los *suyos*, sino que adoptan un punto de vista neutral, supracultural, desde el cual pueden evaluar los méritos y carencias relativos de *ambas* formas de vida (la occidental y la suya propia). Así, Usbek, el persa de MONTESQUIEU, no sólo critica las costumbres e instituciones francesas, sino también las de su propio pueblo, al que, con verdadera ecuanimidad, considera más juicioso que el francés en determinados aspectos, pero más atrasado en otros (así, en la Carta LX: «Los cristianos empiezan a desprenderse del espíritu de intolerancia que los animaba... Sería de desear que en este punto pensarán los musulmanes con tanta cordura como los cristianos...»)¹⁰⁰. También Gazel, el marroquí de CADALSO, exhibe una admirable obsesión por la «imparcialidad»¹⁰¹.

95. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 1988, p. 178.

96. MONTESQUIEU, *Cartas persas*, trad. cast. del Abate Marchena, Tecnos, Madrid, 1986.

97. GOLDSMITH, O., *The Citizen of the World* (1762).

98. CADALSO, J., *Cartas marruecas*, Cátedra, Madrid, 1992.

99. VOLTAIRE, *Histoire des voyages de Scarmentado y Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, en *Candide... et d'autres contes*, cit., pp. 299 y ss. y 365 y ss.

100. MONTESQUIEU, *Cartas persas*, cit., p. 88.

101. *Vid.*, por ejemplo, la carta V; CADALSO, J., *Cartas marruecas*, cit., p. 95.

Esto significa que es posible la objetividad, que es posible trascender los particularismos. Y, por cierto, sólo desde ese «punto de Arquímedes» supracultural, en el que han sido suspendidas todas las determinaciones empírico-históricas, podrán definirse los derechos universales del hombre. Más tarde, el anti-ilustrado DE MAISTRE podrá ironizar: «a lo largo de mi vida, he visto franceses, italianos, rusos... pero, en lo que se refiere al Hombre, no lo he encontrado en toda mi vida»¹⁰², y el eco de su burla resuena desde entonces en el discurso de todos los nacionalistas, de todos los relativistas, de todos los que intentan enterrar («enraizar») al hombre en su contexto cultural y pretenden que no es *nada* fuera de él. Pero, si uno no fuera hombre *antes* de ser francés, italiano o ruso, entonces habríamos de renunciar a pensar los Derechos del Hombre, y contentarnos —como quiere el también contrailustrado BURKE¹⁰³— con los derechos de los franceses, de los italianos y de los rusos (irreconciliables entre sí). Todas las «peculiaridades culturales» (también la lapidación de las adúlteras en los países islámicos, la ablación del clítoris y compraventa de muchachas en Africa central, etc.) serían definitivamente sagradas e inobjectables.

Al «Hombre sin atributos» —esa «entelequia» ilustrada, ese «sujeto vacío e inexistente»¹⁰⁴— le debemos el concepto de derechos humanos. Estos se dirigen al individuo en lo que tiene de universal, «por encima de sus adscripciones particulares» («par delà ses enracinements particuliers»)¹⁰⁵, como hace notar GUY HAARSCHER. Si el concepto de derechos humanos tiene sentido, es porque «el hombre es un ser racional y moral antes de estar instalado en tal o cual lengua, de ser miembro de tal o cual raza, de adherirse a tal o cual cultura», según sostiene la fórmula admirable de ERNEST RENAN¹⁰⁶.

Pero con esto hemos venido a tocar el tema de la universalidad de los derechos humanos en la Ilustración. Y, si el texto no ha de superar las dimensiones convencionales, habremos de abordarlo en un estudio posterior.

102. DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia*, trad. cast. de C. Gutiérrez, Rialp, Madrid, 1955, p. 142.

103. BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. cast. de E. Puals, Rialp, Madrid, 1989, pp. 50 y ss.

104. DE LUCAS, J., «El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural», *Temas de Hoy*, Madrid, 1994, p. 43.

105. HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1987, p. 21.

106. RENAN, E., *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, trad. cast. de A. de Blas, Alianza, Madrid, 1987, p. 78.