

ADRIÁN RATTO Y MANUEL TIZZIANI

¿POR QUÉ (RE)ESCRIBIR LA HISTORIA DE LA ILUSTRACIÓN?

Estudios sobre filosofía moderna



*¿Por qué (re)escribir la historia
de la Ilustración?*

***¿Por qué (re)escribir la historia
de la Ilustración?***

Estudios sobre filosofía moderna

ADRIÁN RATTO | MANUEL TIZZIANI

Editores



RAGIF EDICIONES

2025

Ratto, Adrián

¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración? : estudios sobre filosofía moderna / Adrián Ratto ; Manuel Tizziani ; Fernando Bahr. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2025.

236 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-631-6784-01-8

1. Filosofía. 2. Filosofía de la Historia. 3. Filosofía Moderna. I. Tizziani, Manuel II. Bahr, Fernando III. Título
CDD 101

¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración?

© Adrián Ratto y Manuel Tizziani. 2025

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2025

1ª edición

ISBN 978-631-6784-01-8

Impreso en Argentina



RAGIF EDICIONES

www.ragifediciones.com.ar

Diseño y puesta en página, J Fiorotto

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Contenido

- 9 PRÓLOGO: Repensar la Ilustración
 ADRIÁN RATTO Y MANUEL TIZZIANI

PRIMERA PARTE

Filósofos y filósofas al margen del canon

- 21 La teología y el escepticismo temprano-moderno:
 Montaigne, Descartes, Bayle
 FERNANDO BAHR
- 35 La fisiología en la filosofía materialista de La Mettrie
 ALEJANDRO GÓMEZ
- 47 En la superficie del caos. ¿Cómo repensar el
 materialismo de Diderot?
 ESTEBAN PONCE
- 61 Feminismo e Ilustración a la luz de la obra de
 Émilie Du Châtelet
 NATALIA L. ZORRILLA

SEGUNDA PARTE

Teoría e historiografía de la Ilustración

- 79 Opinión/ representación:
 de las Luces al liberalismo
 JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN
- 105 Repensar el siglo XVIII: ¿es *La filosofía de la Ilustración*
 una obra obsoleta?
 ADRIÁN RATTO

- 117 Las torres, Charlie y Voltaire. Para una lectura histórico-política de la Ilustración

MANUEL TIZZIANI, ENRIQUE J. MIHURA Y
SILVIA MANZO

- 137 La actualidad de la Ilustración

JOHANNES ROHBECK

TERCERA PARTE

Críticos de y críticas a la Ilustración

- 167 “Costumbre y autoridad”. El cuestionamiento de Catharine Macaulay al carácter ilustrado de David Hume

SOFÍA CALVENTE

- 183 De Maistre contra las Luces: el caso Rousseau

VERA WAKSMAN

- 199 Hamann y el estilo de filosofar socrático como crítica temprana a los ilustrados alemanes

RICARDO CATTANEO

- 213 La *Dialéctica de la Ilustración* en el Antropoceno

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

- 229 SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Prólogo: Repensar la Ilustración

ADRIÁN RATTO Y MANUEL TIZZIANI

¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración? La respuesta no parece sencilla, y quizás requiera formular antes algunas otras preguntas: ¿es realmente necesario, dada la coyuntura social y política, apelar o volver a escribir tal historia? ¿Es el concepto de “Ilustración” aún una categoría fecunda desde el punto de vista historiográfico? ¿Por qué, en el caso de que la respuesta a estas cuestiones fuera afirmativa, resultaría valioso escribir o reescribir una “historia de” la Ilustración, en lugar de limitarse, por ejemplo, a revisar sus características o las biografías de sus principales representantes?

En el catálogo de una exposición que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional de Francia en 2006, “Lumières ! Un héritage pour demain”, y que surgió como una especie de respuesta a los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, los organizadores, Yann Fauchois, Thierry Grillet y Tzvetan Todorov, explicaban que el objetivo era recordar el “zócalo intelectual y moral” que nuestro tiempo ha heredado de “la Ilustración”.¹ Se proponían poner a disposición del público una serie de materiales legados por esa tradición, para utilizarlos en el “examen de nuestra época” –una época donde los editores del catálogo advertían un resurgimiento de “la superstición y los prejuicios”, es decir, los mismos males que atravesaron el siglo XVIII y que combatieron *les philosophes*.² En una nota publicada en *Libération* el 11 de enero de 2015, tras

1 Fauchois, Yann, Grillet, Thierry y Todorov, Tzvetan, *Lumières ! Un héritage pour demain*, París, Bibliothèque nationale de France, 2006, p. 9.

2 *Ibid.*, pp. 8, 9. También *El espíritu de la Ilustración* (2006), de Tzvetan Todorov, es un resultado de esa exposición, como el autor explica en la parte de la obra destinada a los agradecimientos. De la misma manera que en el catálogo de la exposición, se apela allí a una recuperación de los valores del siglo de las Luces (“es tanto más necesario conservar vivo el espíritu de la Ilustra-

la manifestación que siguió al atentado contra los periodistas del periódico *Charlie Hebdo*, que había tenido lugar pocos días antes, se podía leer: “El país de Voltaire y de Cabu [Jean Cabut] se ha levantado contra la violencia, el oscurantismo y la división de las comunidades”.³ Mientras tanto, las calles de París se veían inundadas por afiches con retratos de Voltaire en los que se leía la frase “Je suis Charlie”. En 2017, David Brooks llamaba desde las columnas del *New York Times* a defender el proyecto de la Ilustración frente al avance de movimientos, en particular el trumpismo, que cuestionaban lo que el autor consideraba valores ilustrados: la democracia, la cooperación internacional, etc.⁴ “Amaremos la ciencia y sus controversias. Como usted, cultivaremos la tolerancia (...). Continuaremos, sí, este combate por la libertad y la razón (...), porque en Francia, profesor, las Luces [*les Lumières*] no se extinguirán jamás”, decía Emmanuel Macron, presidente de Francia, el 21 de octubre de 2020, durante un acto en conmemoración del profesor de historia y geografía Samuel Paty, asesinado pocos días antes.⁵ En marzo de 2022, el filósofo español Roberto Aramayo recurría al “derecho cosmopolita” kantiano para analizar la invasión rusa a Ucrania, que había tenido lugar unas semanas antes, y, ese mismo año, en una entrevista publicada en un periódico digital, reivindicaba los valores ilustrados como antídoto para enfrentar los retos a los que la tecnología nos somete actualmente, el “conformismo” que anestesia nuestra conducta, la “polarización” que fragmenta nuestras sociedades, etc.: “Me temo que, por desgracia, el programa del movimiento ilustrado conserva toda su vigencia, porque los problemas combatidos por sus integrantes continúan afectando severamente a múltiples facetas de nuestra vida cotidiana. La superstición y el fanatismo siguen complicándonos mucho las cosas, aunque por supuesto hayan cobrado rostros distintos (...)”.⁶ Asimismo, la filósofa estadounidense Susan Neiman reivindicaba la Ilustración frente al movi-

ción”), cf. Todorov, T., *El espíritu de la Ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 132, 133. Para un análisis pormenorizado del texto de Todorov, véase el cap. 7 de este libro.

3 Joffrin, Laurent, “Un élan magnifique”, *Libération*, 11 de enero de 2015.

4 Brooks, David, “The Enlightenment Project”, *New York Times*, 28 de febrero de 2017.

5 “«Samuel Paty est devenu le visage de la République»: l'intégralité du discours d'Emmanuel Macron”, *Le Monde*, 22 de octubre de 2020.

6 Aramayo, Roberto, “¿Qué podría decirle Kant a Putin sobre la invasión de Ucrania?”, *The Conversation*, 10 de marzo de 2022; Cardiel, David, “«Estamos siendo los cooperadores necesarios de nuestra propia manipulación». El filósofo Roberto Aramayo ahonda en la necesidad de una democracia más reflexiva”, *Ethic*, 26 de marzo de 2022.

miento *woke* en una entrevista relativamente reciente, con motivo de la publicación de su libro *Left is Not Woke* (2023), donde intenta separar la tradición de izquierda del *wokismo*.⁷ La lista podría continuar. Esta actualidad intelectual y política de la Ilustración resulta sorprendente, porque hace algunos años parecía haber desaparecido de la escena intelectual, probablemente como consecuencia de las críticas que había recibido durante el siglo XX⁸ o por haberse convertido en parte de un aséptico acervo cultural. Pero, ¿se puede tomar con seriedad este intento de puesta en valor? ¿Es posible recuperar valores que fueron significativos en Francia e Inglaterra hace más de 200 años? ¿No es anacrónico? ¿No invalidan los cuestionamientos de los que la Ilustración fue objeto – *razón instrumental, dominación, eurocentrismo*, etc. – cualquier intento de revalorización?

Por otra parte, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “Ilustración”? Como señala Antoine Lilti, la imagen tradicional de un pequeño grupo de filósofos parisinos que utilizaban la ironía y el espíritu crítico para luchar contra la intolerancia religiosa y el absolutismo “se ha hecho añicos”.⁹ Las investigaciones realizadas en las últimas décadas acerca de los manuscritos filosóficos clandestinos que circularon en los siglos XVII y XVIII, el rol de las mujeres en el período, el vínculo de la filosofía de Spinoza con la Ilustración, entre otros temas, han puesto en cuestión esa representación heredada.¹⁰ Esos trabajos desafían la periodización y la delimitación geográfica tradicional del movimiento. También ponen en entredicho el canon de temas, filósofos y filósofas que lo representan,¹¹ y las nociones que habitualmente se asociaban a su definición, como, por ejemplo, la idea de que fue una corriente completamente ajena a la

7 Dudda, Ricardo, “«El victimismo se ha convertido en una fuente de autoridad»”, *Ethic*, 11 de abril de 2024. También: Roza, Stephanie, *La Gauche contre les Lumières*?, París, Fayard, 2020.

8 Las críticas podrían retrotraerse al mismo siglo XVIII. Para una visión de conjunto sobre el tema: Sternhell, Zeev, *Les anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, París, 2006. Sobre algunos de esos cuestionamientos, véanse los caps. 9, 10, 11 y 12 de este libro.

9 Lilti, Antoine, *La herencia de la Ilustración. Ambivalencias de la modernidad*, trad. cast. Christopher Morales Bonilla, Barcelona, Gedisa, 2023, p. 15.

10 Existe una extensa bibliografía sobre estos temas: Paganini, Gianni, “Enlightenment before the Enlightenment: Clandestine Philosophy”, *Etica e politica / Ethics and Politics*, 2018, pp. 183-200; Platas Benítez, Viridiana y Toledo, Leonel (eds.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, México, Universidad Veracruzana, 2014; Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, entre otros muchos trabajos.

11 Acerca de autores y autoras y/o temas que han estado generalmente al margen del relato tradicional, véanse los caps. 1, 2, 3 y 4 de este libro.

religión y el esoterismo; de que sus representantes adhirieron a la teoría de un progreso continuo de la historia; de que no tuvieron en cuenta los sentimientos; etc.¹² Es preciso, entonces, preguntarse: ¿Se puede continuar utilizando un concepto que por momentos resulta irreconocible? ¿Tiene aún alguna utilidad?

Por último, ¿por qué la pregunta por la Ilustración debería llevarnos a la escritura o la reescritura de su historia? ¿Acaso no sabemos ya cuán poco digna de confianza es esa disciplina? Gracias a una serie de trabajos recientes, y no tanto, estamos mejor informados acerca de las tramas con las que se urde ese relato, las decisiones metodológicas sobre las que se apoya, los intereses que lo atraviesan, las selecciones que requiere, las voces que acalla, etc.¹³ ¿Por qué, entonces, *seguir contando historias de la filosofía* –en este caso, en particular, la historia de la filosofía moderna–?¹⁴

Estos son algunos de los interrogantes que –sin la pretensión, por supuesto, de ofrecer un tratamiento exhaustivo, dada la amplitud del campo de investigación– se abordan en los trabajos reunidos en este volumen.

///

El libro se encuentra dividido en tres partes, cada una de las cuales cuenta con cuatro capítulos. En la primera parte, se analizan diversos temas y/o las ideas de algunos filósofos y filósofas que han solido ser ubicados en los márgenes del canon, e intentan ofrecerse interpretaciones novedosas. En el primer capítulo, Fernando Bahr recupera y analiza el concepto de “superescepticismo” que Richard Popkin propuso para caracterizar

12 Entre otros trabajos, pueden consultarse: Baczkowski, Bronislaw, *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, París, Gallimard, 1997; Sorkin, David, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 2011; Edelstein, Dan, *The Super-Enlightenment: Daring to Know Too Much*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010; Riskin, Jessica, *Science in the Age of Sensibility: The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

13 Sobre la historiografía de la Ilustración, véanse los caps. 5, 6, 7 y 8 de este libro.

14 A propósito de estos temas, véanse: Manzo, Silvia y Waksman, Vera (eds.) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Buenos Aires, Prometeo, 2016; König-Pralong, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe-XIXe siècles*, París, EHESS, 2019; Antoine-Mahut, Delphine, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, París, Vrin, 2021; Mihura, Enrique y Tizziani, Manuel, “Contar la historia de la Ilustración. Reflexiones sobre la historiografía de la filosofía”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2022, vol. 39, n° 1, pp. 105-117.

el pensamiento de Pierre Bayle. Pero, en lugar de avanzar directamente hacia el siglo XVIII, Bahr hace un rodeo y vincula a Bayle con ideas clave de las filosofías de Montaigne y de Descartes, para dejar en claro que el autor del *Dictionnaire historique et critique* retoma esas ideas (en particular, la de la radical equivocidad entre la razón humana y la divina) y las coloca en un nuevo contexto, el de los orígenes de la Ilustración, donde alcanzarán su mayor poder explosivo.

En el segundo capítulo, Alejandro Gómez analiza la importancia de la fisiología en el materialismo de Julien Offray de La Mettrie, centrándose en *El hombre máquina* (1747). La Mettrie, médico y filósofo, fusiona conocimientos fisiológicos con su discurso filosófico para desafiar explicaciones metafísicas tradicionales, proponiendo un modelo materialista en el que la conciencia surge de la organización material del cuerpo. Utiliza metáforas científicas (el cuerpo como “reloj”) y recursos retóricos (como la ironía) para criticar el dualismo cuerpo-alma. El texto de Gómez explora, en particular, cómo La Mettrie reinterpreta diversas corrientes fisiológicas (mecanicismo, vitalismo) y utiliza otras ciencias (química, anatomía comparada) para fundamentar su mirada, rechazando el determinismo teológico y enfatizando la observación empírica como base del conocimiento.

En el tercer capítulo, Esteban Ponce se propone visitar el materialismo de Denis Diderot, cuestionando algunas narrativas canónicas de la Ilustración que lo reducen a un mecanicismo simplista. Ponce propone una lectura dialéctica, en la que Diderot integra conceptos científicos (fisiología, química) para explicar la materia como un caos dinámico, en constante tensión entre orden y desorden. Destaca cómo Diderot supera el dualismo cuerpo-alma en obras como *El sueño de d'Alembert* y *Elementos de fisiología*, enfatizando la emergencia de lo humano desde la organización material. La verdad, para Diderot, es histórica y provisional, vinculada a categorías específicas de cada esfera (social, ética, política), por lo que rechaza las explicaciones trascendentes.

En el cuarto capítulo, finalmente, Natalia Zorrilla examina la relación entre feminismo e Ilustración a través de la obra de Émilie Du Châtelet, criticando la exclusión de las mujeres en las narrativas canónicas de la Ilustración. En particular, cuestiona la tesis de Jonathan Israel, quien vincula la emancipación femenina al spinozismo radical, omitiendo figuras clave como Poulain de la Barre y minimizando el legado intelectual de Du Châtelet. La autora destaca cómo Du Châtelet defendió la educación femenina y la igualdad de oportunidades en textos como

el *Discurso sobre la felicidad* y su adaptación de *La fábula de las abejas*, argumentando que su enfoque autobiográfico y crítico hacia los prejuicios sexistas refuerza su relevancia feminista.

En la segunda parte, se presentan diversos estudios en los que se reflexiona y se teoriza acerca de la Ilustración desde una perspectiva historiográfica. En el capítulo cinco, Javier Fernández Sebastián analiza el derrotero histórico de los conceptos de *opinión pública* y *representación* en Francia, Gran Bretaña y España entre los siglos XVIII y XIX, es decir, entre las Luces y el liberalismo. En ese capítulo, destaca cómo ambas nociones, aunque surgidas en contextos distintos (la “opinión” como fenómeno sociocultural y la “representación” política como institución jurídica), se entrelazaron para legitimar los nuevos sistemas liberales. En Francia, la opinión pública emergió como un sustituto de la representación durante la crisis del Antiguo Régimen; en Gran Bretaña, prevaleció la representación parlamentaria hasta que la presión de la opinión impulsó reformas; y en España, ambos conceptos colisionaron durante la Guerra de Independencia y el Trienio Liberal. En suma, el texto subraya la tensión permanente entre estos dos pilares de la democracia moderna, ubicándose en sus orígenes históricos.

En el capítulo seis, Adrián Ratto evalúa la vigencia de *La filosofía de la Ilustración* (1932) de Ernst Cassirer, obra centenaria que continua siendo una referencia casi obligada en los estudios sobre el siglo XVIII. Aunque Cassirer ofrece una visión unificada del pensamiento ilustrado, destacando su dimensión ética y la síntesis kantiana, el texto omite temas clave como los manuscritos clandestinos, el materialismo, el rol de las mujeres y los enfoques socio-culturales, abordados por investigaciones más recientes. No obstante, sostiene Ratto, pese a estas limitaciones, el enfoque normativo de Cassirer, y el énfasis en la razón práctica mantienen su relevancia, invitando a repensar la Ilustración no solo como historia, sino también como proyecto filosófico aún significativo.

En el capítulo siete, Manuel Tizziani, Enrique Mihura y Silvia Manzo se proponen examinar la relevancia histórica y política de la Ilustración a partir de dos hechos que conmovieron a la opinión pública: los atentados del 11 de septiembre de 2001 y el ataque contra el semanario *Charlie Hebdo*, en 2015. Los autores analizan tres interpretaciones surgidas en ese contexto (las de Todorov, Israel y Pagden) en las que se defienden los valores ilustrados –autonomía, laicismo y cosmopolitismo– como antídotos contra el fanatismo y la intolerancia: Todorov

destaca su legado humanista, Israel la Ilustración radical como base de la democracia moderna, y Pagden enfatiza su lucha contra los “enemigos” de la razón. Finalmente, el texto también reflexiona sobre críticas recientes a la Ilustración, como las de los estudios poscoloniales, y aboga por una reevaluación crítica que reconozca sus luces y sombras, sin descartar su herencia emancipadora.

En el capítulo ocho, finalmente, Johannes Rohbeck analiza la vigencia de la Ilustración, abordando sus críticas y defensas contemporáneas. Frente a acusaciones como la de ruptura con la tradición o la responsabilidad en las catástrofes del siglo *xx*, Rohbeck propone una reevaluación que distingue entre la Ilustración como proyecto histórico y su legado moderno. Examina temas como el terremoto de Lisboa (1755), la crítica a la religión, el surgimiento de nuevas ciencias (antropología, economía, filosofía de la historia) y la secularización. Destaca la ambivalencia de la Ilustración: su potencial emancipador y sus límites, como el colonialismo y la desigualdad de género. Y concluye abogando por una actualización de sus ideales, a fin de enfrentar crisis actuales como el cambio climático y la posverdad.

En la tercera parte, se examinan algunas críticas que se han dirigido contra la Ilustración. En el capítulo nueve, Sofía Calvente analiza el debate entre Catharine Macaulay y David Hume sobre el carácter ilustrado del filósofo escocés. Macaulay critica a Hume por basar la legitimidad política en la costumbre y la autoridad, acusándolo de conservadurismo, al justificar con ello gobiernos establecidos, incluso si son opresivos. Calvente busca rebatir esta interpretación, mostrando que Hume distingue entre gobiernos legítimos (basados en las leyes y la utilidad pública) y tiranías, y defiende el derecho a la resistencia. Además, contrasta el fundamento convencionalista de Hume con el racionalismo moral de Macaulay, aunque ambos coinciden en promover el republicanismo y el progreso, enmarcados en los ideales ilustrados.

En el capítulo diez, Vera Waksman examina la crítica de Joseph de Maistre a Jean-Jaques Rousseau, centrándose en su oposición a la Ilustración y la Revolución Francesa. De Maistre acusa a Rousseau de promover ideas revolucionarias peligrosas, como la soberanía popular y el contrato social, que considera contrarias al orden divino y a la tradición. Waksman analiza tres ejes de la crítica demaistriana: la relación entre hechos y derecho, la figura del Legislador extraordinario y la democracia. Aunque De Maistre distorsiona algunas ideas de Rousseau, su lectura revela tensiones en la filosofía política moderna, cuestionando la viabili-

dad de fundar un orden político desde principios abstractos y poniendo el foco en la responsabilidad de los filósofos sobre las consecuencias prácticas de sus teorías.

En el capítulo once, Ricardo Cattaneo analiza la *Evocación de Sócrates* de Johann Georg Hamann, obra en la que el filósofo critica el racionalismo abstracto de la Ilustración alemana mediante la figura de Sócrates como un “sileno” (sabio en su interior, pero de apariencia grotesca). Hamann denuncia que los sistemas filosóficos de su época son “silenos invertidos”: vacíos por dentro, a pesar de su ornamentación escolástica. Reivindica la ironía socrática como método para cuestionar las certezas ilustradas y promover un filosofar arraigado en la vida cotidiana. Su crítica anticipa una postura metacrítica contra el purismo de la razón, destacando la importancia del lenguaje, la experiencia y la comunidad en el pensamiento.

Por último, en el capítulo doce, Facundo Nahuel Martín explora la relación entre la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y el debate contemporáneo sobre el Antropoceno, época geológica marcada por el impacto humano en la Tierra. Analiza cómo la racionalidad instrumental, que busca dominar la naturaleza, ha llevado a una crisis socioambiental, reflejando la autodestrucción de la Ilustración. Dipesh Chakrabarty aporta perspectivas sobre la colisión entre historia humana y geológica, destacando la necesidad de integrar ciencias naturales y humanidades. El texto propone repensar la dialéctica ilustrada en un contexto de crisis planetaria, donde la reconciliación entre sociedad y naturaleza se vuelve urgente para evitar catástrofes futuras.

///

Finalmente, sobre la génesis de esta publicación, cabe decir lo siguiente: una gran parte de los trabajos incluidos en el libro fueron elaborados en el marco de diversos proyectos de investigación financiados por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Universidad Nacional del Litoral.¹⁵ Estos equipos estuvie-

15 PICT-Agencia I+D+i 2019-04195: “Máquinas de la felicidad: Corporalidad, hedonismo y eudemonismo en las obras de Julien Offray de La Mettrie y Émilie du Châtelet”, dirigido por Adrián Ratto; PIP-CONICET 2021: “Moral y política en el siglo XVIII. Campos de tensión, torsiones historiográficas y miradas periféricas sobre el movimiento ilustrado” (Código:

ron integrado por tesis de grado, becarios doctorales y postdoctorales, y docentes e investigadores de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad Nacional del Litoral. A esos trabajos, se les añaden las valiosas contribuciones de investigadores externos, que han colaborado con los equipos mencionados: es el caso de los escritos de Sofía Calvente, Javier Fernández Sebastián, Silvia Manzo, Facundo Nahuel Martín, Johannes Rohbeck y Vera Waksman.

En cuanto al financiamiento, el libro se realizó con fondos provenientes de los siguientes proyectos: CAI+D-UNL: “Naturaleza humana, perfectibilidad y autonomía en la Filosofía Moderna” (PI. Tipo II: Grupo Consolidado - 50620190100134LI), dirigido por Manuel Tizziani, y UBA-CyT 20020190100044BA: “Tiempo histórico y espacio autobiográfico. Escrituras del yo y discurso historiográfico”, dirigido por Daniel Brauer.

Es preciso señalar, por otra parte, que versiones preliminares de varios de los textos que conforman el presente volumen fueron presentadas, comentadas y discutidas en el Workshop: “¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración?”, el cual fue organizado por los grupos de investigación mencionados y tuvo lugar durante el mes de septiembre de 2023 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Colegio Nacional de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires). El evento contó con el auspicio del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el Instituto de Filosofía «Ezequiel de Olaso» (Centro de Investigaciones Filosóficas-CONICET), el Instituto de Humanidades y Ciencias del Litoral (Universidad Nacional del Litoral-CONICET) y la Asociación Argentina de Estudios del Siglo Dieciocho. Agradecemos a todos aquellos que se encargaron de comentar los trabajos presentados en esta instancia, en particular, a Natalia Strok, Juan Pablo Moreno, Macarena Marey, Leandro Guerrero y Marcos Thisted.

Por último, quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a RAGIF Ediciones, que nos ha brindado la posibilidad de publicar este libro en versión digital y en acceso abierto.

11220200101090CO), dirigido por Fernando Bahr; y CAI+D-UNL 2020: “Naturaleza humana, perfectibilidad y autonomía en la Filosofía Moderna” (PI Tipo II: Grupo Consolidado - 50620190100134LI), dirigido por Manuel Tizziani.

Bibliografía

- ANTOINE-MAHUT, Delphine, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, París, Vrin, 2021.
- ARAMAYO, Roberto, “¿Qué podría decirle Kant a Putin sobre la invasión de Ucrania?”, *The Conversation*, 10 de marzo de 2022. <https://theconversation.com/que-podria-decirle-kant-a-putin-sobre-la-invasion-de-ucrania-178789>
- BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, París, Gallimard, 1997.
- BROOKS, David, “The Enlightenment Project”, *New York Times*, 28 de febrero de 2017. <https://www.nytimes.com/2017/02/28/opinion/the-enlightenment-project.html>
- CARDIEL, David, “«Estamos siendo los cooperadores necesarios de nuestra propia manipulación»”, *Ethic*, 26 de marzo de 2022. <https://ethic.es/2022/02/estamos-siendo-los-cooperadores-necesarios-de-nuestra-propia-manipulacion-roberto-aramayo/>
- DUDDA, Ricardo, “«El victimismo se ha convertido en una fuente de autoridad»”, *Ethic*, 11 de abril de 2024. <https://ethic.es/entrevista-susan-neiman>
- EDELSTEIN, Dan, *The Super-Enlightenment: Daring to Know Too Much*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.
- FAUCHOIS, Yann, Grillet, Thierry y Todorov, Tzvetan, *Lumières ! Un héritage pour demain*, París, Bibliothèque nationale de France, 2006.
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- JOFFRIN, Laurent “Un élan magnifique”, *Libération*, 11 de enero de 2015. https://www.liberation.fr/societe/2015/01/11/un-elan-magnifique_1178617/
- KÖNIG–PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe–XIXe siècles*, París, EHESS, 2019.
- LILTI, Antoine, *La berencia de la Ilustración. Ambivalencias de la modernidad*, trad. cast. Christopher Morales Bonilla, Barcelona, Gedisa, 2023.
- MANZO, Silvia y Waksman, Vera (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.
- MIHURA, Enrique J. y Tizziani, Manuel, “Contar la historia de la Ilustración. Reflexiones sobre la historiografía de la filosofía”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2022, vol. 39, n° 1, pp. 105-117.
- PAGANINI, Gianni, “Enlightenment before the Enlightenment: Clandestine Philosophy”, *Ética e política / Ethics and Politics*, 2018, pp. 183-200.
- PLATAS Benítez, Viridiana y Toledo, Leonel (eds.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, México, Universidad Veracruzana, 2014.
- RISKIN, Jessica, *Science in the Age of Sensibility: The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

- ROZA, Stephanie, *La Gauche contre les Lumières ?*, Paris, Fayard, 2020.
- “«SAMUEL Paty est devenu le visage de la République»: l’intégralité du discours d’Emmanuel Macron”, *Le Monde*, 22 de octubre de 2020.
- SORKIN, David, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006.
- TODOROV, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

PRIMERA PARTE

Filósofos y filósofas al margen del canon

La teología y el escepticismo temprano-moderno: Montaigne, Descartes, Bayle

FERNANDO BAHR

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL – ARGENTINA)

Introducción

Hace más de 60 años, Richard Popkin publicó un trabajo, “Pierre Bayle’s place in 17th century Scepticism”, donde distinguía el escepticismo de Bayle del escepticismo de Montaigne y sus seguidores (Charron, La Mothe Le Vayer, Sorbière, Foucher, Huet, etc.) por dos motivos.¹ Primero, por su condición de calvinista, frente al catolicismo de los recién nombrados. Y segundo, porque frente a los argumentos de éstos, centrados principalmente en la desconfianza ante los datos sensibles, se dedicó a fortalecer los argumentos escépticos de cara al poder de la razón. En nuestra presentación, nos enfocaremos en este segundo motivo porque es a propósito de él que Popkin utiliza un término para caracterizar la posición de Bayle que nos interesa especialmente. Ese término es: “superpirronismo”.

Los pasajes de los que se vale Popkin para su calificación se encuentran en el conocido artículo “Pyrrhon” del *Dictionnaire historique et critique*, más precisamente, en la *remarque* B, que comenta un pasaje del cuerpo del artículo en el que Bayle sostiene que “es con razón que se lo detesta [al pirronismo] en las Escuelas de Teología”.² Su explicación comienza diciendo que tal cosa sucede porque las doctrinas religiosas,

1 Popkin, Richard, “Pierre Bayle’s place in 17th century Scepticism”, en Paul Dibon (dir.), *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam / London / New York / Princeton, Elsevier Publishing Company, París, Vrin, 1959, pp. 1-19.

2 Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, 4 vols., Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740, art. “Pyrrhon”, B, Vol. 3, p. 732. En adelante citamos esta edición mediante las siglas DHC, señalando además el nombre del artículo y la *remarque* correspondiente.

a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de la ciencia o en el ámbito de la política, deben estar basadas en una certeza completa para generar convicción. Afortunadamente, agrega, el pirronismo afecta a muy poca gente dado que “[l]a gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación en los otros hombres, y, si usted quiere, incluso la ignorancia y la inclinación natural a decidir, son un escudo impenetrable para los dardos de los pirrónicos, aunque esta secta se imagine que hoy es más temible que antes. Veamos sobre que se funda esa extraña pretensión”.³

Para ilustrar dicha “extraña” pretensión, Bayle pone en escena dos abades, conocidos después como el “abad pirrónico” y el “abad católico”, que discuten acerca de los méritos del pirronismo. El abad católico no puede entender cómo, después de las luces del Evangelio, pueden todavía subsistir “algunos miserables pirrónicos”. El abad pirrónico le responde que, al contrario, en la actualidad el método pirrónico es más poderoso que nunca en la medida en que la “teología cristiana le suministraría argumentos imposibles de resolver” y en que la “nueva filosofía” le daría un formidable nuevo empuje en relación con la naturaleza y existencia del mundo físico.⁴

El abad manifiesta no querer servirse de las ventajas que el pirronismo podría tomar a partir de la nueva filosofía. De todas maneras, conforme a un procedimiento retórico muy característico de Bayle, las expone detenidamente. Si las cualidades secundarias, colores, sonidos y olores, como los nuevos filósofos parecen estar de acuerdo, deben ser consideradas sólo como modificaciones del alma, ¿por qué no podrían considerarse también así las llamadas “cualidades primarias”, esto es, extensión y movimiento? Dicho de manera más directa, si los objetos no son realmente coloreados, sino que sólo nos parecen así, ¿por qué deberían *ser* extensos sólo porque así nos parecen? Además, ¿en qué demostración podemos confiar acerca de la existencia misma de los cuerpos? Sólo en la que asevera que Dios nos estaría engañando si nos llevara a decir que hay cuerpos cuando en realidad no los hay. Pero, si engaña a los campesinos acerca de que los objetos son coloreados, ¿por qué no podría engañar a los filósofos acerca de que existen? Es cierto: Dios no *lleva* al filósofo a decir que existen cuerpos, de la misma manera tampoco *lleva* al campesino a decir que son coloreados. Es el filósofo, o el campesino, quien dice “hay” o “son” cuando debería limitarse a decir “me parece

3 DHC, “Pyrrhon”, B.

4 DHC, “Pyrrhon”, B.

que hay” o “me parece que son”. Pero el dilema es de hierro. O admitimos que sólo nos *parecen* tales cosas, o Dios nos engaña.

Al cabo de su detallada exposición Bayle, sin embargo, dice que dejará de lado estos argumentos para dirigirse al centro del problema a propósito de cualquier discusión con el pirronismo, esto es, el *criterium veritatis*. Citémoslo:

Inmediatamente después, el abad filósofo dijo al otro que para poder vencer alguna vez a un escéptico hacía falta probarle en primer lugar que la verdad podía reconocerse ciertamente por ciertos indicios, indicios a los que se llama comúnmente *criterium veritatis*. Sostendréis ante él con razón que la evidencia es el carácter seguro de la verdad, puesto que si no fuera la evidencia nada lo sería. Sea, responderá, es ahí donde os estaba esperando, os haré ver que cosas que rechazáis como falsas cuentan con la mayor evidencia.⁵

Popkin califica este pasaje como “una asombrosa afirmación escéptica”.⁶ En él, Bayle sostiene que hay proposiciones que cumplen con la característica segura de la verdad y que, no obstante, deben ser rechazadas como falsas. La consecuencia es muy fuerte: la evidencia no puede ser aceptada como el criterio de verdad y no hay manera por lo tanto de distinguir una proposición verdadera de una falsa. Para Popkin, ningún escéptico había llegado tan lejos, ni siquiera Sexto Empírico, quien, dice, “había puesto en duda si había una proposición evidente, y si podía ofrecerse alguna prueba de ese criterio”,⁷ pero no el criterio en sí mismo. Tampoco los montaignianos, quienes “desafiaban la habilidad de cualquier dogmático para descubrir o reconocer la verdad”, pero no sostenían, como Bayle, que, aunque aparecieran esos dogmáticos hábiles, tal cosa no ayudaría, “desde el momento en que la mayor certidumbre, la verdad más cierta, podía ser rechazada, si *l'évidence* no es la marca de la verdad”.⁸ Bayle había ido más lejos que todos ellos y, por lo tanto, merecía para Popkin la calificación de “superescéptico”.

Ahora bien, cuáles son esas proposiciones que se rechazan como falsas y que, sin embargo, cuentan con la mayor evidencia. Tomemos dos solamente, para no extendernos demasiado. La primera es del orden lógico:

5 DHC, “Pyrrhon”, B.

6 Popkin, *op. cit.*, p. 5

7 *Ibidem*.

8 *Ibid.*, p. 6.

Resulta evidente que las cosas que no son diferentes a una tercera no son diferentes entre sí; ésta es la base de todos nuestros razonamientos, sobre ella fundamos todos nuestros silogismos, y, sin embargo, la revelación del misterio de la Trinidad nos asegura que tal axioma es falso. Inventad tantas distinciones como os plazca, jamás mostraréis que aquella máxima no es desmentida por este gran misterio.⁹

Aquí, como se ve, se enfrenta un principio lógico –a saber, que dos cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí– con un dogma cristiano –a saber, que, de acuerdo con el Misterio de la Trinidad, el Padre y el Hijo no son diferentes al Espíritu Santo y sin embargo deben distinguirse entre sí–. El principio lógico es evidente; de todas maneras, enfrentado a una verdad “más alta”, queda sin validez y debe ser descartado como universalmente válido.

La segunda proposición pertenece al orden moral. Es la siguiente:

Resulta evidente que es preciso preferir lo recto a lo útil, y que cuanto más santa es una causa menos libertad tiene de posponer la rectitud a la utilidad. Sin embargo, nuestros teólogos nos dicen que teniendo Dios que elegir entre un mundo perfectamente bien ordenado y adornado con toda clase de virtudes y un mundo como el nuestro, donde dominan el pecado y el desorden, prefirió este último antes que el primero porque lo encontraba mejor para los intereses de su gloria.¹⁰

El principio moral es que la rectitud debe preferirse a la utilidad y que, cuanto más santa es una causa, menos puede subvertir ese orden, esto es, poner lo útil por encima de lo recto. Contra ese principio, sin embargo, se erige el principio teológico según el cual Dios prefirió las leyes generales a las particulares porque, aunque fueran muchísimas las víctimas de esa preferencia, lo importante era enaltecer los intereses de Su gloria. Otra vez, aquel principio moral parece ser evidente y, sin embargo, queda inhabilitado ante un principio de orden superior: la gloria divina es más importante que las preferencias humanas.

Una vez establecidos estos principios teológicos, que son superiores a las evidencias humanas y por lo tanto las invalidan, el abad pirrónico

9 DHC, “Pyrrhon”, B.

10 DHC, “Pyrrhon”, B.

llega a la siguiente conclusión, conclusión que nos importa particularmente porque en ella se cifra todo el presente trabajo:

Me vais a decir que no hay que medir los deberes del Creador con el mismo rasero que los nuestros. Pero si lo hacéis os encontraréis en las redes de vuestros adversarios [los pirrónicos]. Es allí donde os quieren; el gran objetivo de ellos es probar que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida, y que sólo conocemos ciertas relaciones. No sabemos, dicen, si el azúcar es en sí mismo dulce, sabemos solamente que nos parece dulce cuando lo aplicamos sobre nuestra lengua. No sabemos si esta acción es honrada en sí misma y por su naturaleza; solamente creemos que respecto de tal, en relación con ciertas circunstancias, ella tiene la apariencia de honradez. No sucede lo mismo en otros sentidos y según otras circunstancias.¹¹

“No hay que medir los deberes del Creador con el mismo rasero que los nuestros”, pues quien lo proponga cae en las redes del pirronismo. Popkin apenas toma en cuenta este argumento que es para nosotros, como dijimos, absolutamente clave. Si lo incorporamos a nuestro análisis, tal vez podamos mostrar que Bayle, siendo un superescéptico, puede entrar en diálogo y moverse en compañía de figuras muy importantes: nada menos que Montaigne y Descartes.

Montaigne

Vayamos, pues, a estos dos grandes filósofos. Partiremos de un trabajo de Vincent Carraud titulado “L’imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne”.¹² En él, Carraud adopta el principio metodológico heideggeriano según el cual “se debe ir de lo más claro a lo más oscuro”¹³ para proponer la hipótesis de que Descartes *comprendió* a Montaigne y que, en tal sentido, “es Descartes quien nos indicará la dirección que lleva a la

11 DHC, “Pyrrhon”, B.

12 Carraud, Vincent, “L’imaginer inimaginable”, en Vincent Carraud y Jean Luc Marion, *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, París : PUF, 2004, pp. 137-171.

13 Heidegger formula este principio en su explicación al *Sofista* de Platón. Carraud (*op. cit.*, p. 140, n. 1) lo cita según la traducción francesa de J.-F. Courtine *et al.*: Platon, *Le Sophiste*, París: Gallimard, 2001, p. 21.

problemática de la *Apología de Ramón Sibiuda*. Descartes nos dará, por lo tanto, la orientación de nuestra interpretación”.¹⁴

Pero ¿cuál es “la problemática” de la *Apología de Ramón Sibiuda*? Cito nuevamente a Carraud:

Montaigne es, como Descartes un sostenedor de la primacía de la omnipotencia incondicionada de Dios; es posible, por lo tanto, situarlos con precisión a ambos en una tradición determinada de la historia de la cuestión de la omnipotencia divina; o, para decirlo de otra manera, en el debate inaugurado, en el siglo XII de saber si se puede postular una racionalidad unívoca para todo entendimiento, divino y humano.¹⁵

¿Se puede postular una racionalidad unívoca para todo entendimiento, divino y humano? Dicho de diferente manera, ¿podrían ser nuestras verdades *otras* que las verdades divinas? El problema es, como se ve, el de la univocidad del *criterium veritatis*. Debemos preguntarnos entonces por el papel de Montaigne y Descartes al respecto. ¿Qué dijeron uno y otro acerca de la univocidad del *criterium veritatis*? En el caso de Montaigne, como cabe esperar, se encuentran muchos pasajes que apuntan hacia ese blanco. En la *Apología de Ramón Sibiuda* podemos leer, por ejemplo, éste:

Ahora bien, nada nuestro puede equipararse o referirse de ninguna manera a la naturaleza divina sin mancharla ni marcarla con otra tanta imperfección. ¿Cómo puede esta infinita belleza, potencia y bondad sufrir correspondencia y similitud alguna con una cosa tan abyecta como nosotros sin extremo perjuicio y menoscabo de su divina grandeza? *Infirmum Dei fortius est hominibus, et stultum Dei sapientius est hominibus*.¹⁶

La cita en latín (“Lo débil de Dios es más fuerte que los hombres, y lo necio de Dios más sabio que los hombres”) es una conocida frase de San Pablo (I Corintios, I, 25). Para Montaigne, dicha frase ilustra su pensamiento y certifica a través de la Revelación que entre nosotros y Dios no hay paso alguno. Carraud comenta: “Ningún predicado, cualquiera que sea, puede ser común, incluso mediando la diferencia de grados que implica toda analogía de atribución, a Dios y a la criatura”.¹⁷ Montaigne

14 Carraud, *op. cit.*, p. 140.

15 *Ibid.*, p. 142.

16 Montaigne, Michel de, *Los ensayos*, edición de J. Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 774.

17 Carraud, *op. cit.*, p. 145.

no utiliza un vocabulario filosófico-técnico, pero sus preguntas no dejan por ello de ser precisas:

Pues, por ejemplo, ¿qué cosa hay más vana que pretender adivinar a Dios por medio de nuestras analogías y conjeturas, regularlo, y regular el mundo, según nuestra capacidad y nuestras leyes, y valernos a expensas de la divinidad de esa pequeña muestra de inteligencia que ha tenido a bien distribuirle a nuestra condición natural?¹⁸

Para Montaigne el carácter inimaginable de Dios vale también cuando intentamos juzgar y comprender aquello que nos espanta de Su obra: todo lo que llamamos “monstruosidad” o “desorden”.

Además, ¿cuántas cosas conocemos que se oponen a esas bonitas reglas que hemos adjudicado y prescrito a la naturaleza? ¡Y pretendemos someter aun a Dios a tales reglas! ¿Cuántas cosas llamamos milagrosas y contranaturales? (...) Porque para nosotros ser conforme a la naturaleza no es sino ser conforme a nuestra inteligencia, hasta dónde ésta puede seguir y hasta dónde vemos. Lo que está más allá es monstruoso y desordenado.¹⁹

Ahora bien, lo que vio Carraud, y que no había observado Popkin, es que en Montaigne no se trata de la denuncia de una falla en nuestra razón por la imperfección de los sentidos ni de una duda natural a partir de argumentos relativistas. La cuestión es más profunda: se trata “nada menos que de la posibilidad de una sobredeterminación de la racionalidad misma”.²⁰ Esto es, que haya una “ley universal”, la de la potencia inimaginable de Dios, que no sea conforme a lo que Montaigne llama “las leyes municipales”, es decir, las leyes del pensamiento humano. Una sobredeterminación que prohíbe la univocidad de lo inteligible y que, encontrando en Descartes su desarrollo doctrinal, tendría muy pocos predecesores en filosofía “y sin duda ningún sucesor mayor en la época moderna”.²¹

No sabemos si Pierre Bayle podría ser considerado un “sucesor mayor” de Montaigne y Descartes. En todo caso, la cuestión que aquel trata es la misma y parece claro que, si incluyéramos a Montaigne en el

18 Montaigne, *op. cit.*, p. 755.

19 *Ibid.*, p. 779.

20 Carraud, *op. cit.*, p. 158.

21 *Ibid.*, p. 169.

debate entre los dos abades, éste se pronunciaría de forma rotunda en favor del abad pirrónico y propugnaría, contra los defensores de la univocidad, que “no hay que medir los deberes del Creador con el mismo rasero que los nuestros” aceptando las consecuencias de tal concesión: el triunfo del pirronismo.

Un último apunte en relación con Montaigne. Para éste, como para Bayle, de la equivocidad brotaba una apologética. No hay razones que nos lleven a comprender ni la naturaleza ni el accionar de Dios. Pues bien, el cristiano no las necesita. Basta con la fe:

en cosa tan divina y tan elevada, y que sobrepasa a tal punto la inteligencia humana como es esta verdad con la cual la bondad divina ha tenido a bien iluminarnos, es muy necesario que nos siga prestando ayuda, con favor extraordinario y privilegiado para poder concebirla y albergarla en nosotros. Y no creo que los medios humanos sean en absoluto capaces de ella. [...] Sólo la fe abraza viva y ciertamente los altos misterios de nuestra religión.²²

Descartes

¿Qué pasa con Descartes? A primera vista, éste representa el triunfo de la razón moderna, una razón que, precisamente, se construye sobre las ruinas de la “derrota definitiva” del escepticismo. Sin embargo, por razones vinculadas al corazón de su metafísica, hay un flanco importante que Descartes debe dejar abierto.

El flanco comienza a abrirse muy temprano. En efecto, a lo largo de tres cartas escritas entre abril y mayo de 1630, Descartes presenta ante Mersenne su teoría de la “creación de las verdades eternas”, esto es, su teoría de que Dios es creador tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas y que dos más tres son cinco porque Él así lo ha dispuesto. No es una teoría más, pues en ella, según Descartes, están las bases de su metafísica:

las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter

22 Montaigne, *op. cit.*, pp. 633-634.

o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos. De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien, no existe ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla y todas ellas son *mentibus nostris ingentiae* (innatas en nuestros espíritus) como un rey que grabara sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si pudiera hacerlo.²³

La carta donde dice esto es del 15 de abril de 1630. Alrededor de un mes y medio más tarde, en una carta que se cree es del 27 de mayo de 1630, reitera la doctrina:

También me pregunta qué necesidad ha tenido Dios de crear esas verdades y digo que Él ha sido tan libre de hacer que no fuera verdadero que todas las líneas tiradas del centro a la circunferencia fuesen iguales como de no crear el mundo. Y es cierto que estas verdades no están unidas con mayor necesidad a su esencia que las demás criaturas.²⁴

Esta teoría ha sido menos analizada que otras por los intérpretes de la filosofía de Descartes. El desinterés ha llegado al punto de que alguno de ellos –de la talla de Martial Gueroult, nada menos– sostuvo que la “concepción, por importante que sea, no pertenece al cuerpo de la doctrina [cartesiana]”.²⁵ La misma, sin embargo, ha sido rescatada por otros especialistas, no menos importantes: Ferdinand Alquie –que encontró en ella “la clave de la metafísica cartesiana”–²⁶ o Jean-Luc Marion, cuyo estudio *Sur la théologie blanche de Descartes* nos ha sido muy útil para el presente trabajo.

Para Marion, en esas tres cartas a Mersenne, el adversario cartesiano es la analogía de Francisco Suárez. Su huella, sin embargo, sería más profunda, marcando de raíz toda la construcción metafísica de las *Meditaciones*.

La cuestión de la analogía –dice– suscita directamente las cartas de 1630, que critican expresamente la doctrina de Suárez sobre un problema conexo y que, al optar contra la univocidad del ente,

23 Descartes, René, *Obras escogidas*, traducción de E. de Olaso y T. Zwack, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980, pp. 353-354.

24 *Ibid.*, p. 357.

25 Citado por Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 2009, p. 12.

26 Citado en *Ibid.*, pp. 12-13.

llevan tan lejos la exigencia de equivocidad que abren una grieta infinita entre lo finito y lo infinito tanto óntica como epistemo-lógicamente. Con esta apertura, las *Meditaciones* pondrán en juego sus tesis para asegurar, a pesar de la equivocidad, un fundamento infinito a la ciencia humana y al ente finito. En resumen, la cuestión de la analogía inspirará, en 1630, la tesis de la creación de las verdades eternas, pero también las tesis de 1641, que intentan responder a la apertura de alguna manera trágica de 1630.²⁷

Cerrado el camino analógico, se abre la cuestión del fundamento, puesto que la equivocidad absoluta que Descartes defiende en 1630 coloca al saber humano ante la posibilidad de que toda ciencia, incluso verdadera, quede descalificada. Es preciso buscar, por lo tanto, un fundamento absoluto, pero ese fundamento debe estar por encima de la razón; la razón debe ser, ella misma, fundada.²⁸ Aquí puede sernos útil la comparación que hace Descartes al respecto entre Dios, como quien ha establecido las verdades matemáticas, y un rey que establece a partir de su propio arbitrio las leyes del reino y que querría grabarlas “en el corazón de todos sus súbditos si pudiera hacerlo”. Al rey le está vedada esa posibilidad porque no tiene poder sobre el corazón de sus súbditos y sólo puede exigir una obediencia voluntaria a las leyes; Dios, en cambio, sí alcanza el corazón de los hombres y por eso sus leyes, aunque *dispuestas*, son innatas en nuestros espíritus y las leyes impresas en nosotros se transforman originalmente en nuestra naturaleza misma: no podemos concebirlas de otra manera y en tal sentido hablamos, por ejemplo, de “geometría natural”.

Segunda diferencia entre un rey y Dios. El primero es libre: puede cambiar su voluntad y, por lo tanto, sus leyes. Dios también puede hacerlo, pero sin embargo sus leyes no cambian. ¿Cómo conciliar en este caso libertad e inmutabilidad? Al respecto, Descartes invoca “el poder incomprensible” de Dios, un poder absoluto en el que lo arbitrario no deviene natural si no es inmutable y no puede devenir natural si no es

27 *Ibid.*, p. 13.

28 “El fundamento –escribe Marion– escapa tan bien a lo irracional como a lo racional, puesto que funda la razón misma. La producción por Dios de las verdades eternas transgrede la razón de las verdades hacia ‘la primera y la más eterna de todas las verdades que puede haber’ (AT I, 150, 2-3) – verdad ella misma fuera de la razón, y por lo tanto sobre todo no irracional” (*Ibid.*, p. 31. El pasaje entrecomillado corresponde a la carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630; véase René Descartes, *Obras escogidas*, op. cit., p. 356).

por un poder incomprensible.²⁹ A eso arbitrario que deviene natural, Marion lo denomina “código”. Este código, innato, constituye la racionalidad misma. Y Dios sería, así, el fundamento ininteligible de una inteligibilidad sin fundamento: “El fundamento resta incomprensible a la racionalidad que él funda, pero la racionalidad del código, al experimentarse como fundada (innata), infiere el conocimiento de su fundamento (arbitrario)”.³⁰

Hasta aquí, respecto de Descartes, hemos marchado principalmente en la huella abierta por Marion. Las consecuencias que se derivan de lo que apenas hemos presentado son de enorme importancia. No podemos seguirlas, sin embargo, porque nos desviaríamos demasiado del camino. En todo caso, el resultado capital de la investigación de Marion es que habría que suponer una supra-racionalidad en Descartes, una “sobrecodificación” (*surcodage*), dice él, en todo caso una instancia incomprensible desde la cual Dios dispondría las verdades para que se presenten como necesarias, como innatas, a nuestros espíritus. De allí que la teoría de la creación de las verdades eternas, lejos de ser un accesorio o un pecado de juventud en la filosofía de Descartes, estaría en su mismo centro metafísico: “detrás” del código, esto es, de la racionalidad, se encontraría lo incomprensible y éste constituye la cara oculta de la instauración de la verdad para la razón finita, mientras que el “código” ofrece la cara iluminada.

Bayle

Llegamos así al cuarto y último punto que nos proponemos tratar. En él, volveremos a Pierre Bayle e intentaremos mostrar cómo éste, varias decenas de años después, participa a su manera del debate que evocamos. Como primer paso para ello, sin embargo, es preciso detenerse un momento más en Descartes; más precisamente, en un punto de las Segundas Objeciones, reunidas por Marin Mersenne, y en la Respuesta que elabora Descartes.

En las Segundas Objeciones, en efecto, Mersenne recuerda que, aunque Descartes niegue que Dios “sea capaz de mentira o fraude [...], con todo, no faltan escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel [Biel], o el Ariminense [Gregorio de Rimini] y algunos otros, los cua-

29 Cf. Marion, *op. cit.*, p. 278.

30 *Ibid.*, p. 279.

les piensan que, absolutamente hablando, Dios miente”.³¹ A continuación, alega en favor de estos escolásticos dos textos bíblicos y realiza dos preguntas incisivas: “¿sabéis acaso si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o, al menos muy a menudo? Y ¿de dónde sacáis la certeza de que nunca os equivocáis ni podéis equivocaros, tocante a las cosas que pensáis conocer clara y distintamente?”³²

No sabemos si a Mersenne le incomodaba todavía la doctrina defendida enérgicamente por Descartes más de diez años antes acerca de la creación de las verdades eternas. En todo caso, como observa en una nota al pie del último texto citado el editor, Vidal Peña, está pidiendo a Descartes algo que a éste le resulta imposible, a saber, una “reexplicación” de lo claro y distinto. Por ello, la posición de Descartes ante tal demanda es rotunda:

Diré primero que, no bien pensamos concebir claramente alguna verdad, nos sentimos naturalmente inclinados a creerla. Y si tal creencia es tan fuerte que nos hace imposible dudar de lo que así creemos, nada más hay que indagar: *poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse*. Pues ¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta?³³

“Poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse”. Esta frase, y, sobre todo, el adverbio “razonablemente”, suenan extraños en la pluma de Descartes. ¿Es compatible en relación con un programa filosófico que metodológicamente había establecido que “todo lo que despertase la menor sospecha de incertidumbre debía ser considerado como razón válida para dudar”?³⁴ ¿Es compatible con una construcción “desde la roca”, no desde la arena, capaz de sostener las “altas torres” del edificio de las ciencias derrotando a los escépticos, “los cuales van más allá de los todos los límites de la duda”?³⁵ Y, sobre todo, ¿qué sucede con la posibilidad de un Dios engañador que “haya procedido de manera que no existe

31 Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de V. Peña, Oviedo, KRK Ediciones, 2005, p. 314.

32 *Ibid.*, p. 315.

33 *Ibid.*, pp. 345-346. Las cursivas son nuestras.

34 *Ibid.*, p. 823.

35 *Ibid.*, p. 960.

figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo”? Abierto el abismo incomprensible de una “sobrecodificación”, en términos de Marion, de una “sobredeterminación de la racionalidad”, en términos de Carraud, ¿no es posible que por allí se cuelen nuevamente los escépticos?

Volvamos entonces a las preguntas con las que termina el pasaje de Descartes respecto de la certeza: “¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta?” Justamente, Pierre Bayle –o, al menos, el “abad pirrónico”– se formuló estas mismas cuestiones y abrió la caja de Pandora del “superescepticismo”. Hemos de preocuparnos por esa falsedad en términos absolutos porque, o Dios miente efectivamente si aceptamos la univocidad del *criterium veritatis*, o, si no la aceptamos, nos están esperando los pirrónicos con sus redes listos para atraparnos.

Es cierto que los ejemplos que aduce el abad –el azúcar sobre nuestra lengua, la honradez de una acción– parecen bastante inocuos si los comparamos con el abismo de un engaño por parte de Dios. De todas maneras, el principio es el mismo: *l'évidence* podría no ser el criterio seguro de verdad, y la razón, aunque nos resulte imposible pensar de otro modo, podría estar equivocada en su misma certeza. Montaigne concibió ese abismo; Descartes, también. Por ello, podemos pensar, a diferencia de Popkin, que también Bayle pertenecía a la tradición montaigniana. O, dicho a la manera de Carraud y el principio metodológico heideggeriano, que Bayle *comprendió* a Montaigne y a Descartes y llevó hasta sus últimas consecuencias la extrema posibilidad que estos grandes filósofos habían imaginado.

Bibliografía

- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, 4 vols., Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740.
- CARRAUD, Vincent, “L’imaginer inimaginable”, en Vincent Carraud y Jean Luc Marion, *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 137-171.
- DESCARTES, René, *Obras escogidas*, traducción de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980.
- , *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de V. Peña, Oviedo, KRK Ediciones, 2005.

- MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de, *Los ensayos*, edición de J. Bayod Brau, prólogo de A. Compagnon, Barcelona, Acantilado, 2007.
- POPKIN, Richard, “Pierre Bayle’s place in 17th century Scepticism”, en Paul Dibon (dir.), *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam / London / New York / Princeton, Elsevier Publishing Company, París, Vrin, 1959, pp. 1-19.

La fisiología en la filosofía materialista de La Mettrie

ALEJANDRO GÓMEZ

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Introducción

El presente estudio se propone analizar el papel que desempeña la fisiología en la conformación del pensamiento materialista de La Mettrie. La investigación se guía por la pregunta acerca de cómo se integran los avances científicos y fisiológicos en la elaboración de su discurso filosófico, así como de qué modo esta integración contribuye a la configuración de su materialismo. En otras palabras, se trata de dilucidar la relación que se establece entre los conceptos provenientes del ámbito científico de la fisiología -resultantes de los avances experimentales y teóricos de la época- y la construcción de una filosofía que desafía las explicaciones metafísicas tradicionales. En un plano más general, este trabajo pretende arrojar luces sobre el proceso de integración de conceptos provenientes de diversas disciplinas, tales como la medicina, la física y la química, en el materialismo del siglo XVIII, resaltando cómo estas interacciones interdisciplinarias ofrecen un nuevo marco para comprender la naturaleza y el ser humano. La hipótesis que guía este texto sostiene que, en *El hombre máquina*, La Mettrie no solo incorpora elementos provenientes de la fisiología, sino que los emplea estratégicamente como metáforas que dinamizan y fundamentan sus desarrollos materialistas.

Este trabajo se estructura en tres partes: en primer lugar, se presentará de manera concisa el estado de las principales corrientes fisiológicas en la época de La Mettrie. Luego, se analizará detalladamente la adopción y transformación de los conceptos provenientes de la fisiología en *El hombre máquina*, haciendo hincapié en cómo estos se integran en la estructura argumentativa del autor. Finalmente, se ofrecerán consideraciones críticas sobre la incorporación de conceptos de diversos campos científicos en el marco general del proyecto lamettriano.

La Mettrie experimentó un notable desplazamiento en su trayectoria intelectual al pasar de un enfoque centrado en la medicina a la elaboración de textos filosóficos. No obstante, este cambio no implicó el abandono de los saberes adquiridos en su formación médica, sino una integración estratégica de dichos conocimientos en el desarrollo de su pensamiento materialista. Así, pasó de traducir a uno de sus maestros, el renombrado Herman Boerhaave,¹ y de producir sus propios escritos fruto de su ejercicio de la medicina, como por ejemplo su *Tratado del Vértigo*,² a redactar su primer escrito enteramente filosófico, *El tratado del alma*.³ A partir del análisis de las corrientes fisiológicas predominantes en su época –que evidencian la transición de explicaciones basadas en la “hipótesis Dios” a modelos fundamentados en la observación y el método experimental– se pretende dilucidar cómo La Mettrie retoma, reinterpreta y articula estos avances en sus escritos filosóficos.

Este proceso de integración de conocimientos médicos en su pensamiento filosófico se inserta en un contexto más amplio de transformación científica en el siglo XVIII, lo que se refleja en las observaciones de Javier Moscoso, quien afirma que: “(...) la historia de la fisiología durante el siglo XVIII es también la historia de una reducción progresiva en la cadena de causas que hacen posible el movimiento tanto como la vitalidad”.⁴ Esta observación subraya la transición que se estaba gestando en el pensamiento científico: la “hipótesis Dios” comenzaba paulatinamente a perder vigencia como explicación del movimiento de los seres vivos. Esto se debía a la incorporación de tesis adicionales que lejos de ofrecer sistematicidad, comprometían la precisión y claridad de dichos

1 Jacques Richard, al analizar las obras de La Mettrie dedicadas a la medicina, afirma que el médico filósofo comienza por traducir a su maestro, Boerhaave. Pero, distingue entre las que son traducciones directas y las que son traducciones libres con comentarios personales en los que ya comienza a acercarse hacia una postura filosófica materialista. En Richard, Jacques, “Médecine, physique et métaphysique dans les œuvres philosophiques de La Mettrie”, en Audidière, Sophie et al., *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, París, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 21 y ss.

2 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *Traité du Vertige*, en *Œuvres philosophiques*, París, Fayard, vol. 1, 1987, pp. 9-83.

3 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *Le traité de l'âme*, en *Œuvres philosophiques*, París, Fayard, vol. 1, 1987, pp. 125-246.

4 Moscoso, Javier, “Introducción”, en Diderot, Denis, *El sueño de d'Alembert*, Madrid, Compañía literaria, 1997, p. 45.

avances. En consecuencia, se abandonó gradualmente la concepción de un Dios que, a través del alma y mediante los espíritus animales, actúa en los resortes del cuerpo, y que obra como una causa lejana a través del individuo y su voluntad, en favor de nuevas explicaciones científicas que iban cobrando un mayor peso a través del desarrollo de la investigación y la experimentación.

A comienzo del siglo XVIII, los médicos de orientación mecanicista, denominados iatromecanicistas, avanzaron en sus estudios sobre la explicación del funcionamiento del cuerpo humano, tomando como punto de partida las funciones corporales y las leyes de la física aplicadas al organismo. Estos trabajos podrían remontarse hasta Descartes. Aunque éste reconoció que la explicación en base al modelo del autómatas no podía dar cuenta por completo de la vida y expresó que hay un hiato entre las leyes mecánicas de la física y la naturaleza del ser humano,⁵ numerosos fueron los intentos de vincular el programa cartesiano con la unificación de estas dos esferas. En este contexto, los médicos mecanicistas describieron un sistema complejo de movimientos mecánicos y químicos interrelacionados mediante leyes. Este modelo les permitía desprenderse de la carga metafísica relacionada al conocimiento del cuerpo orgánico, pues no era necesario un principio organizador.

En consonancia con este cambio, emergieron nuevos modelos explicativos que intentaron dotar de sistematicidad al estudio del organismo. La rigidez del modelo mecanicista dio paso a una reacción que, con la influencia de las ideas de Stahl y en el seno de la escuela de Montpellier, propuso nuevas explicaciones del funcionamiento del cuerpo. En este contexto, los fisiólogos realizaron estudios experimentales en organismos vivos en su “irreducibilidad fenoménica”.⁶ A partir de la apropiación de las ideas animistas de Stahl, comenzaron a desarrollarse escritos vitalistas como los de François Boissier de Sauvages (1706-1767) y Théophile Bordeu (1722-1766), quien defendió la autonomía de la vida respecto de las leyes de lo inerte. Para Bordeu, el método para comprender el fenómeno de la vida no consistía en la aplicación del método mecánico, físico o químico de la medicina, sino en la observación de los fenó-

5 Cf. Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 156-157.

6 Entendida como una característica inherente a los fenómenos vitales que resiste su reducción total a explicaciones meramente mecánicas o químicas. Cf. Duchesneau, François, “La Mettrie et les paradigmes de la physiologie”, en Paschoud, Adrien y Pepin, François (eds.), *La Mettrie. Philosophie, science et art d'écrire*, París, Éditions matériologiques, 2017, pp. 91-110.

menos de la salud y la enfermedad. El programa fisiológico de Bordeu y sus indagaciones en esta vía experimental sirvieron a Diderot y a otros autores de la *Encyclopédie* como base para los artículos sobre fisiología.⁷

La diversidad de enfoques fisiológicos, que van desde el iatromecanicismo hasta el vitalismo, se refleja también en las interpretaciones divergentes acerca del materialismo que caracteriza a La Mettrie. Así, mientras algunos críticos consideran a La Mettrie como iatromecanicista, tal es el caso de Thomson,⁸ otros, como Wellman, realizan una lectura que lo acerca a los desarrollos del vitalismo.⁹

Por otra parte, Duchesneau propone que La Mettrie no replicó de forma estricta ni las hipótesis explicativas del iatromecanicismo ni las del vitalismo.¹⁰ En este sentido, argumenta que La Mettrie integró las hipótesis explicativas de Haller de un modo original, adaptándolas de forma singular y sin ajustarse a ninguna de las teorías predominantes de la época, aunque mantuvo, en cierta medida, la línea marcada por su maestro, Boerhaave.¹¹

La fisiología y El hombre máquina

A partir de la caracterización de las corrientes fisiológicas que influyeron en La Mettrie, es posible analizar cómo estos conceptos se integran en *El hombre máquina* (1747), donde la fisiología se convierte en el eje de su argumentación. Desde el prólogo de la obra, La Mettrie enfatiza su objetivo de renovar la filosofía aplicando el único método que considera válido: la suspensión de los juicios metafísicos y la observación rigurosa de los hechos.¹² En este sentido, *El hombre máquina* constituye una síntesis entre el empirismo del médico y la especulación filosófica, ya que su argumentación se fundamenta en conocimientos anatómicos y fisiológicos adquiridos en su ejercicio profesional. Esta estrategia permite al autor desplazar la teología y la metafísica de la explicación de los

7 Cf. Duchesneau, François, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, París, Classiques Garnier, 2012.

8 Cf. Thompson, Ann, “La Mettrie, lecteur et traducteur de Boerhaave”, *Dix-huitième siècle*, n° 23, 1991, pp. 23-29.

9 Cf. Wellman, Kathleen, *La Mettrie, Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992.

10 Cf. Duchesneau, François, “La Mettrie et les paradigmes de la physiologie”, *op. cit.*, pp. 91-110.

11 *Ibid.*, p. 108.

12 La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014, p. 40.

fenómenos vitales, estableciendo un programa de investigación centrado exclusivamente en la materia y sus propiedades.

La Mettrie concibe el conocimiento como un proceso basado en la experiencia sensorial y la experimentación, lo que lo inscribe dentro de una tradición filosófica que rechaza la especulación metafísica en favor de la observación, con el objetivo de cultivar la ciencia desinteresadamente.¹³ En *El hombre máquina*, esta postura se traduce en el uso recurrente de analogías fisiológicas para explicar el funcionamiento del cuerpo y la mente, siguiendo un modelo estrictamente materialista.¹⁴ Así, al describir la relación entre pensamiento y organización corporal, recurrir a principios derivados de la anatomía y la fisiología, estableciendo un paralelismo entre la actividad mental y los procesos orgánicos.¹⁵ De este modo, se distancia de toda concepción dualista y propone un modelo en el que la conciencia es resultado exclusivo de la organización de la materia. En este punto, su argumentación se nutre de influencias diversas: del mecanicismo cartesiano retoma la idea del cuerpo como sistema regido por leyes físicas, mientras que del empirismo inglés adopta la noción de que el conocimiento surge únicamente de la experiencia. Asimismo, su pensamiento refleja la impronta del epicureísmo,¹⁶ particularmente en la concepción de la materialidad del espíritu, idea que encuentra un antecedente en *De rerum natura* de Lucrecio.¹⁷ Quizás pueda interpretarse, como lo hace Bourdin,¹⁸ que *El hombre máquina* es un intento de La Mettrie de desprenderse de la metafísica tradicional que aún consideraba presente en *La historia natural del alma*, su primer texto filosófico.¹⁹

Uno de los principales recursos retóricos que La Mettrie emplea es la ironía. La utiliza para reformular un empirismo que renuncia a las esencias, apoyándose en la experiencia, derivada de la descripción médica, con el fin de desplazar la metafísica como fundamento del conocimiento. La

13 *Ibid.*, p. 31.

14 “Pensamos y hasta somos hombres honrados del mismo modo que somos alegres o valientes; todo depende de la manera en que nuestra máquina está constituida”, *Ibid.*, p. 46.

15 “La misma figura, la misma disposición en todas las partes, con esta diferencia esencial: que el hombre es de todos los animales el que tiene más cerebro y un cerebro más sinuoso, en relación con la masa de su cuerpo”, *Ibid.*, p. 51.

16 A propósito del tema, puede consultarse: Comte-Sponville, André, “La Mettrie et le «Système d'Épicure»”, *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 105-115.

17 Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2020.

18 Cf. Bourdin, Jean-Claude, *Les matérialistes au XVIII^e siècle*, París, Puyot et Rivages, 1996, p. 52.

19 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *Le Traité de l'Âme*, en *Œuvres philosophiques*, París, Fayard, vol. 1, 1987, pp.125-246.

mordaz ironía con la que articula sus metáforas no es un mero adorno estilístico, sino un recurso que intensifica su crítica a la metafísica y subraya la contundencia de su visión materialista. Sin embargo, esta estrategia genera ambigüedad: ¿La Mettrie concibe literalmente al hombre²⁰ como una máquina²¹ o acaso utiliza simplemente la metáfora para cuestionar y subvertir las nociones dualistas?²²

Muchos críticos lo acusan de promover una moral dañina para la sociedad,²³ al convertir –de manera literal y sin recurso a eufemismos– al hombre en una máquina. En su afán por rechazar tanto el concepto de alma como los prejuicios y la metafísica, La Mettrie procuró desechar la noción dualista del ser humano. Sin embargo, al proclamar que el hombre es una máquina, aunque sea de forma meramente metafórica y en línea con la tradición cartesiana, que consideraba a los animales como máquinas, deja abierta la posibilidad de interpretar que las condiciones físicas y materiales del nacimiento determinan los pensamientos, el desarrollo de las acciones y las decisiones a lo largo de la vida.²⁴ Esta visión determinista se explora con mayor profundidad en otro de sus textos, *El discurso sobre la felicidad*.²⁵

En *El hombre máquina*, La Mettrie plantea la dicotomía epistemológica expresada en la afirmación: “o todo es ilusión, tanto la Naturaleza como la Revelación, o solo la experiencia puede dar razón a la fe”.²⁶ Este enunciado configura dos caminos para alcanzar el conocimiento del mundo. Por un lado, se postula un camino en el que existe una concordancia intrínseca entre “razón”, “naturaleza” y “revelación”, donde

20 “El cuerpo no es más que un reloj cuyo relojero es cada nuevo quilo”, La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 102.

21 *Ibid.*, p. 39.

22 Cf. Thomson, Ann, “L’homme-machine: mythe ou métaphore”, *Dix-huitième siècle*, n° 20, 1998, pp. 367-376.

23 Se pueden observar, por ejemplo, las críticas de Voltaire y Diderot, en Voltaire, *Correspondance*, en *Œuvres de M. Arouet de Voltaire*, París, Lefèvre – Firmin Didot frères, 1832, vol. LVI, p. 4; Diderot, Denis, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, en *Œuvres complètes de Diderot*, París, Hermann, 1986, vol. 25, pp. 247-248. Para un análisis más detallado, puede consultarse: Ratto, Adrián, “La Mettrie, Diderot y los enemigos del interés público”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 50 2020, e027; Ratto, Adrián, “Diderot y La Mettrie, lectores de Séneca”, *Diánoia*, 64, n° 82, 2019, pp. 115-130 y Cordero, Miguel Ángel, *Materialismo y voluptuosidad en la filosofía de Julien O. de la Mettrie*, León, Universidad de León, 2003, pp. 58-65.

24 “(...) todo depende de la manera en que nuestra máquina está constituida”, La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 46.

25 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *Discours sur le Bonheur*, ed. John Falvey, Oxford, Voltaire Foundation, 1975, p. 194.

26 La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 38.

la razón actúa como la herramienta que armoniza lo natural con lo revelado, senda tradicionalmente atribuida a los metafísicos. Por otro lado, el enfoque materialista, en el que La Mettrie se inscribe, siguiendo el proyecto de Locke, parte de la observación empírica y la experiencia como fundamentos exclusivos.²⁷

Consecuentemente, el médico-filósofo rechaza la existencia de una doble sustancia, limitándose a lo observable y experimentable: la materia. En su análisis de la naturaleza, La Mettrie descarta toda idea innata y, al estilo de Lucrecio, no concibe a la naturaleza como un cosmos ordenado que deba ser revelado por la razón, sino como un entramado constituido por el azar. Esta concepción lo lleva a optar por la vía de la observación y la experimentación –el método de la medicina y las ciencias–, ya que, partiendo de la premisa de que todo se ha formado por azar, resulta imposible deducir o conciliar, mediante la razón, las leyes naturales con la revelación. En consecuencia, la experiencia y la observación se erigen como el único medio para construir hipótesis provisorias sobre la naturaleza. Con ello, La Mettrie propone un nuevo comienzo para la filosofía y las ciencias, despojándolas de las ideas metafísicas y poniendo en jaque las nociones tradicionales, como lo ejemplifica su crítica a los teólogos que, al intentar conocer la naturaleza por el camino metafísico, incurren en juicios infundados y prejuicios que reflejan una ignorancia acerca del funcionamiento del cuerpo. Un comienzo materialista, que pone en duda todas las ideas, pone *en jaque* todas las nociones metafísicas, para que las ciencias no se pierdan en palabras vacías de sentido, ya que “solo la experiencia y la observación deben guiarnos aquí”.²⁸ Es decir, solo éste debe ser el método de la medicina y la filosofía. En este mismo sentido, critica a los teólogos que quieren conocer la naturaleza a través del primer camino.²⁹

En *El hombre máquina*, La Mettrie no solo examina la fisiología a partir de los postulados de Boerhaave y de Haller –a quien dedica la obra y con quien mantuvo una polémica³⁰ como consecuencia de la reacción del médico al verse vinculado a este escrito–, sino que también

27 *Ibid.*, p. 34.

28 *Ibid.*, p. 38.

29 *Ibid.*, p. 39. “¿No es ridículo oírlos decidir sin pudor sobre un tema que de ningún modo han tenido oportunidad de conocer, del cual, al contrario, han sido enteramente apartados por estudios oscuros que los han conducido a mil prejuicios y, para decirlo todo en una palabra, al fanatismo, que aumenta todavía su ignorancia del funcionamiento de los cuerpos”, *ibid.*, p. 39.

30 Cf. Quépat, Neree, *Essai sur La Mettrie: sa vie et ses œuvres*, París, Librairie des bibliophiles, 1873, p. 25.

incorpora una serie de consideraciones científicas, como por ejemplo, la perspectiva de Jacques Perneti, cuyas *Cartas filosóficas sobre las fisonomías* menciona.³¹ De Perneti toma la noción de una doble fuerza, concebida como la capacidad del hombre para potenciar sus placeres. Este concepto, lejos de tratarse de un término técnico, en el sentido estricto -como ocurre en los escritos fisiológicos, donde los conceptos designan procesos o significados precisos- se configura en La Mettrie como una metáfora, entendida en este contexto como la utilización libre de términos que, en lugar de sostener un significado riguroso, facilitan la formulación de hipótesis con carácter conjetural.³²

Con el propósito de ampliar el campo de análisis y enriquecer su enfoque materialista, La Mettrie recurre a la anatomía comparada como complemento a sus análisis fisiológicos, preparando el terreno para la incorporación de otras ciencias en su argumentación. En su empeño por despojar al pensamiento de fundamentos metafísicos, La Mettrie rechaza la idea de un alma inmaterial que sirva para diferenciar al ser humano del resto de los animales.³³ Para ello, formula sus hipótesis a partir de una minuciosa diferenciación en la constitución de las máquinas, utilizando las herramientas de la anatomía comparada para evidenciar la estrecha proximidad entre el hombre y el resto de los animales.³⁴ Desde esta perspectiva, se sostiene que el ser humano está especialmente dotado para experimentar y disfrutar el placer y la voluptuosidad. Sin embargo, esto no es algo exclusivo del hombre, ya que, tal como afirma en *El discurso sobre la felicidad*, los animales también son capaces de experimentar placer y alcanzar la felicidad.³⁵

La Mettrie no solo reelaboró conceptos a partir de sus estudios de fisiología, sino también de los provenientes de la química.³⁶ Para Pepin,

31 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 48.

32 *Ibid.*, pp. 120-121.

33 “La transición de los animales al hombre, no es violenta. Los verdaderos filósofos lo reconocerán”. La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 58.

34 “¿qué hay de absurdo en pensar que dichos seres, máquinas casi tan perfectas como nosotros mismos, estén hechos como nosotros para pensar y sentir la naturaleza”, *ibid.*, p. 76.

35 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *Discours sur le Bonheur*, op. cit. p. 128.

36 Respecto a la utilización de esos conceptos que utiliza La Mettrie, como, por ejemplo, “homogéneo”, “heterogéneo” o “materia”, Pepin afirma: “al respecto, cabe señalar que la química relacional de la época, que trabaja sobre las relaciones recíprocas entre sustancias heterogéneas, permite —tal como desea La Mettrie— precisar la materialidad de las fuerzas y las cualidades sin exigir una definición esencial de la materia”, en Pépin, François, “La Mettrie et la chimie”, en Paschoud, Adrien y Pepin, François (eds.), *La Mettrie. Philosophie, science et art d’écrire*, París, Éditions matériologiques, 2017, p. 62.

la química en la obra de La Mettrie tiene un rol fundamental: es la ciencia que aporta los conocimientos y los recursos que constituyen el dispositivo argumentativo del médico-filósofo para contrarrestar el reduccionismo del mecanicismo. Pepin afirma que la química le permite a La Mettrie relativizar los modelos mecanicistas de lo viviente.³⁷ Las analogías químicas que presenta funcionan como una red que le permite superar las analogías mecanicistas, como la del reloj. En otras palabras, la química expresa de manera más adecuada la inmanencia de la producción del organismo y le permite evitar las analogías que conducen a una inteligencia superior o a un principio externo a la materia, o sea, una causa que pondría “en movimiento” el reloj.³⁸

La Mettrie utiliza tanto la fisiología como otras ciencias en la elaboración de su teoría. No se trata de la construcción de un sistema filosófico, sino más bien de la construcción de conjeturas que recurren a diversos campos del saber para demostrar que los conocimientos basados en fundamentos metafísicos carecen de un sustento observable y experimentable y, por ende, pueden ser cuestionados. En definitiva, La Mettrie parece inclinarse hacia la ciencia médica, la cual ofrece un fundamento confiable para explicar y comprender la naturaleza del ser humano.

Conclusiones

En su combate contra la metafísica, La Mettrie recurre a una amplia gama de recursos retóricos,³⁹ colocándose detrás de máscaras⁴⁰ y elaborando un estilo que comparte características con la literatura filosófica clandestina.⁴¹ Utiliza las herramientas propias de la fisiología,⁴² lo que

37 Cf. La Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 90.

38 *Ibid.*, p. 89.

39 Cf. Markovits, Francine, “La Mettrie, l’anonyme et le sceptique”, *Corpus*, n° 5/6, 1987, pp. 83-100.

40 Cf. Thomson, Ann, “La Mettrie, l’écrivain et ses masques”, *Dix-huitième siècle*, n° 36, 2004, pp. 449-467.

41 Conjunto de obras de contenido antirreligioso que se produjo y circuló durante los siglos XVII y XVIII al margen de los círculos oficiales de publicación. A propósito del tema puede consultarse, Paganini, Gianni, Jacob, Margaret y Laursen, John-Christian, *Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823*, Toronto, University of Toronto Press, 2020 y Benítez, Miguel, *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.

42 “No me equivoco, el cuerpo humano es un reloj, aunque inmenso y construido con tanto artificio y habilidad que, si la rueda, que sirve para marcar los segundos llega a detenerse,

le permite rechazar la noción de un alma inmaterial, demostrando que cada función atribuible al alma puede explicarse a través de la observación y la experimentación.⁴³ Como afirma Pepin, La Mettrie es estrictamente un mecanicista, sino que aprovecha libremente todos los recursos disponibles de la fisiología para dotar su argumentación de una originalidad que desafía la tradición metafísica.⁴⁴

La Mettrie se adentra en el dinámico campo de los desarrollos científicos de su época, integrando en sus escritos conceptos fisiológicos provenientes de la medicina, que en su origen poseían significados precisos, pero que en su obra aparecen descontextualizados y se transforman en metáforas o conjeturas. Se observa, pues, un claro desplazamiento en el uso de estos conceptos: aquello que originalmente designaba un conjunto determinado de funciones dentro de un organismo se reconfigura en una serie de herramientas destinadas a cuestionar las ciencias que fundamentan sus explicaciones en principios metafísicos en lugar de hacerlo en la observación y la experimentación. En este sentido, La Mettrie prescinde de reponer el contexto original de los términos extraídos de diversos campos científicos, optando por emplearlos como instrumentos para componer su visión materialista.

El materialismo que La Mettrie propone se configura como una filosofía viva, destinada a evitar el dogmatismo, al reemplazar las respuestas metafísicas por el conocimiento empírico. Sus escritos reescriben y reelaboran constantemente los conceptos, y para exponer sus ideas recurre a una diversidad de formas, recursos y estilos. En *El hombre máquina*, se evidencia el uso de nociones científicas, provenientes tanto de la fisiología como de la química, con el propósito de forjar una nueva concepción del hombre y liberar a la filosofía de las ideas teológicas y metafísicas que han perdurado en la tradición.

la de los minutos gira y sigue siempre su ritmo, así como la rueda de los cuartos y las otras continúan moviéndose cuando las primeras, herrumbradas o descompuestas por lo que fuere, han interrumpido su marcha”, La Mettrie Julien Offray, *El hombre máquina*, op. cit., p. 109.

43 “Pero, dado que todas las facultades del alma dependen de la organización misma del cerebro y de todo el cuerpo a tal punto que no son evidentemente otra cosa sino esta organización misma, ¡he aquí la máquina bien iluminada!”, *ibid.*, p. 90.

44 En términos de François Pepin: “Si La Mettrie se sitúa en el encuadre de una fisiología de inspiración mecanicista, y si utiliza numerosas analogías de máquinas como el reloj, eso no implica que él sea estrictamente mecanicista en el estudio del hombre”, Pépin, François, “La Mettrie et la chimie”, en Paschoud, Adrien y Pepin, François (eds.), *La Mettrie: philosophie, science et art d’écrire*, París, Éditions Matériologiques, 2017, pp. 57-90.

Bibliografía

- BENÍTEZ, Miguel, *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.
- BOURDIN, Jean-Claude, *Les matérialistes au XVIII^e siècle*, París, Puyot et Rivages, 1996.
- COMTE-SPONVILLE, André, “La Mettrie et le «Système d’Épicure»”, *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 105-115.
- CORDERO, Miguel Ángel, *Materialismo y voluptuosidad en la filosofía de Julien O. de la Mettrie*, León, Universidad de León, 2003.
- DESCARTES, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Gredos, 2011.
- DIDEROT, Denis, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, en *Œuvres complètes de Diderot*, París, Hermann, 1986, vol. 25.
- DUCHESNEAU, François, “La Mettrie et les paradigmes de la physiologie”, en Paschoud, Adrien y Pépin, François (eds.), *La Mettrie. Philosophie, science et art d’écrire*, París, Éditions matériologiques, 2017, pp. 91-110.
- , *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, París, Classiques Garnier, 2012.
- LA METTRIE, Julien-Offray, *Le traité de l’âme*, en *Œuvres philosophiques*, París, Fayard, vol. 1, 1987, pp. 125-246.
- , *Traité du Vertige*, en *Œuvres philosophiques*, París, Fayard, vol. 1, 1987, pp. 9-83.
- , *Discours sur le Bonheur*, ed. John Falvey, Oxford, Voltaire Foundation, 1975.
- , *El hombre máquina*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014.
- , *L’Homme-machine*, ed. Solange González, París, Classiques Garnier, 2022.
- , *Le traité de l’âme*, ed. Theo Verbeek, Utrecht, Grafisch Bedrijf, 1988.
- LUCRECIO, *De rerum natura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2020.
- MARKOVITS, Francine, “La Mettrie, l’anonyme et le sceptique”, *Corpus*, n° 5/6, 1987, pp. 83-100.
- MOSCOYO, Javier, “Introducción”, en Diderot, Denis, *El sueño de d’Alembert*, Madrid, Compañía literaria, 1997, pp. 11-89.
- PAGANINI, Gianni, Jacob, Margaret y Laursen, John-Christian, *Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620–1823*, Toronto, University of Toronto Press, 2020.
- PÉPIN, François, “La Mettrie et la chimie”, en Paschoud, Adrien y Pépin, François (eds.), *La Mettrie: philosophie, science et art d’écrire*, París, Éditions Matériologiques, 2017, pp. 57-90.
- QUÉPAT, Nérée, *Essai sur La Mettrie: sa vie et ses œuvres*, París, Librairie des bibliophiles, 1873.
- RATTO, Adrián, “La Mettrie, Diderot y los enemigos del interés público”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 50, 2020, e027.
- , “Diderot y La Mettrie, lectores de Séneca”, *Diánoia*, 64, n° 82, 2019, pp. 115-130.

- RICHARD, Jacques, “Médecine, physique et métaphysique dans les œuvres philosophiques de La Mettrie”, en Audidière, Sophie *et al.*, *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 21-43.
- THOMPSON, Ann, “La Mettrie, lecteur et traducteur de Boerhaave”, *Dix-huitième siècle*, n° 23, 1991, pp. 23-29.
- , “L’homme-machine: mythe ou métaphore”, *Dix-huitième siècle*, n° 20, 1998, pp. 367-376.
- , “La Mettrie, l’écrivain et ses masques”, *Dix-huitième siècle*, n° 36, 2004, pp. 449-467.
- VOLTAIRE, *Correspondance*, en Œuvres de M. Arouet de Voltaire, Paris, Lefèvre – Firmin Didot frères, 1832, vol. LVI.
- WELLMAN, Kathleen, *La Mettrie, Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992.

En la superficie del caos. ¿Cómo repensar el materialismo de Diderot?

ESTEBAN PONCE

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL – ARGENTINA)

Introducción

La pregunta: “¿por qué (re)escribir la historia de la Ilustración?”, puede ser respondida desde diferentes perspectivas. Creo que, implícitamente, nos enfrenta a otra pregunta cuya respuesta es, quizá, más difícil de encontrar: ¿es necesario reescribir esta historia porque está “mal” escrita? Muy probablemente ninguno de los que nos dedicamos a estos temas se atrevería a semejante diagnóstico. Sin embargo, hay algo en la necesidad de una reescritura que indica cierta disconformidad con los relatos canónicos. Y, sobre todo, tenemos la amarga sensación de que el tiempo, en el devenir de la historia de la filosofía occidental, le ha jugado una mala pasada a ese movimiento vivo de ideas que llamamos “Ilustración”; que se ha cometido una injusticia al encontrar en esas ideas el origen de algunos acontecimientos aberrantes de los siglos posteriores. Si aquellos relatos, más o menos canónicos, dieron lugar a una caricaturización de la Ilustración, a la reducción de un saber de más de un siglo a cuatro o cinco conceptos representativos (falsamente representativos, en realidad), entonces, creo que la reescritura debe tener un doble sentido: por un lado, reivindicar la Ilustración, torcer aquel destino que se le ha imputado; por otro, recuperar su legado. Así, rescatar las voces olvidadas de autores y autoras, indagar en los recovecos de las pequeñas historias, acercarnos a viejos problemas desde nuevos puntos de vista, etc., todo ello contribuye a devolvernos una imagen mucho más compleja y, sobre todo, más rica de la Ilustración. Se trata, pienso, de un gesto benjaminiano, el de volver a la historia para descubrir con qué alumbrar algo del presente; encontrar allí algún germen, algo actualizable.

En lo que sigue voy a presentar algunos aspectos de la filosofía de Diderot que, considero, pueden cumplir esta doble función: por una parte, la de mostrar una de las caras ocultas de la Ilustración;¹ y, por otra parte, la función de recuperar algunas ideas o intuiciones que resulten de interés para nuestro tiempo. En este último sentido, creo que uno de los tabúes que pesa sobre una tal recuperación es la idea de que, dado que en los autores del siglo XVIII habría una concepción fuerte de la verdad, asociada además con una supuesta creencia casi ciega en los poderes y alcances de la razón y en el progreso, toda reivindicación implicaría un compromiso de este tipo, es decir, un compromiso con una idea sustancial de la verdad y una ingenua confianza en el carácter lineal-progresivo de la historia, que fueron ya superadas por el pensamiento contemporáneo. Mi intención no es rescatar esas creencias, cosa que, por lo demás, considero infructuosa para nuestros días, sino mostrar, a través del análisis del materialismo de Diderot, que esa imagen de la relación *Ilustración-verdad-ingenuidad-progreso* no es aplicable al caso. Para ello, me dedicaré en la primera parte a presentar algunas interpretaciones de este materialismo que han ofrecido los especialistas en nuestro autor, para, luego, compartir y someter a debate una lectura sobre lo que podría denominarse el uso dialéctico de los conceptos que dieron forma a su filosofía.

Materialismo y dialéctica

Una manera ya clásica de aproximarse al materialismo de Diderot es la que consiste en mostrar el desarrollo que marca el paso desde una posición deísta, asumida a inicios de su obra, en los *Pensamientos filosóficos* de 1746, que luego se vería matizada por un escepticismo moderado en *El paseo del escéptico*, para llegar, finalmente, a la exposición de un materialismo ateo, en la *Carta sobre los ciegos* de 1749. Este tipo de lecturas tuvo sus inicios en la primera mitad del siglo XX, y quizás el primer estudio sistemático que, interesado en el materialismo, trazaba ese recorrido fue el del ruso Iván Luppól, en su *Diderot*, de 1936. Apenas un par de años después, Franco Venturi sostenía, en la *Jeunesse de Diderot*, que los argu-

1 Por supuesto, cuando digo esto no me refiero al conocimiento más profundo que tienen los que se dedican a este período, sino a lo que ha quedado casi completamente por fuera de lo que los grandes relatos dicen acerca de la Ilustración.

mentos deístas nunca fueron defendidos sinceramente por Diderot, que se trataba de una máscara tras la que se ocultaba un materialismo aún no revelado o apenas insinuado ya en los *Pensamientos*. Sin embargo, en el texto que marcó definitivamente la lectura de un trayecto deísmo-escepticismo-atéismo, me refiero al artículo “From Deist to Atheist: Diderot’s Philosophical Orientation”, de Aram Vartanian, publicado en el primer número de la *Diderot Studies*, en 1949, el autor se centraba en el mismo período que había estudiado Venturi para señalar que ese trayecto estaba claramente marcado por un significativo cambio en la atmósfera científica de la época; y sostenía, además, que “[...] el ateísmo de Diderot se desprende de las premisas deístas y escépticas de sus obras anteriores sólo si, en este proceso, el despliegue de una *dialéctica* interior queda suficientemente claro”.² A partir de allí, el intento por develar esta dialéctica ha sido una constante. Henri Lefebvre y Jean-Claude Bourdin, por citar solo algunos de los especialistas que siguieron esta huella, presentaron interpretaciones del materialismo de Diderot atendiendo al cruce de influencias teóricas y prácticas en los diferentes momentos de transición de nuestro autor. Por otra parte, este tipo de abordajes trajo consigo la necesidad de una creciente especialización en el cruce entre el campo de los desarrollos científicos y los problemas que esto suponía para una filosofía especulativa. Los trabajos de Gerhardt Stenger y Charles Wolfe, por ejemplo, dan cuenta claramente de ello. Creo que este tipo de enfoques es valiosísimo e imprescindible para la comprensión del pensamiento de los filósofos del pasado y, por consiguiente, para la historia de la filosofía. Sin embargo, este no es el único modo de hablar de la presencia de una dialéctica en Diderot (es decir, la dialéctica como lo que explica el movimiento y los cambios de posiciones, cuyo motor estaría en la influencia que ejerce sobre las ideas la actividad y los adelantos de las ciencias).

Una perspectiva más general acerca del materialismo de Diderot pone el acento, no sólo el tránsito descrito anteriormente, sino en la obra en conjunto, buscando dar con alguna clave que permita una síntesis entre las diversas esferas de la experiencia humana. En *Diderot’s Chaotic Order*, de 1974, Lester Crocker también utilizó el término dialéctica para referirse a la obra de Diderot, pero no lo hizo para hablar de algo exterior, de un movimiento que se daría en el recíproco choque del pensamiento del autor con el contexto, como sugería Vartanian, sino que la atribuyó

2 Vartanian, Aram, “From Deist to Atheist: Diderot’s Philosophical Orientation 1746-1749”, *Diderot Studies*, 1949, vol. 1, p. 47 (cursivas nuestras).

directamente a la naturaleza. Es decir, como una lucha sin fin entre dos fuerzas dinámicas opuestas en el proceso universal:

La energía y el cambio son la esencia misma de la materia, que es todo lo que existe. Pero actúan de dos maneras opuestas. Hay, por utilizar términos antropomórficos, una búsqueda constante de estructura, orden, estabilidad y, simultáneamente, una ruptura constante y un aumento del desorden, que implican la misma energía. En términos modernos, toda existencia es una “lucha” contra la entropía creciente, un “esfuerzo” o tendencia a persistir en formas organizadas. Esta es, y seguirá siendo, la visión fundamental de Diderot sobre el ser.³

Como podemos ver, se trata de una objetivación de la dialéctica, que está ahí, en el ser mismo, en la materia. Creo que este modo de pensar el materialismo a partir de una dialéctica “ontológica” -que es además una dialéctica abierta, puesto que no hay solución ni superación del interminable antagonismo-, resulta adecuado para llamar la atención acerca del carácter relativo o perspectivo de la verdad en Diderot. Pero ya volveremos sobre esto.

Una última forma de dialéctica que nos interesa analizar entre los intérpretes de la filosofía de Diderot, fue sugerida, aunque no desarrollada ni explotada, por el ya mencionado Luppól. Lo que me detuvo en el texto de Luppól es un pasaje en el que trata sobre la insuficiencia de la comprensión mecánica de la naturaleza y sobre el reproche que se le hace al materialismo francés en general por haber universalizado algunas categorías de la mecánica. Esta crítica no le cabe a Diderot, sostiene Luppól, pues: “Al establecer la escala única de las cosas y de los seres, [Diderot] comprende que, a partir de cierto límite, el mecanismo se transforma en organismo y que, por lo tanto, las categorías específicamente orgánicas deben sustituir a las categorías mecánicas”.⁴ Si bien Luppól no hace referencia explícita a una dialéctica, creo que está sugerida en la cita que acabamos de ver.⁵ La idea de que el espíritu deba modificar su propio

3 Crocker, Lester, *Diderot's Chaotic Order: Approach to Synthesis*, Princeton, Princeton University Press, 2016 (1974), pp. 9-10.

4 Luppól, Ivan, *Diderot*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1940), p. 217.

5 Sin embargo, como ha señalado Arnold Miller en su “The Annexation of a Philosophe, Diderot in Soviet Criticism, 1917-1960”, en la primera edición rusa del texto (1924), Luppól sí se comprometía con una lectura de este materialismo en clave dialéctica. En la segunda edición rusa, aparecida en 1934, Luppól debió purgar su interpretación y moderar su lenguaje, pues la ortodoxia marxista pos revolucionaria había puesto los ojos sobre este tipo de lecturas y decla-

modo de pensar la realidad me parece claramente dialéctica. Es cierto que la necesidad del movimiento no proviene del interior de un espíritu ya determinado por una lógica (lo que, por lo demás, convertiría a esta dialéctica en algo más bien hegeliano), sino del movimiento mismo de la materia, pues son los distintos grados de organización los que obligan al sujeto a encontrar/crear nuevas categorías para su comprensión. Si se admite esta lectura, entonces la sustitución de las categorías mecánicas por las orgánicas no sería sino el primer paso de este movimiento dialéctico. En efecto, ya en sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*, Diderot sospechaba que:

El punto más difícil de descubrir sería el mecanismo por el cual las partes de un sistema, cuando se coordinan con las partes de otro sistema, a veces lo simplifican, expulsando de él las partes coordinadas, tal como ocurre en ciertas operaciones químicas. Atracciones según leyes diferentes no parecen suficientes para explicar este fenómeno.⁶

Estas nuevas categorías referidas a los orgánicos servirían para pensar la materia viva, pero no en sus distintas manifestaciones, en sus diferentes modos complejos de organización. Habría un nuevo paso específico para pensar lo animal, es decir, lo dotado de sensación y auto movimiento. Y, a su vez, las categorías específicas para pensar la animalidad resultarían insuficientes para pensar lo específicamente humano. ¿No es acaso éste el reclamo que Diderot le hace a Helvetius o a La Mettrie, a Condillac o a Hutcheson? En otras palabras, lo que parece molestar a Diderot es que se quiera explicar lo específico del hombre con las mismas categorías que se utilizan para explicar el comportamiento o las funciones de los demás animales. Y en Diderot, como sabemos, no se trata de postular diferencias específicas en la materia que justifiquen una división entre el hombre y los demás animales. Son los diferentes modos de organización de la *misma materia* lo que da lugar a la aparición de

raba peligroso confundir el materialismo metafísico del siglo XVIII francés, con el materialismo dialéctico de Marx y Engels. Deborin, quien dirigía los estudios de Luppol, también tuvo que retractarse públicamente. Como consecuencia, la segunda edición fue despojada de toda (o casi toda) referencia explícita a la dialéctica. La edición en español que utilizamos es traducción de la segunda edición rusa, lamentablemente mutilada. La reconstrucción de éste y otros episodios vinculados con la recepción de Diderot por el criticismo soviético puede consultarse en el texto citado, aparecido en la revista *Diderot Studies*, vol. 15, 1971, pp. 5-464.

6 Diderot, Denis, "Pensées sur la interprétation de la nature", en *Œuvres complètes*, París, Hermann, 1981, vol. IX, p. 63.

las diversas especies. Finalmente, si bien algunas cualidades de los seres humanos pueden abordarse en tanto seres humanos, el hombre no está solo (pues sólo el malvado vive aislado) y la mayoría de los asuntos humanos son asuntos de la sociedad en la que vive. Por lo tanto, tratar con las cosas de los seres humanos implica pensar con conceptos exclusivos de lo social. Este último paso dialéctico da lugar a lo que Diderot consideró como lo más propiamente humano: el arte, la ciencia, la ética, la política. Por eso, si nos quedásemos en el ámbito del animal o del hombre solitario, sería imposible entender, por ejemplo, que “muchas veces preferimos un ataque de gota a un leve gesto de desprecio”, como le advierte Diderot a Helvetius.⁷ Comprender la acción humana en sus propias esferas implica la creación y el manejo de categorías específicamente humanas: verdad, belleza, bien y mal, libertad, etc. Hay un abismo entre la necesidad de trabajar con esos conceptos y el hecho de postular su validez más allá de la historia. Precisamente, la denominación de materialismo mecanicista que intenta englobar a todas las posiciones materialistas de los autores del siglo XVIII, y que las considera, por ello, metafísicas, se basa en la suposición de la indistinción entre naturaleza y conciencia y en la falta de una perspectiva histórica que justifique una lectura dialéctica. Si consideramos, tal como interpretamos a Diderot, que la conciencia es un producto devenido de la historia, entonces una lectura dialéctica se hace viable.⁸ Ésta es, dicho sea de paso, la consecuencia más importante que puede extraerse de su concepción transformista (pre-evolucionista, para no entrar en otros debates), de su materialismo. Así, los conceptos que se proponen para pensar los diferentes modos de organización de la materia también son ellos mismos históricos y su surgimiento es el resultado de la insuficiencia de los conceptos previos para pensar la complejidad de la organización material.

Vuelvo al texto Crocker. Si tomamos la concepción que Diderot tiene de la materia, al modo en que lo vimos en la cita anterior, encontraremos consecuencias inesperadas para quienes sostienen que en la Ilustración hay una idea sustancial de la verdad o para quienes reducen toda clase de materialismo a una explicación mecánico-causal de todo lo

7 Diderot, Denis, “Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme”, en *Œuvres complètes*, París, Hermann, 2004, vol. XXIV, p. 530.

8 En palabras tomadas del propio Diderot, podemos decir que la materia ha creado el espíritu, cf. Diderot, Denis, “Entretien d’un philosophe avec la Maréchale de ***”, en *Œuvres complètes*, ed. Assézat-Tourneaux, París, Garnier Frères, vol. 2, 1875, p. 520.

que hay en la naturaleza (incluyendo al hombre). Por el contrario, lo que podemos encontrar es:

(...) a la vez enigmático y perturbador para la razón. En un sentido, la ley universal de causa y efecto, de estructuración y desintegración, es coherente y lógicamente comprensible. En otro sentido, el propio proceso, incluso cuando resulta un orden, es desordenado, inestable, sin plan, propósito ni sentido, profundamente irracional para el entendimiento humano. [...] Se considera que la empresa científica fabrica un orden propio, no falso, sino incompleto y efímero, mediante la abstracción de fenómenos que se prestan a sus métodos. Pero la naturaleza misma, si vamos más allá, lejos de ser una máquina perfecta o un sistema racional, sigue siendo un caos salvaje y misterioso.⁹

Del hecho de que Diderot buscara la verdad en el estudio de la naturaleza, no se sigue que creyera en la sustancialidad de esa verdad. Como sugerimos más arriba, la ciencia es un producto social y la sociedad, como aquel enjambre que anulaba la individualidad de cada abeja para constituir un único individuo, vela por su subsistencia, por permanecer en el ser. Buscar la explicación racional del orden momentáneo de la naturaleza (un orden que se construye a partir de categorías humanas) nos ayuda a tomar decisiones correctas en vistas a consolidar el mejor orden social posible, de eso se trata la política. Una parte importante de la tarea consiste en comprendernos como seres humanos y como seres sociales, y para ello debemos crear las categorías necesarias y específicas de cada esfera.

Creo que este modo de leer la filosofía de Diderot no sólo ayuda a la comprensión de las disputas con otras perspectivas materialistas de la época, sino que también representa un modo diferente de aproximarse a temas que se vuelven demasiado oscuros sin este recurso. Algunos ejemplos servirán para dar contenido a esta sugerencia de interpretación dialéctica: a grandes rasgos, creo, se trata de temas tan generales como la relación entre lo uno y lo múltiple (el todo y las partes), el lenguaje y su referencia, las categorías estéticas, políticas, morales, etc. Como sabemos, *El sueño de d'Alembert* comienza por el problema de la unidad y de la conciencia del ser acerca de su unidad: “un sistema uno, que tenga

9 Crocker, Lester, *op. cit.*, p. 151.

conciencia de su unidad”.¹⁰ Este es el personaje d’Alembert que delira en sueño, por un estado febril y repite la solución al problema del dualismo alma-cuerpo, anticipada por Diderot en el *Coloquio* previo. Primer adelanto de lo que será una constante en el texto: la distinción fundamental entre los seres organizados y la materia inerte es que la suma de las partes da lugar a la continuidad en lugar de la contigüidad. Se trata, como se insistirá luego, en el proceso de asimilación de los sistemas moleculares, resultados que se consideran privativos de las operaciones químicas, y que no pueden ser resueltas en el ámbito del mecanicismo. En otras palabras, el estudio, por parte de la física mecánica, de los fenómenos de la naturaleza no puede dar cuenta de la relación entre las partes que devienen una unidad funcional. Sin embargo, aún estamos en un nivel elemental de la materia organizada, de la vida, y el problema que se intenta resolver en el texto es el del organismo autoconsciente, es decir, de la vida humana. Pero aquí ya se está en un terreno en el que se debe trabajar con categorías propias (reemplazar, por ejemplo, el choque por la asimilación, la contigüidad por la continuidad, la suma de las partes por la unidad). Será pues, la función, como resultado del agregado molecular, lo que determine el próximo nivel de complejidad. Es cierto que, si miramos las cosas de más cerca, “la cadena de seres no se interrumpe”, pero es posible y necesario para la ciencia establecer provisoriamente límites o barreras entre los reinos para comprender las funciones vitales, desde el agregado molecular más básico, hasta el ser humano. Así pues, aunque Diderot se encargue en *Elementos de fisiología* de estudiar los casos límites (vegeto-animal, animal-planta, etc.), el interés por demostrar la interpenetración de los reinos obedece igualmente a razones explicativas, al estudio de la materia y de sus posibilidades. La misma idea está presente en *El sueño de d’Alembert*: “Todo animal es más o menos hombre; todo mineral es más o menos planta; toda planta es más o menos animal. No hay nada preciso en la naturaleza”.¹¹

Ahora bien, tanto en la *Refutación al Hombre de Helvétius* como en *Los elementos de fisiología*, textos muy vinculados temáticamente entre sí y también con *El sueño de d’Alembert*, Diderot explora la función de la sensibilidad. En los *Elementos* se define como una “cualidad propia del animal, que le advierte las relaciones que hay entre él y todo lo que

10 Diderot, Denis, *El sueño de d’Alembert*, ed. Javier Moscoso, Madrid, Compañía Literaria, 1997, p. 144.

11 *Ibid.*, p. 179.

lo rodea”.¹² Aquí *cualidad* equivale a facultad y, por lo tanto, a función. La aparición de esta nueva función separa a los animales (hoy podríamos decir a los animales superiores) del reino vegetal. Hace falta, por lo tanto, pensar con nuevas categorías que puedan dar cuenta de la especificidad de esas funciones. La idea de órgano sensible es aquí determinante. Todavía en el dominio de lo instintivo, las conductas animales, ayudadas tal vez por una memoria precaria de los propios órganos, no pueden explicarse sin recurrir a la idea de una elemental persecución del placer y huida del dolor. El instinto animal se define en *Los elementos* como “un encadenamiento necesario de movimientos consecuentes con la organización y las circunstancias, por efecto de las cuales el animal ejecuta sin ninguna deliberación, independientemente de toda experiencia, una larga serie de operaciones conformes a su conservación; si esto no fuera posible, el animal no sería”.¹³

En términos más comunes para la época, el perseverar en el ser se funda en inclinaciones naturales e inmodificables: parafraseando a Diderot “un topo será siempre un ser que escucha y un perro será siempre un ser que olfatea”.¹⁴ Por supuesto, no es que Diderot diga esto pensando que el resto de los órganos sensitivos de estos animales queda anulado, pero la idea central aquí es la de la tiranía natural de un órgano sobre los otros. Es esta idea la que, precisamente, va a dar lugar a la distinción fundamental en la organización material del ser humano, lo que hace de él un animal diferente al resto. Sin recurrir a ninguna entidad extraña, podemos explicar aquello que llamamos alma, como la función que aparece como consecuencia de una tal organización: “lo característico del hombre está en el cerebro”, dice Diderot.¹⁵ Pero ¿qué significa esto?

Creo que este punto es decisivo para poder vincular estos escritos de los 70' con los textos más programáticos o metodológicos referidos a la tarea de la filosofía experimental y especulativa, como *Sobre la interpretación de la naturaleza* o el artículo “Encyclopédie” de la *Enciclopedia*: aquella alianza solicitada por Diderot entre los laboriosos experimentadores de la naturaleza, cuya inagotable tarea no descansa nunca, y la visión sintetizadora de los especuladores, que piensan en la articulación

12 Diderot, Denis, *Elementos de fisiología*, ed. y trad. de Esteban Ponce, Pamplona, Laetoli, p. 11 (en prensa).

13 *Ibid.*, p. 16.

14 *Ibid.*, p. 22.

15 *Ibid.*, p. 18.

de los saberes, o los eclécticos, que construyen sobre las ruinas ajenas, edificios propios.

La ciencia todavía estaba muy lejos de poder entender en qué sentido un cerebro más desarrollado podía dar lugar a nuevas funciones, pero al menos la anatomía comparada alcanzaba para dar cuenta de la red que unía al órgano con el resto del cuerpo: “El cerebro, o el cerebelo con los nervios que no son otra cosa que sus expansiones filamentosas y sólidas, forman un todo sensible, continuo, enérgico y vivo: no es necesario investigar cómo este todo vive, lo ignoramos”.¹⁶ Sabemos que el cerebro es el órgano de la razón, ignoramos el resto. Pero esto es suficiente para elevarse al plano teórico y dar lugar a especulaciones e hipótesis explicativas que comienzan “cuando los instrumentos de la ciencia nos abandonan”.¹⁷ Una idea central en la fisiología de la época es que puede considerarse que cada órgano vive dos tipos de vidas: una propia del órgano y otra en tanto forma parte de un individuo, de un todo del que es parte. La idea de Diderot es recurrir no a una explicación de las funciones cerebrales, sino a cómo este órgano, en el hombre, se relaciona con los demás órganos, sobre todo, con los órganos sensitivos y con el diafragma. En *El sueño de d’Alembert*, a propósito del sueño erótico que tiene el matemático en un momento de la noche, trae esta idea para ilustrar la escena, mediante la palabra del médico Bordeu, a la señorita de L’Espinasse: hay sueños que van de arriba hacia abajo y otros de abajo hacia arriba (hablando del cerebro –o la imaginación en el sueño– y el órgano reproductor). Pero en *Los elementos* aparece una explicación más completa y detallada de estas relaciones entre órganos. Por un lado, en el ser humano, ninguno de los órganos de los sentidos, a causa de su debilidad, tiene supremacía sobre el resto, como sí sucede en los animales; por otro lado, el cerebro, a fuerza de ejercitarse desde que nacemos, se fortalece. El resultado es una relación de dominio de este órgano sobre el resto. El cerebro no siente, pero recibe la información, a través de la red nerviosa que lo vincula con toda la superficie del cuerpo, de todo lo que sucede en la máquina. Así, el instinto deja lugar a la acción deliberada, acción que deja de ser espontánea para convertirse en una respuesta racional frente a las posibilidades de elección del agente. En *El sueño de d’Alembert*, la misma idea aparece bajo la metáfora de la araña: “Los hilos están en todas partes; no hay un solo punto en la superficie de vuestro

16 *Ibid.*, p. 14.

17 Diderot, Denis, *Pensées sur la interprétation*, op. cit., LVI, p. 88.

cuerpo con el que no estén comunicados; y la araña está anidada en una parte de vuestra cabeza que os he nombrado antes, las meninges”.¹⁸ Y, luego: “en su origen ningún sentido que le sea propio: no ve, no oye, no sufre. Es producida, alimentada; emana de una substancia blanda, insensible, inerte que le sirve de almohada, y sobre la que reside, escucha, juzga y se pronuncia”.¹⁹ Finalmente, un último pasaje del diálogo entre L’Espinasse y Bordeu, en el que se evidencia que todas las funciones que son propias del hombre (aunque algunas compartidas con otros animales) obedecen a la relación que se establece entre el centro y la periferia:

–L’Espinasse: ¿Y cuáles son los fenómenos generales?

–Bordeu: La razón, el juicio, la imaginación, la locura, la imbecilidad, la fiera, el instinto.

–L’Espinasse: Entiendo. Todas esas cualidades son sólo consecuencias de la conexión original o sobrevenida por el hábito entre el origen del haz y sus ramificaciones.

–Bordeu: Lo habéis expuesto de maravilla.²⁰

Vuelvo ahora a la dialéctica. El hombre, debido a su organización, se distingue por sus funciones (cualidades, facultades, etc.) de los demás seres vivos. La comprensión de esas funciones requiere de nuevas categorías. Como señalaba más arriba, podemos estudiar los fenómenos generales de los que hablaba Bordeu (razón, juicio, imaginación y otros tantos) atendiendo exclusivamente a las condiciones materiales que los producen, y para ello necesitamos abandonar las categorías de la mecánica e instalarnos en el dominio de lo orgánico. Pero, sin embargo, esta comprensión del hombre apenas roza lo que entendemos por *lo humano*. Diderot sostiene que el hombre ha abandonado para siempre el estado de naturaleza al ingresar a la vida en sociedad. Es aquí donde aparece lo que verdaderamente nos hace únicos y donde existen los fenómenos más complejos de la conducta humana y de sus producciones. Por ello, para Diderot el objeto más importante de la filosofía consiste en comprendernos como seres humanos y como seres sociales, y para eso debemos crear las categorías necesarias y específicas de cada esfera. Esta también es la razón por la cual Diderot reprochaba a Helvétius el intento de explicar

18 Diderot, Denis, *El sueño de d’Alembert*, op. cit., pp. 184, 185.

19 *Ibid.*, p. 210.

20 *Ibid.*, p. 243.

la acción del hombre recurriendo a la causalidad física: “Soy un hombre y necesito *causas adecuadas al hombre*”.²¹

Para finalizar, la filosofía de Diderot cumple con la exigencia principal de toda empresa materialista: el immanentismo, es decir, plantea que lo que existe es una materia increada y en movimiento, y se esmera en conocer la naturaleza en su totalidad sin salir de ella, sin apelar a entidades trascendentes.²² Como hemos visto, en ningún momento la ciencia y su avance tienen un carácter decisivo o definitivo, pues siempre está en construcción. Pero, además, se trata de una construcción elaborada apenas sobre la superficie del caos. Es cierto que se confiaba en los progresos de las artes y las ciencias, en el rédito de la acumulación del saber, pero no había ninguna ingenuidad en esa creencia. En un recóndito lugar de la *Encyclopédie*, Diderot advertía, hablando de posibles revoluciones, que el progreso podía frenarse y que lo ganado podía perderse. Y no sólo pensaba en la impredecible naturaleza, sino más concretamente en la obra del ser humano mismo:

El momento más glorioso para una obra de esta naturaleza [la *Enciclopedia*] sería el que siguiera inmediatamente a alguna gran revolución que suspendiera el progreso de la ciencia, interrumpiera el trabajo de las artes y sumiera de nuevo en la oscuridad a una porción de nuestro hemisferio. ¿Qué gratitud no tendría la generación que viniera después de estos tiempos de angustia hacia los hombres que los habían temido desde lejos, y que habían evitado sus estragos protegiendo los conocimientos de los siglos pasados? Sería entonces cuando nombraríamos con esta gran obra el reinado del Monarca bajo el cual fue emprendida; el Ministro a quien fue dedicada; los Grandes que favorecieron su ejecución, los Autores que se consagraron a ella; todos los hombres de letras que contribuyeron a ella. La misma voz que recordaría estos beneficios no olvidaría hablar también de los dolores que los autores habrían sufrido, y de las desgracias que habrían soportado; y el monumento que se les erigiría, sería polifacético, donde se verían alternativamente los honores acor-

21 Diderot, Denis, “Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme”, en *Œuvres complètes*, París, Hermann, 2004, vol. XXIV, p. 523. (cursivas nuestras).

22 Cf. Charbonnat, Pascal, *Historia de las filosofías materialistas*, Barcelona, Ediciones de la Intervención Cultural, 2010, pp. 31-41 (“introducción”) y pp. 306-327.

dados a su memoria, y las marcas de indignación unidas a la memoria de sus enemigos.²³

Creo que, en gran medida, reescribir la historia de la Ilustración es una forma que tenemos de expresar nuestra gratitud a esas generaciones, pero no sólo para que el monumento polifacético del que hablaba Diderot se pueda apreciar con mayor nitidez, sino también para velar por las conquistas alcanzadas, permaneciendo atentos a las fuerzas de “los enemigos”, cuyos intereses pueden provocar un nuevo período de oscuridad, y continuar así construyendo a partir de un legado al que no queremos renunciar.

Bibliografía

- CHARBONNAT, Pascal, *Historia de las filosofías materialistas*, Barcelona, Ediciones de la Intervención Cultural, 2010.
- CROCKER, Lester, *Diderot's Chaotic Order: Approach to Synthesis*, Princeton, Princeton University Press, 2016 (1974).
- DIDEROT, Denis y d'Alembert, Jean (eds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Universidad de Chicago, ARTFL Encyclopédie Project, 1751-1772.
- DIDEROT, Denis, “Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ***”, en *Œuvres complètes*, ed. Assézat-Tourneaux, París, Garnier Frères, 1875, vol. 2, pp. 507-528.
- , “Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme”, en *Œuvres complètes*, París, Hermann, 2004, vol. XXIV, pp. 421-767.
- , “Pensées sur la interprétation de la nature”, en *Œuvres complètes*, París, Hermann, 1981, vol. IX, pp. 1-113.
- , *El sueño de d'Alembert*, ed. Javier Moscoso, Madrid, Compañía Literaria, 1997.
- , *Elementos de fisiología*, ed. Esteban Ponce, Pamplona, Laetoli (en prensa).
- LUPPOL, Ivan, *Diderot*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1940).
- MILLER, Arnold, “The Annexation of a Philosophe, Diderot in Soviet Criticism, 1917-1960”, *Diderot Studies*, 1971, vol. 15, pp. 5-464.
- VARTANIAN, Aram, “From Deist to Atheist: Diderot's Philosophical Orientation 1746-1749”, *Diderot Studies*, 1949, vol. 1, pp. 46-63.

23 Diderot, Denis y Alembert, Jean (eds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Universidad de Chicago, ARTFL Encyclopédie Project, 1755, t. V, p. 637.

Feminismo e Ilustración a la luz de la obra de Émilie Du Châtelet

NATALIA L. ZORRILLA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
INSTITUTO DE FILOSOFÍA EZEQUIEL DE OLASO –
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA –
INSTITUT D'HISTOIRE DES REPRÉSENTATIONS ET DES IDÉES
DANS LES MODERNITÉS, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON –
COLLEGIUM DE LYON, FRANCIA)¹

La historia de la Ilustración ¿incluye la historia del feminismo?

Feminismo e Ilustración constituyen dos grandes hitos conceptuales, cuya delimitación y definición ha sido el objeto de varios debates que aún continúan vigentes. La relación entre ellos ha sido examinada desde diversas perspectivas teóricas e históricas, lo que genera que, en algunos casos, estos dos movimientos se estudien por separado, desde áreas disciplinares distintas, que no siempre dialogan entre sí. En el caso de los estudios sobre la Ilustración, observamos que subyace a la mayoría de los abordajes hegemónicos más comentados y prominentes la idea de que ofrecer un abordaje completo, exhaustivo, de la historia intelectual del movimiento ilustrado no requeriría reparar en el planteo, la discusión y la circulación de ideas y proclamas feministas o pro-mujeres (dependiendo de la posición historiográfica adoptada acerca de la querella de las mujeres).

¹ Este trabajo ha sido co-financiado por el programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea bajo el acuerdo Marie Skłodowska-Curie No 945408 (Programa FIAS).

Un caso interesante para analizar y que rompe con la anterior premisa resulta ser, en este sentido, el de Jonathan Israel, quien ha desarrollado una vasta obra en continuas publicaciones durante más de veinte años acerca del movimiento ilustrado. Para caracterizarlo, el historiador parte de una doble valoración de este, es decir, lo examina no solamente en tanto que fenómeno histórico-intelectual, sino también en tanto que proyecto moral de progreso del ser humano a través del avance de la Razón. Bajo esta última acepción, supone que su legado continúa operando hoy como el sustrato de los fundamentos ideológicos y axiológicos igualitarios de nuestras sociedades democráticas contemporáneas.

Para Israel, la Ilustración Radical, el ala más intransigente del movimiento, es quien establece y lega a la posteridad esta “revolución de la mente” en favor de un mundo en el que predominen “la democracia, [la] igualdad sexual y racial, [la] libertad individual en el estilo de vida, [la] libertad completa de pensamiento, expresión y prensa, [la] erradicación de la autoridad religiosa del sistema legislativo y educativo y [la] separación total de la Iglesia y el Estado”.² De acuerdo con este historiador, estos principios abrevan en la filosofía monista de Spinoza, ya que existiría, desde su punto de vista, un nexo directo entre tal matriz teórica y la defensa de las ideas democráticas que a su vez suponen un trasfondo igualitario. La llamada Ilustración moderada, en cambio, aquella que está dispuesta a hacer concesiones al poder político y eclesiástico, presenta posicionamientos filosóficos más matizados y que se fundan en otros puntos de partida metafísicos. Otro conjunto de interlocutores/as relevantes en este debate es el de la Contra-Ilustración, detractores/as y rivales del movimiento.

El historiador identifica la problemática de la igualdad entre los sexos como una de las conquistas morales promovidas por el movimiento ilustrado. Observamos, en este sentido, que el autor de *Radical Enlightenment* ofrece allí una reconstrucción del avance de la causa de las mujeres que pone el foco en la desacralización del cuerpo y la sexualidad, así como también de la institución del matrimonio. Israel brinda una narrativa de la historia de la igualdad sexual, presentándola como un desprendimiento de la filosofía de Spinoza,³ siguiendo su principal tesis.

2 Israel, Jonathan, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad. S. Senosiáin, Pamplona, Laetoli, 2015, p. 7.

3 Israel insiste sobre este punto desde *Radical Enlightenment* hasta *The Enlightenment that failed*, obra en la cual adopta una perspectiva centrada en las transformaciones sociales

La liberación femenina aparece aquí vinculada, por un lado, a la promoción del divorcio (d'Holbach fue uno de sus defensores),⁴ y, por otro, a la habilitación del placer sexual de las mujeres, propiciada por lectores de Spinoza, como sucede, por ejemplo, con la novela erótica *Teresa filósofa* (atribuida al Marqués d'Argens).⁵

Algunas autoras críticas del punto de vista sostenido por Israel, como Céline Spector⁶ y Marie-Frédérique Pellegrin⁷, sugieren que identificar al spinozismo como única vía teórica posible de la liberación de las mujeres redundaría en una visión histórica incompleta; por un lado, asume que las bases teóricas de este movimiento se encuentran en la obra de un autor que contiene afirmaciones misóginas explícitas⁸; por otro

propiciadas por el ala más intransigente del movimiento ilustrado en favor de la emancipación de las mujeres, transformaciones que, según Israel, no pueden provenir de ninguna teorización que negocie o incluya dentro de sí la fe religiosa. Cf. Israel, Jonathan, *The Enlightenment that failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 325.

- 4 En 2016, no obstante, Israel ya había matizado en cierta medida su argumentación: “Ningún pensador radical, salvo quizá Condorcet, se adhirió a un punto de vista impecablemente radical en todas las cuestiones imaginables: Jefferson, para consternación de Lafette, era ambivalente e incongruente sobre la esclavitud; d'Holbach era antisemita; Spinoza tiene poco que decir sobre las mujeres; Diderot tenía opiniones (ligeramente) ambiguas sobre el temperamento femenino. Nada de esto invalida, sin embargo, las amplias categorías que sostengo son útiles para comprender las tensiones internas y el curso de la Ilustración en todos los periodos y en todos los continentes”. Israel, Jonathan, “Rousseau, Diderot, and the «Radical Enlightenment»: A Reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 77, n° 4, 2016, p. 659.
- 5 Que el auge de la literatura libertina y la fundamentación teórica de la naturalidad del goce sexual en las mujeres durante los siglos XVII y XVIII hayan propiciado una liberación de las mujeres no va de suyo. De hecho, esbozo una interpretación sobre *Teresa filósofa* que desafía esta idea en: Zorrilla, Natalia, “Mística y seducción: el affaire Cadière-Girard y el triunfo de la racionalidad ilustrada en *Thérèse philosophe*”, *Cédille*, n° 12, 2016, pp. 447-475.
- 6 Spector, Céline, “Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu”, *Lumières*, n° 13, 2009, pp. 65-93. Cf. asimismo Brugère, Fabienne, “De la différence à l'égalité des sexes. En marge des Lumières”, en el mismo número.
- 7 Pellegrin, Marie-Frédérique, “Les critères de la radicalité en question: le cas Poulain de la Barre”, *Revue de Synthèse*, 136(3-4), 2015, pp. 355-373.
- 8 Spinoza no tenía una mirada favorable respecto de la igualdad entre los sexos, tal como Israel mismo admite. En el *Tratado Político* Spinoza afirma que a partir de la experiencia puede constatar la debilidad de las mujeres respecto de los varones. A pesar de esto, Israel supone que la igualdad se debe poder deducir de la filosofía de Spinoza y que deberíamos en este sentido ser más spinozistas que Spinoza. Cf. Moreau, Pierre-François, “Spinoza est-il spinoziste ?”, en Secrétan, Catherine, Dagron, Tristan y Bove, Laurent (eds.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Amsterdam, Amsterdam, pp. 289-297. Claudia Aguilar ha mostrado cómo puede reapropriarse y aplicarse el aparato conceptual de Spinoza con el fin de pensar la categoría “mujeres” como un individuo colectivo sin esencia universal que se conforma a partir de las acciones de las

lado, desestima las voces de mujeres y varones que defendieron la igualdad entre los sexos durante el período ilustrado, como Marie de Gournay o Anna Maria van Schurman, por ejemplo. A su vez, lo ha mostrado Siep Stuurman,⁹ Israel deja fuera de la Ilustración Radical a Poulain de la Barre.¹⁰ Esto debido a su fe cristiana, pero también, sugieren los y las intérpretes, porque se inscribe dentro de una matriz de pensamiento cartesiano (no encaja del todo en el modelo spinozista que propone el historiador).¹¹

A pesar de omitir poner el foco en esta literatura del período, el historiador incluye en su reconstrucción histórica de la Ilustración a ciertas

distintas singularidades que lo componen aumentando así su potencia. Cf. Aguilar, Claudia, *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019.

- 9 Stuurman argumenta que Poulain de la Barre ha sido injustamente marginado de los estudios sobre la Ilustración y que resulta una de las figuras más importantes del movimiento debido a la manera en que transforma el cartesianismo en una “filosofía social de la Ilustración” (p. 2). Propone además una interpretación subversiva de su obra en términos de sus compromisos teológicos, que detecta en la posición de Poulain cierta disimulación. Stuurman, Siep, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Harvard, Harvard University Press, 2004.
- 10 Sostiene Israel al respecto de la falta de radicalidad de Poulain de la Barre: “Hay menos razones de las que algunos estudiosos afirman para sostener que el cartesianismo como tal proporcionó una base filosófica de apoyo suficiente para la igualdad femenina o fundamentó plenamente las conclusiones feministas innovadoras a las que llegó Poullain. Antes bien, sólo los sistemas monistas podían aportar criterios capaces de apuntalar de forma coherente una doctrina integral de la igualdad femenina. El spinozismo, en particular, podía combinar la crítica a la tradición, a la moral convencional y a las estructuras de autoridad existentes con el pensamiento crítico independiente que propugnaba el cartesianismo, de tal manera que fundamentaba una igualdad femenina más equilibrada que incluía la esfera de la experiencia mundana, la actividad, la lectura y el placer, además del matrimonio, las relaciones familiares en general y la admisión de las mujeres en más ocupaciones, así como las actitudes hacia el sexo y la castidad. La filosofía monista también proporcionó una mejor justificación para separar la filosofía moral de la teología”. Israel, Jonathan, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 576. Jennifer Davis entiende que los textos de los *philosophes* contienen una mixtura de creencias radicales y moderadas y que, por lo tanto, conviene más estudiar la historia de los “principios” radicales que concentrarse en los individuos. Davis, Jennifer, “The Radical Enlightenment and movements for women’s equality in Europe and the Americas (1673-1825)”, en Ducheyne, Steffen (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, New York, Routledge, 2017, pp. 292-308.
- 11 La importancia del cartesianismo en la historia del feminismo se plasma en la reapropiación que autores/as feministas como Mary Astell y Poulain de la Barre realizan de esta filosofía. Cf. Broad, Jacqueline, “Early Modern Feminism and Cartesian Philosophy”, en Garry, Ann, Khader, Serene, Stone, Alison (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York, London, Routledge, 2017, pp. 71-81. Dos salvedades al respecto: el mismo Israel reconoce la importancia del cartesianismo como uno de los factores que contribuyen a la “crisis de la conciencia europea” y como fuente de inspiración del pensamiento crítico de la Ilustración; el cartesianismo era muchas veces considerado la antesala del spinozismo.

mujeres, como es el caso de Émilie Du Châtelet, a quien identifica como una de las excepcionales participantes femeninas de los debates ilustrados. Así la describe en *Radical Enlightenment*: “Una mujer con una reputación filosófica formidable para la época era la amante de Voltaire, Gabrielle-Émilie, marquesa de Châtelet [...]. Esta “Minerva de Francia”, como la llama [Voltaire], no sólo compartía su conversación, experimentos científicos y la cama, sino que pronto se rebeló contra su newtonismo inflexible demostrando una *vivaz independencia mental*”.¹² “Apóstol” de la filosofía wolffiana, Du Châtelet se destaca, según Israel, por haber sido la fuente de inspiración de la obra *La Belle Wolffienne* (1741-1742) de Samuel Formey. Continúa Israel:

Si la *nécessité* de Spinoza ahora yacía aplastada bajo la *raison suffisante* de Wolff, de acuerdo con los wolffianos, el prestigio de Gabrielle-Émilie como una agente de primer nivel en el juego filosófico internacional de poder pronto se vio perjudicado por las dudas de si ella era realmente “una dama verdaderamente sabia”. Algunos se burlaban de sus pretensiones señalándola como una mujer superficial, vana y coqueta, “que tiene el espíritu vivo, inquieto, curioso y extraño”, una mujer que sólo simulaba cultivar la filosofía con el propósito de “enmascarar la irregularidad de su conducta”.¹³

El último comentario acerca de la reputación de la marquesa corre el foco de la cuestión de la habilidad y valía intelectual de la pensadora para proyectar un perfil muy distinto al de Du Châtelet como la célebre autora de las *Institutions de physique*, la implacable contendiente en el debate con Dortus de Mairan sobre las fuerzas vivas, la admirada traductora de los *Principia* de Newton, integrante, por ejemplo, de la Academia de Ciencias del Instituto de Bolonia desde 1746. Resulta llamativa la ausencia de mención de las obras que escribió Du Châtelet, particularmente de las *Instituciones de física*, publicadas en 1740 anónimamente y en 1742 bajo su nombre, monumental trabajo de la autora sobre cuyo impacto se monta, de hecho, Formey¹⁴ al escribir *La Belle Wolffienne*.

12 Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, trad. de A. Tamarit, México, FCE, 2012, p. 117 (énfasis propios).

13 Israel, Jonathan, *op. cit.*, p. 118.

14 Es menester observar que además Formey reescribe, muchas veces sin declarar la atribución de autoría a Du Châtelet, pasajes de las *Instituciones de física* para elaborar algunos artículos de l'*Encyclopédie*. Glenn Roe ofrece un análisis cuantitativo de este fenómeno. Eszter Kovács ha asimismo mostrado cómo el artículo “Dieu” de l'*Encyclopédie*, atribuido a Formey, transcribe

Sin embargo, un aspecto a resaltar de la obra de Israel es que de su propia conceptualización de la Ilustración (en sentido de proyecto moral de mejoramiento de la humanidad) se sigue la necesidad de reparar en el problema filosófico de la igualdad entre varones y mujeres cuando se pretende dar cuenta de los debates teóricos constitutivos del movimiento ilustrado. Esta necesidad o exigencia no va de suyo si se observan otros ensayos históricos sobre la Ilustración que ignoran sistemáticamente esta problemática. Ahora bien, si Israel propone ser más spinozistas que Spinoza a fin de comprender cómo encaja el problema de la igualdad entre los sexos en la Ilustración Radical, permitiendo cierta flexibilidad hermenéutica, podríamos intentar algo similar con Du Châtelet. En este sentido, podríamos proponernos imitar este gesto de Israel, intentando ser más israelianas que el mismo Israel, para evaluar la inserción de Du Châtelet en la Ilustración Radical.

Hay buenas razones para considerarla una excelente candidata. En primer lugar, ella funciona como una figura que le permitiría a Israel cimentar su tesis sobre la liberación de las mujeres entendida como naturalización y habilitación del deseo y el goce sexual. La marquesa fue autora de un célebre *Discurso sobre la felicidad*, donde defiende un hedonismo secularizador, a partir del cual exalta las pasiones como vehículo de la felicidad y la razón como instrumento potenciador del goce que estas proveen, criticando explícitamente la moral religiosa. Redactó además los temerarios *Exámenes de la Biblia*, donde ofrece una crítica pormenorizada del Antiguo y Nuevo Testamento, detectando las contradicciones allí esgrimidas y utilizando su saber científico para desestimar la creencia en milagros. En detrimento de esta hipótesis, debemos admitir que Du Châtelet no es una clara spinozista o monista; para establecer su grado de compromiso con la filosofía rival, aquella de Leibniz y Wolff, cuyas ideas defiende sobre todo en las *Instituciones de física*, se

partes del capítulo 2 de las *Instituciones de Física*. Andrea Reichenberger sostiene, por su parte, que en su obra *Recherches sur les éléments de la matière* (1747) Formey transcribe pasajes enteros de las *Instituciones de física* de este mismo modo. Roe, Glenn, “A Sheep in Wolff’s Clothing: Émilie du Châtelet and the Encyclopédie”, *Eighteenth-century studies*, 51 (2), 2017, pp.179-196. Kovács, Eszter, “«La liberté est la santé de l’âme»: du pouvoir soi-mouvant au culte de la liberté chez Émilie Du Châtelet”, en Kölving, Ulla & Brown, Andrew (eds.), *Émilie Du Châtelet, son monde, ses travaux*, Ferney-Voltaire, Centre international d’étude du XVIIIe siècle, 2022, pp. 291-301. Reichenberger, Andrea, “The Reception of Émilie Du Châtelet in the German Enlightenment in the Light of the Controversy over Monads”, en Hagengruber, Ruth (ed.), *Époque Émilienne: philosophy and science in the age of Émilie Du Châtelet (1706-1749)*, Cham, Springer, 2022, pp. 129-145.

requiere un estudio pormenorizado de las continuidades y discontinuidades sincrónicas y diacrónicas entre su producción exotérica y esotérica (la cual circuló de forma manuscrita entre unos/as pocos/as colegas y amistades). Tampoco se expide en favor del republicanismo democrático (pero tampoco lo hacen algunos de los autores que habrían contribuido a la liberación femenina en la narrativa de Israel). No obstante, dada su explícita crítica a la religión, valdría la pena reconsiderarla como una fuerte candidata que reivindica los ideales ilustrados que destaca Israel con un grado importante de radicalidad.

Desde el feminismo hacia la Ilustración

Visto desde el esfuerzo por reconstruir una historia del feminismo, el vínculo entre ambos movimientos se torna un asunto a todas luces espinoso, dado que una lectura de las principales obras de los *philosophes* más encumbrados revela en el mejor de los casos una postura moderada y ambivalente respecto de la igualdad entre los varones y las mujeres, cuando no desdeñan prejuiciosamente la capacidad intelectual de la mujer o las ventajas socio-políticas del ingreso de la mujer a la esfera pública, confinándola así al ámbito de lo privado/doméstico.¹⁵ A pesar

15 No podemos ofrecer aquí un análisis exhaustivo de esta cuestión; resaltamos algunos pasajes que resultan ilustrativos. La Mettrie, *El hombre máquina*: “El alma sigue los progresos del cuerpo, así como los de la educación. En el sexo bello, el alma sigue además la delicadeza del temperamento: de ahí esta ternura, este afecto, estos vivos sentimientos, fundados más bien en la pasión que en la razón; estos prejuicios, estas supersticiones, cuya fuerte impronta apenas puede borrarse, etc. El hombre, por el contrario, cuyo cerebro y nervios participan de la firmeza de todos los sólidos, tiene el espíritu, al igual que los rasgos de la cara más nerviosos, y su educación, de la cual carecen las mujeres, agrega además nuevos grados de fuerza a su alma. Con tal asistencia de la naturaleza y del arte, ¿cómo no iba a ser más agradecido, más generoso, más constante en la amistad, más firme en la adversidad, etc.?” La Mettrie, Julien Offray de, *El hombre-máquina*, en *Obra filosófica*, trad. M. Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 214. En cuanto a Diderot y d’Holbach, el mismo Israel admite que sus posiciones respecto de la igualdad entre varones y mujeres no conllevaban un grado completo de radicalidad (Cf. Israel, Jonathan, *The Enlightenment that failed*, 2020, pp. 326-330 y la nota al pie 4). Diderot en *Acerca de las mujeres* (*Sur les femmes*): “No olvide que, por falta de reflexión y de principios, nada penetra hasta cierta profundidad de convicción en el entendimiento de las mujeres; que las ideas de justicia, virtud, vicio, bondad, maldad, nadan en la superficie de sus almas; que han conservado el amor propio y el interés propio con toda la energía de la naturaleza; y que, más civilizadas que nosotros por fuera, han permanecido verdaderas salvajes por dentro, todas maquiavélicas, en mayor o menor grado. (...) Si nosotros tenemos más razón que las mujeres, ellas tienen mucho más instinto que nosotros”. Diderot, Denis, *Essai sur les femmes* [1772], en *Oeuvres Complètes*. ed. J. Assézat y M. Tourneux, vol. II, París, Garnier, 1875, pp. 251-262. Traducción propia.

de esto, intérpretes como Celia Amorós, por ejemplo, entienden que los ideales ilustrados son condiciones necesarias del desarrollo de las vindicaciones feministas. Desde este punto de vista, no puede haber feminismo sin Ilustración, y, a la inversa, el feminismo resulta ser una suerte de test que se aplica al movimiento ilustrado para comprobar hasta qué punto “la matriz ilustrada desarrolla o no de modo coherente sus propias posibilidades emancipatorias, [y] qué peculiaridades revisten sus conceptualizaciones diferenciales cuando son aplicadas para «trampear» la universalidad de sus propios postulados”.¹⁶ Aquí, a diferencia de la postura de Israel, la figura privilegiada es Poulain de la Barre y su manera cartesiana de pensar la diferencia sexo-genérica. Otra Ilustración, podríamos pensar entonces, pero, en sintonía con Israel, una que debe definirse por esa capacidad de universalización de sus proclamas igualitarias.

El punto de Amorós aquí es que feminismo solo puede decirse del movimiento vindicativo de derechos de las mujeres; a través de la exclusión de otras matrices teóricas no-ilustradas, como la moral aristocrática de caballería en el caso de Christine de Pizan, Amorós busca diferenciar entre los discursos vindicativos y aquellos que formarían parte del género del “memorial de agravio”. Este último, indefectiblemente, queda caracterizado como un género menor o propedéutico. Otra forma de establecer una determinación cronológica para el feminismo consiste en argumentar que no puede hablarse de feminismo moderno en sentido estricto (aunque sí de teoría feminista) si este no se manifiesta como activismo político.¹⁷ Todo conduce a situar la irrupción del feminismo “en sentido propio” hacia fines del siglo XVIII, durante la Revolución Francesa, en las figuras emblemáticas de Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges. Pero esto resulta cuando menos paradójico, si tomamos en cuenta la tesis de Geneviève Fraisse,¹⁸ es decir, si entendemos que la Revolución representa el despertar de la proclama por la universalización de los principios igualitarios fundantes de las sociedades democráticas, pero a la vez implica la exclusión de las mujeres de estos. Podemos apreciar entonces cómo la universalidad del sujeto de derechos evocado

16 Amorós, Celia, “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría*, n° 1, 1990, p. 139-150.

17 Kelly, Joan, “Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’, 1400-1789”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, n° 1, 1982, pp. 4-28.

18 Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Madrid, Cátedra, 1991.

se revela como una vacua abstracción que no incluye subjetividades alternas como las de las mujeres.

Estas aproximaciones a la delimitación del feminismo parecen surgir, al menos en parte, de motivaciones historiográficas a partir de las cuales se busca reconocer la especificidad histórica de las distintas matrices teóricas y culturales en donde arraigaría este movimiento. También parecen surgir de motivaciones políticas, al buscar asociar al feminismo con cierto tipo de posicionamiento intelectual dentro del campo de batalla contemporáneo, por ejemplo, ganar o retener el concepto de “razón” para el feminismo, con el objetivo de que escindirlo del irracionalismo o la sinrazón.¹⁹ Ahora bien, al proponernos analizar la relación entre Feminismo e Ilustración entendiendo a ambos como fenómenos históricos, ¿qué es lo que se les exige a las autoras feministas cuando el criterio demarcatorio que permite diferenciar las vindicaciones “auténticamente” feministas de los esfuerzos pro-mujeres previos es desarrollar una retórica igualitaria universalizadora? Ciertamente, esto no es algo que se les exija a los *philosophes*, quienes difícilmente pasen el “test” del feminismo, tal como sugiere Amorós.

Observemos la defensa que Émilie Du Châtelet realiza del derecho de las mujeres a acceder a una educación a la par de la de los varones, una que incluya todas las disciplinas científicas.²⁰ Esta se despliega principalmente en dos textos manuscritos que circularon entre unos/as pocos/as colegas y amistades: la adaptación al francés que ella realiza de *La fábula de las abejas* de Mandeville [1735] y el *Discurso sobre la felicidad* [c.1746-1748]. En el primero, la autora denuncia la exclusión de las mujeres no solamente como estudiantes de las instituciones educativas sino también en tanto que productoras de conocimiento. Si no se ha comprobado científicamente que las capacidades intelectuales de las mujeres son inferiores a las de los varones, ¿cómo se justifica esta injusta disparidad?

19 Parte del proyecto intelectual feminista de Amorós consiste en “desmontar racional y críticamente las estructuras de la razón patriarcal, que nos han querido hacer pasar como las de la razón *tout court*”, Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 103. También: “Aun a riesgo de esquematizar un tanto las cosas, se nos hacía patente la vinculación del feminismo que enfatizaba la igualdad al legado de la modernidad, por lo que se nos volvía apremiante la tarea de buscar sus raíces ilustradas”, Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 2000, p. 425. Véase, asimismo, el análisis que Amorós hace de la posición de Cristina Molina (p. 137).

20 Ofrezco un análisis de esta defensa en un reciente artículo, “Émilie Du Châtelet y la defensa de la educación de las mujeres”, retomando aquí parte de lo planteado en tal publicación.

Un punto importante de la posición de Du Châtelet es que considera la dimensión socio-política del problema: “Si yo fuese rey (...), incluiría a las mujeres en todos los derechos de la humanidad y sobre todo aquellos de la mente. (...) Esta nueva educación haría bajo todo concepto un gran bien a la especie humana”.²¹

En el segundo texto, la filósofa argumenta que el estudio es la vía regia hacia la felicidad y la gloria para las mujeres, una forma de goce sostenible que equivale a poder realizarse como personas y que es independiente de rol de madre y esposa. Mientras que los varones pueden encontrar la gloria y la felicidad en distintos ámbitos: la guerra, la política / el gobierno, los negocios, etc., las mujeres están excluidas “por su estado [état]” de todo tipo de gloria. El estudio es, en este sentido, un consuelo “de todas las exclusiones y de todas las dependencias a las que se encuentra condenada [la mujer] por su estado”.²²

Algunos intérpretes²³ sostienen que la reflexión de Du Châtelet sobre la felicidad no comporta la pretensión de universalidad que otros colegas de la época demostraban al abordar el tema. De acuerdo con Whitehead, esto se debe a que la autora del *Discurso* despliega un punto de vista personal y autobiográfico, lo que obtura la posibilidad de un abordaje sistemático y universalizable del fenómeno de la felicidad. Redien-Collot, por su parte, entiende que Du Châtelet se considera parte del colectivo de mujeres, pero pensándose a sí misma como una excepción. Este posicionamiento genera como consecuencia que sus reflexiones no sean o no busquen ser aplicables al género femenino en su totalidad.

21 Du Châtelet, Émilie, Translation of Mandeville's *The Fable of the bees*, edición electrónica realizada por el Center for the History of Women Philosophers and Scientists (Paderborn University), la National Library of Russia, Saint Petersburg y el Centre international d'étude du XVIIIe siècle, transcripción, codificación y notas de Andrew Brown, Ulla Kölving y Stéphanie Ertz, 2020, p. 11, f. 158. <https://historyofwomenphilosophers.org/stp/documents/view/mandeville>. Traducción propia.

22 Du Châtelet, Émilie, *Discurso sobre la felicidad y correspondencia*, ed. Isabel Morant Deusa, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2009, p. 107.

23 Whitehead, Barbara, “On The Singularity of Mme Du Châtelet: An Analysis of the *Discours sur le Bonheur*”, en Judith Zinsser y Julie Candler Hayes (eds.), *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 255-276; Redien-Collot, Renaud, “Émilie Du Châtelet et les femmes: entre l'attitude prométhéenne et la pleine assumption du statut de minoritaire”, en Judith Zinsser y Julie Candler Hayes (eds.), *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 277-291.

Por el contrario, considero que ambos puntos señalados como insuficiencias ante la pretensión de universalidad, el componente autobiográfico del relato de Du Châtelet y el énfasis en las diferencias individuales dentro del mismo colectivo de mujeres, resultan ante todo fortalezas argumentales de la filósofa a propósito de su compromiso feminista. Por un lado, con relación al primero de ellos, el movimiento feminista se ha nutrido a lo largo de su evolución de este tipo de relatos para valorizar la experiencia de las mujeres en tanto tales y para generar consciencia acerca de las formas de injusticia y opresión que padecen justamente debido a su género, en una alianza histórica con la llamada autoteoría. Du Châtelet no es una excepción en este sentido. Por otro lado, con relación al segundo punto, sostengo que debemos entender este comentario de Du Châtelet acerca de las diferencias individuales entre mujeres como la reverberación de un tropo que sirve de instrumento para argumentar en favor de la igualdad entre los sexos implementado por predecesoras y predecesores feministas del siglo XVII. Este tropo busca desarticular el razonamiento según el cual no vale la pena que las mujeres reciban educación debido a que en general tienen aptitudes intelectuales inferiores a las de los varones. En la obra de Marie de Gournay o Poulain de la Barre, por ejemplo, se remarca el origen socio-político de la falta de desarrollo intelectual de las mujeres: si no se les permite estudiar y formarse, no demostrarán desarrollos intelectuales significativos. Se trata entonces de desenzimar y desnaturalizar esta supuesta diferencia de capacidades para adscribirle una causa socio-política. Como hemos visto, Du Châtelet lo denuncia claramente en el Prefacio a su adaptación de *La fábula de las abejas*: no hay evidencia científica de inferioridad intelectual natural de las mujeres, pero sí es sencillo reconocer la “mala educación” (o ausencia de ella) que han recibido durante siglos.

Ahora bien, se suele conceder, sin embargo, que no todas las mujeres tienen las mismas habilidades o la misma facilidad para el trabajo intelectual, algunas tendrán una inclinación más marcada que otras para este tipo de tarea. Pero de la misma manera, dirán los y las feministas, no todos los varones las tienen. No obstante, a ellos no se los priva de recibir una educación. Las mujeres merecen así la posibilidad de desarrollarse intelectualmente, algo que, tal como explica Du Châtelet, se les impide por su “estado”. Se demuestra así la falta de justificación, el prejuicio sexista que está a la base de la privación de educación a las mujeres y la injusticia e inconsecuencia lógica y política en la que se incurre validán-

dolo. De esta manera, observamos que el fundamento de la defensa del acceso de las mujeres a la educación que realiza Du Châtelet no puede reducirse a lo que se interpreta en algunos casos como un comentario vanidoso por parte de la pensadora; antes bien, implica la igualdad descriptiva y normativa entre varones y mujeres en términos de su desarrollo intelectual y moral.

Conclusión

A pesar de que la Ilustración y el feminismo parecerían exhibir un trasfondo común de proclamas igualitaristas, los abordajes historiográficos de uno y otro, tal como hemos intentado mostrar, adolecen de un doble standard. El espíritu universalizador del proyecto ilustrado se sostiene, de acuerdo con algunos historiadores, a pesar del ambivalente compromiso de los *philosophes* con el tema de la igualdad entre los sexos/géneros, como si en definitiva este problema fuese secundario o menor. Sin embargo, se argumenta que debe entenderse la historia del feminismo como un desprendimiento de la Ilustración y, por ende, para ingresar en esta historia del igualitarismo sexo-genérico, se deben cumplir con criterios que ni siquiera los *philosophes* más radicales cumplen, descartando sin más algunos tropos típicos de la querella de las mujeres como indignos de tales criterios. Si en definitiva lo importante aquí no es la letra de los textos de, por ejemplo, Spinoza, sino su potencialidad, su reinterpretación, su herencia, ¿por qué no evaluamos con la misma vara los escritos de las intelectuales de la época que abogan por la igualdad entre varones y mujeres?

A través del caso de Émilie Du Châtelet he intentado mostrar los siguientes puntos. En primer lugar, la desconsideración del legado intelectual de ciertas pensadoras mujeres ilustradas, como también la invisibilización de la tradición que defiende de forma fundamentada la igualdad entre varones y mujeres (sobre todo desde una matriz teórica cartesiana) que está a la base de ciertas concepciones del movimiento ilustrado. La Ilustración tiene así su propio canon, el cual, bajo la apariencia de una neutral universalidad, esconde su androcentrismo. En segundo lugar, que los criterios con los que pretende demarcarse el feminismo desde ciertas posiciones historiográficas no surgen ni del sentido propio o espíritu del movimiento ni de su producción histórico-intelectual

(en rigor, como ha mostrado Karen Offen,²⁴ los términos “feminismo” y “feminista” comienzan a utilizarse como marca identitaria del movimiento recién a finales del siglo XIX). Por el contrario, se trata de criterios exógenos, importados de la gran narrativa androcéntrica del progreso ilustrado. Si bien Émilie Du Châtelet no usa el término “derecho” de las mujeres a acceder a la educación, y no utiliza un lenguaje político universalista, se manifiesta en su argumentación una defensa de la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres, así como una denuncia de los condicionamientos sexo-genéricos que estas padecen. ¿Con qué criterios deberíamos definir los movimientos de la Ilustración y el feminismo si no incluyésemos a Émilie Du Châtelet dentro de ellos?

Bibliografía

- AGUILAR, Claudia, *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas*, Buenos Aires, RA-GIF Ediciones, 2019.
- AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2º ed., 2000.
- , *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- , “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría*, n° 1, 1990, pp. 139-150. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- BROAD, Jacqueline, “Early Modern Feminism and Cartesian Philosophy”, en Garry, Ann, Khader, Serene, Stone, Alison (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York, London, Routledge, 2017, pp. 71-81.
- BRUGÈRE, Fabienne, “De la différence à l'égalité des sexes. En marge des Lumières”, *Lumières*, n° 13, 2009, p. 95-116.
- DAVIS, Jennifer, “The Radical Enlightenment and movements for women's equality in Europe and the Americas (1673-1825)”, en Ducheyne, Steffen (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, New York, Routledge, 2017, pp. 292-308.
- DIDEROT, Denis, *Essai sur les femmes* [1772], en *Œuvres complètes*, ed. J. Assézat y M. Tourneux, vol. II, París, Garnier, 1875, pp. 251-262.
- DU CHÂTELET, Émilie, Translation of Mandeville's *The Fable of the bees*, edición electrónica realizada por el Center for the History of Women Philosophers and Scientists (Paderborn University), la National Library of Russia, Saint Petersburg y el Centre international d'étude du XVIIIe siècle, transcripción, codificación y notas de Andrew Brown, Ulla Kölving y Stéphanie Ertz, 2020. <https://historyofwomenphilosophers.org/stp/documents/view/mandeville>

24 Offen, Karen, Defining Feminism: A Comparative Historical Approach, *Signs*, 14 (1), 1988, pp. 119-157.

- , *Discours sur le Bonheur*, ed. Robert Mauzi, París, Les Belles-Lettres, 1961. Traducción al español: Du Châtelet, Émilie, *Discurso sobre la felicidad y correspondencia*, ed. Isabel Morant Deusa, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2009.
- FRAISSE, Geneviève, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Madrid, Cátedra, 1991.
- ISRAEL, Jonathan, *The Enlightenment that failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- , “Rousseau, Diderot, and the «Radical Enlightenment»: A Reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 77, n° 4, 2016, pp. 649-677.
- , *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2010. Traducción al español: Israel, Jonathan, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad. de S. Senosiáin, Pamplona, Laetoli, 2015.
- , *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- , *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Traducción al español: Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, trad. de A. Tamarit, México, FCE, 2012.
- KELLY, Joan, “Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’, 1400-1789”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, n° 1, 1982, pp. 4-28.
- KOVÁCS, Eszter, “«La liberté est la santé de l’âme»: du pouvoir soi-mouvant au culte de la liberté chez Émilie Du Châtelet”, en Kölving, Ulla & Brown, Andrew (eds.), *Émilie Du Châtelet, son monde, ses travaux*, Ferney-Voltaire, Centre international d’étude du XVIIIe siècle, 2022, pp. 291-301.
- LA METTRIE, Julien Offray de, *El hombre-máquina*, en *Obra filosófica*, trad. M. Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- MOREAU, Pierre-François, “Spinoza est-il spinoziste?”, en Secrétan, Catherine, Dagron, Tristan y Bove, Laurent (eds.), *Qu’est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l’âge classique*, Amsterdam, Amsterdam, 2017, pp. 289-297.
- OFFEN, Karen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”, *Signs*, 14 (1), 1988, pp. 119–157.
- PELLEGRIN, Marie-Frédérique, “Les critères de la radicalité en question: le cas Poulain de la Barre”, *Revue de Synthèse*, 136(3-4), 2015, pp. 355-373.
- REDIEN-COLLOT, Renaud, “Émilie Du Châtelet et les femmes: entre l’attitude prométhéenne et la pleine assumption du statut de minoritaire”, en Judith Zinsser y Julie Candler Hayes (eds.), *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 277-291.

- REICHENBERGER, Andrea, "The Reception of Emilie Du Chatelet in the German Enlightenment in the Light of the Controversy over Monads", en Hagengruber, Ruth (ed.), *Époque Émilienne: philosophy and science in the age of Émilie Du Châtelet (1706-1749)*, Cham, Springer, 2022, pp. 129-145.
- ROE, Glenn, "A Sheep in Wolff's Clothing: Émilie du Châtelet and the Encyclopédie", *Eighteenth-century studies*, 51 (2), 2017, pp.179-196.
- SPECTOR, Céline, "Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu" en *Lumières*, n° 13, 2009, pp. 65-93.
- STUURMAN, Siep, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Harvard, Harvard University Press, 2004.
- WHITEHEAD, Barbara, "On The Singularity of Mme Du Châtelet: An Analysis of the *Discours sur le Bonheur*" en Judith Zinsser y Julie Candler Hayes (eds.), *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 255-276.
- ZORRILLA Sirlin, Natalia, "Émilie Du Châtelet y la defensa de la educación de las mujeres", *Isegoría*, 69, e13, 2023. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.13>
- , "Mística y seducción: el affaire Cadière-Girard y el triunfo de la racionalidad ilustrada en *Thérèse philosophe*", *Çédille*, n° 12, 2016, pp. 447-475.

SEGUNDA PARTE

Teoría e historiografía de la Ilustración

Opinión / representación: de las Luces al liberalismo¹

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN

(UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO – ESPAÑA)

Introducción

El concepto de representación constituye una de las nociones más complejas, cambiantes y escurridizas de la historia de la teoría jurídica y política. Otro tanto cabe decir del concepto de opinión pública, a cuya elucidación y primeras etapas, sobre todo en Francia y en Gran Bretaña, algunos de los más reputados dieciochistas han dedicado importantes trabajos desde finales de los ochenta, y que –a menudo sobre los pasos de las obras pioneras de Reinhart Koselleck y de Jürgen Habermas– ha dado origen durante las últimas décadas a una larga serie de artículos, tesis y monografías.

Ambas nociones, casi siempre en una relación mutua de equilibrio inestable, se sitúan en el corazón mismo de los sistemas políticos que solemos llamar democracias y que, como ha subrayado Bernard Manin, debiéramos llamar más bien *gobiernos representativos* (aunque desde mediados del XIX empieza asimismo a difundirse la etiqueta *régimen de opinión*).² Esto ocurre a tal punto que no parece exagerado afirmar que los principios esenciales de dicha forma de gobierno pudieran reducirse

1 Una versión en francés de este texto fue presentada y discutida en el XVème Colloque de l'Association Française des Historiens des Idées Politiques: "La représentation dans la pensée politique" (Université d'Aix-en-Provence, 2 y 3 de mayo de 2002). El argumento que planteé en aquella ocasión, de manera abreviada, lo desarrollé luego por extenso en mi trabajo "L'avènement de l'opinion publique et le problème de la représentation politique (France, Espagne, Royaume Uni)", en Javier Fernández Sebastián y Joëlle Chassin (eds.), *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIII-XIXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 227-253.

2 Mucho antes de que, a finales del siglo XIX y principios del XX, se difundiera el sintagma *gouvernement by opinion*, se utilizaron con mayor o menor frecuencia otras expresiones con un sentido similar, tales como *régimen liberal*, *sistema constitucional*, *gobierno representativo*,

en último análisis a una combinación, variable según las distintas constelaciones históricas y modalidades institucionales, de *representación política* y de *opinión pública*. Dos ideas, por cierto, que pese a su distinta procedencia –jurídica, en el primer caso, y filosófico-moral y más tarde sociológica, en el segundo– y a situarse, por lo tanto, en dos planos intelectuales bastante alejados, en más de una ocasión han sido igualmente cuestionadas como tales conceptos, consideradas más bien “simples” metáforas, o incluso desechadas como meros sofismas o ficciones desprovistos de toda realidad sustancial.

Partiendo de tales premisas, y habida cuenta del carácter polémico y polifacético de ambas nociones, no hace falta decir que en este texto me limitaré a tratar sólo algunos aspectos del vasto tema planteado en el título. Esbozaré algunos rasgos dominantes de la interrelación entre ambos conceptos en el escenario político euro-occidental de la segunda mitad del setecientos y primera del ochocientos (esto es, en un momento en el que ambos conceptos se están gestando y, en consecuencia, son objeto de discusiones incesantes y apasionadas), poniendo el foco en tres casos concretos.

Sin más preámbulos, paso a resumir la tesis central que mantendré en estas páginas, y que dice más o menos lo siguiente: en ese laboratorio febril de experiencias y lenguajes políticos que fue Occidente en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX, los conceptos de opinión y representación se plantean como dos vías alternativas –ya competitivas, ya complementarias, pero entre las cuales persiste en todo caso cierta tensión– de afirmación de un mismo imaginario de unidad social y cohesión nacional en sociedades crecientemente complejas e internamente fracturadas. La competencia conflictiva entre *opinión* y *representación* obedecería en buena medida, pues, a que ambos conceptos vienen a ocupar un espacio simbólico similar: aquel que pretende fundar la imagen de una sociedad políticamente activa y unitaria (monolítica incluso), cuando la realidad del momento ofrecía más bien un espectáculo de divisiones internas y de reconversión de las viejas comunidades orgánicas en agregaciones idealmente homogéneas de individuos. Ahora bien, más allá de este denominador común, el lugar que ocupa cada uno de estos conceptos en el entramado discursivo de la Ilustración

régimen de opinión (o incluso, como lo hace a menudo Walter Bagehot, *government by discussion*).

y el liberalismo varía considerablemente según los diferentes contextos y las diversas líneas de discurso presentes en el teatro político europeo en esas décadas cruciales de tránsito entre el antiguo y el nuevo régimen. Debe entenderse, por lo tanto, que el esfuerzo de abstracción que aquí se propone no carece de una base empírica, referida sobre todo a la vida política e intelectual de Francia, el Reino Unido y España durante ese período, por más que la información referida a esos tres países, en razón de la inmensa literatura política generada en torno a estas cuestiones y de la exigua extensión de esta intervención, sólo saldrá a relucir de manera superficial e impresionista.

Así pues, a riesgo de seguir simplificando demasiado, pasaremos a exponer sucesiva y esquemáticamente, a grandes rasgos, esas tres experiencias nacionales durante el periodo aludido. No obstante, el marco cronológico de referencia varía sensiblemente para cada uno de estos países, en la medida en que de lo que aquí se trata es precisamente de apprehender la fase culminante en la cual la irrupción del concepto de *opinión pública* en el debate político hace que en cada uno de esos espacios ambos conceptos “entren en ebullición”. Este hecho es detectable sobre todo a través de dos indicios: 1.º - la presencia masiva de las invocaciones a la “opinión pública” en la publicística política del momento (la idea de “representación” estaba ya presente con anterioridad, sobre todo desde que Hobbes hiciera de ella la piedra angular de la unidad del cuerpo político); 2.º - la abundancia en esas mismas fuentes de textos en los que, de manera casi siempre somera e incidental, se trata sobre la dinámica, a menudo conflictiva, entre representación y opinión, y sobre el respectivo papel que se le atribuye a cada una de esas nociones en el sistema político.

Pues bien, a partir de tales supuestos, me parece que caben pocas dudas de que los momentos culminantes en los cuales se ponen sucesivamente sobre la mesa estas cuestiones en la agenda política de cada uno de esos países son los siguientes:

- en Francia, a partir de la década de 1770 y hasta la Revolución, con un largo epílogo que se prolongaría incluso más allá de la era napoleónica, en tiempos de la Restauración;
- en España detectamos dos momentos sucesivos, separados por una recaída en el absolutismo: una primera fase, de rápido despegue y apoteosis de las ideas de opinión y de representación que coincide con el arranque de la Revolución liberal, de 1808 a 1814,

seguida de una segunda fase de maduración del debate, durante el trienio 1820-1823;

- en Gran Bretaña, durante el período posbélico que va de 1815 a la ley de reforma parlamentaria de 1832.

Si para el primero de estos tres casos contamos con una abundante literatura historiográfica (tanto sobre el tema de la opinión, como de la representación), eso no sucede para el tercero (y todavía menos para el segundo). En cualquier caso, los estudios disponibles son suficientes para esbozar un panorama general de la situación, que intente poner en paralelo estas tres experiencias y trate de extraer algunas conclusiones significativas de esa comparación. A continuación, trataré de sintetizar los elementos descollantes de cada uno de esos tres casos. El contraste entre los casos de Francia y Gran Bretaña se complementa con el caso español –mucho menos conocido fuera de las fronteras ibéricas–, que ofrece un interesante contrapunto sobre este tema.

Francia

Del inmenso caudal de publicaciones dedicadas al estudio de la Francia prerrevolucionaria, entre las que se cuentan aportaciones tan destacadas como las de François Furet, Mona Ozouf, Keith Baker o Roger Chartier, puede colegirse el papel determinante de la opinión en la fase final del antiguo régimen y en el desencadenamiento del proceso revolucionario. Varios de los estudios aludidos plantean, de un modo u otro, que el carácter ampliamente retórico del recurso a la opinión en los debates políticos no fue óbice para que este concepto desempeñase de hecho un papel fundamental, aunque cambiante: primero, como un medio con el que se pretendía robustecer el crédito de la monarquía y, casi sin solución de continuidad, como instancia de deslegitimación global del antiguo régimen y de alegato para justificar su derrocamiento; más tarde, pasada la tormenta revolucionaria, la opinión pública se entenderá sobre todo como uno de los pilares fundamentales en la edificación del nuevo orden liberal.

Ese aspecto proteico no impide que desde los años 1770, y sobre todo en los 80, descuelle en los discursos acerca de este asunto una función dominante: la de aquellos que –con el ministro de finanzas Jacques Necker, a la cabeza– pretenden hacer de la opinión algo así como un sucedáneo de la representación, que contribuya a legitimar y al mismo tiempo a “moderar” a la monarquía absoluta francesa. En efecto, en los nume-

rosos escritos de Necker sobre este tema, la opinión constituye algo así como un contrapeso al poder de la Corona (hasta el punto de que el rey y sus ministros debieran rendir cuentas ante el público de su gestión, en especial en el terreno financiero). La idea de opinión que se desprende de la mayoría de los textos es la de una entidad abstracta de perfiles bastante indefinidos, a la que se atribuye enorme autoridad y que constituiría una especie de tribunal invisible, cuyas demandas y “sentencias” debieran ser atendidas y acatadas por el gobierno. Ya se trate de la visión de los fisiócratas, convencidos de que la opinión aboca necesariamente al acuerdo sobre la base de la evidencia racional (una evidencia que el monarca, en tanto que representante supremo de la nación, estaría llamado a encarnar y ejecutar), como de la más influyente y perdurable visión de Jean-Jacques Rousseau, que, a mitad de camino entre la moral y la política, se relaciona sobre todo con el control social y la censura de las costumbres, en la Francia de las décadas que preceden a la Revolución, la opinión pública es invocada en numerosos y variados discursos en los cuales, no obstante, es posible encontrar un denominador común. Estaríamos, en suma, ante un producto extra-institucional consensual, duradero, incompatible con toda clase de faccionalismos, y del que se postula que, gracias a la publicidad, emite juicios certeros, basados en la razón. Algo así como una oposición difusa y desarticulada, como “la voz espontánea de una sociedad civil sin existencia política reconocida”, definida por Hegel como “la forma inorgánica en la que un pueblo da a conocer lo que quiere y lo que piensa”.³

La historia intelectual reciente ha barajado varios motivos que podrían explicar satisfactoriamente el éxito fulgurante de la idea de “opinión pública” en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII y la correlativa relegación del concepto de representación (o más bien su rechazo tajante en Rousseau, para quien, como es sabido, la voluntad general no puede ser representada). Aparte de las virtudes inherentes a la propia idea de opinión, cuyo primer desarrollo teórico es inseparable del círculo de los enciclopedistas y del mundo de los salones, habría al menos dos buenas razones para que la idea de representación –que eventualmente hubiera podido cumplir una función análoga en el imaginario de la unidad social– fuera dejada de lado en el discurso político dominante.

3 “la voix spontanée d’une société civile à laquelle aucune existence politique n’était reconnue [...] la façon inorganique dont un peuple fait savoir ce qu’il veut et ce qu’il pense”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, París, Vrin, 1975, § 316 add., p. 318.

Primera. La nueva noción de representación, muy ligada a la experiencia inglesa, solía asociarse crecientemente en esos años con el mundo oscuro e indeseable de los intereses parciales. Ahora bien, como ha subrayado Keith Baker, frente a los riesgos de una representación agitada y turbulenta, dominada por la lucha entre facciones y partidos, se alza la confianza –visible en casi todos los autores franceses del momento– en un consenso que permita llevar a cabo una política racional: la idea francesa de opinión, en suma, permite imaginar una política pacífica e integradora, basada en el acuerdo universal a partir de un debate transparente y sereno.⁴

En segundo lugar, conviene tener en cuenta que, en un mundo como el del antiguo régimen, basado en una lógica jurídico-política corporativa a la que se superponía la soberanía monárquica, sólo el rey encarnaba simbólicamente la representación del conjunto, por encima de la estructura particularista subyacente (pues los delegados de los Estados Generales, ligados por un estrecho mandato imperativo, no eran propiamente representantes, sino procuradores).⁵ Ahora bien, en las postrimerías del antiguo régimen, la crisis generalizada de la monarquía –querellas religiosas, conflictos entre la Corona y los *parlements*, dificultades fiscales...– hizo que el rey comenzase a perder la exclusiva de la representación, una noción que pronto será puesta en tela de juicio al aparecer en escena varios actores que reivindican simultáneamente para

4 Baker, Keith M., *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, París, Payot, 1993, pp. 219-265.

5 Puesto que, para decirlo con los términos consagrados por el derecho público y la ciencia política, tales diputados eran portadores de un *mandato imperativo*, no *representativo*. Por lo demás, si hacemos abstracción por un momento de la evolución histórica de los conceptos de opinión y representación, podríamos decir que la sustitución del viejo mandato imperativo por la nueva modalidad de mandato representativo (cuyo *locus classicus* es el célebre discurso de Edmund Burke a sus electores de Bristol, en 1774) constituye un paso decisivo hacia la emancipación relativa de la representación respecto de la opinión.

Desde otro punto de vista, conviene recordar que, como ha subrayado Habermas, durante varios siglos el espacio público tuvo un carácter exclusivamente *representativo*, en el sentido de que el modelo medieval de una “esfera pública estructurada por la representación” (i. e., por la ostentación del estatus) recurría de manera sistemática a la puesta en escena de la autoridad *pública* por medio de una serie de códigos, símbolos y rituales *representados* públicamente por los grandes dignatarios señoriales o eclesiásticos ante el pueblo-espectador (Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962; nueva ed. Frankfurt del Main, 1995; cito por la versión española: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, pp. 44-51). La diversidad de sentidos asociados a los términos *opinión*, *público* o *representación* en esta simple nota pone de manifiesto la pregnancia semántica a que aludíamos en el primer párrafo.

sí mismos, de manera en buena medida contradictoria y cacofónica, el derecho de hablar en nombre de toda la nación. La representación de la nación francesa podía, en efecto, ser reclamada y asumida –y fue reclamada de hecho– por diversas instancias antagónicas (básicamente, por el rey, por los *parlements* y por aquellos que pensaban que tan eminente función correspondía más bien a los Estados Generales).

Frente a la enorme carga de conflictividad latente en el concepto de representación, la opinión –al igual que la voluntad general rousseau-niana, con la cual llegará muchas veces a confundirse–, tal cual fue teorizada por un puñado de publicistas y *philosophes* franceses de la segunda mitad del XVIII, tenía la virtud de referirse a un agente impersonal de imprecisos contornos y ubicación, pero en todo caso apacible y armónico. Tal construcción intelectual ofrecía además un expediente mucho más acorde con la cultura política francesa, y resultaba idónea para garantizar una cierta unidad simbólica en una sociedad desgarrada por las luchas intestinas. Esa pretendida opinión pública, hablando en nombre de toda la nación, podía así jugar el papel de una instancia tercera, arbitral, entre el Rey y los *parlements*, y podía constituir de ese modo un punto de encuentro ideal entre el monarca y los súbditos.

Pero, como decimos, la teoría de Necker, la más sofisticada, establece una clara relación de oposición/complementariedad entre opinión y representación. Según el banquero ginebrino, en ausencia de un régimen constitucional a la inglesa, la opinión jugaría un papel eminente de control sobre el gobierno, en cierto modo como una vía alternativa que permite la participación de los ciudadanos en los asuntos políticos. Necker y sus seguidores consideran que, en los países donde no existe una verdadera asamblea representativa, como sucedía en Francia, la opinión pública (que se reserva el derecho de “examinar, aplaudir o criticar las leyes” [“examiner, applaudir ou critiquer les lois”]) ejerce un control informal y difuso, actuando así a la vez como una especie de consejero colectivo del rey y como “el verdadero equilibrio del poder supremo” [“la véritable balance du pouvoir suprême”]; a través de su política informativa, Necker habría diseñado así, como escribe Henri Grange, una suerte de “monarquía preconstitucional en la que el papel desempeñado por la opinión pública es comparable de hecho, si no de derecho, al de un parlamento” [“monarchie préconstitutionnelle où le rôle joué par l’opinion publique est assimilable en fait sinon en droit à celui d’un parlement”]. En Francia, la opinión pública sería pues un homólogo, pero no un equivalente, del parlamento inglés. Parafraseando a Duclos, Necker

—quien subraya en más de una ocasión la idoneidad de las costumbres francesas para el despliegue de la opinión (sociabilidad refinada, práctica cotidiana de la conversación por parte de las élites en los salones, aprecio de los poderosos por la estima pública, etc.)— tal vez hubiera podido decir que “la opinión pública hace en París lo que la representación hace en Londres”⁶.

La réplica de Suard a John Wilkes, en un debate entre ambos referido por Garat, es a este respecto muy reveladora. Frente a la apología que hace el inglés de la oposición parlamentaria y a su entusiasmo por la lucha política constante en favor de la libertad, pregunta retóricamente Suard: “¿Qué significa el término “representación”? ¿Qué pueden representar los representantes, sino la opinión pública?”⁷ La *opinion* a la francesa sería, así, a los ojos de Suard, netamente superior a la *representación* a la inglesa, tanto desde el punto de vista de la paz social y la racionalidad política, como desde el punto de vista de una cierta “jerarquía conceptual”, puesto que la primera sería la verdadera fuente de la segunda.

Los acontecimientos revolucionarios iban a poner a prueba muy pronto estas aserciones. Con la entrada en acción de la Asamblea Nacional, los discursos políticos del momento tuvieron necesariamente que hacerse cargo de esa duplicidad de instancias igualmente “representativas” de la unidad del pueblo y de la nación francesas y, por consiguiente, empezaron a plantearse de inmediato ciertas contradicciones entre representación y opinión. Una contradicción tanto más sensible cuanto que, desde los primeros acontecimientos revolucionarios, se convertirá en lugar común la afirmación de que el verdadero desencadenante de la revolución es el avance imparable de la opinión, y también porque, abolidas las estructuras jerárquicas de la sociedad de órdenes, se hacía

6 He aquí la frase de Duclos que eventualmente hubiera podido inspirar esa paráfrasis: “Les mœurs font à Paris ce que l’esprit du gouvernement fait à Londres; elles confondent et égalisent dans la société les rangs qui sont distingués et subordonnés dans l’état”. Duclos, Charles Pinot, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1751, pp. 19-20.

7 “Que signifie ce nom de *représentation*? Qu’est-ce que les représentants peuvent représenter, sinon l’opinion publique?”. Garat, Dominique-Joseph, *Mémoires historiques sur le XVIII^e siècle et sur M. Suard*, París, Philippe Libraire, 1829, 2a ed., vol. II, p. 94. Este fragmento clave ha llamado la atención de varios historiadores: Ozouf, Mona “L’opinion publique”, en Baker, Keith M. (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, p. 429; Baker, Keith M., *Op.cit.*, pp. 263-264; Rosanvallon, Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992, p. 159.

especialmente difícil *representar* la unidad de una sociedad atomizada y homogénea, compuesta de individuos iguales.

En el transcurso de la Revolución es posible distinguir dos líneas principales de discurso acerca de este tema. En primer lugar, la de aquellos que, siguiendo los postulados de Sieyès, empiezan a teorizar la idea moderna de *gobierno representativo*, reservando en ella un lugar esencial, no exento de cierta ambigüedad, para la opinión. Por otro lado, nos encontramos con la posición típicamente jacobina, hegemónica durante la fase más radical de la Revolución, que, sobre el modelo de la voluntad general rousseauiana, tiende a interpretar la opinión –o, más frecuentemente, el *espíritu público*– esencialmente como vigilancia y censura popular sobre la asamblea representativa, a fin de que esta legisle en favor de los supuestos intereses del pueblo. Mientras los primeros procuran conciliar –y ensamblar– opinión y representación, los segundos optan más bien por contraponer esos dos polos de expresión de la soberanía.

En el discurso político de Sieyès, en efecto, cabe entender “opinión” y “representación” como dos nociones complementarias. Si por un lado afirma categóricamente que “sólo corresponde a los representantes interpretar la voluntad general de la nación”, puesto que “en un país que no es una democracia (y Francia no puede serlo), el pueblo sólo puede hablar y actuar a través de sus representantes” [“dans un pays qui n’est pas une démocratie (et la France ne saurait l’être), le Peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants”], por otro reconoce de manera implícita que esa representación no es otra cosa que la expresión de la opinión pública. “El progreso de las luces” [“Les progrès des lumières”] y de “esta masa de ideas comunes que forman la opinión pública” [“cette masse d’idées communes qui forment l’opinion publique”], afirma, van extendiendo más y más “el imperio de la razón” [“l’empire de la raison”]. Este hecho es atribuido por Sieyès a la difusión progresiva de los buenos principios definidos por “los escritores” [“les écrivains”]. En definitiva: es al “poder de la opinión al que quizá debamos atribuir la mayoría de los cambios verdaderamente ventajosos para el pueblo”.⁸

8 [C’est à la] puissance de l’opinion à laquelle on doit peut-être attribuer la plupart des changements vraiment avantageux aux peuples”. Sieyès, Emmanuel, *Qu’est-ce que le Tiers état?*, Paris, Société de l’histoire de la Révolution française, 1888, pp. 36-37, 43-44, 54, 90-92. La idea de representación de Sieyès se apoya sobre el principio smithiano de división del trabajo. Hacer del gobierno una actividad más o menos profesionalizada en la que el pueblo, titular del *pouvoir comettant*, autoriza desde abajo y transfiere la soberanía efectiva a los representantes sería la manera más adecuada de gobernarse las sociedades modernas (Pasquino,

En Gran Bretaña, las cosas suceden de muy diferente manera. Haciendo a un lado las posiciones concretas de tal o cual teórico, al otro lado del Canal de la Mancha, el debate se produce en un contexto político y cultural marcadamente distinto. En una sociedad que cuenta con una emergente clase media, dotada de una amplia red de clubes políticos y de una prensa libre, y, sobre todo, con un régimen parlamentario en transformación, los discursos sobre la representación y la opinión eran por fuerza muy distintos que en Francia. Además, una cultura política de impronta empirista y utilitaria permitía a los ingleses compatibilizar de manera natural ambas nociones con una visión pluralista de la realidad social como un compuesto de intereses y opiniones divergentes, por lo cual la admisión de la legitimidad de la defensa de intereses parciales, al contrario que en Francia, no suponía problema alguno. Mientras que en Francia la opinión era casi siempre –de Rousseau a Necker, pasando por los fisiócratas– concebida en términos de racionalidad, de consenso, incluso de unanimidad, en la tradición constitucional británica del gobierno mixto las referencias a la *general opinion*, por ejemplo, en David Hume o en William Blackstone, se entienden más bien en términos de disenso y de equilibrio de intereses.⁹

Además, puesto que el sistema político británico giraba en torno al rey y al parlamento, la idea de representación podía bastar, en condicio-

Pasquale, “Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le ‘gouvernement des modernes’”, *Revue Française de Science Politique*, 37/2, 1987, pp. 214-228). Eso que el propio Sieyès llamaba en la década de 1770 “gouvernement par procuration”, o incluso “gouvernement par comission”, será posteriormente teorizado durante la revolución por el mismo autor como *gobierno representativo*: “Le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants” (Discurso del 7 de septiembre de 1789, *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799)*, t. VIII: du 5 mai 1789 au 15 septembre, Paris, Dupont, 1875, p. 595).

- 9 En diálogo implícito con el liberalismo inglés, los fisiócratas construyen en las décadas que preceden a la Revolución francesa “une théorie de l’opinion publique comme mode de production de l’unanimité”, una suerte de vía directa hacia la única *politique rationnelle* que abocaría necesariamente a la “découverte de l’évidence”, pues, como vio Mona Ozouf, “[chez les physiocrates] l’opinion [est] l’autre nom de l’évidence” (Rosanvallon, Pierre, *Op.cit.*, pp. 155-157; Mona Ozouf, *Op.cit.*, p. 426). Tampoco la *volonté générale* pretendidamente unánime de ese pueblo rousseauiano que, como es sabido, “ne peut être représenté” deja espacio alguno a la expresión legítima de intereses parciales (Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-La Pléiade, t. III, p. 286), pues para el ginebrino, “comme pour les physiocrates, [la représentation est] synonyme d’intérêts particuliers” (Rosanvallon, *Op. cit.*, p.165). Sobre la idea de opinión en Hume, y su papel político, Cf. Gordon, Daniel, “Philosophy, Sociology and Gender in the Enlightenment Conception of Public Opinion”, en *French Historical Studies*, 17/4, 1992, pp. 887-889.

nes normales, para sustentar suficientemente el imaginario de la unidad social. De ahí que se observe un llamativo *décalage*, o más bien una discordancia de *tempos* entre el plano fáctico y el conceptual en uno y otro país. Contra todo pronóstico, la primicia en el lanzamiento de la idea-fuerza de “opinión pública” la ostentan autores franceses, en lugar de ingleses, como pudiera parecer más lógico, habida cuenta de que –como hace años señaló Habermas– fue precisamente en la sociedad británica en donde primero entra en acción un verdadero espacio público moderno.¹⁰ Frente a una esfera pública *experimentada* pero apenas teorizada (en Gran Bretaña), encontramos en el caso francés una publicidad política que, no por incipiente y minoritaria, deja de suscitar reflexiones; una opinión pública, en suma, más teorizada que practicada. Al revés que en Francia (un modelo que, como hemos visto, pudiera definirse como de *opinión sin representación*), en el Reino Unido es la idea de representación la que predomina ampliamente en los discursos políticos, eclipsando durante largo tiempo a la opinión, un concepto que parece haber tenido una presencia algo menos que discreta en los discursos políticos de la segunda mitad del XVIII. Así pues, *representación sin opinión* (o sea, sin necesidad de realzar el concepto de opinión), diríamos un poco hiperbólicamente, en contraposición al modelo francés.¹¹

Sólo algunas décadas más tarde, las fuentes inglesas –prensa periódica, folletos y opúsculos de contenido político– evidencian la afloración masiva de este concepto en el discurso político, e incluso un grado de apasionamiento y de mitificación comparable al que antes habían desplegado sus vecinos a propósito de esta nueva y evanescente noción de opinión pública. En concreto, este concepto parece haber alcanzado su apogeo durante el período que transcurre desde el final de las guerras contra Napoleón a la década de 1830, en una coyuntura sociopolítica especialmente conflictiva (masacre de Peterloo, *affaire* de la reina Carlota). Según ha estudiado Dror Wahrman, la *public opinion*, un recurso

10 Generalmente, se atribuye a la sociedad británica del XVIII la creación temprana de un espacio público moderno (definido como lugar de debate y de crítica política entre individuos privados), tomándose a grandes rasgos su evolución a partir de la *Glorious Revolution* como un “caso modélico” (Habermas, Jürgen, *Op. cit.*, 94 y ss.).

11 Nada de esto impide, sin embargo, que los primeros teóricos franceses de la opinión pública política, anglófilos en su mayor parte, se inspiraran ampliamente en las experiencias británicas, y, en especial, hicieran casi unánimemente un elogio de la libertad de prensa (Cf. Tillet, Édouard, *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2001, pp. 340-350).

argumentativo que se integra con facilidad en el discurso populista del llamado *radical constitutionalism*, irrumpe entonces –icónicamente representada a menudo bajo la figura de John Bull–¹² como última instancia arbitral a la que se le atribuyen casi unánimemente cualidades excelsas de racionalidad, universalidad y omnipotencia social, a modo de un imaginario lugar de encuentro interclasista y suprapartidario, un terreno neutral común idealmente a cubierto de los faccionalismos, las tensiones sociales y las luchas de clases. En resumen, frente a un modelo británico que, después de la Revolución de 1688 –contando ya *de hecho* con una esfera pública política, y con vías institucionales para canalizar esa opinión– evoluciona lentamente a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX del *public spirit* a la *public opinion*, la sociedad francesa, entre las postrimerías del antiguo régimen y la Revolución, sigue más bien una trayectoria inversa, transitando rápidamente de la *opinion publique* al *esprit publique* –o, como prefiere Saint-Just, a la *conscience publique*.¹³ La opinión carece ciertamente de todo poder decisorio o vinculante, pero, en la práctica, ese poder difuso se impondría a gobernantes y parlamentarios, de modo que los teóricos de la *English Constitution*, de Jean Louis de Lolme a Walter Bagehot, no tardan en atribuir un papel preeminente a ese factor en el sistema de gobierno inglés.

A partir de entonces, la política británica de las décadas siguientes –en cuyos detalles no podemos ahora detenernos (basta evocar las luchas por la reforma parlamentaria, el movimiento cartista y por la abrogación de las Corn Laws, etc.)– va a estar marcada por una prolongada discordancia entre opinión y representación. O, dicho de otro modo, en esa primera mitad del XIX, la polarización entre la calle y el

12 Cf. Wahrman, Dror, “Public Opinion, Violence and the Limits of Constitutional Politics”, en Vernon, John (ed.), *Re-reading the Constitution. New Narratives in the Political History of England's Long Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 88; del mismo autor, *Cf. Imagining the Middle Class. The Political Representation of Class in Britain, c. 1780-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 190-201. Además, Cf. Epstein, John, *Radical Expression: Political Language, Ritual and Symbol in England, 1790-1850*, Nueva York, Oxford University Press, 1994; Tayler, Miles, “John Bull and the Iconography of Public Opinion in England, c. 1712-1929”, en *Past & Present*, 134, 1992, pp. 93-128.

13 Cf. Gunn, John A. W., *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press, 1983, pp. 260-315 y, del mismo autor, *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

Parlamento alcanza niveles muy altos de conflictividad.¹⁴ La opinión, ese *nuevo Leviatán* sobre el que la prensa del momento vuelve una y otra vez de una manera obsesiva, es concebida también como un contrapeso del poder parlamentario (y, en el caso de Jeremy Bentham, como una barrera moral contra la corrupción, la arbitrariedad y los posibles abusos de los miembros del parlamento).¹⁵

Las movilizaciones extraparlamentarias llevarán, por lo demás, a importantes reformas legales y a ajustes en la vida parlamentaria que, en busca de un nuevo equilibrio, terminarán por transformar profundamente el propio concepto de representación.¹⁶

14 Sólo con la organización de los primeros partidos de masas, a finales del siglo XIX, podría hablarse de un cierto ajuste entre ambas instancias socio-políticas.

15 Jeremy Bentham confía en los poderes casi taumaturgicos de un Tribunal de la Opinión Pública infalible y justiciero, pero, a diferencia de la preponderante tradición francesa del siglo XVIII, esa fe ciega se ve compensada por el papel decisivo que los intereses juegan en su sistema de pensamiento utilitario. Se diría que, para Bentham, la representación (parlamentaria) personifica el principio de *confianza*, en tanto que la publicidad y la opinión resultante encarnarían más bien la necesaria *desconfianza* que, a través de la vigilancia continua sobre los representantes, mantiene el equilibrio. Cf. Schofield, Philip, “La arquitectura del gobierno: publicidad, responsabilidad y democracia representativa en Jeremy Bentham”, en *Opinión pública y democracia*, Granada, Universidad de Granada, 2000 (*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 34), pp. 145-169). A mediados del siglo XIX, John Stuart Mill lamentará en varios de sus trabajos la coacción excesiva que el *yugo de la opinión* ejerce sobre los individuos en los modernos sistemas representativos, y el riesgo de despotismo que tal presión conlleva: “The modern régime of public opinion is in an unorganised form what the Chinese educational and political systems are in an organised; and unless individuality shall be able successfully to assert itself against this yoke, Europe [...] will tend to become another China”. Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII: Essays on Politics and Society Part I*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 274.

16 Pese a lo que apuntábamos sumariamente más arriba (Cf. nota 5) acerca de la emancipación relativa de la opinión de los representantes respecto de la de sus representados, lo cierto es que sería difícil imaginar el tránsito de la noción antigua de representación absoluta al moderno concepto de representación sin la articulación y puesta en práctica de una activa opinión pública. En efecto, si, por un lado, como explicara James Madison en el número 10 de *The Federalist*, la elección de los representantes permite algo así como una depuración o refinamiento de la opinión, por otro, dichos representantes están obligados a rendir cuentas permanentemente de su gestión y de su labor legislativa ante la sociedad que los ha elegido, reservándose de esa manera la opinión –a través de la prensa y demás medios informativos y de comunicación– un control difuso sobre sus representantes (Manin, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 12-13 y 214-215). Pudiera decirse, en este sentido, que la libertad de prensa viene a compensar en cierta manera el eclipse del mandato imperativo: “la libertad de opinión, entendida en su dimensión política, aparece [...] como una contrapartida a la ausencia del derecho a dar instrucciones [a los representantes]” (Manin, Bernard, *Op. cit.*, p. 210).

¿Qué sucedía entre tanto al sur de los Pirineos? Durante los últimos años del setecientos y primeros del ochocientos, en plena crisis de la monarquía borbónica, asistimos en España al advenimiento de una teoría de la opinión pública que, en autores como Francisco Cabarrús, el duque de Almodóvar o Gaspar de Jovellanos presenta abundantes concomitancias con las posiciones de Malesherbes, Necker, Raynal, Diderot o Filangieri. La verdadera apoteosis de la opinión, sin embargo, no llegará hasta 1808, cuando, a raíz de la invasión napoleónica, la prensa política rebelde contra el poder *intruso* de José I clamará casi unánimemente en favor de una *opinión pública* a la que se atribuyen poderes casi taumatúrgicos para sacar a la nación española de la crisis y redimirla de todos sus males. La opinión pública, “más fuerte que la autoridad malquista y los ejércitos armados”, escribe Manuel Quintana en el *Semanario Patriótico*,¹⁷ lejos de concebirse como una colección de opiniones individuales diversas, se describe en los textos como una “voz imperiosa”, una fuerza colectiva y unánime emanada de la nación que debe guiar permanentemente a las autoridades.¹⁸ La opinión, en la España de esos años, sirve esencialmente, sin embargo, como un heraldo de la representación, puesto que

17 La proliferación de opúsculos y publicaciones políticas de todo tipo desde la primavera de 1808, y la urgencia de dar respuesta a la gravísima crisis de la Monarquía española, provocan en esos años una aceleración extraordinaria en el ritmo de renovación del lenguaje político. En ese contexto se inserta una avalancha de artículos y textos diversos en los que se invoca a la *opinión pública* y se clama por una verdadera *representación nacional*. Si bien es cierto que ambos sintagmas se manejan ya generosamente a finales del XVIII (en una carta dirigida a Juan Pablo Forner, fechada en Madrid en 1795, Pedro de Estala, tras constatar que “hasta los mozos de esquina compran la *Gaceta*”, escribe que en tabernas, plazas y cafés todos hablan de “revolución, convención, representación nacional, libertad, igualdad”. cit. Cueto, Leopoldo Augusto, “Bosquejo histórico crítico”, Estudio preliminar a *Poetas líricos del siglo XVIII*, Madrid, Atlas, BAE, 1869, t. XLI, p. ccii. Sobre el uso de “opinión pública” en esos años, Cf. Glendinning, Nigel, “Cambios en el concepto de la opinión pública a fines del siglo XVIII”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIII/I, 1984, pp. 157-164. Parece fuera de duda que es en esta coyuntura en la que ambas expresiones irrumpen masivamente en los discursos políticos. Cf. Fuentes, Juan Francisco y Fernández Sebastián, Javier, *Historia del periodismo español. Prensa, política y opinión pública en la España contemporánea*, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 47-52; Portillo Valdés, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE-CEPC, 2000, pp. 425 ss.; Hocquellet, Richard, “Des sujets aux citoyens, une analyse des projets électoraux avant les Cortes de Cadix, 1808-1810”, en *Annales historiques de la Révolution française*, 1, 2001, pp. 12 y ss.

18 Fernández Sebastián, Javier, “The Awakening of Public Opinion in Spain. The Rise of a New Power and the Sociogenesis of a Concept”, en Knabe, Peter-Eckhard (ed.), *Opinion*, Berlin, Berlin Verlag-European Science Foundation, 2000, pp. 45-79.

la mayoría de los publicistas coinciden al afirmar que en esas difíciles circunstancias lo que procede –tal sería el voto casi unánime la nación– es la convocatoria de las Cortes. El debate que inmediatamente se entabla se refiere al tipo de representación nacional que conviene reunir: ¿por brazos o en una asamblea parlamentaria de nuevo tipo? ¿Y esta asamblea debe ser única, o conviene más bien poner en marcha dos cámaras?

Cuando, después de una *Consulta al país* y tras no pocas dificultades, por fin se reúnan las Cortes y asuman solemnemente la soberanía nacional el 24 de septiembre de 1810, para transformarse en asamblea constituyente, los discursos políticos acusarán una incómoda duplicidad: ¿dónde se encuentra propiamente la soberanía? ¿En las Cortes, o en la opinión pública? ¿En la nación misma, o en sus diputados? ¿Constituye la opinión de las Cortes un reflejo fiel de la opinión pública del país? (una “opinión intracameral”, por cierto, que al poco tiempo aparece claramente escindida en tendencias o “partidos”, un hecho que supone para muchos una ruptura dolorosa e inevitable con el espejismo de la unanimidad imperante antes de la reunión de las Cortes). Aunque gran parte de los textos periodísticos e intervenciones parlamentarias del momento parecen coincidir en que ambas instancias deben complementarse armónicamente –las Cortes, se dice, deben abrir sus puertas al público, dar a conocer sus debates y resoluciones, y contribuir así a formar la opinión del país; y, recíprocamente, la opinión pública, a través sobre todo de los periódicos, debe auxiliar a los diputados en sus deliberaciones–,¹⁹ lo cierto es que, como sucediera antes en Francia, también en España escuchamos voces disonantes con esa pretendida complementariedad. Algún diputado sugiere que, iniciadas las tareas parlamentarias, la opinión pública no sería ya un dato social externo y previo, sino sólo el resultado institucional de las discusiones de las Cortes.²⁰ Por el contrario, la mayoría de voces reclaman con insistencia –sobre todo, una vez aprobada la Constitución de 1812– que la tarea de la opinión, lejos de haberse agotado al abrirse la vía parlamentaria, debe recuperar el protagonismo de la acción política. Según este discurso, corresponde a la voluntad general del pueblo seguir ejerciendo una estrecha vigilancia sobre los parlamentarios para que no se aparten de la senda constitucional.²¹

19 Cf. Fernández Sarasola, Ignacio, *Poder y libertad: Los orígenes de la responsabilidad del ejecutivo en España (1808-1823)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, pp. 322 ss.

20 Es la opinión de Muñoz Torrero, sesión del 4-V-1812: cit. Fernández Sarasola, *Op. cit.*, p. 494, n.

21 Si, por un lado, se insiste positivamente en la función de la opinión como apoyo, guía y fuente constante de inspiración para los miembros de la asamblea, no pocas voces subrayan asimismo la

Por lo demás, la ausencia del rey *legítimo* (Fernando VII, llamado *el Deseado*, “cautivo” en Francia) confiere a los conceptos de *opinión* y *representación* una relevancia inusitada, hasta el punto de llenar prácticamente todo el espacio político. Sin ninguna otra instancia que pudiera hacerles sombra, y en ausencia de todo “poder moderador”, menudean los choques entre los respectivos partidarios de esos dos polos, que son alternativamente reivindicados como sendas encarnaciones de la soberanía de la nación. Además, las circunstancias muy particulares que rodean a la reunión de Cortes, en una ciudad comercial, liberal y cosmopolita como Cádiz, y la promulgación de la Constitución, en marzo de 1812 – que dará paso a un sistema que tiene mucho más de régimen convencional o de Asamblea que de gobierno propiamente parlamentario– expli-

dimensión *negativa* de la opinión pública, “único contrapeso del poder de las Cortes”, a la que correspondería ejercer un control estricto sobre el comportamiento de los diputados (Morange, Claude, “Opinión pública: cara y cruz del concepto en el primer liberalismo español”, en Fuentes, Juan Francisco y Roura, Lluís (eds.), *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje al profesor Alberto Gil Novales*, Lérida, Milenio, 2001, p. 127; Portillo Valdés, Op. cit., p. 439). El peso de las concepciones rousseaunianas explica, por lo demás, la profunda desconfianza de un sector del primer liberalismo español respecto de la representación. Así, cierto periodista pregunta: “¿Se despoja por ventura el pueblo de la Soberanía refundiéndola exclusivamente en sus representantes?, ¿Serán válidas las deliberaciones de un congreso que se opongan a la voluntad general de los demás ciudadanos?” (*Correo de Vitoria*, núm. 21, 1-III-1814, pp. 164-165; cit. en Fernández Sebastián, Javier, *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, Siglo XXI de España, 1991, pp. 197-198). Desde el lado opuesto, algunos diputados defienden celosamente su independencia respecto de la opinión de los electores cuando se trata de asuntos especialmente controvertidos. Una vez elegidos, los diputados representarían a toda la nación y estarían, por lo tanto, plenamente legitimados para deliberar y tomar decisiones de manera autónoma. Así, en el debate capital sobre la abolición de la Inquisición, Antonio de Capmany afirma con energía que los diputados no deben someterse estrictamente a “la voluntad de las provincias” ni a la “opinión que reina en ellas”, sino que deben ser verdaderos representantes, con libertad de obrar y, si es necesario, de enmendar las opiniones atrasadas de un pueblo poco ilustrado, pues al fin y al cabo los diputados lo son “de la nación, y no de tal o tal provincia”, y “los poderes se despacharon sin restricciones ni reservas, y mucho menos para esperar la opinión ulterior de la respectiva provincia sobre asunto ninguno puesto a la deliberación de las Cortes” (Discurso del 21-I-1813 en las Cortes de Cádiz, cit. en Fernández de la Cigocha, Francisco José y Cantero Núñez, Estanislao, *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, 1993, pp. 213-215). El argumento desarrollado por Capmany en favor de la independencia de criterio de los representantes incide en una línea elitista que el pensamiento liberal europeo desarrollará ulteriormente a lo largo del XIX. Así, John Stuart Mill, en su famosa obra *Le Gouvernement représentatif* (versión francesa, París, 1865), cap. XII, se ocupa ampliamente de este tema, subrayando que “si le but de la représentation est d’obtenir des députés intellectuellement plus capables que la moyenne des électeurs, il est normal qu’un député soit parfois d’une opinion différente de celle professée par la majorité de ses commettants” (cit. por la traducción francesa de Pierre Rosanvallon, en *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard, 2000, p. 236).

can que esa apoteosis simultánea de la opinión y de la representación adopte en ocasiones la forma de un choque casi físico entre dos colectivos rivales muy próximos: de un lado, la representación –encarnada en un grupo no muy numeroso de diputados, mayoritariamente liberales–; del otro, la opinión, esto es, el colectivo de espectadores y periodistas que asisten asiduamente a las sesiones desde las galerías de las Cortes, y que discuten acaloradamente de política en corrillos y cafés.

Años después, durante el agitado Trienio liberal (1820-1823), en las páginas de *El Censor* y de otros periódicos liberal-moderados de Madrid, se desarrolla una teoría compleja de la representación y de la opinión, que debe mucho a autores franceses como Pierre-Louis Roederer o François Guizot, según la cual el gobierno representativo se identifica prácticamente con el imperio de la publicidad y de la opinión pública, entendida de una manera dinámica, censitaria y elitista, frente a los liberales exaltados, que sostienen en este tema posiciones populistas muy semejantes a las del jacobinismo francés.²²

22 Cf. Fernández Sebastián, Javier, “The Awakening of Public Opinion in Spain”, *Op. cit.*, pp. 74-76, y, del mismo autor, la entrada “Opinión pública”, en Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (dirs), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 477-486. Aunque los redactores de *El Censor* en este caso no declaran sus fuentes, su sofisticada teoría de la dinámica socio-intelectual de la opinión pública se inspira directamente en Roederer. Basta comparar dos artículos: Lista, Alberto, “Sobre la mayoría de la opinión, y el modo en que se forma”, *El Censor*, 27-IV-1822, n. 91, t. XVI, pp. 69-75; y Roederer, Pierre-Louis, “De la majorité nationale, de la manière dont elle se forme, et des moyens auxquels on peut la reconnaître, ou Théorie de l’opinion publique”, en *Œuvres du comte P. L. Roederer*, publiés par son fils, le baron A. M. Roederer, París, Firmin Didot, 1857, t. VI, pp. 376-382.

“Por poco que se reflexione sobre la naturaleza del gobierno representativo, se verá que su único resorte es la opinión pública; que ella es la que le da vida y energía, la que dirige su operación, y determina su influjo” (“De la opinión y de los medios de dirigirla”, *El Constitucional*, núm. 462, 13-VIII-1820, cit. Morange, Claude, “Opinión pública”, *Op. cit.*, p. 140). El propio Claude Morange señaló con claridad, en un trabajo anterior, las diferencias fundamentales entre los liberales moderados y exaltados acerca de los medios legítimos de manifestación de la opinión pública (“Teoría y práctica de la libertad de prensa durante el trienio constitucional: el caso de *El Censor* (1820-1822)”, en Gil Novales, Alberto (ed.), *La prensa en la Revolución liberal: España, Portugal y América Latina*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1983, pp. 203-219, especialmente pp. 214-219). Los moderados españoles, tras los pasos de los doctrinarios franceses, ponen el acento en la publicidad –por encima incluso de la elección– como esencia del gobierno representativo, así como en la importancia de la contribución de los “sabios” y de los “escritores públicos” para esclarecer los asuntos del gobierno (Morange, Claude, “Opinión pública”, *Op. cit.*, pp. 142-143). Para este sector conservador del liberalismo, continuador en buena medida del espíritu de las Luces, en el nuevo régimen, la opinión y la participación políticas deben expresarse casi exclusivamente a través dos vías complementarias: la prensa y las Cortes. El principio de representación, insisten una y otra vez, ha sustituido en las sociedades modernas a las formas obsoletas de democracia directa de los antiguos: ahora bien, “en el régimen representativo [...]”

Ahora bien, en los encarnizados debates que se producen de nuevo en torno a la opinión y a la representación, se plantean reiteradamente razonamientos que adolecen de una cierta circularidad. Como es sabido, una de las mayores dificultades de comprensión que subyace a la representación moderna es, precisamente, la inexistencia de cualquier clase de voluntad sustancial previa que haya de ser representada, sino que es la propia acción parlamentaria la que genera dicha voluntad (“la représentation au sens moderne ne reflète pas, elle opère”, ha escrito Lucien Jaume). Es precisamente esa paradójica ausencia –que supone un hiato infranqueable entre el concepto *político* de representación y el concepto homólogo de derecho privado en el que se inspira– la que abre un ancho campo para la retórica política, puesto que a la pregunta: ¿qué es lo que la representación nacional verdaderamente *representa*?, cabe una variedad de respuestas –el pueblo, la nación, los intereses de la sociedad, la voluntad general, la soberanía nacional, la opinión pública– que sólo equivalen en una cierta medida.

Epílogo: Coppel y los doctrinarios

El liberalismo post-revolucionario del grupo de Coppel debe mucho, como es sabido, a las enseñanzas de Necker. En especial, cuando se ocupan del tema de la opinión, Mme de Staël y Benjamin Constant retoman muchos de los propósitos de ese “grand-father of Restoration liberalism”

el ejercicio de la soberanía no reside en la nación, sino en las personas a quienes la nación lo ha delegado” (“De la autoridad del pueblo en el sistema constitucional”, *El Censor*, n. 10, 7-X-1820, p. 269). El sistema representativo sería pues una suerte de “aristocracia electiva” o “democracia ficticia” que, gracias a una feliz amalgama de opinión y de representación, estaría logrando levantar “el edificio de la libertad europea”, pues “representar la voluntad general, comprometer la soberanía, que está toda en la formación de la ley, depurar constantemente la opinión pública en magistrados elegidos bajo formas determinadas, es una ficción política de invención moderna” (“Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *El Censor*, n. 1, 5-VIII-1820, pp. 37-39). Frente a ellos, los exaltados sostienen con ardor que corresponde a las *sociedades patrióticas* (especie de asambleas o clubes revolucionarios, escenario a menudo de acalorados debates, donde se originan a veces movimientos tumultuarios) un papel decisivo en el fortalecimiento del espíritu público de los ciudadanos (Cf. Gil Novales, Alberto, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823). Las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid, Tecnos, 1975, 2 vols.). Para los moderados, por el contrario, dichas sociedades pretenden usurpar la expresión legítima de la opinión y de la representación, y suponen por tanto un desafío a los verdaderos portavoces autorizados de ambas instancias.

que fue Jacques Necker,²³ de modo que sobre estos temas, aunque ciertamente la experiencia revolucionaria no ha pasado en vano (y, como es sabido, casi todos sus escritos políticos giran obsesivamente en torno a la Revolución), las reflexiones de los liberales de la Restauración se inscriben en una línea de continuidad con las de los *philosophes* en las últimas décadas del antiguo régimen. También para los doctrinarios franceses, como ha subrayado Rosanvallon, la clave del moderno sistema representativo no será tanto la elección ni la representación, sino la publicidad.²⁴ “La palabra representación” [“Le mot *représentation*”], dice Royard-Colllard, “es una metáfora, [...] no es más que una quimera, una mentira” [“est une métaphore, (...) n’est plus qu’une chimère, un mensonge”], un malentendido al que atribuye en buena parte la responsabilidad en el

23 Grange, Henri, “De l’influence de Necker sur les idées politiques de Benjamin Constant”, en *Annales Benjamin Constant*, 2, 1982, p. 79; Bredin, Jean-Denis, “Necker et l’opinion publique”, en Jaume, Lucien (ed.), *Coppet, creuset de l’esprit libéral*, Paris, Economica-Presses Universitaires d’Aix-Marseille, 2000, pp. 25-40. La filiación de la obra política de Mme. de Staël y Benjamin Constant con el pensamiento de Jacques Necker es patente en no pocos aspectos. Constant coincide con Necker en que, antes de la Revolución, la opinión habría desempeñado en Francia un papel sustitutorio respecto de una inexistente y problemática representación. Sin embargo, una vez asentadas las instituciones representativas, podría producirse la obstrucción mutua de esa doble encarnación de la voluntad general que suponen el parlamento y la opinión (Cf. Fontana, Biancamaria, “Publicity and the «Res Publica»: the concept of public opinion in Benjamin Constant’s writings”, en *Annales Benjamin Constant*, 12, 1991, pp. 53-63). Véanse también, sobre las posiciones en este punto de Constant y los doctrinarios y, en especial, sobre el influjo de Necker y de los fisiócratas en el liberalismo posrevolucionario, el trabajo esclarecedor de Pierre Rosanvallon, “Les doctrinaires et la question du gouvernement représentatif”, en Furet, François Furet y Ozouf, Mona (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. III, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 411-431, así como también el de Lucien Jaume, *L’individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, p. 63 ss., 167.

24 La función socio-política fundamental que atribuyen los doctrinarios a la libertad de prensa ha de entenderse precisamente en esta clave: “C’est en circulant, en se frottant les uns aux autres, que les opinions, forme spontanée de la raison, expression du bon sens commun, s’élèvent pour accéder à la raison réfléchie. La liberté de la presse joue ainsi le rôle d’un catalyseur de l’unification intellectuelle de la société, permettant à un pouvoir social omniprésent et délocalisé à la fois de se constituer” (Rosanvallon, “Les doctrinaires...”, *Op.cit.*, p. 427). Tampoco estas ideas carecen de antecedentes significativos en el siglo XVIII. Morellet, por ejemplo, consideraba ya hacia 1775 que la libertad de prensa desempeñaba un papel esencial en la producción social de conocimientos al servicio de los gobernantes, puesto que la verdad surge del contraste civilizado entre las opiniones, del intercambio de escritos e impresos, y de la conversación (Morellet, André, *Réflexions sur les avantages de la liberté d’écrire et d’imprimer sur les matières de l’administration...*, Londres [Paris: chez les frères Estienne], 1775, pp. 18-26; Cf. los comentarios sobre este opúsculo de Daniel Gordon, “«Public Opinion» and the Civilizing Process in France: The Example of Morellet”, en *Eighteenth-Century Studies*, 22, 1988, pp. 314-315).

desencadenamiento de la Revolución.²⁵ “Es la palabra «representación» la que, mal entendida, lo ha confundido todo” [“C’est le mot de représentation qui, mal compris, a brouillé toutes choses”], exclama por su parte Guizot, antes de sostener que el nuevo “trabajo de la representación” [“travail de la représentation”] en la época posrevolucionaria ha de consistir esencialmente en “reducir la multitud a la unidad” [“ramener la multitude à l’unité”].²⁶

Un proceso que habrá de apoyarse sobre todo en el principio de la *publicidad*, esto es, en la puesta en marcha de un sistema de comunicación continua entre gobernantes y gobernados capaz de asegurar la soberanía de la razón, dispersa en la sociedad. Paradójicamente, la *representatividad* del sistema llamado *representativo* residiría finalmente más en ese flujo permanente de la opinión de las élites ilustradas que propiamente en la elección.²⁷ Diríamos que si el *cuerpo* de una sociedad se hace

25 En uno de sus famosos discursos parlamentarios, se pregunta retóricamente Royer-Collard: “qu’est-ce que *représenter* une nation? Comment une nation peut-elle être représentée?”, para afirmar a renglón seguido el carácter metafórico de la representación en los términos que acabamos de citar, lo que le lleva incluso a cuestionar la exactitud de la expresión *gouvernement représentatif*. Por lo demás, “il est faux en principe, et impossible dans le fait, que l’opinion de la Chambre soit toujours et nécessairement l’opinion de la nation”, pues “au fond, Messieurs, l’opinion d’une nation ne doit être cherchée, et elle ne se rencontre avec certitude, que dans ses véritables intérêts [...]. Les intérêts sont un gage bien plus sûr de l’opinion que l’opinion ne peut l’être des intérêts” (*Moniteur*, 27-II-1816, pp. 10-14).

26 Guizot, François, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* (1820), París, Didier Libraire-Éditeur, 1851, t. I, p. 94, cit. Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, p. 56.

27 Cf. Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Op.cit.*, pp. 102-108. De hecho, para los doctrinarios la *publicidad* –i.e., el flujo permanente de comunicación entre gobierno y sociedad– eclipsa a la *representatividad* surgida intermitentemente de los comicios. En un opúsculo publicado en Francia en 1818, al calor de los debates sobre la libertad de prensa, Guizot afirma lo siguiente: “Ce qui caractérise les institutions que la France possède et où l’Europe aspire, ce n’est pas l’élection, ce n’est pas la délibération, c’est la publicité” (*Des garanties légales de la presse*, 1818, cit. Rosanvallon, *La démocratie inachevée, Op. cit.*, p. 106; Cf. Morange, Claude “Opinión pública”, *Op.cit.*, pp. 142-143). Tal relegación del concepto de representación por el de opinión –cuya conexión con los planteamientos de Necker no es preciso subrayar– tiene su formulación más acabada en las especulaciones de los doctrinarios sobre la soberanía de la razón y las clases capacitarias, pues, como escribe el propio Guizot en 1826, el sistema representativo trata “de recueillir, de concentrer toute la raison qui existe éparse dans la société” (Rosanvallon, Pierre, “Les doctrinaires...”, *Op.cit.*, p. 424). La acción política ininterrumpida de la opinión pública vendría así a resultar una suerte de representación continua y dinámica de la sociedad, en tanto que la asamblea representativa electa no pasaría de ser una instantánea que fija transitoriamente el estado de la opinión en un momento dado (digamos, *en passant*, que muchos de los debates y especulaciones actuales sobre la llamada “democracia del público” y “democracia de opinión” presentan más de un punto de semejanza con estos planteamientos de los doctrinarios: Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998, p. 342).

esporádicamente presente por medio de la representación, el *alma* de la misma, para los doctrinarios, es indudablemente la opinión.²⁸

Conclusiones

Al final de este rápido recorrido, observamos que, de la comparación entre los tres casos examinados –y de su “epílogo” doctrinario– se desprenden algunas semejanzas y diferencias interesantes. Estas semejanzas y diferencias no debieran ser explicadas tan solo en términos de influencias intelectuales (piénsese simplemente, por ejemplo, en las concomitancias entre ciertas ideas políticas de Necker, Suard, Sieyès o Constant, entre los autores francófonos, y Jovellanos o Campomanes, entre los españoles, con la Ilustración escocesa), sino que habrían de ponerse en relación con las respectivas culturas políticas y circunstancias históricas particulares de cada país.

A primera vista, habría en los tres casos una utilización retórica similar del concepto de “opinión pública”, concebido como una instancia unitaria, arbitral y propiciadora del consenso, paralela por otra parte a la insistencia –que, con diferentes acentos, encontramos tanto en Gran Bretaña, como en Francia y en España– de que la representación es fundamentalmente nacional, esto es, que los diputados, lejos de representar a su distrito o circunscripción, deben velar por los intereses generales de la nación como un todo.²⁹

En los tres casos, la opinión pública aflora masivamente en momentos especialmente críticos o conflictivos, de grave desunión nacional o quiebra de la unidad social: en Francia, durante la crisis de la monarquía; en España, coincidiendo con la guerra de la Independencia; en Inglaterra, durante la crisis posbélica. En los tres casos, ese advenimiento de la opinión como fuerza imperiosa aboca a cambios políticos e institucionales de gran calado y trascendencia en el terreno de la representación. Una serie de cambios que suponen la puesta en marcha de mecanismos jurídico-institucionales que, al menos sobre el papel, deberían permitir

28 Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, *Op.cit.*, pp. 64-65. Probablemente, fue Necker el primer autor que comparó la opinión pública con una suerte de “esprit de la société”, resultado de la comunicación incesante entre sus miembros (Necker, Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Chez Treuttel et Würtz, 1820, t. IV, pp. 47 y 50-51).

29 La idea de que cada miembro de la cámara representa al conjunto de la nación, y no a su distrito de elección, es común a los tres espacios: Edmund Burke, en 1774, Emmanuel Sieyès, en 1789, o Antonio Capmany, en 1813, –entre muchos otros– sostienen este principio con similar energía.

una incorporación más perfecta de la opinión pública a las instituciones: en Francia, con la convocatoria de los Estados Generales y su transformación en Asamblea Nacional; en España, con la convocatoria de las Cortes de Cádiz y la Constitución revolucionaria de 1812; en el Reino Unido, con la Ley de Reforma electoral y parlamentaria de 1832.

En cuanto a las diferencias, creemos que, en principio, pueden observarse más similitudes entre Francia y España, que entre estos dos países y Gran Bretaña. En efecto, mientras que en las dos naciones continentales vecinas predomina –con diferentes acentos y matices– un debate más abstracto y un ideal holístico, cohesionado, de la opinión (una visión posiblemente enraizada en la cultura absolutista/racionalista, en el caso francés, y en la tradición escolástica, en el caso español), y un ideal centrado alternativamente, ya sea en el *bien común*, ya sea en la *voluntad general*, en Gran Bretaña, el debate adopta enseguida un giro más pragmático y realista, que –dejando a un lado concepciones míticas y maximalistas de la opinión como un todo monolítico– gira en torno a la articulación entre representación parlamentaria y manifestaciones extra-parlamentarias de la opinión, y admite e integra con mayor facilidad el disenso, la representación de intereses y la expresión de opiniones *parciales*. Esta concepción está muy probablemente relacionada con la tradición empirista y utilitaria, así como con el marco institucional de la sociedad británica. A la larga, será más bien el modelo británico el que se impondrá en todo Occidente como canon liberal de la opinión y de la representación (un modelo recibido ya, no sin matices, por Benjamin Constant y luego –parcialmente– por los doctrinarios franceses y por los moderados españoles).³⁰

Nos parece asimismo revelador de las diferentes culturas políticas de fondo que, en esta primera fase, el protagonismo de la opinión pública se atribuya preferentemente, en Francia, a las minorías ilustradas (*hommes de lettres*), en Gran Bretaña a las clases medias (*middle class*), y en

30 Pero, como ha subrayado Lucien Jaume, el liberalismo francés conservará en todo momento un matiz mucho más estatista que su homólogo británico (*L'individu effacé, op. cit.*), en tanto que el liberalismo español, fuertemente centrado en la nación e inscrito en un contexto cultural católico, no logrará desarrollar plenamente, a lo largo del siglo XIX, una cultura política centrada en los derechos del individuo (Cf. Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español, Op.cit.*, voces: “derechos”, “Estado”, “individualismo”, “liberalismo” y “nación”). Para una visión general del problema en el ámbito europeo, Cf. Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996, cap. 3.

España a la generalidad del pueblo. Esto nos permitiría hablar de una visión *intelectocrática*, en el caso de Francia, *mesocrática* en el del Reino Unido, y *democrática* –o *populista*– en el caso español.³¹ Sin embargo, esta disparidad –enraizada en las respectivas culturas, y también en los diferentes contextos políticos de cada país (piénsese, por ejemplo, en la exaltación del pueblo español, en esos años, como consecuencia de su destacado papel en el alzamiento contra los franceses en 1808)– evolucionará muy pronto hacia una mayor convergencia. Una convergencia que, en la primera mitad del XIX –liberalismo clásico–, se inclina preferentemente hacia la opción británica, que reconoce a los propietarios y a las clases medias, junto a las minorías cultas, el protagonismo político tanto en el plano de la opinión como de la representación.

Diseñadas para ocupar un papel similar en la legitimación del moderno poder político y para proporcionar una imagen unitaria de la sociedad, las ideas rivales de opinión y representación, sin dejar de estorbarse mutuamente, terminaron por verse obligadas a cohabitar, y no tardarían en compartir un lugar *ex-aequo* a la cabeza del nuevo ideario liberal, dando lugar a una suerte de extraña bicefalia, más “teórica” que institucional.

En conjunto, se diría que los actores políticos tuvieron grandes dificultades para encajar dos ideas –opinión y representación– que, si por una parte, mantenían en los discursos una permanente tensión entre ellas, por la otra, remitían frecuentemente la una a la otra, lo que finalmente dio lugar a no pocas tautologías y argumentaciones falaces. Si, al principio, el concepto de opinión pudo plantearse como un sucedáneo de la representación, con la puesta en marcha de los regímenes constitucionales la confusión llegó a su grado máximo: ¿encarnaba la representación nacional la verdadera opinión pública del país?, ¿o más bien debiera ser la opinión la que, manteniendo en todo momento la primacía, ejer-

31 Esta caracterización general, tal vez demasiado sumaria, es sin embargo compatible con la constatación de que en los tres países se expresan opiniones muy diversas al respecto. En España, por ejemplo, aunque son mayoría quiénes, partiendo de la honda tradición escolástica, reforzada por la mitificación del pueblo heroico de la primavera de 1808, ponen el acento en el protagonismo del pueblo, no dejan de manifestarse en la prensa y en los folletos políticos algunas posiciones disidentes. Así, la minoría de los llamados afrancesados, con Alberto Lista a la cabeza, concede especial relevancia –en la línea de enciclopedistas e ideólogos– a la iniciativa de los escritores y de los sabios, en tanto que los publicistas pertenecientes a la corriente anglófila, a la que se añadirán muy pronto los doctrinarios, atribuyen a las clases medias el papel estelar en la dinámica política (tanto en el terreno de la opinión, como en lo que respecta a la representación).

ciese un derecho permanente a supervisar y a controlar estrechamente la acción de los parlamentarios? Han transcurrido dos siglos desde que se plantearon estas cuestiones en el debate político, y todavía no disponemos de una respuesta plenamente satisfactoria. No faltan razones para pensar que, planteada la cuestión en esos términos excluyentes, nos encontramos ante un dilema irresoluble.

Bibliografía

- ARCHIVES parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. VIII: du 5 mai 1789 au 15 septembre, Paris, Dupont, 1875.
- BAKER, Keith M., *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1993.
- BREDIN, Jean-Denis, "Necker et l'opinion publique", en Jaume, Lucien (ed.), *Coppet, creuset de l'esprit libéral*, Paris, Economica-Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000, pp. 25-40.
- CUETO, Leopoldo Augusto, *Poetas líricos del siglo XVIII*, Madrid, Atlas, BAE, 1869, t. XLI.
- DUCLOS, Charles Pinot, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Amsterdam, Aux de'pens de la Compagnie, 1751.
- EPSTEIN, John, *Radical Expression: Political Language, Ritual and Symbol in England, 1790-1850*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, Francisco José y Cantero Núñez, Estanislao, *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, 1993.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio, *Poder y libertad: Los orígenes de la responsabilidad del ejecutivo en España (1808-1823)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, Siglo XXI de España, 1991.
- , "The Awakening of Public Opinion in Spain. The Rise of a New Power and the Sociogenesis of a Concept", en Knabe, Peter-Eckhard (ed.), *Opinion*, Berlin, Berlin Verlag-European Science Foundation, 2000, pp. 45-79.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier y CHASSIN, Joëlle (eds.), *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIII-XIXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier y FUENTES, Juan Francisco (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002.
- FIORAVANTI, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996.

- FONTANA, Biancamaria, "Publicity and the «Res Publica»: the concept of public opinion in Benjamin Constant's writings", en *Annales Benjamin Constant*, 12, 1991, pp. 53-63.
- FUENTES, Juan Francisco y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, *Historia del periodismo español. Prensa, política y opinión pública en la España contemporánea*, Madrid, Síntesis, 1997.
- GARAT, Dominique-Joseph, *Mémoires historiques sur le XVIIIe siècle et sur M. Suard*, Paris, Philippe Libraire, 1829.
- GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823). Las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid, Tecnos, 1975, 2 vols.
- GLENDINNING, Nigel, "Cambios en el concepto de la opinión pública a fines del siglo XVIII", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIII/1, 1984, pp. 157-164.
- GORDON, Daniel, "«Public Opinion» and the Civilizing Process in France: The Example of Morellet", en *Eighteenth-Century Studies*, 22, 1988, pp. 302-328.
- , "Philosophy, Sociology and Gender in the Enlightenment Conception of Public Opinion", en *French Historical Studies*, 17/4, 1992, pp. 882-911.
- GRANGE, Henri, *Les idées de Necker*, Paris, C. Klincksieck, 1974.
- , "De l'influence de Necker sur les idées politiques de Benjamin Constant", en *Annales Benjamin Constant*, 2, 1982, pp. 00-00.
- GUNN, John A. W., *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press, 1983.
- , *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975.
- HOCQUELLET, Richard, "Des sujets aux citoyens, une analyse des projets électoraux avant les Cortes de Cadix, 1808-1810", en *Annales historiques de la Révolution française*, 1, 2001, pp. 1-19.
- LUCIEN Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.
- LISTA, Alberto, "Sobre la mayoría de la opinión, y el modo en que se forma", en *El Censor*, 27-IV-1822 n. 91, t. XVI, pp. 69-75.
- MANIN, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.
- MILL, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII: Essays on Politics and Society Part I*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- MORANGE, Claude, "Teoría y práctica de la libertad de prensa durante el trienio constitucional: el caso de *El Censor* (1820-1822)", en Gil Novales, Alberto (ed.), *La prensa en la Revolución liberal: España, Portugal y América Latina*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 1983, pp. 203-219.

- , “Opinión pública: cara y cruz del concepto en el primer liberalismo español”, en Fuentes, Juan Francisco y Roura, Lluís (eds.), *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje al profesor Alberto Gil Novales*, Lérida, Milenio, 2001, pp. 117-146.
- MORELLET, André, *Réflexions sur les avantages de la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières de l'administration...*, Londres [Paris: chez les frères Estienne], 1775.
- NECKER, Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Chez Treuttel et Würtz, 1820.
- OZOUF, Mona “L'opinion publique”, en Baker, Keith M. (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. 419-434.
- PASQUINO, Pasquale, “Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le ‘gouvernement des modernes’”, en *Revue Française de Science Politique*, 37/2, 1987, pp. 214-228.
- PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE-CEPC, 2000.
- ROEDERER, Pierre-Louis, *Œuvres du comte P. L. Roederer*, publiés par son fils, le baron A. M. Roederer, Paris, Firmin Didot, 1857, t. VI.
- ROSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.
- , “Les doctrinaires et la question du gouvernement représentatif”, en Furet, François Furet y Ozouf, Mona (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1989, v. III, pp. 411-431.
- , *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.
- , *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-La Pléiade, t. III.
- SCHOFIELD, Philip, “La arquitectura del gobierno: publicidad, responsabilidad y democracia representativa en Jeremy Bentham”, en *Opinión pública y democracia*, Granada, Universidad de Granada, 2000 (*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 34), pp. 145-169.
- SIEYÈS, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Paris, Société de l'histoire de la Révolution française, 1888.
- TAYLER, Miles, “John Bull and the Iconography of Public Opinion in England, c. 1712-1929”, en *Past & Present*, 134, 1992, pp. 93-128.
- TILLET, Édouard, *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2001.
- WAHRMAN, Dror, “Public Opinion, Violence and the Limits of Constitutional Politics”, en Vernon, John (ed.), *Re-reading the Constitution. New Narratives in the Political History of England's Long Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 83-122.
- , *Imagining the Middle Class. The Political Representation of Class in Britain, c. 1780-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Repensar el siglo XVIII: ¿es *La filosofía de la Ilustración* una obra obsoleta?

ADRIÁN RATTO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Introducción

Desde la crítica contrarrevolucionaria de los siglos XVIII y XIX a los estudios postcoloniales de nuestros días, la “Ilustración” —o lo que se conoce como tal— ha sido objeto de múltiples cuestionamientos.¹ Sin embargo, el tema ha vuelto a suscitar el interés de los especialistas en los últimos años, como se puede observar en los trabajos de Stéphanie Roza, Steven Pinker o Yves Citton, entre otros.²

Ahora bien, a pesar de la aparición en los últimos tiempos de estos estudios, el trabajo de referencia sobre el tema sigue siendo, como señala con asombro Bertrand Binoche en un libro relativamente reciente,³ *La filosofía de la Ilustración* (1932), de Ernst Cassirer, un texto publicado hace 93 años. En este marco, el objetivo de este capítulo es evaluar si ese texto de Cassirer, que en pocos años cumplirá un siglo, tiene aún algo para decirnos o si se lo puede considerar ya un escrito obsoleto, una pieza de museo.

1 Puede consultarse, por ejemplo, Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, París, La Découverte, 2013 o Suaudeau, Julien y Niang, Mame-Fatou, *Universalisme*, París, Anamosa, 2022. Para una visión de conjunto, véase Sternhell, Zeev, *Les anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, París, Fayard, 2006. También, Garrard, Graeme, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Abingdon, Routledge, 2006.

2 Cf. Pinker, Stephen, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York, Penguin Books, 2019; Roza, Stephanie, *La gauche contre les Lumières ?*, París, Fayard, 2020 y Citton, Yves, *Altermodernités des Lumières*, París, Seuil, 2022.

3 Cf. Binoche, Bertrand, “Écrasez l’infâme!”. *Philosopher à l’âge des Lumières*, París, La Fabrique, 2018, p. 9.

1. La filosofía de la Ilustración y los nuevos senderos de las investigaciones en torno al siglo dieciocho

La filosofía de la Ilustración (*Die Philosophie der Aufklärung*), se publicó en Alemania en 1932. El texto, compuesto por un prólogo, sobre el que nos detendremos en el próximo apartado, y siete capítulos (“La forma de pensamiento de la época de la Ilustración”, “La naturaleza y su conocimiento en la filosofía de la Ilustración”, “Psicología y teoría del conocimiento”, “La idea de la religión”, “La conquista del mundo histórico”, “Derecho, estado y sociedad” y “Los problemas fundamentales de la estética”), presenta una visión de conjunto acerca del pensamiento del siglo XVIII. Es decir, Cassirer no se propone analizar en detalle la filosofía de uno o varios autores del periodo, sino poner de relieve los motivos intelectuales que lo muestran como “un bloque firmemente articulado”.⁴

Aquello que el autor llama “estructura mental del siglo XVIII” resulta, según su interpretación, del choque de “dos corrientes intelectuales”.⁵ Por un lado, el cartesianismo, proveniente del siglo XVII, que se concentra en el análisis, la deducción y los principios. Por el otro, el pensamiento de aquellos que, como Diderot o Hume, comienzan a priorizar los fenómenos, la individualidad y el movimiento. En los *Principia* de Newton y en la filosofía de Leibniz, Cassirer encuentra las raíces de esta nueva “imagen del mundo”, que va a entrar en colisión con la cartesiana en el siglo XVIII.⁶

Es posible observar esa oposición entre las dos corrientes, según Cassirer, en la teoría del conocimiento, la estética, la política, la filosofía de la religión, la ciencia de la naturaleza y la psicología. Esos serán precisamente los temas que abordará en cada uno de los capítulos de su libro. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado a la psicología y la teoría del conocimiento, muestra cómo el apriorismo racionalista cartesiano entra en colisión con el empirismo que recorre el siglo XVIII.⁷

En la obra de Kant, el autor encuentra una y otra vez a lo largo del libro una filosofía que supera los problemas planteados por la colisión de esas corrientes, ya sea en el terreno de la teoría del conocimiento, la

4 Cassirer, Ernest, *La filosofía de la Ilustración*, trad. cast. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 13.

5 *Ibid.*, p. 53.

6 *Ibid.*, p. 44.

7 Cf. *ibid.*, pp. 113 y ss.

política, la estética, etc.: “cuando estas dos corrientes de la Ilustración alemana confluyen en Kant se logra la relativa perfección de ese pensamiento (...)”; “con esta hazaña intelectual [Rousseau] ha preparado como ningún otro pensador del siglo XVIII el camino de Kant. Este pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación”; “antes de que se lograra esta síntesis y cobrara en la filosofía de Kant su forma firme, el pensamiento filosófico tuvo que recorrer una serie de etapas previas en virtud de las cuales, desde ángulos distintos, trataba de marcar la búsqueda de la unidad de los contrapuestos”; “(...) una síntesis (...) que encuentra su culminación en la *Crítica del juicio* de Kant”; etcétera.⁸

Ahora bien, ¿hay motivos para mantener en la actualidad esta interpretación? ¿No muestran los estudios recientes en torno al tema perspectivas pasadas por alto en el trabajo de Cassirer? ¿No refuta la oscura historia del siglo XX el ideal del pensador neokantiano?

En algunos aspectos, el libro de Cassirer no parece haber envejecido bien. En primer lugar, el espacio que se dedica al impacto en esa época de los manuscritos filosóficos clandestinos que circularon en los siglos XVII y XVIII, tales como el *Traité des trois imposteurs* o las *Doutes des pyrrhoniens*, es nulo. Es verdad que el mayor desarrollo de este campo de estudios se dio en las últimas décadas y que al momento de la redacción del texto era un objeto de investigación que recién veía la luz.⁹ Pero, en

8 *Ibid.*, pp. 155, 303, 305, 364.

9 Es necesario señalar que este campo de estudios vio la luz a partir de un trabajo de Gustave Lanson, publicado en *Revue d'histoire littéraire de la France* en 1912 (“Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750”), en el que muestra que la incredulidad radical no comenzó luego del año 1750, como se suele creer, y que detrás de los grandes nombres del siglo XVIII, Voltaire, Diderot, Rousseau, existía una masa de textos poco conocidos que era necesario investigar para comprender con más claridad sus obras (p. 316). En 1938, Ira Wade publica un primer inventario de manuscritos, que incluye 102 textos (*The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938). En las décadas siguientes, numerosos trabajos examinan, corrigen y amplían ese inventario, pero también se realizan tesis en torno al tema, se identifican autores y se publican ediciones críticas de los manuscritos. Entre otros trabajos, pueden mencionarse: Spink, John, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, The Athlone press, 1960; Benítez, Miguel, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, París / Oxford, Universitäts / Voltaire Foundation, 1996 y Bloch, Olivier (ed.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, París, Vrin, 1982. En nuestro medio, la colección “El libertino erudito”, dirigida por Fernando Bahr, de la editorial El cuenco de plata, ha publicado

cualquier caso, hoy resulta difícil pensar en la Ilustración sin hacer algún tipo de alusión a ese material.

En segundo lugar, como señala Binoche,¹⁰ la atención que se otorga a autores materialistas del periodo, tales como Diderot, La Mettrie o d'Holbach, entre otros, es marginal. Este campo, estrechamente vinculado al de los manuscritos filosóficos antes mencionados, conoció un importante desarrollo luego de la segunda mitad del siglo XX, a partir de los célebres trabajos y seminarios de Olivier Bloch, la preparación de diferentes ediciones críticas de los textos de esos autores y la publicación de varios trabajos monográficos y colectivos sobre el tema.¹¹

A continuación, el lugar que se concede en el texto a las cuestiones de género es, asimismo, prácticamente inexistente. Sin embargo, en las últimas décadas se han realizado numerosos trabajos acerca del papel de las mujeres en la producción y difusión del pensamiento durante el siglo XVIII y en la filosofía moderna en general. Una historia de la filosofía ilustrada que en la actualidad no tuviera en cuenta esa perspectiva sería considerada, seguramente, como el resultado de una interpretación sesgada. Esos estudios han puesto de relieve los nombres de Émilie du Châtelet, Mary Wollstonecraft, Louise d'Épinay o Sophie de Grouchy, entre otras, quienes adoptaron un activo rol en la época en términos de producción intelectual, ya sea escribiendo, traduciendo o fomentando la discusión filosófica en los salones literarios. Asimismo, han mostrado el intenso debate que se generó en la época en torno a la naturaleza y las

traducciones al castellano de varios de esos manuscritos. Para una visión de conjunto, puede consultarse: McKenna, Antony, Mori, Gianluca, y Mothu, Alain, "Les manuscrits philosophiques clandestins", en Gréssillon, Almuth y Lebrave, Jean-Louis (eds.), *Écrire aux XVIIe et XVIIIe siècles: Genèses de textes littéraires et philosophiques*, París, CNRS Éditions, 2000, pp. 53-89.

10 Cf. Binoche, op. cit, pp. 218, 219.

11 Entre los trabajos de Bloch, pueden mencionarse: *Images au XIXe siècle du matérialisme du XVIIIe siècle* (París, Desclée, 1979) y *Le matérialisme* (París, Presses universitaires de France, 1985). Con respecto a las ediciones críticas, nos limitaremos a indicar las realizadas por John Falvey y Theo Verbeek de los escritos de La Mettrie —*Discours sur le bonheur* (1975) y *Le traité de l'âme* (1988), respectivamente—, y las *Œuvres complètes de Diderot* (eds. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot, París, Hermann), cuyo primer volumen fue publicado en 1975 —aún se encuentran en curso de publicación. Finalmente, a propósito de los trabajos monográficos y colectivos sobre el tema, puede indicarse, por ejemplo, Audidière, Sophie et al. (eds.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, París, Presses Universitaires de France, 2006. Es preciso señalar, por otra parte, que la editorial Laetoli (Pamplona) ha publicado recientemente en su colección "Los ilustrados", dirigida por Serafin Senosiáin, traducciones al castellano de numerosos trabajos de autores materialistas del siglo XVIII —en muchos casos traducidos por primera vez al castellano.

funciones sociales de los sexos, y arrojado luces acerca de ciertas tensiones entre el discurso emancipatorio que parece caracterizar a la filosofía ilustrada y la posición de algunos de sus representantes con respecto al estatus de las mujeres en la sociedad.¹² Esos trabajos, como se señala en la introducción a un dossier acerca del tema publicado recientemente, han llevado a reconsiderar, por un lado, los personajes que tradicionalmente han conformado los cánones de la historia de la filosofía, integrados en general por varones, y, por el otro, las concepciones historiográficas sobre las cuales se apoyan estos cánones, que se sostienen en muchas ocasiones en presupuestos sexistas.¹³

Luego, se podría objetar a la interpretación de Cassirer, como indica Mónica Bolufer,¹⁴ el limitarse a una historia de las ideas, una historia intelectual. Es decir, reducir la época a una serie de grandes textos, pasando por alto o colocando en un segundo plano las circunstancias materiales, socio-culturales, que rodearon al fenómeno.¹⁵ Este fue precisamente el enfoque que motivó a partir de los años 70' los trabajos de Daniel Roche, Robert Darnton o Roger Chartier, entre otros, llevándolos a dejar de lado por un momento el mundo de la abstracción conceptual para ocuparse de la cuestión de las relaciones entre los intelectuales,

12 Entre otros, puede consultarse: O'Neill, Eileen, "Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy", *Hypatia*, 2005, vol. 20, n° 3, pp. 185-197; Platas Benítez, Viridiana y Toledo, Leonel, *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, México, Universidad Veracruzana, 2014; Manzo, Silvia (ed.), *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*, La Plata, EDULP, 2022.

13 Cf. Guerrero, Leandro, Paolucci, Mariela y Zorrilla, Natalia, "Aportes para una historia intelectual de las mujeres: Ilustración, políticas de género y feminismo en los siglos XVII y XVIII", *Siglo dieciocho*, 2022, vol. 3, pp. 7.

14 Bolufer Peruga, Mónica, "¿Qué es Ilustración?: nuevas perspectivas historiográficas sobre una vieja pregunta", *Debats*, 2009, vol. 105, p. 167. La autora señala esta falencia no solo a propósito del texto de Cassirer, sino también de otros trabajos canónicos sobre el tema, tales como el de Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* (1935) y el de Daniel Mornet, *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa 1715-1787* (1933).

15 Una objeción similar hace Antoine Lilti al célebre trabajo de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (2001): Lilti, Antoine, "Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières : Spinozisme, radicalisme et philosophie", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, vol. 64, pp. 176 y ss. A propósito del trabajo de Israel, véase también: Bahr, Fernando, "Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical", en Manzo, Silvia y Waksman, Vera (eds.), ¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 135-146.

la producción y circulación de los textos o los modos de lectura de los escritos que circulaban en la época.¹⁶

Por último, se podría pensar que el esfuerzo de Cassirer por buscar la unidad del tema que quiere presentar lo lleva a encorsetar el período desde el punto de vista geográfico y cronológico. Desde el punto de vista geográfico, se le otorga un lugar privilegiado a Inglaterra, Francia y Alemania. Esto ha sido cuestionado en las últimas décadas a partir de trabajos como, por ejemplo, los de Franco Venturi y Johnatan Israel, que han puesto de relieve la importancia de Italia y Holanda, respectivamente, en el surgimiento de esa corriente de pensamiento que se conoce como “Ilustración”.¹⁷ También la inscripción temporal ha sido objeto de discusión en los últimos tiempos. Frente a las interpretaciones tradicionales, que identifican la Ilustración con el siglo XVIII, autores como Margaret Jacob y el mismo Israel hacen retroceder su inicio al siglo XVII.¹⁸ Frente a estos nuevos estudios, que muestran la complejidad de un movimiento dinámico y plural, cabría preguntarse si el trabajo de Cassirer no intenta *esencializar* el fenómeno, perdiendo de vista su riqueza y matices.

2. La filosofía de la Ilustración *como proyecto*

En la primavera de 1929, Ernst Cassirer y Martin Heidegger se encontraron en la ciudad de Davos, Suiza, para participar de un foro cuyo tema era la pregunta: “¿Qué es el hombre?”. En ese marco, dictaron una serie de conferencias y mantuvieron una conversación pública, que giró en torno a dos interpretaciones de la obra de Kant. Mientras que Cassirer afirma que la libertad es el “problema fundamental” de dicho autor y que en el plano de la ética esta “alcanza un punto que ya no es relativo a la

16 Cf. Roche, Daniel, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París, Mouton, 1978; Darnton, Robert, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, trad. cast. Mária Averbach, México, Fondo de cultura económica, 2006; Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. cast. Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa, 1995.

17 Cf. Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 y Venturi, Franco, *Europe des Lumières. Recherches sur le 18^e siècle*, París, Mouton, 1971.

18 Cf. Israel, *op cit.* y Jacob, Margaret, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.

finitud”,¹⁹ Heidegger, en cambio, considera que no es la libertad, sino la metafísica lo que preocupaba a Kant, y que el imperativo no escapaba al plano de la “finitud”.²⁰ “Renunciará Heidegger a toda esta objetividad, a esta forma de absoluto que ha sostenido Kant en lo ético, en lo teórico y en la facultad de juzgar?”, se pregunta Cassirer.²¹

Estas diferencias en cuanto a la interpretación de la filosofía kantiana dan lugar a una valoración completamente diferente del sujeto práctico, como señala Roberto Aramayo.²² Pero, no es este, en cualquier caso, el lugar para reconstruir las líneas de esta célebre discusión filosófica,²³ que tuvo lugar en aquel sitio en el que Thomas Mann había ambientado pocos años antes su célebre novela, *La montaña mágica* (1924).²⁴ Nos interesa, en cambio, mostrar someramente los vínculos entre ese debate y *La filosofía de la Ilustración*.

La obra de Cassirer nos presenta al ser humano como un *animal simbólico*, un ser que trasciende el ámbito de lo fáctico y que sólo puede consumarse en una comunidad ética. Para eso es necesario que su acción esté guiada por un *deber ser*, un ideal práctico. En última instancia, se trata de la relación kantiana entre teoría y praxis, que Cassirer suscribe y que adjudica a la Ilustración: “Todos ellos [los ilustrados] hubieran aceptado aquel principio que luego formuló Kant como «primado de la razón práctica». Nunca admitieron una distinción cortante entre razón teórica y razón práctica”.²⁵ En este sentido, en el prólogo de *La filosofía de la Ilustración*, publicada, como se señaló, en 1932, es decir, tan sólo tres años después del debate entre Cassirer y Heidegger en Davos, dice

19 Heidegger, Martin y Cassirer, Ernst, “Disputa de Davos entre Cassirer y Martin Heidegger”, en Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 240.

20 Cf. *ibid.*, p. 242.

21 *Ibid.*, p. 241.

22 Cf. Aramayo, Roberto, “Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos”, *Devenires*, vol. 10, n° 19, p. 158.

23 Para una visión de conjunto sobre este tema, véase Gordon, Peter, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010. También, Aramayo, Roberto, *op. cit.*, pp. 156-160.

24 No son pocos los que han visto en la discusión entre Cassirer y Heidegger ecos de la que mantienen en la novela de Mann el jesuita Naphta y el humanista Settembrini. Al respecto, véase Aramayo, *op. cit.*, pp. 153 y ss.

25 Cassirer, Ernest, *El mito del estado*, México, trad. cast. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 211.

que el siglo XVIII convierte los conceptos que toma del pasado en “imperativos”, en “fuerzas activas”, en ideas que tienen una “misión”.²⁶

Esa *misión*, que advierte en la filosofía del siglo XVIII, parece ser también *su* misión. Por eso, probablemente comienza el prólogo afirmando que el “trabajo pretende ser algo menos y *algo más* que una simple monografía”,²⁷ sostiene que el texto “compone una unidad con los trabajos anteriores”²⁸ y, tras señalar al final de esa introducción que “no es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos”,²⁹ confiesa el valor que tiene para él aún esa época:

La consigna *Sapere aude!*, que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. En lugar de rebajarla y de mirarla despectivamente desde nuestra altura, debemos osar el volvernos a medir y confrontarnos interiormente con ella. El siglo que ha contemplado y venerado en la razón y en la ciencia “la suprema fuerza del hombre”, ni puede ni debe estar pasado y perdido para nosotros; debemos encontrar un camino no sólo para contemplarlo tal como fue, sino también para liberar las fuerzas radicales que le dieron su forma.³⁰

Cassirer no tuvo como objetivo principal, al escribir *La filosofía de la Ilustración*, preparar un manual de historia de la filosofía. La obra no se agota en el plano descriptivo. Pretende ir más allá. En otras palabras, hay en el escrito un plano normativo, práctico, que no se debería perder de vista si se busca poner de relieve los intereses que impulsaron al autor en esos años de posguerra.

Pero, ¿puede tener algún tipo de vigencia ese ideal dieciochesco en la actualidad, luego de los terribles sucesos que marcaron el siglo XX y que muchos atribuyeron a la filosofía del siglo de las Luces?³¹ ¿Por qué no podría tenerla? Al fin de cuentas, como señala Daniel Brauer, un proyecto ético–normativo “no puede ser ni comprobado ni refutado empí-

26 Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, ed. cit., p. II.

27 *Ibid.* p. 9. Las cursivas son nuestras.

28 *Ib.*, p. 10.

29 *Ib.* p. 14.

30 *Ib.* p. 15.

31 Hay una extensa bibliografía acerca de este tema. Menciono aquí solamente el célebre trabajo de Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (1944/1947) (Madrid, Trotta, 1994).

ricamente: los momentos en que todo parece perdido no son suficientes para rebatir un ideal”.³²

Por otra parte, el hecho de que el texto de Cassirer privilegie la ética en su presentación de la filosofía del siglo XVIII es notable, porque desafía el abordaje historiográfico tradicional de la filosofía del siglo XVIII, en particular, y la filosofía moderna, en general, según el cual el aspecto determinante para dar cuenta del período es la teoría del conocimiento, el “paradigma epistemológico”, en palabras de Knud Haakonssen: “la idea que ha dominado los escritos acerca de la historia de la filosofía durante los últimos dos siglos es aquella según la cual la teoría del conocimiento es la verdadera *prima philosophia* (...). Llamo a esta forma de interpretar el centro de la filosofía moderna «paradigma epistemológico»”.³³

A modo de conclusión

¿Tiene aún, entonces, algo para decirnos el texto de Cassirer? ¿Se justifica la perplejidad de Bertrand Binoche ante el experimento mental que lo lleva a imaginar a un profesor recomendando en nuestros días a un estudiante ese libro de casi un siglo?³⁴ ¿Qué sentido, por otra parte, puede tener en el siglo XXI el optimismo de la “filosofía de las Luces” tras los penosos sucesos que la humanidad sufrió en el siglo XX?

Se puede advertir que *La filosofía de la Ilustración* no ha envejecido bien en muchos aspectos. Como se ha señalado en (I), entre otras cosas, la obra hace escasa referencia o directamente omite temas que se imponen o tienen, al menos, un fuerte impacto actualmente en la agenda de las reuniones científicas dedicadas a la filosofía del siglo XVIII o en las revistas especializadas (*Dix-huitième siècle*, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, etc.), tales como el pensamiento femenino en el período, la filosofía materialista del siglo de las Luces o el examen de los manuscritos filosóficos clandestinos que circularon durante los siglos XVII y

32 Brauer, Daniel, “La filosofía idealista de la historia”, en Reyes Mate, Manuel (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1993, vol. 5, p. 104.

33 Haakonssen, Knud, “The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?”, en Haakonssen, Knud (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 6, 7. En nuestro medio, el libro editado recientemente por Silvia Manzo, *Filósofos y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio* (2022), se presenta como un desafío a dicho paradigma.

34 Cf. Binoche, *op. cit.* p. 9.

XVIII y, entre otras cosas, alimentaron las obras de Voltaire, Diderot, d'Holbach, etc. —asunto, este último, que es abordado en la actualidad por dos revistas científicas, *La Lettre clandestine* y *Libertinage et philosophie à l'époque classique (16e–18e siècle)*.

Si nos atenemos a estos resultados, deberíamos concluir que, en efecto, el trabajo de Cassirer tiene poco para ofrecernos. Sin embargo, como se ha visto en (2), hay aspectos del libro que, al mismo tiempo, podrían reclamar cierta vigencia. Por una parte, la interpretación de Cassirer del pensamiento del siglo XVIII parece ir más allá de lo que algunos especialistas ven como una limitación, a saber, el “paradigma epistemológico”, en la medida en que otorga a la filosofía práctica un lugar privilegiado³⁵. Por otra parte, es posible reivindicar su dimensión normativa, un aspecto al que, es preciso señalar, ninguna reconstrucción histórica (historia de las ideas, en este caso) puede renunciar. ¿Se puede seguir pensando la Ilustración como proyecto, como *deber ser*, como “idea”, en sentido kantiano, tal como la presenta Cassirer? Sea cual sea el valor que se otorgue a la “Ilustración”, una respuesta positiva a esta pregunta siempre parece posible.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.
- ARAMAYO, Roberto, “Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos”, *Devenires*, 2009, vol. 10, n° 19, pp. 151–179.
- AUDIDIÈRE, Sophie et al. (eds.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, París, Presses Universitaires de France, 2006.
- BAHR, Fernando, “Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical”, en Manzo, S. y Waksman, V. (eds.) ¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 135–146.
- BENÍTEZ, Miguel, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, París / Oxford, Universitas / Voltaire Foundation, 1996.
- BINOCHÉ, Bertrand., “Écrasez l'infâme!” *Philosopher à l'âge des Lumières*, París, La Fabrique, 2018.
- BLOCH, Olivier (ed.), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, París, Vrin, 1982.

35 Para una interpretación diferente, véase Binoche, *op. cit.*, p. 218.

- , (ed.), *Images au XIXe siècle du matérialisme du XVIIIe siècle*, París, Desclée, 1979.
- , *Le matérialisme*, París, Presses universitaires de France, 1985.
- BOLUFER PERUGA, Mónica, “¿Qué es Ilustración?: nuevas perspectivas historiográficas sobre una vieja pregunta”, *Debats*, 2009, vol. 105, pp. 167–15.
- BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia”, en Reyes Mate, M. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1993, vol. 5, pp. 85–118.
- CASSIRER, Ernest, *La filosofía de la Ilustración*, trad. cast. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- , *El mito del estado*, México, trad. cast. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CHARTIER, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. cast. Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa, 1995.
- CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, París, Seuil, 2022.
- DARNTON, Robert, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775–1800*, trad. cast. Mária Averbach, México, Fondo de cultura económica, 2006.
- GARRARD, Graeme, *Counter–Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Abingdon, Routledge, 2006.
- GORDON, Peter, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- GUERRERO, Leandro, Paolucci, Mariela y Zorrilla, Natalia, “Aportes para una historia intelectual de las mujeres: Ilustración, políticas de género y feminismo en los siglos XVII y XVIII”, *Siglo dieciocho*, 2022, vol. 3, pp. 7–13.
- HAAKONSSSEN, Knud, “The History of Eighteenth–Century Philosophy: History or Philosophy?”, en Haakonssen K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth–Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 3–25.
- HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680–1715)*, trad. cast. Julián Marías, Madrid, Alianza, 1988.
- HEIDEGGER, Martin y CASSIRER, Ernst, “Disputa de Davos entre Cassirer y Martin Heidegger”, en Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 238–256.
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- JACOB, Margaret, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.
- LANSON, Gustave, “Questions diverses sur l’histoire de l’esprit philosophique en France avant 1750”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, 1912, vol. XIX, pp. 293–317.
- LILTI, Antoine, “Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières : Spinozisme, radicalisme et philosophie”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, vol. 64, pp. 171–206.

- MANZO, Silvia (ed.), *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*, La Plata, EDULP, 2022.
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, París, La Découverte, 2013.
- McKENNA, Antony, Mori, Gianluca, y Mothu, Alain, “Les manuscrits philosophiques clandestins”, en Grésillon, Almuth y Lebrave, Jean-Louis (eds.), *Écrire aux XVIIe et XVIIIe siècles: Genèses de textes littéraires et philosophiques*, París, CNRS Éditions, 2000, pp. 53–89.
- MORNET, Daniel, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa 1715–1787*, trad. cast. Carlos A. Fayard, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- O’NEILL, Eileen, “Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy”, *Hypatia*, 2005, vol. 20, n° 3, pp. 185–197.
- PINKER, Stephen, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York, Penguin Books, 2019.
- PLATAS BENÍTEZ, Viridiana y Toledo, Leonel, *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, México, Universidad Veracruzana, 2014.
- ROCHE, Daniel, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680–1789*, París, Mouton, 1978.
- ROZA, Stephanie, *La gauche contre les Lumières ?*, París, Fayard, 2020.
- SPINK, John, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, The Athlone press, 1960.
- STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, París, Fayard, 2006.
- SUAUDEAU, Julien y NIANG, Mame-Fatou, *Universalisme*, París, Anamosa, 2022.
- VENTURI, Franco, *Europe des Lumières. Recherches sur le 18e siècle*, París, Mouton, 1971.
- WADE, Ira, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

Las torres, Charlie y Voltaire.

Para una lectura histórico-política de la Ilustración

MANUEL TIZZIANI

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL – ARGENTINA)

ENRIQUE J. MIHURA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ENTRE RÍOS – ARGENTINA)

SILVIA MANZO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

La Ilustración: historia y política

Hace ya un cuarto de siglo, en el epílogo del *Diccionario histórico de la Ilustración*, Vincenzo Ferrone y Daniel Roche nos recordaban que la historiografía de las Luces nunca estuvo guiada por desapasionados intereses epistémicos, sino que, “desde sus orígenes”, ha experimentado una suerte de “predisposición genética a la contaminación política e ideológica”, con lo cual acabó “condicionada por un fuerte carácter militante”.¹

Guiados por esta premisa –con la que expresaremos algunas diferencias hacia el final del capítulo–, en este texto nos proponemos reflexionar acerca de algunos de los avatares que parece haber experimentado la historiografía de la Ilustración luego de dos hechos políticos que conmovieron a la opinión pública en las últimas décadas: el atentado contra el *World Trade Center* de Nueva York, en la mañana del 11 de septiembre de 2001, y el ataque contra el semanario *Charlie Hebdo*, ocurrido en la ciudad de París el 7 de enero de 2015. Entre los distintos estudios

1 Ferrone, Vincenzo; Roche, Daniel, *Diccionario Histórico de la Ilustración*, trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1998, p. 416.

publicados en ese período, prestaremos especial atención a los trabajos de tres destacados intelectuales: Tzvetan Todorov (*L'Esprit des Lumières*, 2006), Jonathan Israel (*A Revolution of the Mind*, 2010) y Antony Pagden (*The Enlightenment*, 2013). Al final de nuestro recorrido, diremos algunas palabras acerca de las tendencias que han hecho su aparición en la escena actual, al menos en Francia, y cuyo sentido parece ser inverso al de los estudios que analizaremos en lo que sigue. A partir de esas menciones, en el Epílogo ensayaremos algunas reflexiones acerca del vínculo entre la historia y la “militancia” política y, en particular, acerca de la importancia de la Ilustración para quienes habitamos en la periferia de Occidente.²

1. Todorov: el espíritu ilustrado y el humo de las torres

El primer caso que vale la pena destacar y analizar es el de Tzvetan Todorov, ya que este intelectual búlgaro-francés se involucró de manera directa en la defensa pública de los principios y valores representados por la Ilustración en el año 2006, momento en el que publicó un breve estudio sobre *L'Esprit des Lumières*. En realidad, ese ensayo de intervención era el punto de llegada de un camino que había comenzado poco tiempo después del atentado perpetrado contra las Torres Gemelas, con “la organización de una exposición sobre la Ilustración y del significado que tiene para nosotros”,³ según declara el autor en los “Agradecimientos” del libro. Esta exposición, realizada entre marzo y mayo de 2006, fue dirigida por Yann Fauchois, Thierry Grillet y el propio Todorov en la sede François Mitterrand de la Biblioteca Nacional de Francia bajo el lema: *Lumières! Un héritage pour demain* [¡Ilustración! Un legado para el mañana].⁴ De manera explícita, en la presentación del libro que reúne el material expuesto en aquella ocasión, los directores afirmaban que ella:

2 En esta sección, retomaremos los fructíferos comentarios de Silvia Manzo sobre la primera versión de este texto, presentado en el Workshop: “¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración?”, realizado en el Colegio Nacional de Buenos Aires en septiembre de 2023. A partir de esos comentarios, Silvia fue invitada a sumarse como coautora de este capítulo.

3 Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008, p. 133.

4 La exposición virtual todavía se encuentra disponible en línea, en la página de la Biblioteca Nacional de Francia. Se puede visitar aquí: <https://essentiels.bnf.fr/fr/histoire/temps-modernes/6f03982a-6595-42a5-883c-b30a9b6f0857-esprit-lumieres>

...nació del 11 de septiembre [de 2001]. El espectáculo de este mundo, todavía humeante por el colapso de las torres, hizo resurgir imágenes de los combates de otra época. Las antiguas figuras de lo que Voltaire llamaba el «Infame» parecieron resucitar repentinamente para conducir a las sociedades modernas a una rueda funesta en la que el terror se uniría a la superstición y a los prejuicios más destructivos.⁵

Es por ello, se afirma en la misma presentación, que se ha hecho necesario regresar “hasta la época de los *philosophes*”, con la esperanza de encontrar allí una renovada “fuerza de inspiración” contra la superstición y los prejuicios. Si se recorre el libro de Todorov, en efecto, se hace patente esta intención de encontrar en la Ilustración una “base intelectual y moral”⁶ que nos permita “construir nuestra vida en común” luego de la muerte de Dios y del desmoronamiento de las utopías. En una palabra, Todorov intenta hallar ese fundamento conceptual, moral y político en el proyecto ilustrado, cuyo legado *humanista* resume en tres ideas fundamentales: “la autonomía, la finalidad humana de nuestros actos y la universalidad”.⁷

La emancipación intelectual y política, la secularización, vinculada a la búsqueda de una *redención* terrenal⁸ por parte de los seres humanos y al reconocimiento de un serie de derechos universales inalienables son, según Todorov, “el generoso programa que se formula en la Ilustración”.⁹ Asimismo, añade, dos siglos y medio después haber sido engendrado, “en Europa y en las zonas del mundo que han recibido su influencia, el espíritu de la Ilustración ha vencido sin la menor duda al enemigo que combatía”,¹⁰ aunque esto no quiera decir que todas sus “antiguas promesas” se hayan cumplido. No obstante, afirma Todorov, esta falta de éxito, e incluso los “desvíos” sufridos por el proyecto, no ponen en cuestión el hecho de que “aceptamos el ideal y todavía hoy criticamos el

5 Fauchois, Yann; Grillet, Thierry; Todorov, Tzvetan (2006), *Lumières ! Un héritage pour demain*, Paris, Bibliothèque nationale de France. Consultado: 30/05/2024. URL: <http://editions.bnf.fr/lumi%C3%A8res-un-h%C3%A9ritage-pour-demain>. La traducción es nuestra.

6 Todorov, Tzvetan, *op.cit.*, p. 7.

7 *Ibid.*, p. 10.

8 En realidad, afirma Todorov, con la secularización, “la búsqueda de la felicidad sustituye a la búsqueda de la redención. El Estado no está al servicio del designio divino, sino que su objetivo es el bienestar de los ciudadanos”. *Ibid.*, p. 16.

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 19.

orden existente inspirándonos en el espíritu de la Ilustración”.¹¹ Al igual que Jean d’Alembert había dicho de Descartes en el Discurso preliminar de la *Encyclopédie*: “las armas de las que nos servimos para combatir[a] no le pertenecen menos porque las volvamos contra él [la]”.¹² De hecho, el objetivo de Todorov consiste en “refundamentar la Ilustración”, con el fin de que se convierta de una herramienta para “enfrentarnos a nuestras dificultades”.¹³

En suma, concluye:

Lo que necesitamos es... preservar la herencia del pasado, pero sometiéndola a revisión crítica y confrontándola lúcidamente con sus consecuencias, tanto las deseables como las no deseadas. De este modo, no corremos el riesgo de traicionar a la Ilustración, sino todo lo contrario: al criticarla, nos mantenemos fieles a ella y ponemos en práctica sus enseñanzas.¹⁴

Más allá de los “rechazos” que suscitó desde el siglo XVIII –como presunta fuente ideológica de la Revolución francesa y, en última instancia, como responsable de Terror jacobino–, y de los “desvíos” que pudo experimentar –los que llevaron a señalar que la Ilustración “proporcionó los fundamentos ideológicos del colonialismo europeo”¹⁵ o fue la causa de “los totalitarismos del siglo XX”–,¹⁶ el espíritu humanista y universalista de las Luces –representado, claro, por la figura de Voltaire–¹⁷ continúa vivo. De hecho, más allá de sus contenidos positivos (la autonomía, el laicismo, la humanidad como fin de nuestras acciones, la universalidad de los derechos), los que son analizados por Todorov en cada uno de los capítulos de su ensayo, se llega a conclusión de que la Ilustración “ya no es una doctrina históricamente situada, sino una actitud ante el

11 *Ibid.*, p. 19.

12 D’Alembert, Jean Le Rond, *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, trad. Aída A. Barbagelata, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 64.

13 Todorov, Tzvetan, *op.cit.*, p. 25.

14 *Ibid.*, p. 25.

15 *Ibid.*, p. 29.

16 *Ibid.*, p. 32. Todo lo que ha mostrado que “toda lectura invariablemente optimista de la historia es una ilusión”. *Ibid.*, p. 20.

17 “La universalidad no sólo es responsable de la imagen que podemos hacer de nosotros mismos. En este mundo, donde el bien y el mal ya no pueden fundamentarse en la palabra de Dios ni en las enseñanzas de la tradición, proporciona una posible legitimación. El consenso de la humanidad legítima la elección del bien. «¿A qué llamáis justo e injusto?», pregunta Voltaire en uno de sus *Dialogues philosophiques*. Y responde: «A lo que se lo parece al universo entero»”. *Ibid.*, p. 104.

mundo”;¹⁸ un “espíritu” que logró imponerse a partir de un momento determinado de la historia humana, y que floreció en lugar concreto, la Europa occidental del siglo XVIII,¹⁹ pero que tiene un alcance universal, no sólo porque sus “rastros” más salientes –afirma el antropólogo– pueden encontrarse en lugares y tiempos muy lejanos, como la India del siglo III a.C. o la China de los siglos XI-XII,²⁰ sino también porque ella ha delineado la fisonomía del mundo en el que habitamos hoy.

En suma, afirma Todorov, la principal herencia que nos ha legado este proyecto, su mayor actualidad, se explica sobre todo por dos razones: por un lado, porque “todos somos hijos de la Ilustración, aun cuando la atacamos”;²¹ por el otro, porque:

los males que combate el espíritu ilustrado han demostrado ser más resistentes de lo que imaginaban los hombres del siglo XVIII, e incluso se han multiplicado desde entonces. Los tradicionales enemigos de la Ilustración: el oscurantismo, la autoridad arbitraria y el fanatismo, son como cabezas de hidra que vuelven a brotar poco después de haberlas cortado, ya que obtienen su fuerza de características de los hombres y de sus sociedades tan difícilmente desarraigables como el deseo de autonomía y de diálogo.²²

La Ilustración y su opuesto habitan en el seno del ser humano mismo, descrito como un ser bifronte; he allí el motivo por el que “es de temer que esos ataques no cesen jamás”,²³ pero también la razón por la cual se hace “más necesario conservar vivo el espíritu de la Ilustración”,²⁴ como *antídoto* contra esos peligros capaces de poner en riesgo aquellas conquistas que, a pesar de los traspiés y los sinsabores, han dado forma a nuestra vida en común durante los últimos dos siglos y medio de historia humana.

18 *Ibid.*, p. 131.

19 *Ibid.*, p. 115. Según la explicación de Todorov, este florecimiento –que se materializará en el respeto por la diversidad y en institución de la democracia como forma de organización política– se dio gracias a que “Europa es a la vez una y múltiple” (*Ibid.*, p. 118). Asimismo, sin miedo a incurrir en la petición de principio, el autor afirma que si bien es cierto “que sin Europa no habría existido la Ilustración, también [lo es] que sin Ilustración no hubiera existido Europa”. *Ibid.*, p. 130.

20 *Ibid.*, p. 115.

21 *Ibid.*, p. 131.

22 *Ibid.*, pp. 131-132.

23 *Ibid.*, p. 132.

24 *Ibid.*, p. 132.

2. Israel: la Ilustración radical y el mundo moderno

En la historia construida extensa y sistemáticamente por el británico Jonathan Israel,²⁵ la Ilustración no sólo es un legado vivo que habita en cada uno los seres humanos, sino sobre todo el movimiento intelectual, cultural y político que ha dado forma al mundo moderno, tal como queda claro desde el subtítulo del primer tomo de su impresionante tetralogía sobre las Luces: *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad*, el cual se publicó en inglés el mismo año en el que fueron derribadas las Torres Gemelas.

En la mirada de Israel, la responsable de esta “revolución de la mente”²⁶ –que se traducirá luego en una modificación substancial de las estructurales políticas y sociales de los países occidentales– no fue la Ilustración en su conjunto, sino su versión más exaltada. A diferencia de Peter Gay, quien había afirmado al inicio del primer volumen de su clásico estudio sobre las Luces que: “Hubo muchos *philosophes* en el siglo XVIII, pero hubo sólo una Ilustración”,²⁷ Israel, que lo reconoce como su antecesor directo en el intento “por ofrecer una interpretación global de la Ilustración”,²⁸ establece una distinción *interna*: “conceptualmente, hubo siempre dos –y nunca pudo haber ‘una sola Ilustración’– debido al básico y ubicuo desacuerdo acerca de si sólo la razón reinaba suprema en la vida humana o si el alcance de la filosofía debía ser limitado y la razón reconciliada con la fe y la tradición”.²⁹

25 Su historia de la Ilustración se compone de cuatro volúmenes: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011; y *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford, Oxford University Press, 2020. A estos estudios, se añade una síntesis: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

26 Israel retoma y profundiza la clásica tesis de Paul Hazard sobre la “crisis de la conciencia europea” (Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. Ana Tamarit, México, FCE, 2012, p. 39) que se habría producido entre 1680 y 1715, ubicándola incluso algunos años antes y emparentándola principalmente con los manuscritos filosóficos clandestinos, a los que dedica el capítulo XXXVI (pp. 845-869) de su primer libro.

27 Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation. Volume I: The Rise of Modern Paganism*, New York, Alfred Knopf, 1966, p. 3. La traducción es nuestra.

28 Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. v. La traducción es nuestra.

29 *Ibid.*, p. 10.

La primera posición era defendida por los ilustrados “radicales”, con Spinoza a la cabeza; la segunda, por los “moderados”, cuya figura paradigmática es Voltaire, a quien Israel no duda en considerar como un “pensador esencialmente conservador”.³⁰ Según el relato del británico, en oposición a las fuerzas contra-ilustradas, pero también en disputa con esta Ilustración timorata o *mainstream* (que buscó conciliar la razón y la fe, sintió simpatías por la monarquía y jamás dejó de coquetear con el *statu quo*), esta Ilustración exaltada y subterránea fue robusteciéndose poco a poco, hasta convertirse en la fuente intelectual de las revoluciones políticas de la última parte del siglo XVIII. Aquella dicotomía, además, en la medida en que las posiciones de moderados y radicales conllevaban una concepción de la vida humana y se relacionaban a todos los aspectos de ella (la moral, la religión, la política, la economía, la sexualidad...), se tradujeron en un antagonismo intelectual muchas veces poco cordial.

Nutrida de las ideas del Spinoza de la *libertas philosophandi* y del Bayle de la defensa de la libertad de conciencia, este paradigma intelectual habría comenzado a gestarse alrededor de 1650 y se habría manifestado, dijimos, en una aplicación sin concesiones de la razón (filosófica y científica) a todos los ámbitos de la vida humana. Su onda expansiva se habría difundido desde los Países Bajos, pasando por Francia —donde Diderot devino su tercer “arquitecto”—³¹ hacia (casi) todo el mundo, alcanzado incluso espacios geográficos usualmente considerados marginales: la Península Ibérica, la América española y portuguesa e, incluso, países ubicados detrás de la cortina de hierro. Asimismo, a pesar de sus peculiaridades y divergencias, la Ilustración no habría sido una suma de expresiones nacionales con parecidos de familia, sino un bloque homogéneo que ensayó una fundamentación racional y secular de la moral y del orden social, y realizó una crítica radical de la religión y de la dominación política, nutriendo así las revoluciones de los Estados Unidos (1776) y de Francia (1789).

Pero la dicotomía entre “Ilustración moderada” e “Ilustración radical” no es, según Israel, sólo una clave para interpretar el mundo moderno previo a la revolución 1789, sino también los siglos XIX y XX. En efecto, lo que parece estar en juego es el origen filosófico de la noción misma de “Modernidad”, definida como un “paquete abstracto de valo-

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

res básicos –tolerancia, libertad personal, democracia, igualdad racial y sexual, libertad de expresión, emancipación sexual y derecho universal al conocimiento y la educación”.³² Todos esos valores derivan de la Ilustración radical, que sería la triunfadora “a largo plazo” de esta *Kulturkampf*, habiendo configurado el sistema de creencias “que desde finales del siglo XIX han constituido los valores declarados por excelencia de la «modernidad» occidental, desde 1945 incluso en Alemania y desde la década de 1990, aunque con muchas dudas, incluso en Rusia”.³³

Todas estas ideas fueron resumidas por Israel en un librito que oficia de síntesis de su propuesta historiográfica (o historiográfico-política): *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna* (2011). Nos permitimos citar uno de los párrafos iniciales del libro con cierta extensión, ya que allí se evidencia muy bien el conjunto de principio defendidos por aquella vertiente exaltada de la Ilustración, que no es sino la responsable de haber dado forma al mundo en el que habitamos hoy gran parte de los seres humanos:

La Ilustración radical está constituida por un conjunto de principios básicos que pueden ser resumidos brevemente en los términos: democracia, igualdad sexual y racial, libertad individual en el estilo de vida, libertad completa de pensamiento, expresión y prensa, erradicación de la autoridad religiosa del sistema legislativo y educativo, y separación total de la Iglesia y el Estado. Concibe el objetivo del Estado como totalmente secular, al promover los intereses terrenales de la mayoría y evitar que los de la minoría tomen el control del proceso legislativo. Su máxima principal es que todos los humanos tienen las mismas necesidades básicas, derechos y condiciones, independientemente de lo que crean o de a qué grupo religioso, económico o étnico pertenezcan; que, por tanto, todos deben ser tratados de la misma manera, sean negros o blancos, hombres o mujeres, religiosos o no; y que todos merecen que sus intereses personales y sus aspiraciones sean respetados igualmente por las leyes y los gobiernos. Su universalismo radica en su reivindicación de que todas las personas tienen los mismos derechos en buscar la felicidad a su propia manera y a pensar y decir lo que les parece apropiado, y que nadie, incluidos quienes han convencido a otros de que han sido elegidos por la divinidad para ser sus maestros, dirigentes o

32 *Ibid.*, p. 11.

33 *Ibid.*, p. 42.

guías espirituales, está justificado para negar o impedir a otros disfrutar de los derechos que pertenecen por igual a todos los hombres y mujeres. [...] Aunque en muchos lugares estos valores democráticos básicos tienen sólo un apoyo muy precario, han triunfado en gran parte del mundo después de 1945.³⁴

3. Pagden: la Ilustración y sus enemigos

Antony Pagden, por su parte, publicó dos estudios en el período analizado aquí: *La Ilustración y sus enemigos* (2002) y *The Enlightenment: And Why It Still* (2013). En esta última obra, afirma que la intención general del “proyecto filosófico” de las Luces puede ser condensado en una tesis relativamente sencilla: su meta fue la de “fundar una «ciencia» absolutamente laica de la humanidad, basada en una visión nueva y secular de los orígenes de la sociabilidad humana”.³⁵ Dicho de modo más extenso:

el proyecto filosófico ilustrado..., convencido de que todo conocimiento derivaba de la interacción de los sentidos con el mundo exterior, atribuyó el conocimiento al «sentimiento», como se llamó en la época, especialmente al más importante de todos: la «simpatía» (o «empatía», como diríamos hoy). Partiendo de esta base, se llegó a la conclusión de que todos los seres humanos comparten la misma naturaleza y de que su capacidad para reconocerse unos a otros como tales permitía fundar una nueva ciencia –una «ciencia humana»– capaz de sustituir a la teología y de ser el contrapunto, riguroso e igualmente laico de las ciencias naturales. Fue la concepción de una «humanidad» culturalmente diversa pero racialmente homogénea lo que hizo posible la evolución del ideal «cosmopolita» moderno.³⁶

34 Israel, Jonathan, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad. Serafín Senosiáin, Navarra, Laetoli, 2015, pp. 7-8.

35 Pagden, Antony, *La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*, trad. Pepa Linares, Madrid, Alianza, 2015, p. 12.

36 *Ibid.*, pp. 12-13. Según afirma algunas líneas más abajo, el reconocimiento de la coherencia del “proyecto ilustrado” debería permitirnos evitar “tropezar con la misma piedra que los historiadores modernos que oponen una imaginaria Ilustración «radical» a otra supuestamente «moderada»”. Pues esa interpretación “fragmenta un cuerpo de ideas que, si bien ecléctico, se mostró absolutamente coherente en lo relacionado con sus objetivos finales. Y es también un motivo para evitar esa otra tendencia de la historiografía moderna que pretende analizar la Ilustración siguiendo líneas nacionales” (*Ibid.*, p. 13). Queda claro que Pagden se

Para llegar a esta conclusión (tan homogénea), Pagden se reconoce heredero del “historicismo conjetural”, una tradición que se remonta hasta la *Scienza nuova* de Vico, y cuya finalidad no era “únicamente descriptiva, sino también emancipadora”.³⁷ Esta particular concepción historiográfica parece haberle llegado de la mano de Ernst Cassirer, cuya *Philosophie der Aufklärung* (1932) es considerada por Pagden como “el estudio más convincente sobre la Ilustración”.³⁸ Al inicio de este estudio, el historiador alemán afirmaba a su vez que, para “alcanzar la hondura peculiar” de la filosofía de la Ilustración, no bastaba con estudiar “sus resultados y manifestaciones históricas”; era preciso captar “la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante”.³⁹ Pero además de buscar la *unidad* que subyace a la *diversidad*, afirmaba Cassirer, la tarea del historiador de la Ilustración debe verse inspirada por el espíritu crítico y emancipatorio que, a su juicio, representa esa misma unidad:

No es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. [...] La consigna ¡Sapere aude! que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella.⁴⁰

Como puede inferirse, la preocupación por “escuchar los latidos de la íntima vida intelectual de la época”⁴¹ tampoco fue una novedad de Cassirer: la idea ya está en Kant, quien en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) establece una distinción entre los historiadores “empíricos” y los espíritus “filosóficos”. A diferencia de los primeros, estos últimos tendrían la capacidad de organizar la historia a partir de

inclina por una interpretación que maximiza la coherencia de la Ilustración y se opone, a un tiempo, a la exégesis de Israel y a la del *DHI* de Ferrone y Roche.

37 *Ibid.*, p. 212.

38 *Ibid.*, p. 38.

39 Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, España, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 9. En términos más amplios: “Si se sigue este camino, se verá que la filosofía de la Ilustración, que suele presentarse todavía como una mezcolanza ecléctica de los motivos intelectuales más heterogéneos, está, por el contrario, dominada por unos cuantos pensamientos capitales que nos la presentan como un bloque firmemente articulado. Cualquier exposición histórica tiene que empezar con ellos, porque solo así tendrá los hilos conductores que la pueden guiar a través del laberinto de dogmas y doctrinas particulares”. *Ibid.*, pp. 13-14.

40 *Ibid.*, pp. 14-15.

41 *Ibid.*, p. 13.

“un hilo conductor *a priori*”.⁴² Estas ideas son las que dan fundamento al relato de Pagden sobre la Ilustración, según el mismo lo admite.⁴³

¿Pero qué intención tuvo su libro? El subtítulo ya nos da una pista relevante, pues no es usual que un historiador se muestre interesado en argumentar “ante el gran público del mundo de lectores” *por qué la Ilustración sigue siendo importante para nosotros*. Esa afirmación, al inicio de un libro de lectura ágil, deja ver que los interlocutores de Pagden están más acá y más allá de los muros de la Universidad. Y que su posición historiográfica respecto de la Ilustración no deja de ser *interesada*. En efecto, si nos remontamos a 2002 y prestamos atención a su primer esbozo historiográfico sobre las Luces, ese hecho es todavía más evidente. El mundo intelectual y moral en el que vivimos los occidentales desde el siglo XVIII se divide, según Pagden, en dos categorías excluyentes: ilustrados y anti-ilustrados, es decir, entre “quienes adhieren a los valores de la Ilustración y quienes rechazan estos mismos valores”.⁴⁴

Esa división ideológica se ha traducido, a su vez, en una disputa por la herencia de las Luces, un período histórico que, afirma Pagden, “ejerció una influencia mucho más profunda y constante en la formación del mundo moderno que las anteriores convulsiones de signo intelectual”.⁴⁵ ¿En qué consiste esa herencia? ¿Cuáles son “los valores de la Ilustración” que hay que defender de sus críticos? En el libro publicado en 2013, el autor lo reduce a tres: la autonomía, el laicismo y el cosmopolitismo.⁴⁶

42 Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. Concha Roldán y Roberto Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994, p. 30.

43 Cf. Pagden, Antony, *op.cit.*, pp. 213-214.

44 Pagden, Antony, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, trad. José María Hernández, Barcelona, Península, 2002, p. 23.

45 Pagden, Antony, *La Ilustración, op.cit.*, p. 21. El autor alude, claro está, al Renacimiento y a la Reforma.

46 El laicismo se identifica “con la idea de que todos los individuos tienen derecho a definir sus objetivos y a no dejar que otros lo hagan en su lugar”, esto es, “a vivir su vida de la mejor forma posible sin la ayuda o los impedimentos que impongan los decretos divinos” (*Ibid.*, p. 22). La eliminación de toda instancia *heterónoma*, y en particular de la injerencia de la religión en los asuntos del Estado, no solo habría dado paso a las democracias liberales que caracterizan al mundo occidental moderno; también habría abierto un espacio para el reconocimiento de la unidad humana que subyace tras las diferencias culturales y confesionales. Así, la elucidación de la “naturaleza humana” por parte de los Ilustrados habría tenido dos consecuencias decisivas: por un lado, habría dado lugar a la convicción “de que todos los seres humanos comparten los mismos derechos básicos” (*Ibid.*, p. 22); por el otro, habría permitido la creación del “concepto moderno de sociedad global” (*Ibid.*, p. 23). He allí, en la concepción y construcción de la *Cosmópolis*, en donde reside la principal herencia ilustrada: “...durante la Ilustración, la idea de ser un «ciudadano del mundo» adquirió significados muy diferentes [de los que tenía en la Antigüedad]. Se concibió como una forma de ecumenismo abierto a cuantos se sentían

¿Quiénes son los detractores de esos valores? O, lo que es lo mismo: ¿quiénes son “los enemigos de la Ilustración”?⁴⁷ En su relato, Pagden traza una sucesión histórica de censores: inicialmente, fueron los contrarrevolucionarios, como Edmund Burke o Joseph de Maistre, y los románticos que conformaron el movimiento *Sturm und Drang*, con J. G. Hamann y G. Herder a la cabeza. Contra el cosmopolitismo y el racionalismo, estos enemigos ensayaron una defensa del *Volk*, sus pasiones y tradiciones.⁴⁸ En el siglo XIX, los “nacionalistas liberales”, como G. Mazzini, habrían tomado la posta, anteponiendo los intereses de la nación a los de la *cosmópolis*. Estos intereses habrían degenerado en formas cada vez más exacerbadas de racismo, abriendo paso al fascismo y al nazismo de la primera mitad del siglo XX.⁴⁹ En nuestro tiempo, finalmente, en Europa y los Estados Unidos, germinó una nueva “forma de localismo”: el comunitarismo (de, por ejemplo, Ch. Taylor y A. MacIntyre), que se caracteriza por anteponer la identidad y los valores morales compartidos por una comunidad frente a los principios del cosmopolitismo ilustrado.

Ante esa situación, afirma Pagden, es preciso recuperar el legado de la Ilustración, ya que estaríamos “entrando en una edad poslaica”⁵⁰ o de “deseccularización del mundo”.⁵¹ Pues, concluye el autor, aunque “el cristianismo [esté] en retirada desde el siglo XVII..., tal vez el islam sea harina de otro costal”.⁵² El siglo XXI podría ser considerado como el período histórico en el que está produciéndose un nuevo auge de la religión en el ámbito público; en el que los enemigos de la Ilustración serían aquellos que habrían desarrollado ciertas formas patológicas de un senti-

preparados para vivir conforme a unos códigos legales y morales básicos; como un medio de combatir el tribalismo reduccionista que para muchos era la causa última de la mayor parte de los males que aquejaban al mundo; como un modo de comprender las relaciones humanas e internacionales, capaz de conseguir por fin lo que el utilitarista inglés Jeremy Bentham llamaba «el escaparate de la humanidad» para lograr la «paz universal y perpetua» que se le ha negado a la especie *Homo sapiens sapiens* desde su creación” (*Ibid.*, pp. 23-24).

47 Esta expresión vuelve a ser utilizada por Pagden en el título de la conclusión de *La Ilustración*, *op.cit.*, pp. 405-447.

48 *Ibid.*, p. 415.

49 *Ibid.*, p. 426.

50 *Ibid.*, p. 436.

51 La expresión pertenece al sociólogo Peter Berger, quien en la víspera del atentado contra las Torres Gemelas editó un ensayo en el que advertía acerca del resurgimiento de la religión y de su impacto en el mundo político a nivel global. Cf. Berger, Peter (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1999.

52 Pagden, Antony, *La Ilustración*, *op.cit.*, p. 436.

miento religioso al que David Hume llamaba “entusiasmo”, y que desde el tiempo de Voltaire se conoce también como fanatismo.

Conclusión: Charlie y Voltaire

Antony Pagden no fue el único que encontró en la Ilustración un *antídoto* contra el fanatismo, o que la identificó con Voltaire. En enero de 2015, tras el ataque perpetrado por un grupo de extremistas islámicos contra el semanario *Charlie Hebdo*, cuyo uso satírico de la figura de Mahoma es bien conocido, la imagen de Voltaire no sólo fue utilizada como símbolo de la libertad en las movilizaciones que tuvieron lugar en Francia en los días posteriores al atentado, sino que su *Traité sur la tolérance* experimentó un *boom* de ventas. Seis días después del ataque, el 13 de enero, la editorial Gallimard informaba haber vendido 120.000 ejemplares de un libro concebido originalmente con motivo de la ejecución de Jean Calas, pero devenido con el tiempo un manifiesto político de las Luces.⁵³

De hecho, este *antídoto* contra el fanatismo, “enfermedad que más hace peligrar la convivencia en cualquier comunidad civilizada”,⁵⁴ cruzó rápidamente los Pirineos y dio lugar a una compilación de textos del “príncipe de los ilustrados” bajo el título: *Voltaire contra los fanáticos*. En el Prólogo de esa obra, redactado en febrero de 2015, Fernando Savater resume con claridad la dimensión política del emblema de Voltaire, sinécdote de la Ilustración:

Creo que su mensaje definitivo [i.e. de Voltaire, o, lo que es lo mismo, de la Ilustración] consiste en asegurar que lo único a lo que tenemos que tener auténtica fobia razonada y democrática es al fanatismo, venga de la raíz teocrática o ideológica que fuera. Y mientras sigan apareciendo los fanáticos entre nosotros y hasta reclamando su derecho a serlo, tendremos que seguir recordándolo y tomándolo como ejemplo.⁵⁵

53 “« Charlie Hebdo » : Voltaire, star de la rentrée de janvier”. *Le Point Culture*, 13/01/2015. Consultado: 30/05/2024. URL: https://www.lepoint.fr/culture/charlie-hebdo-voltaire-star-de-la-rentree-de-janvier-13-01-2015-1896116_3.php#11

54 Savater, Fernando, *Voltaire contra los fanáticos*, Ariel, Barcelona, 2015, p. 8.

55 *Ibid.*, p. 9.

Epílogo: ¿“desmontar” las Luces? Una mirada desde el Sur

Mientras redactábamos la primera versión de este capítulo, tomamos conocimiento de dos actividades que, vinculadas a la historiografía de la Ilustración, parecían asumir un sentido muy diferente (e incluso inverso) al de las tres obras analizadas aquí.

Por un lado, entre el 27 de junio y el 3 de julio de 2024, tuvo lugar un Coloquio internacional en la comuna de Cerisy-la-Salle, organizado por Linda Gil (Universidad de Montpellier) y Gerhardt Stenger (Universidad de Nantes), bajo el título «*Faut-il brûler Voltaire ?*» [¿Hay que quemar a Voltaire?].⁵⁶ Por el otro, la revista *Dix-Huitième Siècle* lanzó una convocatoria para su número 57, a publicarse en 2025, cuyo dossier llevará por título «*Déboulonner les Lumières?*» [¿Desmontar la Ilustración?].⁵⁷ En ambos casos, a pesar de la variedad de enfoques, las discusiones sobre la Ilustración giran nuevamente en torno a la icónica figura de Voltaire, y tienen uno de sus motivos en otro hecho político que conmovió a la opinión pública: el asesinato de George Floyd, ocurrido el 25 de mayo de 2020 en la ciudad estadounidense de Mineápolis. A partir de ese hecho, que potenció a un movimiento de protesta que trascendió las fronteras de los Estados Unidos (bajo el lema *Black Lives Matter*), se produjo también un proceso de “cancelación” de diversos intelectuales cuyas ideas, según esta mirada crítica, han contribuido a la consolidación del sistema de valores hegemónicos del hombre blanco europeo.

Voltaire no quedó al margen: una estatua con su figura, ubicada en la plaza Honoré-Champion del VI distrito de París, fue vandalizada por activistas antirracistas. A raíz de esta situación, la municipalidad de la capital francesa decidió quitarla de esa plaza en agosto de 2020, bajo el pretexto de su limpieza. Cuatro años después, y a poco más de tres siglos de que sus restos fueran trasladados al Panteón, el 11 de julio de 1791, la estatua Voltaire no ha vuelto a su lugar.

Ante esta nueva tendencia, cuyos argumentos resultan sin dudas de consideración, nos gustaría culminar este trabajo con una serie de reflexiones sobre la historiografía de la Ilustración; en particular, de aquella que se practica desde el Sur.

56 Información disponible aquí: <https://cerisy-colloques.fr/voltaire2024/>

57 Convocatoria disponible aquí: <https://calenda.org/1089171>

1. En primer lugar, quisiéramos volver sobre nuestra cita inicial del *Diccionario histórico de la Ilustración*. Según los editores, dijimos al comienzo, la historiografía de las Luces siempre padeció una “predisposición genética a la contaminación política e ideológica”, con lo cual acabó “condicionada por un fuerte carácter militante”. El tono de este juicio parece negativo, lo que podría dar lugar a pensar que Ferrone y Roche asumen allí una posición un tanto naïf acerca de la neutralidad y la objetividad en la disciplina histórica, y por añadidura en la historia de la filosofía. Los editores parecen lamentar que la Ilustración haya sido leída desde perspectivas políticas e ideológicas, a las que se tiene por “contaminantes”, y de ahí que consideren que dicha lectura se traduce en una “militancia” que condiciona o incluso se antepone a la tarea historiográfica.

Este planteo parece ignorar que toda lectura del pasado es política e ideológica, y que por más que quien escribe una historia pretenda desvincularse de un posicionamiento tal, no lo puede evitar. La supuesta neutralidad no existe, dado que siempre miramos al pasado desde el presente, desde un punto de vista que es nuestro y es valorativo, y que asume, tácitamente o no, una concepción más o menos articulada y consciente acerca del mundo, del ser humano y de la sociedad. Dada esta situación, lo mejor es intentar reconstruir el pasado en sus propios términos: tratar de recuperar sus agentes, sus lenguajes, sus contextos, con el mayor grado de exactitud y fidelidad posibles, siendo conscientes de que la historia “no condicionada”, “pura”, “desinteresada” y “neutral” es imposible. Hay, sin embargo, una diferencia entre este reconocimiento de la imposibilidad de la neutralidad y objetividad absolutas, y la apuesta deliberada —y a veces no declarada— por una historiografía “militante”.

Ahora bien, ¿qué sería una historiografía “militante”? Entendemos que, para los editores del *Diccionario*, sería aquella que dirige su mirada al pasado con el *fin exclusivo* de encontrar argumentos, ejemplos, ideas, representaciones, prácticas, episodios y/o personajes capaces de ser utilizados en favor de las posiciones políticas que esta historia pretende defender y/o en contra de las quiere refutar. No obstante, la frontera que separa una historiografía que asume la imposibilidad de la neutralidad y la objetividad históricas y una historiografía militante no siempre es clara ni fácil de advertir, precisamente por el hecho de que, por definición, no somos ni neutrales ni desinteresados. ¿Qué hacer frente a esta situación? Reconocer, delimitar, hacernos cargo de nuestro el pro-

pio punto de vista, antes que descalificar a los otros por el hecho de tener uno propio.

De hecho, en el caso del complejo movimiento de la Ilustración, la posición neutral es incluso más difícil de adoptar, ya que los efectos negativos y positivos de ese fenómeno llegan hasta el presente de una manera muy palpable. Como afirma Mónica Bolufer:

...interrogarnos sobre la Ilustración nunca podrá ser un ejercicio desapasionado, porque significa indagar en las luces y sombras en las que hunden sus raíces nuestras sociedades contemporáneas y, más todavía, en la matriz de nuestros criterios de verdad y de nuestra propia subjetividad.⁵⁸

Al mismo tiempo, sin embargo, hay una distancia entre aquellas creencias, valores, prácticas y sucesos del siglo XVIII, y nuestras sociedades y subjetividades, la que no puede ni debe ignorarse, ya que un componente imprescindible de todo abordaje histórico consiste en reconocer la alteridad del pasado. En suma, para cerrar esta primera reflexión, entendemos que el ejercicio histórico de indagar sobre la Ilustración exige un triple acto de reconocimiento: primero, reconocer nuestro propio punto de vista situado, político, ideológico, local, histórico; segundo, reconocer el hilo invisible que nos conecta con la Ilustración; tercero, reconocer la alteridad del pasado.

2. La primera reflexión se conecta una segunda, referida a quienes enuncian (enunciamos) las interpretaciones de la Ilustración, y a los contextos históricos locales y globales en los que emergen dichas interpretaciones. Pues, a la hora de evaluar las lecturas de la Ilustración, es preciso considerar quiénes las escriben, desde qué lugar, en qué momento lo hacen y con qué finalidad.

En el caso argentino, por ejemplo, Juan Bautista Alberdi o José Ingenieros, como tantos otros y otras, observaron la Ilustración europea y la tomaron en consideración a la hora de pensar un proyecto de Estado y de nación. Su interpretación era claramente interesada, tenía una preocupación histórica, se insertaba en un espacio de experiencias y en un horizonte de expectativas. Algo similar ocurrió, mucho tiempo después

58 Bolufer, Mónica, “De la historia de las ideas a la de las prácticas culturales”, en Lluís Barona, Josep; Moscoso, Javier y Pimentel, Juan (Eds.), *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 21-52.

en otro rincón del planeta, cuando Theodor Adorno y Max Horkheimer escribieron uno de los relatos críticos de la Ilustración más influyentes, apenas finalizada la Segunda Guerra Mundial, habiendo sido testigos de los horrores del Holocausto. Ya en el siglo XXI, las interpretaciones de Todorov, Israel y Pagden tienen como trasfondo sucesos tan impactantes como los atentados en Nueva York y en París que hemos mencionado antes. Además, los tres intelectuales nacieron casi en el mismo año en que Adorno y Horkheimer publicaron su célebre libro, se formaron durante la guerra fría en universidades europeas (principalmente en España, Francia y el Reino Unido) y ocuparon puestos en algunas universidades de las más destacadas del Norte Global, situadas en Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña.

Los sucesos que motivaron o informaron las reflexiones e interpretaciones de Todorov, Pagden e Israel impactaron en el Sur Global de una manera distinta a como lo hicieron en el Norte. En el caso de Argentina, si bien hemos sufrido ataques terroristas en los años 90, no hay hoy en día una “amenaza” del fanatismo religioso, como diría Pagden, tan potente como en esos países. Tampoco la crítica acérrima de la Ilustración nos afecta como en Francia, donde vivió Todorov, en la cual cuestionar a la Ilustración conlleva poner en crisis el panteón de héroes filosóficos nacionales que, según un relato clásico hoy muy cuestionado, proveyeron el sustento ideológico para las transformaciones suscitadas por la revolución de 1789.

Señalamos esto para que se tenga en cuenta que lo que la Ilustración y sus legados implican para nosotros no es necesariamente lo mismo que lo que implicó para estos intelectuales. De hecho, si es cierta la tesis de que los legados de la Ilustración tienen luces y sombras, puede decirse que a los que vivimos de este lado del planeta nos llegó una proporción más alta de sus efectos sombríos.⁵⁹ Estamos en Argentina, en un contexto de crisis económica y altos niveles de pobreza, gobernados por una fuerza de ultraderecha que pone en riesgo el sistema público universitario, el funcionamiento de las instituciones democráticas, las garantías constitucionales, las políticas de memoria, verdad y justicia, los logros en términos de derecho alcanzados por los colectivos LGTBIQ+, entre otros peligros más. Todo ello sucede en un contexto internacional de

59 Estos efectos han sido señalados, por ejemplo, por el sociólogo argentino Eduardo Grüner. *La oscuridad de las Luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

expansión de las derechas, en un momento en el que diversos principios y valores asociados con la Ilustración, como la libertad, la educación, la tolerancia, la religión, la igualdad, son materia de disputa. En consecuencia, nuestra valoración de la Ilustración tiene intereses propios, particulares, otras urgencias que nos llevan a otras respuestas.

3. Digamos una última palabra: las idealizaciones de la Ilustración, como las que asoman en las encendidas defensas esgrimidas por Israel y Pagden, parecen ignorar por completo el fin de la inocencia que surgió a partir de dos lecturas que resultan, a nuestro juicio, ineludibles, no por ser incuestionables, sino porque encendieron las alarmas. Por un lado, las de Adorno y Horkheimer, y mucho más aún las de Foucault, quien puso al descubierto los mecanismos de poder, disciplinamiento y normalización encapsulados en los discursos y las prácticas ilustradas.⁶⁰ De ahí en más, las críticas a la Ilustración y de lo que se ha llamado “el proyecto moderno”, se han convertido casi en un lugar común. Esas críticas fueron tomando distintas expresiones, modulaciones y colores locales a lo largo de los años. Las voces más potentes y resonantes de las últimas dos décadas son, probablemente, las de los feminismos y las de los estudios poscoloniales.

Gracias a innumerables estudios, hemos tomado conciencia de que la Ilustración no puede ser caracterizada como un fenómeno homogéneo y lineal, sino que fue heterogéneo y múltiple, y tuvo centros y periferias. No hubo un Paraíso ilustrado, ni una concreción perfecta de sus supuestos ideales y valores. Estos valores e ideales encerraban tácitamente correlativas opresiones, dependencias, exclusiones y discriminaciones. Por eso, nos resulta más acertada la propuesta de Gianni Paganini y Edoardo Tortarollo, quienes caracterizaron a la Ilustración como constituida por “campos de tensión”, no solo entre los discursos y las prácticas, sino también al interior de los propios discursos, de las ideas, de las creencias, de los valores, etc.⁶¹

Para terminar, supongamos que, acabada la inocencia en nuestra valoración sobre los méritos de la Ilustración, decidiéramos –para decirlo con una metáfora– arrojar al niño junto con el agua de la bañera. ¿Qué haríamos después de eso? ¿Volveríamos a atrás y, con ello, intenta-

60 Bolufer, Mónica, *op.cit.*, p. 42.

61 Paganini, Gianni; Tortarollo, Edoardo (Eds.), *Illuminismo. Un vademecum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 13.

ríamos reinstalar los valores, las creencias y las prácticas premodernos, o nos propondríamos construir un movimiento nuevo? Lo primero no resulta muy atractivo, sobre todo si entendemos que el principal problema que tuvo la Ilustración fueron sus sombras. Pero, si optamos por lo segundo, ¿acaso seríamos capaces de producir un nuevo movimiento cultural, filosófico, social y político a gran escala que estuviera exento de tensiones, de contradicciones, de centros y periferias? ¿No será que esas tensiones, esas dialécticas, son inevitables porque son intrínsecas a todo constructo humano, y más aún si ese constructo es colectivo, como lo muestra la historia? Sería un error creer que podemos reemplazar a la Ilustración por otro movimiento que supere sus efectos negativos, sin sumar a su vez un cúmulo alternativo de contradicciones y sombras.

Por eso, consideramos que no sería muy provechoso arrojar al niño junto con el agua de la bañera, y –más en línea con lo que se propone Todorov– creemos que sería mejor escrutar a la Ilustración en su inmensa complejidad y diversidad, juzgarla tanto desde adentro de ella misma como desde afuera –desde nuestro presente–, asumiendo nuestro propio punto de vista interesado –local y global–, ponderando qué es lo que vale la pena preservar de ella para superar sus limitaciones. Quizá, con el tiempo, el resultado sea un movimiento nuevo –ya que “nada es para siempre” –, pero no por ello será anti-ilustrado ni caerá en la vanidad de pretender una perfección y una coherencia que resulta inalcanzables para los seres humanos.

Bibliografía

- BERGER, Peter (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1999.
- BOLUFER, Mónica, “De la historia de las ideas a la de las prácticas culturales”, en Lluís Barona, Josep; Moscoso, Javier y Pimentel, Juan (Eds.), *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 21-52.
- CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, España, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- “« Charlie Hebdo » : Voltaire, star de la rentrée de janvier”, *Le Point Culture*, 13/01/2015. https://www.lepoint.fr/culture/charlie-hebdo-voltaire-star-de-la-rentree-de-janvier-13-01-2015-1896116_3.php#11
- D’ALEMBERT, Jean Le Rond, *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, trad. Aída A. Bagelata, Buenos Aires, Losada, 1954.

- FAUCHOIS, Yann; Grillet, Thierry; Todorov, Tzvetan (2006), *Lumières ! Un héritage pour demain*, Paris, Bibliothèque nationale de France. <http://editions.bnf.fr/lu-mi%C3%A8res-un-h%C3%A9ritage-pour-demain>
- FERRONE, Vincenzo; Roche, Daniel (1998), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1998.
- GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation. Volume I: The Rise of Modern Paganism*, New York, Alfred Knopf, 1966.
- , *The Enlightenment: An Interpretation. Volume II: The Science of Freedom*, New York, Alfred Knopf, 1969.
- GRÜNER, Eduardo, *La oscuridad de las Luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [traducción castellana: *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. Ana Tamarit, México, FCE, 2012].
- , *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- , *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010 [traducción castellana: *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad. Serafín Senosiáin, Navarra, Laetoli, 2015].
- , *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- , *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- KANT, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. Concha Roldán y Roberto Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.
- PAGANINI, Gianni; Tortarolo, Edoardo (Eds), *Iluminismo. Un vademecum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- PAGDEN, Antony, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, trad. José María Hernández, Barcelona, Península, 2002.
- , *The Enlightenment: And Why It Still Matters*. New York, Random House, 2013 [traducción castellana: *La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*, trad. Pepa Linares, Madrid, Alianza, 2015].
- SAVATER, Fernando, *Voltaire contra los fanáticos*, Ariel, Barcelona, 2015.
- TODOROV, Tzvetan. *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006 [traducción castellana: *El espíritu de la Ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008].

La actualidad de la Ilustración¹

JOHANNES ROHBECK

(TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN – ALEMANIA)

Introducción

Casi ninguna época histórica ha sido objeto de críticas tan implacables y prolongadas en el tiempo como la Ilustración. Los autores conservadores acusan a la Ilustración de haber roto con las tradiciones establecidas, como la religión, sin llegar a instaurar una orientación propia que ocupe el lugar de las anteriores.² Los pensadores críticos asumen una dialéctica de la Ilustración, según la cual las catástrofes del siglo XX se encontrarían ya en la razón ilustrada.³ Los defensores de la *posmodernidad* impulsan esta línea de argumentación con la afirmación de que, desde la Segunda Guerra Mundial, los ideales de la Ilustración, como la racionalidad, la emancipación y el humanismo, habrían quedado tan desacreditados que la esperanza utópica de un futuro mejor estaría agotada para siempre.⁴ Existen, sin embargo, intentos más recientes de *actualizar la Ilustración*,

¹ Traducido del alemán por Manuel Orozco Pérez.

² Cf. Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Köln, Wilhelm Fink Verlag, 1986, p. 207; Bubner, Rüdiger, “Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung”, en Schmidt, Jochen (ed.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur*, Berlín, Darmstadt, 1989, p. 416ss.; Goulemot, Jean-Marie, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières?*, París, Seuil, 2001; Baker, Keith Michael y Reill, Peter Hanns (eds.), *What's left of Enlightenment?*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 19-36; Thoma, Heinz, *Ende einer Epoche? Zur Geschichte und Kritik der Bürgerlichen Formation seit der Aufklärung*, Halle, Mittel Deutscher Verlag, 2018, pp. 145s.

³ Cf. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2018; Cf. Strasser, Peter, *Die verspielte Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁴ Cf. Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006; Bartlett, Robert C., *The idea of Enlightenment: A Post-mortem Study*, London, University of Toronto Press, 2001, p. IX.

anunciando un “futuro de la Ilustración”, una “nueva” o “segunda” Ilustración, e incluso una Ilustración “radical”.⁵

Pero tanto en estas críticas como en los intentos de rehabilitación se revela un problema fundamental. Por un lado, algunos juicios son tan generales que no hacen justicia a la época histórica de la Ilustración. Por otro, están los historiadores de la filosofía, quienes aunque poseen un conocimiento detallado del siglo XVIII, en su mayoría no participan activamente en este debate de principios. Así, la investigación y la crítica de la Ilustración quedan desconectadas.

Mi intención es, por el contrario, cerrar esta brecha entre el análisis histórico-sistemático y la crítica. Partiendo de las discusiones nucleares sobre la Ilustración, pondré sobre el terreno los fenómenos concretos y diversos de esta época. De este modo, distinguiré entre *Edad Moderna (Neuzeit) e Ilustración* para poner de relieve la novedad y, por lo tanto, la especificidad de la ciencia y la filosofía del siglo XVIII.⁶ Con ello planteo la ambiciosa pretensión de dibujar una nueva imagen de la época histórica de la Ilustración. Aquí no se trata de lo “otro” de la Ilustración, sino de *otra Ilustración*.

Mi *tesis* es que en la segunda mitad de ese siglo se configuró por primera vez un fenómeno que ahora llamamos *modernidad (Moderne)*. Esto significa que ya *dentro* de la Ilustración han prevalecido conocimientos específicamente modernos, lo cual revela una peculiar ambivalencia.

En primer lugar, las ideas de la Ilustración, como la razón y la libertad, continúan hasta la Revolución francesa. Fue típica la *crítica* a una tradición percibida como dogmática y con falta de libertad. Al mismo

5 Cf. Rüsen, Jörn et al. (ed.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; Postman, Neil, *Die zweite Aufklärung*, Frankfurt am Main, Büchergilde Gutenberg, 2000; Todorov, Tzvetan, *In Defence of the Enlightenment*, London, Atlantic Books, 2009; Pagden, Anthony, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, London, Oxford University Press, 2013; Garcés, Marina, *Nova il·lustració radical*, Barcelona, Anagrama, 2017; Hampe, Michael, *Die dritte Aufklärung*, Berlin, Nicolai Publishing, 2018; Pinker, Steven, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York, Viking Penguin House, 2018; Lilti, Antoine, *L'Héritage des Lumières*, Paris, EHESS, Gallimard, 2019; Frick, Marie-Luise, *Mutig denken. Aufklärung als offener Prozess*, Stuttgart, Reclam, 2020; Rohbeck, Johannes, *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*, Berlin, J. B. Metzler, 2023.

6 Cf. Asmuth, Christoph, Roldán, Concha; Wagner, Astrid (Eds.), *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Impulse von Leibniz bis zur Gegenwart*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016; Holzhey, Helmut; Mudroch, Vilem; Rohbeck, Johannes; Rother, Wolfgang, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Basel, Schwabe Verlag, 2004-2016, 8 vols.

tiempo, los pensadores de la Ilustración intentaron establecer un edificio de pensamiento nuevo y propio. Se trataba de la pretensión de hacer valer la razón en todos los ámbitos de la vida humana. El objetivo era la autonomía del ser humano, que debía estar en disposición de determinar por sí mismo las normas de su pensamiento, acción y convivencia.

Acto seguido, estas ideas se modifican de forma decisiva mostrando sus límites. Así, la pretensión racionalista del conocimiento se retira orientándose más hacia las percepciones, las experiencias y las emociones. Con las nuevas áreas temáticas de economía, sociedad e historia, la *contingencia* de los sistemas sociales y los procesos históricos pasa a primer plano. De este modo, el sujeto absolutamente autónomo es sustituido por la afrentosa intelección de la *autonomía condicionada* de los sujetos de acción. Esto relativiza las ideas híbridas de la Edad Moderna dando paso a expectativas moderadas y realistas.

Para elaborar esta tesis, tendré en cuenta la ciencia y la filosofía ilustradas en toda Europa, concibiendo así la Ilustración como un proyecto europeo.⁷ El concepto “Ilustración” se remonta al siglo XVIII y da cuenta de una autocomprensión extendida por todo el viejo continente. Al término alemán *Aufklärung* corresponden el inglés *Enlightenment*, el francés *Lumières*, así como al español *Ilustración* y el italiano *Illuminismo*. La metáfora de la luz, que atraviesa el término en todas estas lenguas, expresa la idea común de dejar brillar la “luz de la razón” tras la supuestamente oscura Edad Media. Cuando algunos autores se limitan a citar a Kant o incluso a estilizarlo como representante de una “verdadera” Ilustración,⁸ es importante, al tiempo que se le rinde homenaje, situarlo en el contexto de la Ilustración europea. En este sentido, tendré en cuenta la diversidad de Ilustraciones en los distintos países, sin perder de vista las líneas fundamentales comunes.

Con este espectro espero que se puedan obtener criterios para una *actualización de la Ilustración*. No considero a la Ilustración *in toto* como una formación exitosa o fracasada, sino que evalúo tanto sus *potencialidades* como sus *limitaciones* con la vista puesta en el presente. Ante la pandemia y una guerra en Europa, hay buenas razones para aferrarse a la Ilustración y continuar y actualizar sus ideas. Para abordar la conexión

7 Cf. Thoma, Heinz (Ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2015.

8 Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg, Alber-Broschur, 1974, p. 21.

de una catástrofe con su oportunidad de cambio, comenzaré con el primer desastre conocido y comentado en toda Europa.

1. *El terremoto de Lisboa de 1755*

En la mañana del 1º de noviembre de 1755, un gran terremoto sacudió Lisboa. Según testigos presenciales, abrió fisuras de un metro de ancho en el suelo y devastó el centro de la ciudad. Se produjeron fuertes incendios en numerosos lugares. Los supervivientes del terremoto se refugiaron en el puerto y allí vieron cómo el mar había retrocedido, dejando al descubierto un fondo marino cubierto de pecios y bienes perdidos. Unos minutos más tarde, un maremoto arrolló toda la ciudad. Fueron destruidos 15.000 edificios, entre ellos numerosas iglesias, monasterios y palacios. De los 275.000 habitantes de entonces, murieron entre 70.000 y 100.000.⁹

1.1 *Reacciones controvertidas ante la catástrofe*

Este terremoto puede describirse como el primer acontecimiento mediático internacional en Europa. Ya en el siglo XVIII aparecieron en los periódicos numerosos informes y comentarios al respecto. Desencadenó un intenso debate, especialmente entre teólogos y filósofos: ¿cómo pudo un Dios omnipotente y benévolo permitir una desgracia tan terrible? La primera respuesta vino de los sacerdotes católicos y los pastores protestantes, que interpretaron el suceso como un castigo de Dios a una ciudad portuaria pecadora.

Después fueron los filósofos quienes tomaron la palabra, en primer lugar Voltaire, que ya gozaba de popularidad en aquella época –es a él, por cierto, a quien los franceses siguen recurriendo para nombrar la época de la Ilustración. No solo ridiculizó los sermones sobre la penitencia, sino que también criticó la teoría de la providencia del filósofo alemán Georg Wilhelm Leibniz. En efecto, Voltaire vio en esta sacudida una refutación de aquella idea según la cual Dios habría creado el “mejor de los mundos posibles” únicamente en beneficio del hombre.¹⁰ Adoptó el

9 Günther, Horst, *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterungen des aufgeklärten Europa*, Frankfurt a.M., Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2016, p. 21.

10 Cf. Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne », en *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877, vol. 9, pp. 470-478; Leibniz, Georg Wilhelm, *Ensayos de Teodicea*, Madrid, Abada, 2015.

punto de vista de las ciencias naturales modernas y habló de un proceso puramente físico. Para él, se trataba nada más y nada menos que de una catástrofe natural, una coincidencia condicionada naturalmente sin un significado superior.

Jean-Jaques Rousseau no se conformó con esta respuesta. En una carta a Voltaire, argüía que el terremoto no podía atribuirse a una intención divina, pero tampoco podía reducirse a un proceso natural.¹¹ De hecho, si la gente no hubiese construido previamente esas ciudades, los daños habrían sido mucho menores, como ocurrió en el campo. Así, Rousseau considera que la verdadera infelicidad no es un mero efecto de la naturaleza, sino una consecuencia de la civilización humana. No es Dios quien ha castigado al hombre, sino el hombre quien se ha perjudicado a sí mismo mediante un progreso descarriado. Visto así, el terremoto no es en modo alguno una catástrofe natural, sino una catástrofe de la historia de la civilización que es producto del hombre. Dado que Rousseau acababa de elaborar una amplia crítica de la sociedad moderna en su *Discurso sobre la desigualdad*,¹² aprovechó el caso de Lisboa para criticar el desarrollo descarriado que él mismo ya había diagnosticado previamente.

En esta dirección argumenta también el joven Immanuel Kant, quien, por un lado, como Voltaire, se opone al clero; mientras que, por el otro, considera con Rousseau el temblor una “señal” que sirve para extraer lecciones prácticas del curso de las cosas naturales. Insta a las personas a desarrollar su civilización no en contra de la naturaleza, sino en armonía con ella: “Es el hombre quien debe aprender a someterse a la naturaleza, pero, en realidad, lo que él quiere es que sea ella la que se someta a él”.¹³ Las consecuencias son evidentes para ambos autores: construir los edificios de manera tan segura que no causen grandes daños ni se derrumben. Desde entonces se ha tenido en cuenta esta idea con más o menos éxito, aunque su realización, sobre todo en los países pobres, sigue dejando mucho que desear.

11 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, « Lettre à Voltaire », en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, vol. 4, pp. 1059-1075.

12 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 2005.

13 Cf. Kant, Immanuel. “Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat”, en *Kants Werke (Akademie Textausgabe)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, vol I, pp. 429-462.

1.2. *Hacer frente a las catástrofes en la actualidad*

Si se relaciona este acontecimiento de 1755 y las reacciones inmediatamente posteriores con nuestro presente, se hace evidente un cambio fundamental. Desde el siglo XX, como muy tarde, las personas también influyen en las causas físicas de las catástrofes; las supuestas catástrofes naturales las generan ahora las propias personas.

Esto se aplica a la inminente catástrofe climática, a la muerte de las especies biológicas, a la sobreexplotación de los recursos naturales y a la acumulación de basura en la Tierra. Aunque tal crisis ecológica no era aún previsible a mediados del siglo XVIII, en el comienzo de la industrialización y, por lo tanto, del *Antropoceno*, los primeros signos de esa crisis aparecieron cuando se hizo patente una escasez crónica de madera tras la tala de bosques. Ya en la *Enciclopedia* francesa puede leerse que la tarea de la silvicultura es la de atender al cuidado y conservación de los bosques.¹⁴ Veo en esto los primeros brotes de una conciencia ecológica a la que poder remitirse hoy en día.

La catástrofe natural tiene una inesperada y radical actualidad con la pandemia de COVID-19. Al igual que en Lisboa, el mal no ha sido causado por los humanos. Sin embargo, las condiciones de civilización contribuyeron a que el virus pueda propagarse por todo el mundo, especialmente a través de los viajes y la densidad de población en las grandes ciudades. El resultado no ha sido únicamente el fallecimiento de un gran número de personas, sino que además la producción económica mundial llegó a reducirse bruscamente.

Como en el caso de Rousseau, los *límites del crecimiento económico* se conocen desde hace al menos cincuenta años. Igualmente, antiguas son las exigencias de un giro ecológico y social. Mientras estas reformas han ido avanzando a trompicones, ante la catástrofe actual surge la cuestión de si estas alternativas que se vienen exigiendo desde hace ya mucho tiempo pueden hacerse realidad en el momento actual, y si es posible, en qué medida. De hecho, hay algunos indicios de ello en la economía y la política, tanto en los Estados nacionales como en el marco de la Unión Europea: fomento de la sanidad y el bienestar público, reducción del tráfico aéreo, supresión de los coches con motor de combustión, amplia-

14 Cf. Diderot, Denis: Art. "Bois" (madera), en Diderot, Denis; D'Alembert, Jean (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, 1752, vol. II.

ción del transporte ferroviario de larga y corta distancia, restricción de la producción de carne, etc. Al igual que durante el Siglo de las Luces, la crisis actual puede aprovecharse como una oportunidad para el cambio.

2. Crítica a la religión

No debe pensarse que la crítica de los ilustrados a la religión fue demasiado radical. Voltaire, por ejemplo, defendía la posición del *deísmo*, muy extendida en su época, según la cual el mundo pudo haber sido creado por un Dios que, sin embargo, ya no intervenía activamente en su obra. En sus *Diálogos sobre la religión natural*, David Hume mantuvo una posición escéptica, a la que posteriormente se sumaría Kant.¹⁵ Solo unos pocos pensadores de la Ilustración, como Paul Thiry d'Holbach y Julien Offray de La Mettrie, profesaron abiertamente el ateísmo y el materialismo.¹⁶

Además, se ha de recordar aquí que el *mercado del libro* estaba controlado por la censura estatal y eclesiástica. No pocos ilustrados fueron perseguidos por la Inquisición, estuvieron presos en mazmorras donde no era raro que fuesen torturados hasta la muerte. Incluso Voltaire fue encarcelado en la Bastilla y tuvo que huir a Inglaterra. Denis Diderot también fue encarcelado y solo pudo publicar su *Enciclopedia* en la clandestinidad debido a su prohibición por parte de la Iglesia católica. Una de las artimañas para escapar de la persecución era publicar los libros en Holanda y pasarlos ilegalmente por la frontera. También se engañaba a los censores haciendo imprimir libros en París con “Ámsterdam” como lugar de publicación. Algunas historias de la edición se leen como una novela policial.¹⁷

Existían asimismo *textos clandestinos* que se copiaban a mano y circulaban en secreto.¹⁸ De este modo, incluso las ideas radicales de la Ilustración llegaron a la clerical España. En un cuadro contemporáneo de

15 Cf. Hume, David, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos 2004; Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2016; Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, libro IV, capítulo VII: “De la religión civil”, Madrid, Tecnos, 2007.

16 Cf. Holbach, Paul Thiry de, *El cristianismo desenmascarado*, Madrid, Valdemar, 2017; La Mettrie, Julien Offray de, *El hombre máquina*, Madrid, Eneida Editorial, 2020.

17 Cf. Darnton, Robert, *Edición y subversión: Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

18 Sánchez-Blanco, Francisco, *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons Ediciones, 2002, p. 125.

Goya, se ve al ilustrado español Gaspar Melchor de Jovellanos con cartas y hojas sueltas. El mensaje es claro: mientras los libros impresos son conformistas o están censurados, los documentos escritos a mano contienen la Ilustración liberal.

2.1. Una mirada a la función social de la religión

En el siglo XVIII, acabó produciéndose un giro fundamental en la crítica a la religión. Mientras la cuestión de la validez del dogma eclesiástico se respondía de forma más o menos dilatoria, otro tema pasó a ocupar el centro de la discusión. Mucho más que por el contenido de realidad de los relatos bíblicos, los ilustrados se interesaban por la *función social de la religión*. Esto hizo que el énfasis se desplazara de la cuestión de la verdad a la pragmática social y política.

Bernard de Mandeville ya atribuía la religión a una “invención” de los príncipes y fundaba así la llamada teoría del fraude sacerdotal (*Priestertrugtheorie*).¹⁹ Así, la religión se consideraba un instrumento de dominación de los poderosos y los ricos. En la versión moderada, pensadores de la Ilustración como Voltaire, Rousseau y Kant tampoco querían prescindir de la religión porque la consideraban una institución moral y, por tanto, estabilizadora.

Llama poderosamente la atención el hecho de que incluso los *apologetas de la Iglesia católica* siguieron en su mayoría este razonamiento de que en última instancia la religión es útil para la existencia de las sociedades.²⁰ De este modo, el tema tendía a pasar de la teología de orientación metafísica a la rudimentaria teoría sociológica de la religión. Con el aumento de los informes de viajes, se añadieron estudios sobre las religiones de diferentes culturas, lo que daría lugar a los primeros intentos de una ciencia comparativa de la religión. Una vez que se creyó haber identificado una necesidad humana general de orientación religiosa, la religión se convirtió finalmente también en objeto de consideración antropológica.

19 Cf. Mandeville, Bernard de, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 23-33.

20 Albertan-Coppola, Sylviane, McKenna, Antony (dir.), « Christianisme et Lumières », *Dix-huitième Siècle*, n. 34, 2002, p. 15.

2.2. La secularización hoy

Relacionando estas conclusiones con el presente, se ha de señalar que nuestra vida moderna en libertad, igualdad y tolerancia debe su existencia a la época de la Ilustración europea en la que los filósofos desempeñaron un papel importante. Cuando los políticos conservadores se refieren a la “imagen cristiana del hombre”, hay que recordar que los derechos humanos, la democracia y la ciencia tuvieron que imponerse en el siglo XVIII ante la férrea resistencia del absolutismo y el catolicismo. Y cuando algunos autores llegan incluso a proclamar una “sociedad postsecular” o un “postsecularismo”,²¹ esto esconde el intento en vano de revalorizar la religión de manera retroactiva. Ilustración significa aquí no renunciar a la tradición secular. Solo así es posible defenderse del peligro actual de destrucción de la civilización moderna.

Actualmente estamos viviendo una ola de *secularización* en Europa, tal como demuestra el aumento vertiginoso del número de personas que abandonan la Iglesia. Esta tendencia no debe quedar sin consecuencias. Si se insta, con razón, a la tolerancia hacia otras religiones, especialmente con el Islam, algo que ya habían difundido los ilustrados, ahora se ha de exigir, a la inversa, que los ateos también tengan más derechos. Las confesiones cristianas están, ciertamente, representadas en gremios estatales y públicos, pero los “no creyentes” no tienen ningún lugar representativo en ellos.

En este contexto, también debe reconsiderarse la relación con la Iglesia católica. No cabe duda de que el mandamiento de la tolerancia para con las creencias religiosas y la libre práctica de la religión también se aplica en este punto. Sin embargo, al mismo tiempo, hay que poner nuevos límites a la tolerancia si se considera esta Iglesia como una institución. Esto concierne específicamente a la estructura jerárquica, que no tolera expresamente ninguna formación democrática de la opinión y la voluntad; a la discriminación a las mujeres, que son excluidas categóricamente del sacerdocio; y, por último, a los abusos sexuales que se han hecho públicos por doquier y que apenas son castigados por la vía civil. Con estas características, la Iglesia católica contradice las constituciones

21 Cf. Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; Taylor, Charles, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014; Lutz-Bachmann, Matthias (ed.), *Postsäkularismus*, Frankfurt a.M., Campus, 2016; Renner, Tobias, *Postsäkulare Gesellschaft und Religion*, Freiburg, Herder, 2017, pp. 107s.

de los países democráticos. Da la impresión de no estar en condiciones de reformarse desde dentro. Ha llegado, pues, el momento de ejercer más presión política desde fuera e instar a que se lleven a cabo reformas, puesto que en un estado de derecho no debe haber espacios sin ley que sean inconstitucionales y donde se desprecie a las mujeres. Les debemos a los ilustrados el cumplimiento de estos objetivos.

3. *Las nuevas ciencias en el siglo XVIII*

La ciencia se considera generalmente como el polo opuesto a la religión. La física de Isaac Newton, que se originó a finales del siglo XVII, fue paradigmática para la época de la Ilustración. Esto plantea la cuestión de si el siglo XVIII produjo realmente algún conocimiento científico nuevo.²² Para responder a esta pregunta me gustaría mostrar que la Ilustración posterior abrió nuevos ámbitos de problemas y propuso soluciones innovadoras. Esto ocurrió en disciplinas científicas completamente nuevas con sus correspondientes áreas temáticas. Entre ellas se encuentran sobre todo la antropología, las ciencias sociales y la filosofía de la historia.

3.1. *Antropología y género*

La *ciencia del hombre* se convirtió en la principal ciencia del siglo XVIII, por lo que puede hablarse de un “giro antropológico”. Paradigmáticos son el *Tratado de la naturaleza humana*, de David Hume, y *Del hombre*, de Claude-Adrien Helvétius.²³ Así pues, el hombre no solo posee razón, sino que, a su vez, es un ser natural hecho de carne y hueso. Con el desarrollo de nuevas ciencias, como la biología y la medicina, los atributos naturales del hombre pasaron a un primer plano. Mientras que Descartes seguía considerando al hombre físico como un aparato mecánico, en el siglo XVIII se le entendía cada vez más como un organismo vivo.

22 Robert Darnton lo niega: “La dentadura postiza de George Washington”, en *El coloquio de los lectores*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 285-310.

23 Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005; Helvétius, Claude-Adrien, *Del hombre*, Pamplona, Laetoli, 2020; más tarde, también Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004. Cf. Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971; Garber, Jörn, “Anthropologie”, en Thoma, Heinz (Ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung*, Stuttgart, Metzler, 2015, pp. 23-40.

Comenzó a extenderse la opinión de que los cuerpos materiales no solo estaban dotados de fuerzas físicas, sino que la materia también era capaz de desarrollar la capacidad de pensar y sentir. Diderot, en particular, fue capaz de imaginar una materia pensante.²⁴

La geología y la *historia natural* también situaron al ser humano en un contexto global de desarrollo en el que se redefine la relación entre los animales y el hombre. Buffon, Ferguson y Herder formularon los primeros planteamientos del pensamiento evolucionista, según el cual el hombre, cuya diferencia con el animal solo se consideraba gradual, podría haberse desarrollado por sí mismo a partir de la materia.²⁵ Al dotar a la naturaleza humana de una historia, se historizó la antropología.

Con la corporalidad (*Leiblichkeit*) del ser humano, los órganos de los sentidos también fueron elevados a la categoría de constitutivos para el conocimiento humano, de tal manera que el empirismo de John Locke pudo convertirse en *sensualismo*. Al conceder a las impresiones sensoriales la capacidad de realizar comparaciones y conexiones independientes, surgió la nueva concepción de un *conocimiento* específicamente *sensible*.²⁶

Además, la dimensión lingüística y mediada por signos del conocimiento humano pasó a ocupar el primer plano. Siguiendo a Locke, fue sobre todo Étienne Bonnot de Condillac quien elaboró el papel constitutivo del *lenguaje* o los signos en el proceso de conocimiento.²⁷ Por medio de los signos lingüísticos las personas forman conceptos, relacionan hechos y extraen conclusiones lógicas a las que no serían capaces de llegar sin estos medios.

Al mismo tiempo, con el sensualismo entraba en juego la percepción interior a través de la cual las *emociones* humanas se convirtieron en el centro de interés. Con esta antropología David Hume fundó una nueva filosofía moral: al intercambiar y reforzar mutuamente sus pasiones,

24 Cf. Diderot, Denis, *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona, Anthropos, 1992; así como también Holbach, Paul Thiry de, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982; y La Mettrie, *op. cit.*

25 Cf. Buffon, Georges Louis Leclerc de, *Historia natural general y particular*, Madrid, Joaquín Ibarra Editor, 1794; Ferguson, Adam, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Akal, 2010; Herder, Johann Gottfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.

26 Cf. Hume, David, *Tratado, op. Cit.*, Libro I; Diderot, Denis, *Carta sobre los ciegos*, Valencia, Pre-textos, 2002.

27 Cf. Condillac, Étienne Bonnot de, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999.

los individuos configuran su propia *inteligencia emocional y social*.²⁸ Hume considera incluso que la razón es “esclava de las pasiones”. Este emotivismo moral se extendió posteriormente por toda Europa. En Italia, fue sobre todo Pietro Verri quien la desarrollaría en forma de una ética de la felicidad basada en las emociones.²⁹

En la nueva *medicina* también se investigaba el *cuerpo femenino*, en particular para contrarrestar la alta tasa de mortalidad en los partos. Así, por primera vez, las diferencias físicas entre los sexos se convirtieron en un tema de investigación. La *Enciclopedia* francesa lo atestigua con los artículos complementarios “hombre” (*homme*) y “mujer” (*femme*).³⁰ Asimismo, el problema general de la diferencia de género pasó a un primer plano. La posición de la Ilustración sobre el problema del género es bastante ambivalente.

Por un lado, en la Ilustración se aplicaba el principio de que todas las personas son iguales, lo que remitía expresamente también a la relación entre hombres y mujeres. En Poulain de la Barre tiene origen la frase “la razón no tiene sexo”.³¹ Se refiere a él la marquesa de Lambert, que en *Consejos de una madre a su hija* se lamenta de la insuficiente educación de las niñas y reclama más formación para ellas. En esta tradición de la *querelle des femmes* no fueron pocas las mujeres que participaron en los debates intelectuales de la Ilustración. Hubo mujeres cultas como Émilie du Châtelet, que tradujo al francés los *Principia Mathematica* de Newton y realizó ella misma experimentos físicos.

Por otro lado, desde mediados del siglo XVIII, hubo una tendencia a excluir a las mujeres de la esfera pública social y política, limitándolas al ámbito privado del hogar con la crianza de los hijos. En el último capítulo de su *Emilio*, Rousseau aboga en particular por una educación separada para las niñas que debería enfocarse menos a la formación intelectual y más al fomento de los sentimientos morales.³² Este tipo de división del trabajo entre los sexos y la consiguiente antropología especial de las

28 Cf. Hume, *Tratado*, op. cit., Libro III.

29 Cf. Verri, Pietro, *Discorso sulla felicità*, Firenze, Felice Le Monnier, 1963.

30 *Encyclopédie*, op. cit., vol. VIII, p. 274b, vol. VI, p. 468. Al respect, Cf. Steinbrügge, Lieselotte, *The Moral Sex. Woman's Nature in the French Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 21-24.

31 Cf. Poulain de la Barre, François, *De l'Égalité des deux sexes*, Paris, Chez Jean de Puis, 1673, pp. 109s.

32 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011; Cf. Steinbrügge, op. cit., pp. 54-82.

mujeres no era una reliquia de la época feudal, sino que estaba destinada a servir a la propia existencia de la sociedad burguesa.

En el presente, empero, es necesario retomar la vertiente igualitaria de la primera Ilustración. En el siglo XVIII todavía podía estar justificado destacar el papel de la madre para reducir la elevada tasa de mortalidad infantil, pero desde los siglos XIX y XX, a más tardar, esto se ha convertido en una forma de dominación masculina que hoy hay que superar. La distinción entre *sex*, que remite a una cuestión biológica, y *gender*, que se refiere a la diferencia cultural, ha demostrado su validez. Aunque, en términos generales, la situación de las mujeres ha visto su mejoría, aún queda mucho camino por recorrer para lograr la igualdad en la familia, en el trabajo y en la política.

3.2. *Economía política y sociología*

En el siglo XVIII, se descubrió un objeto de estudio completamente nuevo: la *sociedad*. Mientras que antes se consideraba al Estado como la única forma de comunidad, en aquel momento comenzó a cobrar especial importancia una esfera que más tarde Hegel denominaría “sociedad civil”. Con este término se hace referencia a la economía nacional (*Volkswirtschaft*), como el ámbito de la división social del trabajo y la circulación de mercancías. Este descubrimiento se debe a la nueva ciencia de la economía política.

Uno de sus fundadores en Francia fue François Quesnay. En su *Tableau économique*, describió el ciclo entre las clases sociales de los terratenientes, los arrendatarios y los trabajadores agrícolas, así como los artesanos y los comerciantes.³³ Cuando en su “fisiocracia” toma como base el trabajo agrícola, es llamativo desde el punto de vista ecológico y social actual que lo entendiera explícitamente como la reproducción del suelo natural y de la fuerza de trabajo. Este sistema, que comparó con la circulación sanguínea de los cuerpos biológicos, lo describió como un “orden natural” que se mantiene por sí mismo y no tolera las injerencias políticas.

Mientras que Quesnay consideraba como “productiva” únicamente a la agricultura, el inglés Adam Smith, en *La riqueza de las Naciones*, tomó como base el trabajo manual de las fábricas para dar forma a un

33 Cf. Quesnay, François, *El tableau économique y otros escritos fisiócratas*, Barcelona, Fontamara, 1974.

concepto general de trabajo.³⁴ Con su metáfora de la “mano invisible” expresó la nueva experiencia de que el mercado se regula a sí mismo a espaldas de los actores. Ahora bien, de ahí no se sigue en modo alguno que fuese uno de los primeros ideólogos del capitalismo del *laissez-faire*. Aunque reconocía que los procesos económicos tienen sus propias leyes, encargaba al Estado la dirección de la economía para el bien común de la sociedad.

Con la economía política no solo se descubrió un nuevo tipo de esfera de acción, sino que se hizo evidente que dentro de esta esfera se revelaba una dinámica propia. El descubrimiento de la *contingencia* de los sistemas sociales tiene unos efectos en la autocomprensión del hombre que difícilmente pueden subestimarse. Si se demuestra que las personas ya no pueden dar forma a su sociedad de la manera que todavía parecía posible en el ámbito de la política, su competencia para actuar se verá gravemente limitada. Esta mirada puede caracterizarse, siguiendo a Sigmund Freud, como una *humillación* (*Kränkung*) de la humanidad.

El descubrimiento de la sociedad se extendió también a ámbitos originalmente reservados a la teoría del Estado y a la filosofía moral. Esto ocurrió en el campo emergente de la *sociología*, de la que Charles Louis de Montesquieu fue uno de los fundadores. En su principal obra, *Del espíritu de las leyes*, relacionó las formas de gobierno, las costumbres y los valores de los pueblos con las condiciones naturales, como el clima y el terreno.³⁵ Con ello quería explicar qué condiciones naturales, sociales y culturales influyen en la formación y estabilidad de ciertos “usos y costumbres” (*les mœurs*). Montesquieu también defendía la “división de poderes” en un Estado; sin embargo, como la mayoría de los pensadores de la Ilustración, prefería la monarquía constitucional.

Bajo estos presupuestos, el Estado ya no es una construcción racional según el modelo contractual, sino el resultado de factores externos y contingentes, entre los que destacan el poder, la violencia y la conquista. Esto también se aplica a la esfera del *derecho*, que ya no se comprende según el antiguo modelo del derecho natural, sino que tiende a reinterpretarse como un derecho “positivo” de determinados Estados naciona-

34 Cf. Smith, Adam, *La riqueza de las Naciones*, Madrid, Alianza, 2011; para lo que sigue, Libro IV. En esto lo sigue Cesare Beccaria, considerado el Adam Smith de Italia: *Principios de economía pública y otros ensayos*, Colombia, Universidad Externado de Colombia, 2003; Cf. posteriormente Marx, Karl, *El capital*, Madrid, Akal, 2000; Cf. Rohbeck, Johannes, *Marx*, Madrid, Alianza, 2016, p. 73.

35 Montesquieu, Charles Louis de, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Alianza, 2015.

les que se ha convertido en histórico. Los derechos humanos generales siguen siendo aplicables, pero ya no en un sentido universalista. En su *Tratado de los delitos y de las penas*, Cesare Beccaria lo relacionó con la exigencia de un derecho penal humano y pragmático dentro de la propia nación.³⁶ Kant, cuya recepción de la obra de Beccaria es manifiesta, siguió su ejemplo y amplió el principio de los derechos humanos al derecho de un “cosmopolitismo” que él mismo postuló y con cuya ayuda sentaría las bases de su famoso ensayo *Sobre la paz perpetua*.³⁷ Posteriormente, en conexión con ello, el español Jovellanos también esbozó una utopía de paz mundial.³⁸ El lugar común de que el “libre comercio” promovería la paz mundial estaba muy extendido en toda Europa.

En el presente se plantea la pregunta de cómo afrontar la experiencia específicamente moderna de la *contingencia* económica. Aquí surge una cierta dicotomía. Por un lado, la teoría económica reconoce que existen reglas fijas que deben ser respetadas tanto por individuos particulares como por políticos. Esto tiene el efecto positivo de meter en vereda la razón planificadora postulada por el racionalismo del siglo XVII. Pero fundamentalmente hay que evitar una apología de la economía que en las dos últimas décadas ha degenerado en un neoliberalismo desenfrenado. Actualmente, nos vemos confrontados con una supremacía del mercado mundial, con sus consecuencias colaterales de carácter social y ecológico. Lo que se necesita hoy, empero, es la recuperación parcial de lo político. La tarea de máxima actualidad de superar la contingencia reemplaza a una supuesta indisponibilidad del mundo moderno.

Los ámbitos concretos son la preservación y la recuperación de la democracia, que los pensadores de la Ilustración no persiguieron con suficiente coherencia y que hoy se ve amenazada en algunos Estados como Brasil³⁹, Turquía y Estados Unidos, y más recientemente sobre todo en Rusia. De especial actualidad es la creación de una paz duradera en Europa y en el mundo en la línea trazada por Kant en su escrito en torno a la paz. Aunque la invasión rusa de Ucrania hace dudar del efecto pacificador del comercio mundial, el “mercado común” de Europa, que ha contribuido a la paz desde la Segunda Guerra Mundial, no ha perdido su función.

36 Beccaria, Cesare, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.

37 Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Akal, 2011.

38 Citado por Hans-Joachim Lope, en Holzhey, Helmut; Mudroch, Vilem; Rohbeck, Johannes; Rother, Wolfgang, *op. cit.*, 2016, p. 250 y ss.

39 *N.del T.*: este texto fue redactado durante la presidencia de Jair Bolsonaro.

Otro desiderátum es la *justicia social*, que fue subestimada por los economistas del siglo XVIII. Tal como se ha mencionado anteriormente, no eran liberales radicales en lo económico, sino que defendían con moderación una distribución lo más justa posible de la riqueza social. Solo Rousseau denunció públicamente la “desigualdad entre los hombres”. Pero como su alternativa de detener o incluso invertir el proceso de civilización no parecía ni deseable ni realista, los demás pensadores de la Ilustración no siguieron su ejemplo. Sin embargo, tras las experiencias posteriores desde el siglo XIX hasta hoy, la revisión del capitalismo se ha vuelto inevitable.

Por último, para analizar las consecuencias negativas del neoliberalismo, se ha de considerar el *acaparamiento del terreno ecológico* del capitalismo. En este caso, se ha de tener en cuenta que el sistema económico capitalista vive de unas condiciones previas que no ha creado él mismo. Desde el comienzo del Antropoceno, esto incluye fundamentalmente la naturaleza externa, que ya tenía su papel en la teoría económica “fisiocrática” de la Ilustración. Esta condición seguía siendo una cuestión marginal mientras apareciera simplemente como algo dado e inagotable. Desde que los recursos se han vuelto escasos y los daños al medio ambiente se han hecho notorios en las últimas cuatro décadas, esta dimensión ecológica ha entrado de repente en la conciencia pública. Una de las causas más importantes es el dióxido de carbono producido por la quema de carbón, petróleo y gas que se libera a la atmósfera. En este punto, el capitalismo fósil socava sus propios cimientos. Es de esperar que la actual escasez de suministro de energía fósil dé lugar a políticas alternativas.

3.3. Filosofía de la historia y teoría de la globalización

Desde el siglo XVIII fueron apareciendo cada vez más escritos que hacían de la *historia* su propio objeto de estudio. En ese transcurrir, la filosofía de la historia se fue desligando paulatinamente de la historiografía. Mientras que antes las reflexiones filosóficas estaban dispersas en las obras historiográficas o se limitaban a sus introducciones, se publicaron por primera vez textos con una visión general de la historia en su conjunto o sobre temas generales. “*Philosophie de l’histoire*”, un término completamente nuevo acuñado por Voltaire,⁴⁰ se asoció a la pretensión

40 El texto fue publicado por primera vez bajo un pseudónimo: *La Philosophie de l’histoire*, par feu l’abbé Bazin, Amsterdam, Chez Changuion, 1765; más tarde, como introducción a *Essai*

de una ciencia de la historia que ahora debía ser investigada y presentada sistemáticamente admitiendo solo “hechos” y explicaciones causales.

Una característica esencial de la filosofía de la historia es la *secularización*. Voltaire, por ejemplo, se ocupó exclusivamente de la historia profana en su *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*. El enfoque secular también dio lugar a nuevos contenidos. Los reinos divinos fueron sustituidos por etapas en el proceso de civilización en los ámbitos de la ciencia, la tecnología, la economía y la moral. Con ciertas expectativas de futuro se configuró la idea de progreso,⁴¹ idea que ya en el siglo XVIII era controvertida.

El proceso de secularización está estrechamente vinculado al concepto de *historia del mundo* que abarca el *espacio global*.⁴² La filosofía de la historia de la Ilustración representa, pues, la primera teoría de la *globalización*.⁴³ En el curso de los descubrimientos y conquistas coloniales se hicieron visibles territorios no europeos como China, India, África y América. La nueva historia universal presupone ahora explícitamente la *diversidad de culturas* que se investigan, comparan y aprecian en su especificidad. Voltaire comenzó su *Ensayo* con un retrato positivo de la civilización china. Y Montesquieu valoró positivamente la cultura de Oriente en sus *Cartas persas*. En sus *Cartas de una peruana*, Françoise de Graffigny alabó algunos de los logros de los incas en Perú, como el quipu, su escritura de nudos. Por último, Raynal y Diderot escribieron una *Historia de las dos Indias* que abarcaba todo el mundo conocido por aquel entonces.⁴⁴

En este contexto, el tratamiento de la historia de la *colonización* es bastante ambivalente. En primer lugar, no se puede pasar por alto que

sur les mœurs, París Garnier, 1963, vol. I.

41 Cf. Turgot, Anne-Robert Jacques, *Discursos sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991; Condorcet, Marie-Jean-Antoine de, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004; Ferguson, Adam, *Ensayo*, op. cit. Cf. Rohbeck, Johannes, *Filosofía de la historia – Historicismo – Posthistoria*, Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 27-45.

42 Cf. Schlözer, August Ludwig von, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Göttingen, Dieterich, 1772; así como el suizo Isaak Iselin, *Geschichte der Menschheit*, en *Gesammelte Schriften*, Basel, Schwabe, 2018, vol. 4.

43 Cf. Roldán, Concha; Brauer, Daniel; Rohbeck, Johannes (Eds.), *Philosophy of Globalization*, Berlín, De Gruyter, 2018.

44 Cf. Montesquieu, Charles Louis de, *Cartas persas*, Madrid, Cátedra, 1997; Graffigny, Françoise de, *Cartas de una peruana*, Valladolid, Viuda de Santander e Hijos, 1792; Raynal, Guillaume-Thomas-François, *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*, Madrid, Antonio de Sancha, 1784-1790, 5 vols.

algunos juicios sobre los pueblos extranjeros, especialmente sobre los africanos expuestos a altas temperaturas, eran discriminatorios. Kant incluso fue más allá de la teoría del clima y afirmó en sus primeros escritos la existencia de diferentes “razas humanas”. No se aprecia un cambio de posición hasta la publicación de *Sobre la paz perpetua*, donde también condena la violenta “opresión de los nativos”,⁴⁵ sumándose así a una condena generalizada de la colonización y la esclavitud durante la Ilustración europea. Fueron sobre todo Raynal y Diderot quienes denunciaron la “piratería” de los portugueses en Asia, las “injusticias y atropellos” de los españoles en América Central y del Sur, así como la esclavización de los habitantes de África por parte de portugueses, españoles y holandeses. En el epílogo se dice: “De esta insaciable sed de oro surgió el más deshonesto, el más cruel de todos los oficios, el comercio de esclavos”. En este sentido, la *Historia de las dos Indias* puede leerse como un manifiesto temprano del poscolonialismo.⁴⁶

A la expansión espacial corresponde una extensión del *tiempo*. Mediante la crítica del *mito de la creación* y de la escatología bíblica, la historia fue concebida como un proceso abierto por ambas partes. Gracias sobre todo al interés por las primeras civilizaciones avanzadas, como Egipto y Babilonia, los inicios de la historia de la humanidad se adelantaron hasta perderse en lo desconocido. Asimismo, el pensamiento histórico se desvinculó de la pura cronología y desarrolló la novedosa idea de un *tiempo histórico*⁴⁷ independiente orientado a los logros culturales alcanzados por los seres humanos.

A este respecto, la filosofía de la historia de la Ilustración se caracteriza por una peculiar ambivalencia. En primer lugar, sus representantes entendían su nueva ciencia como *historiografía explicativa*, orientada a las ciencias naturales contemporáneas. En segundo lugar, a la filosofía de la historia pertenece la *teleología de la historia*. Esta se presenta *como si* estuviese guiada por una instancia supraindividual. “Me pareciera ver un vasto ejército cuyos movimientos son dirigidos por un genio”, escribe Turgot. En su ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant llamó a este fenómeno “intención de la naturaleza”.⁴⁸ Pero el

45 Cf. Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, op. cit.

46 Cf. Raynal, Guillaume, op. cit.; Voltaire, *Essai sur les mœurs*, op. cit.; Condorcet, Marie-Jean, op. cit.

47 Cf. Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 127-140.

48 Cf. Turgot, Anne Robert Jacques, op. cit.; Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2006; Ferguson, Adam, op. cit.

telos hipotético no funciona en modo alguno como causa final, sino que la teleología es ahora una expresión de la experiencia de la *contingencia histórica*.⁴⁹ La historia se entiende como un acontecimiento que el ser humano no puede prever ni planificar en su conjunto. Esta experiencia de la contingencia también puede interpretarse como una *humillación*.

Desde la perspectiva actual, se plantea la cuestión de cómo debe juzgarse este hallazgo. Quienes pongan en primer plano la experiencia de la impotencia y la midan con un sujeto de acción inquebrantable interpretarán esta experiencia como “modernidad fracasada”. Pero cualquiera que reconozca, aunque sea parcialmente, el carácter sistémico de la sociedad y la historia, verá en ello una intuición específicamente moderna; puesto que, considerado con sobriedad, no se trata de meras coincidencias en la historia, las cuales siempre han existido, sino de procesos estructurados de la civilización moderna. Así que creo que es posible reinterpretar la filosofía de la historia en este sentido. Es concebible la idea de una historia que no esté dominada por los seres humanos ni guiada por un poder superior, y que, sin embargo, no sea percibida como fatalidad.

En cualquier caso, veo en la filosofía de la historia de la Ilustración una importante contraposición a la *posmodernidad* y a la *posthistoria*. Después de la caída del Muro de Berlín, todavía podía parecer que la historia habría llegado a su supuesto “final”. El eterno presente de la globalización parece tranquilo y aburrido, pero bastante estable y exitoso. Entretanto, este estado de cosas se ha transformado radicalmente. Otro punto de inflexión en la historia se produjo, a más tardar, con el atentado terrorista del 11 de septiembre que tuvo lugar principios de nuestro siglo. Luego vinieron las guerras en Irak y en Siria, y más recientemente en Ucrania. A la posmodernidad, si es que alguna vez existió, le están siguiendo ahora las catástrofes. Si bien en el caso de la pandemia esa catástrofe ya ha tenido lugar, en la ecología sigue siendo inminente. En el curso de estos acontecimientos decisivos y amenazas, la historia ha retornado.

Debe mantenerse, asimismo, el carácter *científico* de la historiografía y la filosofía de la historia. Si hoy en día la historiografía se absolutiza como una mera *narración* que ya no distingue entre representación ficción y realista, se ha de recordar la pretensión de verdad de la Ilustración; puesto que es de temer que un *narrativismo* radical le haga el juego a los

49 Cf. Koselleck, Reinhart, *op. cit.*; Rohbeck, Johannes, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 44.

negadores de los hechos históricos. Por el contrario, se han de recordar acontecimientos y procesos históricos como la colonización, la esclavitud y el genocidio. En última instancia, se trata de la consecuencia práctica de compensar las injusticias del pasado.

En general, se torna necesario actualizar la pretensión científica de la Ilustración europea. Si las *fake-news* y los mitos conspirativos se han convertido recientemente en algo socialmente aceptable, esto conduce a una pérdida de realidad y a una incapacidad para actuar. A esta circunstancia hay que oponer un *realistic turn* que se convierte en un imperativo ético ante los problemas que se han de superar, como la guerra, el racismo y el cambio climático. La libertad de opinión que se propaga por doquier tiene sus límites cuando se trata de afirmaciones científicamente probadas. Esto afecta especialmente a la pandemia actual, en la que la validez de la ciencia está sometida a una presión extrema de legitimación. Lo que investigan y comunican los médicos, virólogos y estadísticos, aunque no siempre estén de acuerdo, son cuestiones que deciden sobre la vida y la muerte. Quien lo ignora pone en peligro y destruye vidas humanas a gran escala, como se puede observar especialmente en Brasil, con Bolsonaro.

4. Ilustración y modernidad

En la presentación que he realizado sobre las nuevas ciencias en el siglo XVIII se ha puesto de manifiesto que hacia mediados de ese siglo surgió una *modernidad* específica. La época de la Ilustración se diferencia así en los componentes de la Edad Moderna y la modernidad. Especialmente en los campos de la economía y la historia se ha puesto de manifiesto la *contingencia* de los sistemas sociales y los procesos históricos. Tan pronto como el hombre moderno alcanzó una autonomía hasta entonces insospechada, su autodeterminación sufrió algunos severos reveses en la Ilustración.

4.1. Humillaciones por experiencias de la contingencia

Cuando hablo aquí de *humillaciones*, me estoy remitiendo a Sigmund Freud, quien constató tres humillaciones de la humanidad: la *humillación cosmológica*, en la que Copérnico negó al hombre la posición central en el cosmos; la *humillación biológica* de Darwin, que hizo descender al

hombre del mono, y la *humillación psicológica*, con la que sale a la luz el inconsciente en el hombre.⁵⁰ Sin embargo, la Ilustración ya había infligido toda una serie de humillaciones a la humanidad antes de todo eso.

Se puede hablar de una *humillación crítica con la religión* en el debate sobre el terremoto de Lisboa de 1755. Fue sobre todo Voltaire quien declaró esta catástrofe natural no como un “castigo de Dios”, sino como una pura “casualidad”. Esta condena se dirigía contra la idea religiosa según la cual la “providencia” divina se habría ocupado de las personas. La crítica a la religión en la Ilustración posterior ya no se limitaba al problema de la teodicea, sino que criticaba también los fundamentos antropológicos, afectivos y lingüísticos de la religión, así como la función histórica y social del cristianismo.

De esta forma parte la *humillación desde la historia natural* que, aunque relacionada con la teoría de la evolución de Darwin, había sido introducida a mediados del siglo XVIII. Aunque los ilustrados rehuyeron la consecuencia de que el hombre descendiera del mono, lo acabaron acercando al reino animal. Desde la perspectiva actual, llama la atención que el hombre fuese caracterizado por d’Holbach como un producto accidental; y por Herder como un ser deficiente, lo que también relativiza, una vez más, su destacada posición en el Antropoceno.

De ahí se deriva la *humillación antropológica* por la cual el hombre se mostraba como un ser natural impulsado principalmente por las necesidades corporales. Una vez más, la mayoría de los ilustrados dudaron a la hora de reducir al hombre a su cuerpo y negarle un alma separada de él. Pero coincidieron en que las personas no solo se inspiran en su razón, sino que también están motivadas por sus *emociones*, de las que no siempre son conscientes.

Con este punto en concreto se relaciona la *humillación lingüística*, ya que también desplaza la capacidad de comprensión del hombre a instancias que se hacen efectivas fuera del entendimiento. Como hemos visto, la aparición de la filosofía del lenguaje en Condillac y otros pertenece a una de las mayores innovaciones de la Ilustración europea. Según esto, los signos lingüísticos no se contentan con expresar ideas sensibles o pensamientos acabados, sino que además sirven para enlazar ideas y así llegar a formar pensamientos.

50 Cf. Freud, Sigmund, “*Las resistencias contra el psicoanálisis*”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, vol. 19, pp. 223-235.

Aquí surge un paralelismo con la *humillación tecnológica*, puesto que también en este ámbito los medios tienen una función expansiva. Especialmente en la filosofía de la historia, Turgot demostró cómo las herramientas y las máquinas amplían el radio de acción de las personas. Cuando se utilizan, surgen nuevas posibilidades de actuación que no se podían prever durante su producción. Ferguson ha afinado esta tesis hasta el punto de que los instrumentos son incluso capaces de contribuir al desarrollo de nuevas necesidades y objetivos. Dado que esto invierte la relación tradicional entre fines y medios, el sujeto humano se ve humillado en su competencia original para establecer fines.

Una posición especial la ocupa la *humillación económica*, que afecta a los fundamentos de la sociedad burguesa. Aunque siguen siendo las personas las que satisfacen sus necesidades a través de determinados trabajos, la red de la división social del trabajo desarrolla su propia dinámica que influye en las acciones de las personas. Si bien los pensadores de la Ilustración eligieron la antropología como ciencia-guía, en la economía política solo conceden a los seres humanos una autonomía condicionada. Por último, esta paradoja también incluye el hecho de que Smith justifica la autorregulación de la mercancía, el dinero y el capital como un “orden natural” para luego intentar mitigar la correspondiente humillación con la ayuda de la instancia pseudo-religiosa de una “mano invisible”.

A esto le sigue *humillación desde la filosofía de la historia*, que probablemente se expresa de forma más explícita. Cuando pensadores de la Ilustración, como Voltaire, Turgot y Ferguson, fundan una nueva ciencia de la historia, apuntan al desarrollo de las formaciones sociales que tratan de explicar mediante la teoría económica. Pero precisamente este intento de sistematizar la historia fracasa en la medida en que tienen que negar a las personas implicadas en ella la capacidad de planificar la historia. Sin embargo, incluso en este caso, autores como Turgot y Kant ofrecen una cura para la humillación que ellos mismos infligieron al ofrecer una tímida teleología contra la experiencia de la contingencia.

En este contexto, el fenómeno de la humillación ha demostrado ser *ambiguo*. En primer lugar, se puede interpretar la experiencia de las contingencias mencionadas como una afrenta al ser humano, que queda “humillado” en la medida en que pierde su competencia original. No obstante, al igual que en el psicoanálisis, se puede entender la humillación como el comienzo de una terapia en la que, por así decirlo, se saca a la luz y se procesa lo hasta ahora inconsciente. En nuestro caso, la hipótesis de la mente humana resulta ser una ilusión que ahora se ve defrau-

dada y, al mismo tiempo, superada, pues resulta entonces que determinadas ideas religiosas, racionalistas y de la filosofía del sujeto ya no hacen justicia a la sociedad moderna y pierden su antigua plausibilidad.

4.2. Límites y potencialidades de la Ilustración

La distinción entre Ilustración, Edad Moderna y modernidad es importante para proteger a la Ilustración en su conjunto de acusaciones injustificadas. Algunos *críticos* identifican a la Ilustración con la Edad Moderna y plantean la acusación de una razón absolutizada.⁵¹ Cuando los defensores de la llamada posmodernidad equiparan, pues, la modernidad que ellos mismos desacreditan con el racionalismo moderno, creen tener un juego fácil al señalar que las sociedades modernas ya no pueden ser planificadas arbitrariamente y controladas discrecionalmente por sujetos libres. De este modo, pasan por alto el hecho de que esta ruptura ya se había producido precisamente durante la época de la Ilustración con la intuición específicamente moderna de las contingencias tecnológicas, económicas e históricas.

Pero los *partidarios* de la Ilustración también consideran esta formación como un bloque homogéneo, ignorando así las diferencias analizadas. Como en una imagen especular de la crítica posmoderna, la rehabilitación de la Ilustración debe servir para traer de nuevo a colación el ideal moderno de un individuo autónomo frente a la superioridad de los sistemas sociales.⁵² El garante más importante de esto es siempre Kant, que siguió este principio de forma relativamente ininterrumpida. En su ensayo ¿Qué es la Ilustración?, se preguntaba si su propia época podía considerarse una “época ilustrada” o más bien una “época de ilustración” que se encontraba en camino de una “verdadera” Ilustración.⁵³

Aquí entra en juego otro aspecto que es deudor de la *Dialéctica de la Ilustración*. En esta tradición se acusa al proceso de modernización de permitir que los medios técnicos y económicos adquieran tal autonomía que acaben por dominar a las personas. Ante esta circunstancia, la Ilustración está llamada a criticar esta forma de razón instrumental y a devolver a la libre determinación del ser humano su antiguo dere-

51 Tal es el caso de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit.

52 De un modo ejemplar, Garcés, Marina, *Nova il-ilustració radical*, op. cit., p. II; Frick, Marie-Luise, *Mutig denken. Aufklärung als offener Prozess*, op. cit. p. 34 y ss.

53 Cf. Kant, Immanuel, ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2013.

cho. Cuando en este contexto se exige una “autorreflexión de la Ilustración”,⁵⁴ el objetivo es resolver esta contradicción interna entre emancipación y dominación.

Frente a ello, abogo por actualizar el *potencial* de una Ilustración que incluya explícitamente la civilización moderna. Considero que el mayor logro es la nueva *antropología*, que fue la ciencia-guía de aquella época. Con ella no solo se sitúa al ser humano en el centro del discurso científico y filosófico, sino que se reúnen todas las áreas temáticas, como el conocimiento, la moral, la política, la economía y la historia. En la teoría política destaca el principio democrático de la separación de poderes. Recuérdense también los logros de la sociedad burguesa, que promete igualdad, libertad y prosperidad para el mayor número de personas posible. Por último, es ineludible la conciencia histórica completamente nueva de la Ilustración, abriendo una perspectiva práctica sobre el futuro y manteniendo viva la esperanza de paz. Aunque la idea de progreso ha caído desde entonces en descrédito, puede reinterpretarse hoy en día de forma que al menos no se llegue al envejecimiento. Para resistir a la era de la posverdad hay que mantener la pretensión realista de verdad propia de la Ilustración.

Desde luego que tampoco se deben ocultar los *límites* de la Ilustración. Ahora bien, en lugar de diagnosticar aquí una autocontradicción abstracta en su núcleo, lo que hago es poner el foco de atención en los déficits concretos ya descritos. La crítica a la religión se quedó a medias porque, al tiempo que promovía la tolerancia, instrumentalizaba el rito religioso con fines sociales. Aún cuando algunos ilustrados difundieran y llevaran a cabo parcialmente la igualdad por principio de todos los seres humanos, incluyendo a hombres y mujeres, otros pensadores ilustrados como Rousseau dieron preferencia a la diferencia de género con la discriminación de las mujeres. A pesar de algunas protestas sentimentales contra la esclavitud, se echa de menos una crítica coherente y sistemática al colonialismo. Aquí se tiene más bien la impresión de querer justificar una colonización “suave” mediante el “libre” comercio. Además, la comprensión de la democracia de la mayoría de los ilustrados seguía siendo deficiente. En definitiva, los problemas del capitalismo seguían casi sin

54 Cf. Habermas, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, Hal (Ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 19-36.

percibirse, por lo que la injusticia social se mantuvo y no se fue agudizando hasta el siglo XIX. La crisis ecológica, que en el siglo XVIII tan solo era una cuestión marginal, también se sitúa en este contexto.

Bibliografía

- ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, McKenna, Antony (dir.), « Christianisme et Lumières », *Dix-huitième Siècle*, n. 34, 2002, pp. 5-331-
- ASMUTH, Christoph, Roldán, Concha; Wagner, Astrid (Eds.), *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Impulse von Leibniz bis zur Gegenwart*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.
- BAKER, Keith Michael y Reill, Peter Hanns (eds.), *What's left of Enlightenment?*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- BARTLETT, Robert C., *The idea of Enlightenment: A Post-mortem Study*, London, University of Toronto Press, 2001.
- BECCARIA, Cesare, *Principios de economía pública y otros ensayos*, Colombia, Universidad Externado de Colombia, 2003.
- , *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.
- BUBNER, Rüdiger, “Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung”, en Schmidt, Jochen (ed.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur*, Berlin, Darmstadt, 1989.
- BUFFON, Georges Louis Leclerc de, *Historia natural general y particular*, Madrid, Joaquín Ibarra Editor, 1794.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999.
- CONDORCET, Marie-Jean-Antoine de, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004
- DARNTON, Robert, *Edición y subversión: Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , “La dentadura postiza de George Washington”, en *El coloquio de los lectores*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 285-310.
- DIDEROT, Denis; D'Alembert, Jean (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, 1752, vol. II.
- , *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- , *Carta sobre los ciegos*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971.
- FERGUSON, Adam, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Akal, 2010.
- FREUD, Sigmund, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, vol. 19, pp. 223-235.

- FRICK, Marie-Luise, *Mutig denken. Aufklärung als offener Prozess*, Stuttgart, Reclam, 2020.
- GARBER, Jörn, “Anthropologie”, en Thoma, Heinz (Ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung*, Stuttgart, Metzler, 2015
- GARCÉS, Marina, *Nova il·lustració radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.
- GOULEMOT, Jean-Marie, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières?*, Paris, Seuil, 2001.
- GRAFFIGNY, Françoise de, *Cartas de una peruana*, Valladolid, Viuda de Santander e Hijos, 1792.
- GÜNTHER, Horst, *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterungen des aufgeklärten Europa*, Frankfurt a.M., Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2016.
- HABERMAS, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, Hal (Ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 19-36.
- , *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.
- HAMPE, Michael, *Die dritte Aufklärung*, Berlín, Nicolai Publishing, 2018.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *Del hombre*, Pamplona, Laetoli, 2020.
- HERDER, Johann Gottfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- HOLBACH, Paul Thiry de, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- , *El cristianismo desenmascarado*, Madrid, Valdemar, 2017.
- HOLZHEY, Helmut; Mudroch, Vilem; Rohbeck, Johannes; Rother, Wolfgang, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Basel, Schwabe Verlag, 2004-2016, 8 vols.
- HORKHEIMER, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2018.
- HUME, David, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos 2004.
- , *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005.
- ISELIN, Isaak, *Geschichte der Menschheit*, en *Gesammelte Schriften*, Basel, Schwabe, 2018, vol. 4.
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. “Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat”, en *Kants Werke (Akademie Textausgabe)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, vol I, pp. 429–462.
- , *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2006
- , *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Akal, 2011.
- , *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2013.
- , *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2016.

- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LA Mettrie, Julien Offray de, *El hombre máquina*, Madrid, Eneida Editorial, 2020.
- LEIBNIZ, Georg Wilhelm, *Ensayos de Teodicea*, Madrid, Abada, 2015.
- LILTI, Antoine, *L'Héritage des Lumières*, París, EHESS, Gallimard, 2019.
- LÜBBE, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Köln, Wilhelm Fink Verlag, 1986.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias (ed.), *Postsäkularismus*. Frankfurt a.M., Campus, 2016.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006.
- MANDEVILLE, Bernard de, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- MARX, Karl, *El capital*, Madrid, Akal, 2000.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de, *Cartas persas*, Madrid, Cátedra, 1997.
- , *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Alianza, 2015.
- PAGDEN, Anthony, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, London, Oxford University Press, 2013.
- PINKER, Steven, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York, Viking Penguin House, 2018.
- POSTMAN, Neil, *Die zweite Aufklärung*. Frankfurt am Main, Büchergilde Gutenberg, 2000.
- POULAIN de la Barre, François, *De l'Égalité des deux sexes*, París, Chez Jean de Puis, 1673.
- QUESNAY, François, *El tableau économique y otros escritos fisiócratas*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1974.
- RAYNAL, Guillaume-Thomas-François, *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*, Madrid, Antonio de Sancha, 1784-1790, 5 vols.
- RENNER, Tobias, *Postsäkulare Gesellschaft und Religion*, Freiburg, Herder, 2017.
- ROHBECK, Johannes, *Filosofía de la historia – Historicismo – Posthistoria*, Granada, Universidad de Granada, 2015.
- , *Marx*, Madrid, Alianza, 2016.
- , *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*, Berlín, J. B. Metzler, 2023.
- ROLDÁN, Concha; Brauer, Daniel; Rohbeck, Johannes (Eds.), *Philosophy of Globalization*, Berlín, De Gruyter, 2018.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Lettre à Voltaire », en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1969, vol. 4, pp. 1059-1075.
- , *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 2005.
- , *Del contrato social*, Madrid, Tecnos, 2007.
- , *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011.
- RÜSEN, Jörn et al. (ed.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco, *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons Ediciones, 2002.
- SCHLÖZER, August Ludwig von, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Göttingen, Dieterich, 1772.
- SCHNEIDERS, Werner, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg, Alber-Broschur, 1974.
- SMITH, Adam, *La riqueza de las Naciones*, Madrid, Alianza, 2011.
- STEINBRÜGGE, Lieselotte, *The Moral Sex. Woman's Nature in the French Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 1995.
- STRASSER, Peter, *Die verspielte Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- TAYLOR, Charles, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- THOMA, Heinz (Ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2015.
- , *Ende einer Epoche? Zur Geschichte und Kritik der Bürgerlichen Formation seit der Aufklärung*, Halle, Mittel Deutscher Verlag, 2018.
- TODOROV, Tzvetan, *In Defence of the Enlightenment*, London, Atlantic Books, 2009.
- TURGOT, Anne Robert Jacques, *Discursos sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991.
- VERRI, Pietro, *Discorso sulla felicità*, Firenze, Felice Le Monnier, 1963.
- VOLTAIRE, *La Philosophie de l'histoire*, par feu l'abbé Bazin, Amsterdam, Chez Changuin, 1765.
- , « Poème sur le désastre de Lisbonne », en *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877, vol. 9, pp. 470-478.

TERCERA PARTE

Críticos de y críticas a la Ilustración

“Costumbre y autoridad”.

El cuestionamiento de Catharine Macaulay al carácter ilustrado de David Hume

SOFÍA CALVENTE

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

1. Introducción

En la actualidad, muchos intérpretes dan por descontado que David Hume es un pensador ilustrado.¹ Sin embargo, en el breve intercambio epistolar que mantuvo con Catharine Macaulay (1731-1791), la historiadora cuestiona los principios que guían su interpretación de los hechos históricos –“la costumbre y la autoridad”–, sugiriendo que refleja una postura más afín a la de un conservador. Mi propósito consiste en revisar con cierto detalle este intercambio para evaluar si efectivamente el convencionalismo de Hume es un rasgo que lo convierte en un pensador conservador antes que ilustrado. Con este fin, contrapondré la apreciación de Macaulay con lo que Hume sostiene acerca del rol de la costumbre en el ámbito político. El primer lugar, analizaré el intercambio epistolar y aportaré argumentos, presentes sobre todo en los ensayos políticos de Hume, que ofrecen una comprensión más profunda de los principios de la costumbre y la autoridad, y lo alejan de una postura conservadora. A continuación, buscaré mostrar que el origen de las discrepancias se arraiga en el fundamento diametralmente opuesto que ambos proponen para la moral y la política. Finalmente, evaluaré las diferentes concepciones que mantienen acerca del progreso, considerando el rol que para Hume desempeña la costumbre en ese marco. A pesar de las profundas

¹ Cf. Buckle, Stephen, “Hume and the Enlightenment” en Craig, Taylor y Buckle, Stephen (eds.), *Hume and the Enlightenment*, Londres, Pickering y Chatto, 2011, pp. 13-37; Rasmussen, Dennis, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu and Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, y Susato, Ryu, *Hume’s Sceptical Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015, entre otros.

divergencias que quedarán expuestas en este recorrido, veremos que hay una convergencia en cuanto al horizonte ilustrado que los dos autores vislumbran para la humanidad.

2. *¿Costumbre y autoridad como sinónimos de conservadurismo?*

Catharine Macaulay escribe una *Historia de Inglaterra* en ocho volúmenes entre 1763 y 1783, que puede considerarse en varios aspectos como una respuesta a la *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes escrita por Hume.² Luego de publicar el primer volumen, se lo envía al escocés para conocer su opinión. Hume le escribe una carta donde le expresa su estima y le agradece por haberlo mencionado, “aun cuando sus sentimientos son opuestos a los míos”.³ Luego añade:

Tal vez, tenga (...) la desgracia de diferir con usted en algunos principios originales que no podremos ajustar fácilmente entre los dos. Porque yo considero que todas las clases de subdivisión de poder, desde la monarquía de Francia hasta la democracia más libre de algunos cantones de Suiza, son igualmente legales si han sido establecidas por la costumbre y la autoridad.⁴

Macaulay le responde a los pocos días, también con palabras de agradecimiento, y haciendo notar igualmente las profundas divergencias políticas entre ambos:

Me temo [...] que diferimos grandemente en algunos principios originales que no sería apropiado discutir en una carta. Toda clase de gobierno puede ser legal, pero de seguro no todos [los gobiernos] son igualmente convenientes. En mi opinión, un individuo que rigurosamente mantiene y amplía su poder en oposición a las inclinaciones y al bienestar de un pueblo es en gran medida un

2 Withey, Lynne E., “Catharine Macaulay and the Uses of History: Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda”, en *Journal of British Studies*, vol. 16, N° 1, 1976, pp. 68, 73-4; Green, Karen, “Catharine Macaulay’s Enlightenment Faith and Radical Politics”, en *History of European Ideas*, vol. 44, N° 1, 2018, p. 45, y Littlefield, Lucy, “Protestantism and Liberty: Catharine Macaulay’s Politics of Religion as a Response to David Hume”, en *Intellectual History Review* [en línea], 2019, pp. 2-3, consultado el 20/05/2024. DOI: 10.1080/17496977.2019.1642581.

3 Macaulay, Catharine, *The Correspondence of Catharine Macaulay*, ed. Karen Green, Nueva York, Oxford University Press, 2020, p. 38. Todas las traducciones de los textos de Macaulay son mías.

4 *Ibidem*.

criminal. La posición que usted sostiene, de que todo gobierno establecido por costumbre y autoridad conlleva las obligaciones de sumisión y lealtad, envuelve a todo reformador en una culpa inevitable. Porque la oposición al error establecido se deberá tomar necesariamente como oposición a la autoridad.⁵

En estos pasajes del intercambio epistolar vemos que uno de los puntos decisivos de las diferencias entre ambos reside en los fundamentos a partir de los cuales consideran que se organiza y legitima políticamente un Estado. Hume sostiene que si un modo de organizar el ejercicio de la autoridad perdura a lo largo del tiempo, asentándose mediante la costumbre, puede considerarse legítimo. Pero no es un detalle menor que los ejemplos que elige para ilustrar estos principios son la monarquía y la democracia, lo que nos da un indicio de qué formas de gobierno son las que tiene en mente. Por su parte, Macaulay asume que el convencionalismo de Hume implica una actitud conservadora,⁶ al afirmar que los principios de la costumbre y la autoridad justificarían un gobierno tiránico o cuanto menos, autoritario, a pesar de que atentase contra la voluntad y el bienestar populares.

Veamos con más detalle si la interpretación que Macaulay hace de los “principios originales” de Hume tiene sustento a la luz de otros elementos de la teoría política del autor que aparecen, sobre todo, en sus ensayos y en el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. En primer lugar, encontramos que Hume no considera a la tiranía como una forma legítima de “subdivisión de poder”, porque no emana de una fuente que pueda ejercer el derecho de soberanía.⁷ No es lo mismo que el poder proceda de la ley que de la usurpación. En este sentido, sostiene que “sería un gran absurdo suponer que el gobierno tiene derecho a ejercer su autoridad sin restricción alguna, o admitir que el poder supremo reside en el pueblo, sin aceptar, en cambio, que éste pueda defenderlo legalmente contra cualquier injerencia”.⁸ Por lo tanto, si, como dice

5 *Ibid.*, p. 39.

6 Cf. Green, Karen, “Will the Real Enlightenment Historian Please Stand Up?: Catharine Macaulay versus David Hume”, en Craig, Taylor y Buckle, Stephen (eds.), *Hume and the Enlightenment*, Londres, Pickering y Chatto, 2011, p. 49.

7 Cf. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. D. Fate Norton y M. J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2007, trad. Félix Duque, Buenos Aires, Orbis, 1984, 3.2.10.1-2. De ahora en más, citado como T seguido de libro, parte, sección y parágrafo. La paginación de la traducción se indica entre corchetes.

8 T 3.2.10.16 [807].

Macaulay, un gobernante tomase medidas perjudiciales para el pueblo, “será lícito levantarse contra él y destronarlo”,⁹ quedando suspendida la obligación moral de la sumisión y la lealtad hacia él.

Por un lado, es interesante notar una precisión terminológica que hace Hume en la carta. No habla de “toda clase de gobierno” como parafrasea Macaulay, sino de todas las clases de “subdivisión de poder”. Esto resulta relevante, porque en el ensayo “Del origen del gobierno” señala que hay un tipo de gobierno, que por lo común recibe el nombre de “libre” y es aquel “que admite una división del poder entre varios miembros, cuya autoridad conjunta no es inferior a la de ningún monarca, y suele ser superior a ella”.¹⁰ Si tenemos en cuenta este pasaje, los tipos de gobierno legitimados por la costumbre y la autoridad serían en principio aquellos de carácter libre. Estos tipos de gobierno, agrega Hume, actúan ateniéndose a leyes generales e iguales para todos, que son conocidas previamente tanto por los miembros del gobierno como por los súbditos.¹¹ En “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias” opone el gobierno libre a aquel que es tiránico y despótico, donde quienes detentan el poder no están limitados por ningún método, forma o ley, sino que lo ejercen de forma arbitraria.¹² Por lo tanto, un gobierno de carácter despótico no puede ser equivalente para Hume a uno que se ubique en el marco de la ley.

Por otro lado, en el ensayo “De algunas costumbres notables”, señala que:

Es una máxima en política, que en seguida admitimos como indiscutible y universal, que un poder, por grande que sea, otorgado mediante la ley a un magistrado eminente, no es tan peligroso para la libertad como una autoridad, por poco considerable que sea, que éste haya conseguido mediante la violencia y la usurpación.¹³

Esto es así porque los parámetros dentro de los cuales se recibe ese poder sientan precedentes y legitiman su ejercicio: si es recibido por ley, está limitado por ley y su ejercicio se inscribe en el marco de la constitu-

9 T 3.2.10.16 [806].

10 Hume, David, *Essays Moral, Political, Literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, trad. Carlos M. Ramírez, Trotta/Liberty Fund, 2011, p. 41 [73]. De ahora en más, citado como E, seguido de número de página y paginación de la traducción entre corchetes.

11 Cf. E, p. 41.

12 Cf. E, pp. 115-16.

13 E, p. 347 [337].

ción. Si ese poder fue usurpado, podrá repetirse la lógica de la usurpación, ya que “las primeras usurpaciones sirven como precedentes a las siguientes y otorgan fuerza para mantenerlas”.¹⁴ Merece destacarse que, en la cita, Hume le da a su observación acerca de la fuente del poder el estatus de “máxima” indiscutible y universal, lo que puede considerarse equivalente a un “principio original” como aquellos que son aludidos en el intercambio epistolar.¹⁵ Así, por más que la costumbre haya inducido a un pueblo a obedecer a un gobernante despótico, eso no implica que el filósofo o el historiador, al evaluar ese gobierno, lo considere tan legítimo como uno basado en la ley.

En segundo lugar, Macaulay presupone que los principios humeanos de “la costumbre y la autoridad” habilitan a que cualquier tipo de ejercicio de poder sea, por así decirlo, “naturalizado” por parte del pueblo, anulando su capacidad de discernir entre un gobierno justo y ecuánime, y otro injusto y abusivo, y de actuar en consecuencia. Macaulay parece sugerir que Hume adhiere a la doctrina de la obediencia pasiva.¹⁶ Sin embargo, en el *Tratado*, Hume la considera lisa y llanamente como un absurdo: “en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva, sino que admitimos la resistencia en los casos más flagrantes de tiranía y opresión”.¹⁷ Posteriormente, en el ensayo “De la obediencia pasiva”, a pesar de adoptar un tono más moderado, señala que en cuanto al deber de lealtad, el “sentido común nos [enseña] que, como el gobierno nos obliga a la obediencia sólo por su tendencia a la utilidad pública, ese deber tiene que ceder siempre, en casos extraordinarios, cuando la ruina pública va unida claramente a la obediencia, ante la obligación primera y original”.¹⁸ Es decir que Hume plantea, en concordancia con lo que señala Macaulay en su carta, que frente a un gobierno que se opone al bienestar del pueblo, es legítimo ejercer

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ En el marco del método experimental de Hume, no es posible remontarse a “primeros principios” entendidos en el sentido de causas últimas, ya que éstas son inaccesibles al entendimiento humano (cf. T Intro. 8). Los principios, al igual que las máximas, se entienden como generalizaciones empíricas.

¹⁶ La obediencia pasiva fue una doctrina promovida en Inglaterra que hace referencia a que no es lícito, bajo ningún pretexto, tomar las armas contra el rey ni contra aquellos que actúen bajo la autoridad del rey, so pena de considerar esos actos como herejías o sacrilegios. Sirvió a los fines de suprimir la resistencia y el disenso (cf. Warnock, G. J., “On Passive Obedience”, en *History of European Ideas*, vol. 7, N° 6, 1986, pp. 555-562).

¹⁷ T 3.2.9.2 [792].

¹⁸ E, p. 489 [424].

el derecho a la resistencia, porque lo que está socavando ese gobierno es aquello sobre lo cual se apoya la lealtad hacia él.

Ciertamente, Hume es prudente al momento de determinar el grado de necesidad que puede justificar la resistencia. Señala que debe ser uno de los últimos recursos a los que debe apelarse cuando el Estado está sometido a un peligro extremo a consecuencia de la violencia y la tiranía. Esta actitud prudente se basa en el hecho de que, en muchas ocasiones, la tendencia a la rebelión termina alimentando la tiranía en lugar de debilitarla, porque le da excusas a los tiranos para ejecutar medidas violentas que no hubiesen tenido lugar de prevalecer la sumisión y la obediencia. Así, una rebelión que no estuviese debidamente justificada podría llevar al recrudecimiento de aquello que la motivó en primer lugar: el abuso de poder.¹⁹

En tercer y último lugar, Macaulay asume que los principios invocados por Hume, la autoridad y la costumbre, impiden toda posibilidad de reforma, encadenando a un pueblo a la eterna repetición de una forma de organización política. Veamos brevemente ambos principios para evaluar si efectivamente es el caso. ¿Qué debemos entender por autoridad desde la perspectiva humeana? El ensayo “De los principios primordiales del gobierno” trata justamente de determinar sobre qué principio se funda la autoridad de un gobierno, sea de carácter despótico y militar, o libre y popular. Ese principio es la opinión, antes que la fuerza o la imposición. Lo que garantiza la sumisión reside en la convicción de que el gobierno será beneficioso, que tiene derecho a ejercer el poder y que garantiza el derecho de propiedad.²⁰ Por lo tanto, un gobierno de la naturaleza que fuere, no podría sostenerse en el tiempo por imposición pero tampoco por la fuerza de la costumbre, si no se mantuviera la opinión de que será beneficioso en los tres sentidos recién descritos. Hume afirma que “la imitación y la costumbre no son suficientes, pues el problema sigue estando en qué es lo que imitamos y qué concatenación de acciones producirá la costumbre. Evidentemente, el único principio es el del interés común”.²¹

En cuanto a la costumbre, es un elemento fundamental no tanto al momento del establecimiento de un gobierno sino de su estabiliza-

¹⁹ Cf. E, p. 490.

²⁰ Cf. E, p. 34.

²¹ T 3.2.9.4 [793].

ción.²² Es lo que garantiza su continuidad a lo largo del tiempo. Hume considera que sean cuales fueren los medios por los cuales un gobierno se establece, es el tiempo el que gradualmente acostumbra a los súbditos a la obediencia.²³ Esto no implica que los cambios o innovaciones no puedan tener lugar, sino que deben ser graduales antes que violentos para no amenazar la estabilidad alcanzada.²⁴ Pero si existiese algún factor que debilitara la opinión sobre la que se sustenta la autoridad, la posibilidad de romper con la costumbre estaría habilitada. Por ejemplo, en “De la libertad civil”, Hume señala que en caso de que en un gobierno monárquico el cobro de impuestos se volviese arbitrario y abusivo, “si surgiera un príncipe o un ministro dotado del suficiente discernimiento como para conocer su propio interés y el interés público, y con bastante fuerza de ánimo como para romper con las viejas costumbres, podríamos esperar ver el remedio de estos abusos”.²⁵ Es decir que si una costumbre amenaza el interés público y pone en cuestión la opinión sobre la que se sustenta la autoridad de un gobierno, debe ser modificada, justamente para garantizar la estabilidad y continuidad de ese gobierno. Por lo tanto, no cualquier costumbre es admisible, sino que es posible sugerir criterios para evaluar cuáles costumbres son beneficiosas para el desarrollo de la sociedad y cuáles no.²⁶

3. *Convenciones versus verdades inmutables*

¿Qué es lo que lleva a Macaulay a considerar que los principios de la autoridad y la costumbre constituyen un impedimento para la reforma política? Los motivos de esta apreciación pueden encontrarse en su concepción de los fundamentos de la moral, que son opuestos a los de Hume. Mientras que Hume se apoya en principios naturalistas y convencionales, Macaulay se basa en verdades morales inmutables discernibles por la

²² Cf. E, p. 477.

²³ Cf. T 3.2.10.4, E pp. 39, 260, 477.

²⁴ Cf. E, pp. 260, 477.

²⁵ E, p. 95 [116].

²⁶ Cf. Berry, Christopher, “Science and Superstition: Hume and Conservatism”, en *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2018b, p. 255.

luz de la razón,²⁷ concibiendo, además, que hay un fuerte nexo entre la historia y el progreso moral.²⁸

Hume critica abiertamente posturas racionalistas como la de Macaulay:

quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta la misma divinidad [...] sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se dis-cierne meramente por medio de ideas, por su yuxtaposición y comparación.²⁹

Para Hume, por el contrario, la razón no tiene injerencia directa en el ámbito moral porque no puede evitar ni producir una acción o una afección: “la moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón”.³⁰ La motivación moral se explica como resultado de la aprobación de caracteres morales que resultan útiles o agradables, y las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, son producto de un “sentimiento moral”.³¹

Macaulay considera que este tipo de teorías morales, basadas en el “sentimiento humano”, están atravesadas por la “inconsistencia y la mutabilidad” porque la razón –y no el sentimiento–, es la única “capaz de discernir la diferencia moral entre las cosas, toda vez que le sean propuestas de manera justa y clara”.³² Para Macaulay los autores que, como Hume, hacen depender a la moral de la utilidad buscan socavar la posibilidad de que los seres humanos sean criaturas morales y perfectibles.³³

27 Cf. Littlefield, Lucy, *op. cit.*, p. 3.

28 Cf. Hamdan Zahreddine, Stephanie, “David Hume e Catharine Macaulay: um debate sobre história e moral”, VI Encontro Hume, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

29 T 3.1.1.4 [674].

30 T 3.1.1.6 [675].

31 Cf. T 3.1.2.1 [691].

32 Macaulay, Catharine, *Letters on Education with Observations on Religious and Metaphysical Subjects*, Londres, Dilly, 1790, p. 193.

33 Cf. Macaulay, Catharine, *A Treatise on the Immutability of Moral Truth*, Londres, Hamilton, 1783, iii-iv.

El único fundamento sólido de un sistema de moral depende de los atributos de la equidad y la bondad divinas, que son los que fijan de manera inamovible la distinción entre el bien y el mal.³⁴ Así, sostiene que:

para corregir muchas de las irregularidades [...] que surgen de los sistemas incorrectos de ética, la primera preocupación de la educación debe ser enseñar la virtud a partir de principios inmutables, y evitar la confusión que surge de tomar las leyes y costumbres de la sociedad por aquellas obligaciones que se fundan en principios correctos de equidad.³⁵

Toda moral que se apoye sólo en convenciones y hábitos tendrá para Macaulay un fundamento endeble porque esas leyes y costumbres no son inmutables como la justicia y bondad divinas, sino fluctuantes.³⁶ Tampoco son universales, sino que están sujetas a las características de una sociedad en un momento y lugar determinados. Para que una sociedad pueda alcanzar grados cada vez mayores de libertad política y equidad debe apuntar hacia la perfección moral de sus ciudadanos, la que se alcanza por medio del conocimiento de principios inmutables fijados por el sumo ser. Así, no son las convenciones sociales las que establecen las pautas de la moral, sino la religión.³⁷

La ilustración moral va de la mano del progreso político, el que se expresa bajo la forma del republicanismo, al que Macaulay considera como la única forma de gobierno que garantiza la protección de los derechos iguales y naturales de los miembros de una comunidad.³⁸ La autora contrapone el republicanismo al ejercicio del poder absoluto o tiránico. Un gobierno republicano está organizado a partir de principios morales racionales que garantizan la equidad de todos los ciudadanos, mientras que en un gobierno absolutista o tiránico las acciones son guiadas por las pasiones, y su propósito es defender los privilegios de unos pocos. Por ende, es un tipo de gobierno que impide el progresivo perfeccionamiento moral del ser humano.³⁹ Al respecto, afirma: “o bien un indi-

34 Cf. Macaulay, Catharine, *Letters*, *op. cit.*, p. iii.

35 *Ibid.* pp. 200-01.

36 Cf. Macaulay, Catharine, *A Treatise*, *op. cit.*, p. iii-iv.

37 Cf. Littlefield, Lucy, *op. cit.*, pp. 3, 5. Macaulay se refiere en todo momento a la religión reformada, ya que considera que el catolicismo fomenta la sumisión y puede conducir a formas tiránicas de gobierno (cf. Littlefield, Lucy, *op. cit.*, p. 6). Hume estaría de acuerdo con esta apreciación sobre el catolicismo (cf. E, p. 55).

38 Cf. Green, Karen, “Will the Real Enlightenment...”, *op. cit.*, pp. 46, 50.

39 Cf. Withey, Lynne, *op. cit.*, p. 66.

viduo o algunas personas privilegiadas poseen un derecho inherente e irrevocable de hacer leyes para la comunidad, o esta autoridad descansa en los derechos inalienables e irrevocables de los hombres”.⁴⁰ Cuando la autoridad recae sobre las personas privilegiadas, se conforman gobiernos absolutistas o despóticos, mientras que cuando las leyes se sancionan conforme a los derechos naturales de los hombres, se abre la posibilidad de que la autoridad sea conferida por el asentimiento del pueblo. Macaulay es consciente de que ha habido épocas en las que el pueblo ha renunciado a su derecho para someterse a la voluntad arbitraria de un tirano, pero “ningún abuso de poder puede quitarles su derecho porque ese derecho existe en la constitución misma de las cosas”.⁴¹ La única fuente legítima de autoridad es para Macaulay la voluntad popular. Esta fuente emana de un principio inmutable, que es la igualdad de los seres humanos. Si un gobierno no obtiene su autoridad de la voluntad popular, no puede ser considerado legítimo, por más que la costumbre haya llevado al pueblo a someterse a él.

Hume coincide con Macaulay en considerar al republicanismo como la mejor forma de gobierno. Sin embargo, su apreciación no se basa en consideraciones de índole trascendente, sino vinculadas con la utilidad pública: es la única forma de gobierno que está regida por leyes que preservan la libertad, la seguridad y la propiedad de los ciudadanos. Por otra parte, también condena a los gobiernos tiránicos porque coartan la perfectibilidad del ser humano, pero esa perfectibilidad no es entendida como la adhesión progresiva a valores morales inmutables, sino como el refinamiento del gusto y la razón a través del desarrollo de las artes y las ciencias. En un gobierno tiránico no están dadas las condiciones para ese desarrollo porque no existen leyes que garanticen condiciones de vida dignas para los ciudadanos y les permitan aspirar a algo más que satisfacer sus necesidades básicas.⁴²

40 Macaulay, Catharine, “Observations on the reflections of the Right Hon. Edmund Burke on the Revolution in France”, en *Political Writings*, ed. Max Skjönsberg, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 300.

41 *Ibidem*.

42 Cf. E, pp. 115-118.

4. El motor del progreso

Las profundas discrepancias respecto del fundamento de la moral se conectan también con lo que ambos autores consideran que es el motor del progreso de la humanidad. Para Hume ese motor es secular, mientras que para Macaulay tiene que ver con la perfectibilidad moral, que está inextricablemente ligada al espíritu religioso.

Contrariamente a lo que sugiere Macaulay, las costumbres no evidencian un sesgo conservador en el pensamiento de Hume, sino que en su filosofía política también intervienen en el cambio social.⁴³ Por un lado, la costumbre o hábito es para Hume un principio de la naturaleza humana⁴⁴ y por otro, es una práctica que resulta de ese principio. Si bien es conocido el rol que la costumbre desempeña en la teoría del conocimiento de Hume, la lectura de sus *Ensayos* muestra que las consecuencias de ese principio –prácticas sociales que se asientan por repetición tales como costumbres, hábitos o modos de vida– cumplen un papel fundamental en el desarrollo político y económico de una sociedad.

La centralidad de la costumbre puede explicarse porque “el ser humano es muy variable, y es susceptible de muy distintas opiniones, principios y reglas de conducta”,⁴⁵ además de que la naturaleza humana es frágil, susceptible de sucumbir a tentaciones que suelen atentar contra el interés público.⁴⁶ El principio de la costumbre opera como un mecanismo que tiende a estabilizar el carácter volátil de la naturaleza humana, al producir una propensión a reiterar patrones de conducta sin que haya un razonamiento de por medio. Así, Hume sostiene que “el hábito pronto consolida lo que otros principios de la naturaleza humana han fundamentado de manera imperfecta”.⁴⁷ A nivel social, como “la sociedad se halla en constante flujo puesto que en ella un ser abandona

43 Cf. Berry, Christopher, “Hume and the Customary Causes of Industry, Knowledge and Humanity”, en *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2018a, p. 185. Cabe mencionar que hay autores conservadores contemporáneos que consideran a Hume como un antecedente. Al respecto, Berry sostiene que si bien Hume pudo haber contribuido al desarrollo del pensamiento conservador, su propio pensamiento no es conservador, Cf. Berry Christopher, “Science and Superstition...”, *op. cit.*, p. 260.

44 Cf. Hume, David *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 121.

45 E, p. 255 [243].

46 Cf. E, p. 37.

47 E, p. 39 [71-72], cf. Hume, David, *An Enquiry*, *op. cit.*, p. 121 y T 2.3.5.1.

el mundo cada hora y otro viene a él”,⁴⁸ es necesario que exista algún mecanismo que favorezca la permanencia de las instituciones sociales más allá del cambio constante de los individuos que las integran. En este sentido, la costumbre desempeña una función clave, generando prácticas sociales que tienden a mantenerse estables a lo largo del tiempo y favorecen la continuidad de las instituciones.⁴⁹

Ahora bien, los hábitos se sostienen en el marco de un conjunto estable de circunstancias.⁵⁰ Esas circunstancias no son de índole física (es decir, las cualidades del aire, del clima, etc.) sino lo que Hume llama “causas morales”, a las que describe como toda circunstancia apta para influir en la mente como un motivo o razón “y que hacen que nos sea habitual un conjunto de modos de comportamiento”.⁵¹ Esas circunstancias comprenden –aunque no de manera exhaustiva– la naturaleza del gobierno, los vaivenes a los que están sujetos los asuntos públicos, la situación económica de la población y las relaciones con las naciones vecinas. Si ese conjunto de circunstancias se modifica, los hábitos pueden cambiar: “el modo de comportarse [*manners*] de un pueblo cambia muy considerablemente de una época a otra, ya sea a consecuencia de grandes cambios en su forma de gobierno, de su mezcla con otros pueblos o de la inconstancia a la que están sujetos todos los asuntos humanos”.⁵²

El cambio se produce cuando se modifican las circunstancias sobre las cuales se apoya la estabilidad de una sociedad. Como esas circunstancias son de índole moral, en su conformación interviene también el accionar de hábitos y costumbres. Ahora bien, si el cambio es entendido como la modificación de costumbres, no puede producirse sino gradualmente, ya que la consolidación de todo hábito se produce de esa manera: “Se requiere un largo curso del tiempo, con variados accidentes y circunstancias, para que se produzcan esas grandes revoluciones que tanto diversifican el rostro de los asuntos humanos”.⁵³ Hume advierte que todo intento por acelerar ese proceso de cambio e implantar violentamente un nuevo principio o práctica social implica un alto riesgo de resistencia o de amenaza para el orden de la sociedad.⁵⁴

48 E, pp. 476-77 [414].

49 Cf. E, pp. 39, 477.

50 Cf. Berry, Christopher, “Hume and Customary Causes”, *op. cit.*, p. 197.

51 E, p. 198 [196].

52 E, pp. 205-6 [202].

53 E, p. 260 [246].

54 Cf. E, pp. 260, 477 y Berry, Christopher, “Science and Superstition”, *op. cit.*, p. 252.

A criterio de Hume, el progreso de la humanidad tiene un carácter secular y se evidencia en el desarrollo del comercio.⁵⁵ La instauración de una sociedad comercial surge de la modificación gradual de ciertas circunstancias que permiten la consolidación de nuevas costumbres. Esas circunstancias marcan la transición de una sociedad bárbara, ignorante y supersticiosa, a una sociedad donde imperan la industria, el conocimiento y la sociabilidad.⁵⁶ Así, en una sociedad comercial se dan las condiciones para que se desarrollen tanto las artes mecánicas y las artes liberales como la ciencia, y se incrementa la fluidez de las relaciones interpersonales. Hume establece una correlación entre la grandeza de un Estado y el desarrollo de la industria, las artes y el comercio. Sostiene que “un progreso en las artes es más bien favorable a la libertad, y tiene una natural tendencia a preservar un gobierno libre, si es que no a ser su origen”.⁵⁷ El estímulo a la laboriosidad permite que los campesinos y comerciantes prosperen, fortaleciendo “esa clase media [*middling rank*] que es la mejor y más firme base de las libertades públicas”.⁵⁸ Esta equidad creciente es contraria al sometimiento a un gobierno despótico, porque ese sometimiento se apoya en gran medida en el empobrecimiento del pueblo, al que Hume describe como “esclavitud”.⁵⁹ A su vez, el estrato medio emergente no aspira a someter a otros, sino que “desean leyes iguales, que les aseguren la propiedad y les preserven de la tiranía monárquica o aristocrática”.⁶⁰ De esta manera, el comercio no sólo prospera en el marco de un gobierno libre, sino que contribuye a sostenerlo. Defender el impulso al comercio es al mismo tiempo una defensa de la libertad y el republicanismo.

Macaulay no comparte el optimismo de Hume respecto del rol del comercio. Por el contrario, cree que no es más que un medio para “extender las gratificaciones de los sentidos más allá de sus límites adecuados y para destruir el justo balance que la naturaleza ha establecido entre los apetitos corporales y los goces mentales”.⁶¹ En consecuencia, no lo ve como un signo civilizatorio, sino como un movimiento que sólo tiende

55 Cf. E, p. 277.

56 Cf. E, pp. 271-73.

57 E, p. 277, [260].

58 *Ibidem*.

59 E, pp. 116, 277-78.

60 E, p. 278 [260].

61 Macaulay, Catharine, *A Treatise*, *op. cit.*, p. 10.

hacia la preponderancia de intereses subordinados e inferiores.⁶² A los ojos de Macaulay, el comercio ha contribuido a alimentar un lujo desmedido y a fomentar el egoísmo, los que van en desmedro de virtudes como la honestidad, la frugalidad, la sobriedad y la consideración de los intereses de la sociedad en general. Concluye que “si la civilización es [considerada como] algo más que una alteración en los modos del error y el vicio, no hemos alcanzado todavía ningún grado loable de civilización”.⁶³ Por el contrario, el progreso viene de la mano del respeto cada vez mayor por los valores inmutables de la moral, que son accesibles por medio de la razón.⁶⁴ En lugar de concentrar todos nuestros esfuerzos en aumentar los placeres sensoriales, deberíamos orientarlos hacia un acercamiento creciente a la virtud y la rectitud moral.

Más allá de estas profundas divergencias en cuanto al fundamento de la moral y a los factores que contribuyen al mejoramiento de la humanidad, lo cierto es que el cambio progresivo hacia una sociedad comercial genera, desde la óptica de Hume, las condiciones para la reforma política que busca Macaulay: la instauración de una sociedad libre regida mediante leyes instauradas por la voluntad popular. Es decir que sus perspectivas convergen hacia un punto común, enmarcado indiscutiblemente en los ideales de la Ilustración, más allá de que los caminos que consideran que llevan a ellos sean muy diferentes.

Bibliografía

- BERRY, Christopher, “Hume and the Customary Causes of Industry, Knowledge and Humanity”, en *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2018, pp. 184-207.
- , “Science and Superstition: Hume and Conservatism”, en *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2018, pp. 247-263.
- BUCKLE, Stephen, “Hume and the Enlightenment” en Craig, Taylor y Buckle, Stephen (eds.), *Hume and the Enlightenment*, Londres, Pickering y Chatto, 2011, pp. 13-37.
- GREEN, Karen, “Will the Real Enlightenment Historian Please Stand Up?: Catharine Macaulay versus David Hume”, en Craig, Taylor y Buckle, Stephen (eds.), *Hume and the Enlightenment*, Londres, Pickering y Chatto, 2011, pp. 39-51.

62 Cf. *Ibid.*, p. 9.

63 *Ibid.*, p. 11.

64 Cf. *Ibid.*, pp. 1-2.

- , “Catharine Macaulay as a Critic of Hume,” en Bouchner, Geoff y Lloyd, Henry, *Rethinking the Enlightenment*, London, Lexington Books, 2017, pp. 113-130.
- , “Catharine Macaulay’s Enlightenment Faith and Radical Politics”, en *History of European Ideas*, vol. 44, N° 1, 2018, pp. 35-48.
- HAMDAN ZAHREDDINE, Stephanie, “David Hume e Catharine Macaulay: um debate sobre história e moral”, VI Encontro Hume, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. D. Fate Norton y M. J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2007, trad. Félix Duque, Orbis, 1984.
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- , *Essays Moral, Political, Literary*, ed. E. F. Miller, Indianápolis, Liberty Fund, 1987, trad. Carlos M. Ramírez, Trotta/Liberty Fund, 2011.
- LITTLEFIELD, Lucy, “Protestantism and Liberty: Catharine Macaulay’s Politics of Religion as a Response to David Hume”, en *Intellectual History Review* [en línea], 2019, pp. 1-20, consultado el 20/05/2024. DOI: 10.1080/17496977.2019.1642581.
- MACAULAY, Catharine, *A Treatise on the Immutability of Moral Truth*, Londres, Hamilton, 1783.
- , *Letters on Education with Observations on Religious and Metaphysical Subjects*, Londres, Dilly, 1790.
- , “Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke on the Revolution in France”, en *Political Writings*, ed. Max Skjönsberg, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 251-300.
- , *The Correspondence of Catharine Macaulay*, ed. Karen Green, Nueva York, Oxford University Press, 2020.
- RASMUNSEN, Dennis, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu and Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- SUSATO, Ryu, *Hume’s Sceptical Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015.
- WARNOCK, G. J., “On Passive Obedience”, en *History of European Ideas*, vol. 7, N° 6, 1986, pp. 555-562.
- WITHEY, Lynne E., “Catharine Macaulay and the Uses of History: Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda” en *Journal of British Studies*, vol. 16, N° 1, 1976, pp. 59-83.

De Maistre contra las Luces: el caso Rousseau

VERA WAKSMAN

(UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

1. Introducción

Antoine Compagnon identifica una serie de figuras surgidas con la Revolución francesa y presentes en la literatura de los autores que denomina “antimodernos”: la figura histórica es la *contrarrevolución*; la filosófica, la *anti-ilustración*; la moral o existencial, el *pesimismo*; la religiosa, el *pecado original*; la estética, lo *sublime* y la figura de estilo, la *vitupeación* o la imprecación.¹ Por supuesto, no todos los temas se reiteran en el amplio conjunto de autores considerados por Compagnon, quien parece haberse inspirado para su selección de notas distintivas en los escritos de Joseph de Maistre, que abarcan todas las figuras.

Podríamos intentar un ejercicio análogo para dar cuenta de la elección de Rousseau como blanco de ataque en la embestida De Maistre contra las Luces: Rousseau es tomado como una inspiración del movimiento revolucionario; puede ser identificado con los pensadores de la Ilustración, aun cuando sería difícil considerarlo un optimista, sostiene la posibilidad de transformar la naturaleza humana y se opone a la idea de pecado original. Además, es calvinista. Esto no es menor, por cuanto De Maistre aborrece el protestantismo, al que califica de herejía religiosa y civil, pues “al liberar al pueblo del yugo de la obediencia y al concederle la soberanía religiosa, desencadena el orgullo general contra la auto-

1 Compagnon, Antoine, *Los antimodernos*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 23-24.

ridad y pone la discusión en el lugar de la obediencia”.² El protestantismo significa para De Maistre un ataque a la base de toda autoridad, en la medida en que opone el razonamiento individual y el libre examen de la Biblia a la infalibilidad y la autoridad personal, única forma posible de autoridad. El estilo vituperante del autor de las *Consideraciones sobre Francia*, la violencia de sus juicios³ y la ironía de sus análisis pueden empañar la sutileza y la precisión de algunas de sus observaciones. Por eso, vale la pena leer a De Maistre, porque esa confrontación abre perspectivas para pensar los problemas que plantea la filosofía política moderna, para criticar sus supuestos, para pensar el efecto de las ideas en la acción y, por qué no, la responsabilidad -o no- de los filósofos en las interpretaciones y aplicaciones de sus obras.

Rousseau, como otros grandes filósofos, ha sido objeto de múltiples interpretaciones: se lo ha leído como un proto totalitario, como liberal, como anarquista, como republicano, como jacobino, como heredero de Hobbes, como heredero de Spinoza, como un precursor de Kant, como revolucionario, como antirrevolucionario, etc. ¿Puede un autor ser responsable de las lecturas que se hacen de su obra? Hay casos más o menos críticos para responder a esta pregunta y la precaución, o la prerrogativa, hermenéutica nos indicaría que no, que mejor no. “Prefiero ser un hombre de paradojas antes que un hombre de prejuicios”,⁴ escribía Rousseau en *Emilio*, como dándose el permiso quizá de dejar cabos sueltos o advirtiendo de antemano que no se tratará en su caso de contradicciones, sino de aquella otra figura que según su etimología se opone a la opinión común, a la *doxa*. Resolver estas paradojas o contradicciones, negándolas o agravándolas ha sido la tarea de muchos de sus lectores. ¿Hasta dónde es Rousseau un ilustrado o un crítico de la ilustración? ¿es un crítico o un “autocrítico”, un crítico desde adentro?⁵ ¿Es Rousseau o no un

2 De Maistre, Joseph, “Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté”, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1893, t. VIII, p. 66.

3 En el texto recién citado se lee a propósito de la Matanza de San Bartolomé (1572): “Ginebra era rebelde. Ahora bien, en todos los casos de rebelión, incluso los excesos del poder que se defiende deben cargarse al rebelde. La humanidad en su conjunto tiene el derecho de reprocharle la [masacre de] San Bartolomé al protestantismo, porque para evitarla solo hacía falta no rebelarse”, *ibid.*, p. 70.

4 Rousseau, Jean-Jacques, *Emile*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. IV, p. 323.

5 Cf. Hulliung, Mark, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 7.

revolucionario? ¿anuncia las revoluciones? ¿las aborrece? ¿las alienta?⁶ Cada lector de Rousseau responde de una u otra manera a estas preguntas. De Maistre, como contrarrevolucionario y crítico de las Luces las examina con detalle.

El caso de Rousseau es singular: a diferencia de Diderot, que pasó de la religión natural al materialismo ateo, Rousseau nunca menospreció la importancia de la religión. Más aún, su posición respecto de algunos aspectos del movimiento enciclopedista ilustrado le valieron críticas y disputas personales. Vale recordar la mención de D'Alembert en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* al *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en el que Rousseau, un colaborador, objeta el carácter corruptor de costumbres asociado a la divulgación del conocimiento.⁷ En efecto, Rousseau cuestiona la filosofía “parlanchina” que critica “a pura pérdida”, según su expresión, dando a entender que se trata de una crítica disolvente que no propone nada a cambio. Es decir, la conciencia del ginebrino de la necesidad de un plano, si no trascendente, al menos apartado, reservado, santo; la censura de una cierta frivolidad de la crítica ilustrada, podrían dar la impresión de alguna cercanía entre ambos autores. Sin embargo, si bien es cierto que De Maistre no ahorra críticas virulentas contra Bacon y Locke entre los ingleses y, entre los franceses, contra Condorcet y Voltaire, el examen de los escritos de Rousseau ocupa un lugar destacado: más allá de ser calvinista y plebeyo, ¿por qué le resulta tan peligroso el ginebrino?

En lo que sigue trato de responder esta pregunta concentrando la atención en tres puntos del análisis demaistriano de la obra de Rousseau: la relación entre los hechos y el derecho; el rol del Legislador extraordinario y, por último, la valoración o la crítica a la democracia. Puede afirmarse que De Maistre lee mal a Rousseau, porque no respeta algunas distinciones conceptuales básicas del autor del *Contrato social*. Pero, el interés de la lectura no consiste en señalar esos errores, sino en mostrar que la interpretación en clave revolucionaria que hace De Maistre de Rousseau vuelve superflua esa desatención a las precauciones concep-

6 Luego de recoger diferentes expresiones de las obras de Rousseau respecto de la idea de una revolución, Yves Vargas, que lee al ginebrino en clave revolucionaria, concluye: “Que entienda el que pueda. Vivimos en el siglo de las revoluciones que ahora son imposibles, que son el único remedio al mal, pero que no debemos desear. Rousseau es el pensador de una revolución que jamás se atrevió a desear ni siquiera a imaginar”, cf. Vargas, Yves, *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, París, Le temps des cerises, 2005, p. 161.

7 Cf. D'Alembert, Jean, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, París, Vrin, 2000, p. 143.

tuales. Según De Maistre, el gesto fundacional rousseauiano es revolucionario y conduce al terror. Una cosa y la otra van de la mano, no es posible tener lo primero sin lo segundo desde esta perspectiva.

Cabe señalar, muy brevemente, que la pregunta acerca de la influencia de Rousseau en la Revolución francesa comienza casi con la Revolución misma. La reivindicación de rousseauismo de parte del jacobinismo, sumada a la panteonización de Rousseau en 1794, no deja de ser un condimento importante del debate, aun cuando, en los propios textos de Rousseau las advertencias respecto de los cambios bruscos o revolucionarios como portadores de nuevas cadenas, en lugar de posibilidades de fundación de la libertad, abundan.⁸ Ya en 1791 Louis-Sébastien Mercier publica *De J.-J. Rousseau considerado como uno de los primeros autores de la Revolución*,⁹ pero la cuestión de *la faute à Rousseau* perdura a través del tiempo y cobra nueva fuerza en la segunda posguerra, cuando el autor del *Contrato social* pasa a ser considerado, ya no uno de los primeros autores de la revolución, sino del totalitarismo.¹⁰ De alguna manera, entonces, el virulento análisis de la obra de Rousseau llevado adelante por De Maistre se inscribe en un contexto amplio, que lo precede y lo sucede. Con todo, las objeciones de De Maistre, lejos de ser condenas

8 Si bien el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* concluye evocando la presunta juridicidad de la revuelta que estrangularía al sultán, tomado à la Montesquieu como figura emblemática del despotismo, las consecuencias de este acto no auguran la instauración de la República. En el libro II, capítulo 8 del *Contrato social*, la reflexión es explícita: hubo casos en los que las revoluciones dieron lugar a algo nuevo, “pero estos acontecimientos son raros: son excepciones cuya razón se encuentra siempre en la particular constitución del *Estado* exceptuado. No podrían incluso tener lugar dos veces para el mismo pueblo, porque puede llegar a ser libre mientras no sea bárbaro, pero ya no le es posible serlo cuando el resorte civil está gastado. Entonces los disturbios pueden destruirlo sin que las revoluciones puedan restablecerlo y, en cuanto sus cadenas se rompen, cae disperso y deja de existir. Entonces, lo que le hace falta es un amo y no un liberador. Pueblos libres, recordad esta máxima: se puede adquirir la libertad, pero no se la recupera jamás”, Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 385.

9 Mercier, Louis-Sébastien, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, París, Buisson, 1791, 2 vols.

10 Las interpretaciones de Rousseau en clave proto-totalitaria tuvieron su época, el clásico en ese sentido es Talmon, Jacob, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker and Warburg, 1952. También, unos años antes, en 1945, escribía Bertrand Russell “Hitler es un resultado [outcome] de Rousseau; Roosevelt y Churchill, de Locke”, en Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon & Schuster, 1945, p. 685. Philipp Blom continúa en el siglo XXI este tipo de lectura, muy cuestionada desde la crítica (principalmente francesa) actual, y afirma que en el *Contrato social* “Rousseau creó una distopía de severidad stalinista”, cf. Blom, Phillip, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, Nueva York, Basic Books, 2010, pp. 208-9.

masivas de la obra del ginebrino, dan cuenta de una lectura que inquiere en las fallas o las fisuras del argumento rousseauniano y que saca conclusiones de las aporías, las paradojas o los cabos sueltos que deja el autor.

2. *De Maistre contra Rousseau*

Joseph De Maistre, masón en su juventud, fue un gran lector de los pensadores de la Ilustración y un espectador atento de la Revolución, como súbdito del rey de Saboya instalado en Chamberí hasta 1792, cuando el ejército revolucionario invadió el territorio saboyano y este quedó bajo el control del gobierno francés. Comenzó entonces un largo periplo de exilios y mudanzas que incluye el nombramiento del Conde en 1802 como embajador del nuevo rey de Cerdeña en San Petersburgo, donde habrá de permanecer hasta 1817.

Entre abril y agosto de 1793, en defensa de la monarquía del reino de Saboya y Piamonte, del que es súbdito, De Maistre escribe las cuatro *Cartas de un realista saboyano*. Luego, en la correspondencia de 1794, se encuentran referencias a una quinta carta que nunca vio la luz. De Maistre envía esa quinta carta a François de Bovet, un prelado católico de su confianza que le señala que la reflexión acerca del poder soberano y la crítica que propone de la noción de soberanía popular debería tener en cuenta los escritos de Rousseau. Así, esta carta, publicada recién en 1978, provee la materia prima que será luego elaborada en un texto llamado por el autor *Sobre la soberanía del pueblo*, compuesto entre 1794 y 1796 y solo publicado en 1870, bajo el título de *Estudio sobre la soberanía*, en el que analiza y comenta exhaustivamente el *Contrato social* de Rousseau. Las críticas de De Maistre a Rousseau deben tener, entonces, en cuenta este texto, junto con el de la quinta carta, así como el *Examen de un escrito de Rousseau sobre la desigualdad de las condiciones*, dirigido contra el *Discurso sobre la desigualdad*. El ginebrino, censurado, propone los principios del derecho político; el saboyano, en medio del Terror, los evalúa. Dos lugares desde donde mirar la filosofía política.

En *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Reinhart Koselleck afirma que Rousseau fue el primero en advertir, en la crítica al Estado, en esos “escritores oscuros y ociosos, literatos que

devoran a pura pérdida la sustancia del Estado”,¹¹ el vínculo estrecho con la crisis que se aproximaba.¹² Es conocida la predicción en *Emilio*, según la cual se acerca el tiempo de crisis y el siglo de las revoluciones y ya nadie sabrá el lugar que le tocará ocupar en la sociedad.¹³ La predicción no es triunfalista, Rousseau no confía ingenuamente en el progreso como efecto de la revolución, la ve venir irremediabilmente junto con la guerra y la destrucción. De Maistre que la ve en directo, no perdona la jactancia del filósofo. ¿Cómo no tuvieron en cuenta todas las consecuencias de lo que decían o escribían? La filosofía optó por desconocer, desentenderse o renegar a viva voz “los excesos de los que somos testigos [...] ¿Qué me importa que Rousseau tímido y enfermizo no haya tenido nunca la voluntad o el poder de excitar sediciones? [...] ¿Qué me importa que, temblando por sus cabezas, los filósofos se hayan encerrado en una prudente soledad? En cuanto plantearon máximas capaces de engendrar todos los crímenes, esos crímenes son obra suya, puesto que los criminales son sus discípulos”.¹⁴

Rousseau inventa o da forma a un concepto peligroso que tendrá su posteridad: la “voluntad general” y, con ella, la soberanía popular, la fundación de la legitimidad, el pacto. Pero, además, el estado de naturaleza, la bondad original, el artificialismo y el a-historicismo. Todas estas cuestiones están claramente imbricadas, porque la perspectiva teológica y providencial que plantea De Maistre barre todos los temas con casi un único argumento: los seres humanos no son creadores. Hay un único creador, por lo tanto, la soberanía no puede resultar de un pacto, no hay estado de naturaleza, porque los hombres fueron creados sociables. El arte, por otro lado, es la naturaleza humana y la “perfectibilidad”, a la que se refiere Rousseau en el segundo *Discurso*, no es sino la cualidad constitutiva del género humano por obra del creador. No se trata, entonces, de oponer una idea contra otra, una concepción contra otra, sino de ir a los argumentos de De Maistre contra Rousseau para indagar la dificultad que está teorizando.

11 Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 19.

12 Koselleck, Reinhart, *Critique and crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, The MIT Press, 1988, p. 159.

13 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Emile*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. IV, p. 468.

14 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. I, p. 414.

3. Los hechos y el derecho

Establecer el derecho por el hecho, es decir, legalizar lo que siempre ha sido, es la manera de razonar que atribuye Rousseau a Grocio, un método no demasiado consecuente, pero “favorable a los tiranos”.¹⁵ En *Emilio*, distingue el derecho político y el derecho positivo, los principios y los casos empíricos o las legislaciones existentes: “hay que saber lo que debe ser para poder juzgar bien lo que existe”.¹⁶ Rousseau brinda unas reglas, una escala que son los principios del derecho político con los que habrán de medir las leyes de cada lugar. “Yo busco el derecho y la razón y no dis-cuto los hechos”, afirma en la primera versión del *Contrato social*¹⁷ y en el *Discurso sobre la desigualdad* anuncia que deja de lado los hechos (¿acaso los narrados en la Biblia acerca del hombre?) para proponer una historia hipotética y conjetural de la especie.¹⁸

De Maistre responde. Tomemos dos citas. La primera es una fórmula recurrente en diferentes textos: “La historia es la política experimental, es la mejor, o más bien la única buena”.¹⁹ ¿Qué significa esto? Por un lado, los conceptos, las ideas, la teoría no determinan los hechos. Por otro lado, “la manera más corta y prudente [de conocer por ejemplo la naturaleza humana] es saber lo que siempre fue”.²⁰ Esto puede leerse como una perspectiva conservadora o restauradora, o como puro sentido común ¿por dónde empezar a buscar sino por lo que siempre fue? Llegamos, entonces, a la segunda cita: “En general, no es tan mal método establecer el derecho por el hecho”.²¹ Por supuesto, podemos ver en esta ironía el afán de consagrar lo establecido, el deseo de volver a firmar el *pacto del rico*, por así decir. Pero también se puede ver en la respuesta de De Maistre la crítica a uno de los *abismos* en los que cae Rousseau. Y es que Rousseau argumenta separando, estableciendo distinciones que luego resulta difícil reunir: los hechos y el derecho; la voluntad particular y la voluntad general; la soberanía y el gobierno; es necesario transformar al hombre para que los hechos puedan adaptarse al dere-

15 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 353.

16 Rousseau, Jean-Jacques, *Emile*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. IV, pp. 836-837.

17 Rousseau, Jean-Jacques, *Manuscrit de Genève*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 297.

18 *Ibid.*

19 De Maistre, Joseph, *Examen d'un écrit de Rousseau*, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. VII, p. 540.

20 *Ibidem.*

21 *Ibid.*

cho, para que la voluntad particular pueda querer de manera general. ¿Puede colmarse el hiato que deja abierto Rousseau? ¿O establecer los principios políticos *a priori*, según la expresión de De Maistre, genera una distancia que no se termina de salvar? De Maistre simplifica: lo que es, es lo que debe ser, porque no sabemos lo que debe ser en abstracto, los hombres no son creadores sino ejecutores de un plan creado por Dios, el único que es capaz de crear a partir de la nada. Desde esa perspectiva, que mira desde lo alto, las oposiciones naturaleza-artificio, tiempo histórico-tiempo ahistórico, estado de naturaleza-estado social que solo valen en sentido hipotético caen, pierden su sentido, porque ingresan en una continuidad temporal que no conoce esos saltos.

De Maistre enfrenta un punto problemático en el modo de argumentar de Rousseau. “Es una extraña manía del hombre la de crearse dificultades para tener el placer de resolverlas”, se lee al comienzo del segundo capítulo del *Estudio sobre la soberanía*.²² Las dificultades existen, podría decir Rousseau, que se propone cuestionar lo que siempre ha sido y que, irónicamente, en su *Discurso sobre la desigualdad* busca teorizar narrando la caída del Edén en clave de fábula secularizada, sin pecado y con la única ayuda de un funesto azar.

4. El Legislador extraordinario y el problema de la fundación

La figura del Legislador extraordinario del *Contrato social* cumple en el plano argumentativo el rol de mediador entre lo que es y lo que debe ser. Recordemos el contexto de su aparición: Rousseau plantea los principios del derecho político, presenta la voluntad general como sede de la soberanía y como respuesta tanto al problema de la unidad del cuerpo político como al de la libertad entendida como autonomía. Se puede conciliar la obediencia y la libertad porque la obediencia a la voluntad general es la obediencia de cada uno a sí mismo. Hasta ahí, la regla. Con todo, al final del capítulo 6 del libro II, Rousseau advierte que los individuos comunes, esos hijos de las sociedades de la desigualdad, serán incapaces de dar luz a una legislación.²³ De esa multitud caótica de voluntades particulares debe surgir una voluntad general, para lograrlo sería necesaria una

22 Cf. De Maistre, Joseph, *Œuvres complètes*, tomo I, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, p. 315.

23 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 380.

inteligencia superior capaz de brindar el punto de reunión de esas voluntades, de ahí la necesidad del Legislador extraordinario. Por supuesto, el problema del Legislador en la filosofía de Rousseau ha dado lugar a una gran cantidad de interpretaciones, pero acá solo nos interesa la de De Maistre, que dedica dos capítulos a analizar el texto de Rousseau.

Es un detalle conocido que en la primera versión del *Contrato social* el capítulo dedicado a la religión civil está escrito en el reverso de las páginas del Legislador. Por fuera de esta materialidad, circunstancial o no, el vínculo aparece claro cuando se registra el vocabulario empleado para referirse a este personaje: una inteligencia superior, dioses para dar leyes a los hombres, transformar la naturaleza humana, una empresa por encima de la fuerza humana, una misión. De Maistre, que no dice nada de la religión civil y del artículo que propone la santidad del contrato social y las leyes, analiza este capítulo con cuidado.

En primer lugar, corrige los usos de la historia: Rousseau se equivoca cuando escribe sobre los decenviros romanos y sobre Licurgo. Desconoce la historia, que como ya se dijo, es la política experimental. El punto puede parecer menor, sin embargo, ese capítulo del *Contrato* representa el giro de Rousseau a lo que podría llamarse la *aplicación* de los principios que viene postulando, la mediación hacia la realización de estos, que ocurrirá de manera excepcional, por la intervención de un personaje extraordinario. “Es el talento de Rousseau (y no hace falta envidiárselo) construir sistemas sobre excepciones”, dirá De Maistre.²⁴ Si se mirara la historia, los hechos tal como son y no como deben ser, sería posible evitar esa dicotomía que llevará a la violencia, sostiene el saboyano.

La lectura de De Maistre objeta el aspecto fundacional del texto de Rousseau, en primera instancia destacando una aparente contradicción: si el Legislador es un hombre extraordinario *en el Estado*, ¿entonces, hablamos de institución o de reforma? De Maistre ataca una vez más las dicotomías rousseaunianas que instauran discontinuidades inexistentes: no hay tal cosa como la transformación de un individuo que es un todo perfecto y solitario en una parte de un todo social, porque ese todo perfecto nunca fue tal. Desde la perspectiva demaistriana, la unidad del cuerpo político no puede darse, como sostiene Rousseau, por un acto de consentimiento voluntario llamado pacto, la unidad es siempre previa, ya está en la lengua, en las costumbres y en eso que llama la razón

24 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 347.

nacional, “que no es sino la anulación de los dogmas individuales y el dogma absoluto y general de los dogmas nacionales, es decir de los prejuicios útiles”.²⁵

Puntos de contacto y diferencias: harían falta dioses para dar leyes a los hombres, dice Rousseau.²⁶ De Maistre responde que ya hay uno y que con eso es suficiente.²⁷ Como se sabe, al capítulo sobre el Legislador en el *Contrato social* le siguen otros tres dedicados al “pueblo”, pueblo que no es tal en términos de Rousseau antes de la constitución de la voluntad general, pero que es necesario conocer antes de ofrecerle las leyes. Rousseau se mueve en ese terreno doble, considerando también él los hechos antes del derecho. El Legislador sondea el suelo, estudia las costumbres, evalúa si el pueblo está o no en condiciones de recibir la legislación. La autoridad del Legislador es todo, afirma De Maistre invirtiendo el argumento de Rousseau, que despoja de autoridad al personaje excepcional²⁸ para dársela a una voluntad general que solo parece en condiciones de asentir a lo propuesto por el Legislador.

Sabemos que De Maistre ve en Rousseau a los jacobinos que aparecieron en la asamblea constituyente y “se creyeron realmente legisladores”, por eso vuelve sobre la figura y destaca que “la constitución civil de los pueblos no es nunca el resultado de una deliberación”.²⁹ El Legislador fascina a ambos pensadores de diferente manera. Rousseau ve en esa inteligencia superior al arquitecto que planta los cimientos y diseña la forma del edificio; construye con los elementos que le proveen la población y el territorio. Recordemos, además, que el cuarto tipo de leyes, los hábitos, las costumbres y la opinión (los “prejuicios útiles” de Maistre) no se tallan en mármol ni en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos y son la clave de bóveda de la obra de la legislación. De esto se ocupa el Legislador en secreto.³⁰ En definitiva, según Rousseau, no

25 *Ibid.*, p. 376.

26 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, p. 381.

27 Cf. De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, *op. cit.*, p. 338.

28 Recordemos los elementos “incompatibles” de la obra del Legislador: “una empresa por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada”, Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 383.

29 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, *op. cit.*, p. 360.

30 “Hablo de los hábitos y las costumbres y sobre todo de la opinión, parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las otras: parte de la que el gran Legislador se ocupa en secreto, mientras parece limitarse a reglamentos particulares que no son sino la cimbra de la bóveda, de la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman las inquebrantable clave”, Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 394.

crea a partir de la nada, interpreta, entiende lo que ya está. Por su parte, De Maistre también admite la presencia de hombres extraordinarios en la historia, pero los ve como instrumentos de la Providencia. Cuando “el autor de todas las cosas [...] quiere echar los fundamentos de un edificio político y mostrar al universo una creación semejante confía sus poderes a hombres inusuales, a auténticos elegidos”.³¹ El argumento es el mismo, con trascendencia o sin ella. Como en la historia hipotética del segundo *Discurso*, Rousseau seculariza o inmanentiza, pero reitera un planteo teológico.

Tal vez, por eso mismo, De Maistre ni siquiera menciona el capítulo sobre la religión civil: para él la asociación, la alianza entre la política y la religión es indispensable para sostener la unidad y también el patriotismo. Por supuesto, dada la tradición y la institución, esa religión debe ser el catolicismo o el cristianismo despojado de la herejía protestante. Rousseau ve la necesidad, pero la alianza se vuelve instrumental, hace de la religión civil un conjunto de leyes fundamentales que, desafiando toda circularidad, dan santidad a las leyes. Antes de terminar este punto, es preciso preguntar: ¿por qué afirma Rousseau que el Legislador se ocupa del cuarto tipo de leyes *en secreto*? Por su parte, De Maistre afirma sin ambages que “el gobierno es una auténtica religión, tiene sus dogmas, sus misterios, sus ministros”,³² por eso la razón individual debe permanecer callada y obedecer. Todo lo contrario de lo que hicieron los franceses, que quisieron “ver por dentro y pusieron al descubierto los principios políticos”.³³ ¿Por qué Rousseau saca a la luz los principios del derecho político, pero le perdona el secreto al Legislador?

5. Entre soberanía y gobierno, entre democracia y república

Este último punto está dedicado a explorar una supuesta confusión o error en el planteo de De Maistre contra Rousseau. El *Estudio sobre la soberanía* se abre con una presunta reducción al absurdo: “El pueblo es soberano, dicen. ¿De quién? De sí mismo, aparentemente. El pueblo es entonces súbdito”.³⁴ No se puede decir que la paradoja de mandar

31 *Ibid.*, p. 344.

32 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 376.

33 De Maistre, Joseph, *Lettres d'un royaliste savoisien*, en *Œuvres complètes de J. De Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. VII, p. 38.

34 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 311.

y obedecer al mismo tiempo no haya sido tratada por Rousseau, con mayor o menor éxito, según se interprete. El equívoco que introduce la lectura de De Maistre consiste en desatender la distinción entre “soberanía” y “gobierno”.

El planteo del *Contrato Social* es conocido: la soberanía reside en el pueblo, no se representa, no se delega, porque la voluntad quiere siempre en tiempo presente y no se puede suponer que lo que alguien quiere hoy lo querrá mañana. Así, la voluntad general soberana es el poder legislativo y se expresa mediante la ley. El gobierno, el poder ejecutivo, ejerce el poder de decisión, pero no es soberano, es solo un magistrado que depende del poder legislativo. Por supuesto, aquí se abre un abismo y una tensión permanente que, dadas las características de los seres humanos en sociedad, llevará de manera inevitable, más tarde o más temprano, a la corrupción de la soberanía.

En el planteo de Rousseau, en consecuencia, está claro que la discusión acerca de las formas de gobierno no es una discusión acerca de las formas de soberanía. La soberanía legítima es una sola (y es en ese sentido que hay una sola manera de unir a un pueblo) y las formas de gobierno dependen de cuestiones empíricas y circunstanciales. De Maistre titula el capítulo 5 de la segunda parte de su texto: “De la mejor especie de soberanía”. Comienza citando a Rousseau cuando este reflexiona sobre la pregunta por el mejor gobierno, afirmando que la misma es insoluble e indeterminada, porque hay “tantas buenas soluciones como posibles combinaciones existen en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos”.³⁵ De Maistre agrega: “Esta observación de Rousseau no resiste una réplica. Dedicó la mitad de su libro a refutar la otra; pero en verdad se tomó demasiado trabajo, estas pocas líneas alcanzaban (...). De donde se sigue que toda la teoría del contrato social es el sueño de un colegial”.³⁶

Este comentario resume bien el problema. De Maistre entiende la soberanía como una forma de gobierno y, como las formas de gobierno son relativas a cada lugar, la discusión sobre el origen de la soberanía no tiene sentido. Los principios se imponen una vez más: la soberanía viene de Dios, que da el carácter del pueblo o nación y la unidad de la lengua y las costumbres. Por lo tanto, todo artificialismo, todo intento de fundar la legitimidad en un pacto carece de sentido. “Ninguna nación debe su

35 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, op. cit., p. 419.

36 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 489.

carácter a su gobierno, así como tampoco su lengua”.³⁷ Es muy poco lo que se elige y la convicción de que “todos los pueblos tienen el gobierno que les corresponde y que ninguno ha elegido el suyo” es casi un axioma demaistriano.³⁸ Rousseau, claramente, pretende que el pacto funda la unidad política del pueblo y lo constituye como soberano, para eso necesita transformar en sentido fuerte al hombre, es decir, lograr que pueda querer de una manera general y no ligada a su exclusiva particularidad. Volverlo soberano, hacer que se obedezca solo a sí mismo amando la ley que él mismo se ha dado, todo eso equivale para De Maistre a fundar la desobediencia más profunda, algo equivalente a lo que ha hecho el protestantismo otorgando la “soberanía religiosa”. Rousseau está proponiendo, desde la mirada de De Maistre, un soberano que no ejerce la soberanía, que no puede decidir sobre el caso. Admitiendo las características de absolutez e infalibilidad que la soberanía supone (para ambos), soberano es el rey y la forma de la soberanía coincide con la forma de gobierno. En el fondo, todas las formas de gobierno están dominadas por “una sola cabeza que termina la pirámide y forma el gobierno más natural para el hombre”,³⁹ donde natural significa tradicional, lo que siempre ha sido y lo que el creador ha impuesto desde el padre de familia hasta los reyes.

Algo parecido ocurre con la superposición de república y democracia, dos nociones muy claramente diferenciadas en Rousseau que De Maistre desdibuja. “Todo gobierno legítimo es republicano”, afirma Rousseau, para asentar como criterio de legitimidad que poder legislativo y ejecutivo no pueden estar en manos de una misma persona o cuerpo.⁴⁰ La soberanía es republicana; la forma de gobierno, republicana. En su análisis de las formas de gobierno, Rousseau comienza por la democracia, seguramente la que parece más afín a la voluntad general. Sin embargo, concluye el capítulo con la célebre frase: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es apropiado para hombres”.⁴¹ Sería un error concluir que Rousseau se pronuncia en contra del gobierno directo del pueblo, pues solo está señalando el problema de poner en las mismas manos, las de

37 *Ibid.*, p. 343.

38 *Ibid.*, p. 354.

39 *Ibid.*, p. 501.

40 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, op. cit., p. 380.

41 *Ibid.*, p. 406.

todos, la legislación que mira lo general y la decisión ejecutiva, que solo ve lo particular. El pueblo de dioses, como la *voluntad santa* de Kant, no tendría conflicto entre su voluntad particular y su voluntad general, y la soberanía no se vería amenazada. Entre los hombres, en cambio, ese conflicto es inevitable.

“Queda por saber —pregunta, a pesar de todo, De Maistre— cómo un gobierno, que no está hecho más que para dioses, es propuesto, sin embargo, a hombres como único gobierno legítimo: porque si ese no es el sentido del contrato social, el contrato social no tiene sentido”.⁴² En otras palabras, si la democracia es para los dioses y en las formas representativas el gobierno termina usurpando la soberanía, ¿qué posibilidades reales hay para Rousseau de una política legítima? Si la democracia como autogobierno es imposible, ¿no es imposible también la república como soberanía del pueblo? La objeción tiene su peso, porque más allá de la distinción teórica entre soberanía y gobierno, la fundación de la voluntad general soberana coincide con un momento democrático, esto es “el poder soberano en su esencia está ligado al poder de gobernar”.⁴³ Para mantener su distinción, Rousseau desconfía de la democracia. Pero, al mismo tiempo, parece confirmar lo que De Maistre sospecha: que el pueblo está desde el origen separado del poder soberano, por eso es incapaz de retener la soberanía en la democracia y por eso “nunca se corrompe al pueblo, pero a menudo se lo engaña”.⁴⁴

La lectura de De Maistre obliga a cuestionar algunas típicas dicotomías. Como si, a pesar de su virulencia, De Maistre estuviera diciendo que miremos los grises: “hay que ser prudente cuando se razona sobre el abuso de las cosas necesarias y tener cuidado de no dar ganas a la gente de aniquilar la cosa para deshacerse del abuso, sin pensar que ese término *abuso* solo designa el uso desordenado de algo bueno que es preciso conservar”.⁴⁵ Aunque también podríamos advertirle a De Maistre que a más de dos siglos de la revolución francesa la soberanía popular propuesta por Rousseau parece estar más cerca de lo que es y que sus diatribas monárquicas terminaron ocupando un lugar de deber ser.⁴⁶

42 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 482.

43 Cf. Pranchère, Jean-Yves, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Ginebra, Droz, 2004, p. 204.

44 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, op. cit., p. 371.

45 De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, op. cit., p. 366.

46 Algo parecido concluye Frédéric Brahami: “Una vez planteada la nulidad de los fundamentos teóricos de la democracia, salen a la luz las *costumbres democráticas*, emerge la verdad de un

Bibliografía

- BLOM, Philipp, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, Nueva York, Basic Books, 2010.
- BRAHAMI, Frédéric, “L’empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l’esprit éclairé”, *Esprit*, 2009, pp. 136-149.
- COMPAGNON, Antoine, *Los antimodernos*, trad. cast. M. Arranz, Madrid, Acantilado, 2007.
- D’ALEMBERT, Jean, *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*, París, Vrin, 2000.
- DE MAISTRE, Joseph, *Etude sur la souveraineté*, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. 1, pp. 311-559.
- , “Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté”, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1893, t. VIII, pp. 63-99.
- , *Examen d’un écrit de Rousseau*, en *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. VII, pp. 509-566.
- , *Lettres d’un royaliste savoisien*, en *Œuvres complètes de J. De Maistre*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, t. VII, pp. 37-229.
- HULLIUNG, Mark, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- KOSSELLECK, Reinhart *Critique and crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, The MIT Press, 1980.
- MERCIER, Louis-Sébastien, *De J.-J. Rousseau considéré comme l’un des premiers auteurs de la Révolution*, París, Buisson, 1791, 2 vols.
- PRANCHÈRE, Jean-Yves, *L’autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Ginebra, Droz, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, pp. 349-470.
- , *Discours sur les sciences et les arts*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, pp. 3-30.
- , *Manuscrit de Genève*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. III, pp. 281-345.
- , *Emile*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. IV, pp. 238-868.

movimiento democrático que se ha vuelto casi instintivo [...] Que el fundamento racional de la democracia sea ilusorio, que la democracia sea literalmente no conceptualizable, eso no debería angustiar a los demócratas. La opacidad del principio democrático constituye la solidez de una sociedad que se ha vuelto democrática. En consecuencia, pensaría probablemente Maistre hoy que la *práctica* de la democracia, triunfo de las Luces, tiene que ver con el hecho de que sea absolutamente incapaz de formular sus propios *principios* constitutivos, pues eso significa que de manera insensible, imperceptible, sus raíces se han vuelto lo suficientemente fuertes como para que pueda desplegar plenamente toda su vitalidad”, en Brahami, F., “L’empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l’esprit éclairé”, *Esprit*, 2009, p. 149.

RUSSELL, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1945.

TALMON, Jacob Leib, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker and Warburg, 1952.

VARGAS, Yves, *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, París, Le temps des cerises, 2005.

Hamann y el estilo de filosofar socrático como crítica temprana a los ilustrados alemanes

RICARDO CATTANEO

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE ENTRE RÍOS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL – ARGENTINA)

Para comenzar nuestra exposición, recordemos en primer lugar aquel tramo del *Simposio* de Platón en el que uno de los protagonistas irrumpe en la escena cuando ya estaban promediando los festejos. Se trata de Alcibíades, quien entra borracho al banquete abrazado a otros compinches para homenajear al dueño de casa. Al advertir que junto a Agatón se encontraba también allí Sócrates, Alcibíades se sobresalta y prorrumpe en elogios hacia su maestro, a quien llega a comparar con un sileno, es decir, con aquello que se haya lleno de sabiduría por dentro a pesar de su apariencia externa. La descripción del apasionado Alcibíades es bien elocuente: “[...] es lo más parecido a esos silenos que hay donde se venden estatuillas, esos que hacen los artesanos con siringas y flautas, que, cuando se separan al medio, muestran que adentro tienen figuras de dioses”. (*Banquete* 215a-b)¹ El recurso de Platón a esa imagen, para caracterizar ciertos rasgos peculiares de su maestro, es probable que provenga de los bustos con la figura de sileno que eran usados por los artistas como cofres para preservar dentro sus mejores obras de arte, como comenta Friedrich Creuzer en su estudio sobre las formas simbólicas en la Antigüedad de 1806.²

Tengamos presente, además, que el personaje Sileno era representado como el más viejo, sabio y borracho de los acompañantes de Dionisos en la mitología griega. Más precisamente, como un sátiro que llevaba una vida desenfadada por la embriaguez cotidiana, aunque no por ello dejaba de comportarse sabiamente. ¿En qué sentido puede decirse esto último,

1 Platón, *Banquete*, trad. de C. Mársico y L. Soares, Buenos Aires, Miluno, 2009.

2 Creuzer, Friedrich. *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, trad. de A. Brotóns Muñoz, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, pp. 70-71.

es decir, cómo se compaginan tal modo de vida con dicho comportamiento? En el mismo diálogo de Platón, el apasionado Alcibiades parece darnos una pista acerca de cómo se articula tal desenfreno con una sabiduría práctica cuando señala: “[...] fíjense que Sócrates se inclina eróticamente hacia los bellos muchachos, está siempre con ellos y queda estupefacto. Y además ignora todo y no sabe nada, según su pose [...]”, para luego preguntarse: “¿No es esto cosa de sileno?” (*Banquete* 216d). En esa cita, cabe detenerse a pensar en lo indicado casi al final de la aseveración, esto es, que *ignora todo y no sabe nada, según su pose*. En otras palabras, el sileno Sócrates no hace otra cosa, al menos en apariencia o en su aspecto externo, que posar en esas circunstancias como un *éiron*. Esto es, representar un determinado personaje para poner en práctica así el arte de preguntar con fingida ignorancia, que él sabía ejercer con maestría singular: la *ironía*. Ahora bien, ¿qué relación guarda todo ello con nuestro tema?

Traemos a colación ese recurso retórico porque creemos que puede servir como clave de lectura para abordar una obra de Johann Georg Hamann (1730-1788) titulada *Evocación de Sócrates* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) de 1759.³ La forma intrincada que la escritura del filólogo de Königsberg adopta en ese texto puede resultar por momentos un tanto abstrusa y exige que nos retrotraigamos a cada paso a sus diversas referencias.⁴ Entre ellas, el apodado “Mago del Norte” se propone recoger una serie de hechos dignos de ser recordados, descriptos o representados sobre la figura de Sócrates (una suerte de *memorabilia*), sin dejar de señalar que su intención no es la de convertirse en un historiógrafo.⁵ Por nuestra parte, consideramos que esas rememoraciones sobre el estilo de filosofar socrático pueden ser de interés a la hora de emprender una reescritura de la compleja trama histórica que hace al movimiento denominado *Ilustración*; denominación cuya formulación en singular ha llevado a desatender o menospreciar innumerables matices, que formaron parte de ese vasto movimiento en sus variadas vertientes. En tal sentido y según la hipótesis de lectura que seguimos, *Evocación*

3 Hamann, Johann Georg. *Evocación de Sócrates*, trad. de Cinta Canterla, Huelva, Consulcom, 2015. Si bien utilizamos esa traducción, no dejamos de cotejarla con la versión original: Hamann, Johann Georg. *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile*, en *Sämtliche Werke*, Vol. II, J. Nadler (ed.), Wien, Herder, 1950, pp. 57-82.

4 Betz, John R. “Reading «Sibylline Leaves»: J. G. Hamann in the History of Ideas”, en *Journal of the History of Ideas*, Volume 70, Number 1 (January 2009), p. 97 y sig.

5 *Ibid.*, p. 63. Sobre la crítica de Hamann a cierta historiografía filosófica, Cf. *Ibid.*, pp. 60-62.

de Sócrates puede ser leída como una crítica temprana de Hamann a lo que parecía ser un *modus operandi* común a teólogos y filósofos alemanes de su tiempo, vinculados al monarca Federico II. Esa pequeña obra sería así una especie de anticipo de una preocupación que acompañará a su autor a lo largo de su vida, a saber, la de asumir una actitud filosófica genuina, un *ethos* ilustrado, que él veía reflejado en la figura de Sócrates.

Desde su perspicaz mirada, en la que ya se esboza una cierta intención que más tarde llegará a ser denominada como “metacrítica” (contra la crítica de Kant),⁶ Hamann observa que quienes ponían el mayor énfasis en presentar una concepción metafísica, sistemática y desencarnada de la naturaleza humana, no parecían ser lo suficientemente críticos como para poner en tela de juicio la uniformidad y homogeneidad que sus abstracciones escolásticas presuponían. Ante ello, él no podía sino reparar en esa suerte de “higienismo depurador” de sus contemporáneos, como le llama Cinta Canterla. Ese purismo de la razón era avizorado en su empeño de delimitar el ámbito del conocimiento sistematizado escolásticamente, separándolo de todo lo que pertenezca a una tradición o a la experiencia de un sujeto particular, histórico, más centrado en la vida cotidiana. Pero la tarea de establecer una delgada línea divisoria entre lo racional y lo irracional desde tal concepción refinada de la razón no será más que una ficción, para Hamann.⁷

En su lugar, él procura caracterizar y llevar a la práctica el modo de filosofar socrático para poner en evidencia, decíamos, un rasgo común que parecía ser recurrente entre los más preclaros representantes de la filosofía alemana. A criterio de Hamann, las elaboraciones teóricas de los ilustrados carecían de un contenido esencial para la vida y no eran más que falsas filosofías, aunque estuvieran ornamentadas escolásticamente. Retomando aquella imagen que hemos traído a colación, el “Mago del Norte” denuncia que los sistemas especulativos de su tiempo se hallan vacíos por dentro, es decir, no contienen figuras de dioses en su interior y que, por esa razón, no debían ser considerados más que *silenos*

6 En este periodo temprano, la “metacrítica” de Hamann implica mostrar que, si ante toda afirmación es posible una réplica o una negación, luego, ante cualquier Ilustración se puede ser más crítico o ilustrado, o bien, serlo de una manera diferente. Cf. Bayer, Oswald. *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, Piper, 1988, p. 145 y sig.

7 Cf. Canterla, Cinta. “La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 2 (2008), p. 340 y, de la misma autora, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2009, p. 221 y sig.

invertidos. De allí su resolución de adoptar el modo de proceder de la ironía socrática con una doble finalidad: por un lado, para que se torne manifiesta la inversión llevada a cabo por racionalistas e ilustrados alemanes (*pars destruens*) y, por otro, para que pueda allanarse el camino a la rehabilitación de otro modo de filosofar como forma de vida (*pars construens*).⁸ Luego, no es extraño que encontremos cartas de Hamann selladas con un lacre en el que aparece la efigie del marido de Jantipa...

Es probable que la mujer de Sócrates estuviera al tanto de aquello que advirtiera Alcibíades sobre la *pose* adoptaba por su marido: que se la pasaba ironizando (216e). Esto es, que el marido de Jantipa simulaba ignorancia con respecto a todo, menos en lo referido al amor y al arte de interrogar a sus interlocutores ocasionales, como es reconocido en el *Banquete*. Esa indicación también nos sirve para entrever la estrategia que adopta Hamann cuando intenta asestar duras críticas a los ilustrados alemanes por sus encubrimientos de la verdadera realidad con falsas apariencias, apoyándose en la erudición y en un lenguaje engañoso. Cinta Canterla comenta, al respecto, que Hamann “se ve a sí mismo como el gran sileno de su tiempo: en su exterior, disolvente con las certezas de la época, negador de los sistemas especulativos y crítico de las escolásticas teológicas o filosóficas; en su interior, portador de una nueva época de la filosofía”.⁹

En relación con ello, Pierre Hadot señala que varios filósofos de fines del siglo XVIII, al tomar conciencia de la renovación radical que estaban aportando, eligieron como estrategia la de adoptar la máscara de Sócrates a la hora de enfrentarse a sus contemporáneos.¹⁰ Hamann fue, creemos, uno de ellos. En ese contexto histórico y con ese trasfondo literario así aparece el tópico al cual estamos haciendo referencia en la *Evolución de Sócrates*:

8 Dejamos para otra ocasión el debate acerca de si la actitud de Hamann puede ser considerada como propia de un irracionalista anti-ilustrado o la de un “ilustrado radical” (en el sentido de Margaret Jacob o de Jonathan Israel). Véase Bayer, Oswald. *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, Piper, 1988; Berlin, Isaiah. *The Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1993 y del mismo autor *Three Critics of The Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013; Griffith-Dickson, *Hamann's Relational Metacriticism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995; Betz, John R. *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of G. Hamann*, Oxford: Blackwell, 2008; Sparlin, Robert Alan. *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

9 Hamann, *op. cit.*, p. 578.

10 Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*, Buenos Aires, Paidós 2008, pp. 19-20.

Comparado con Jenofonte o Platón, el estilo de Sócrates debió tener quizá un aspecto más plástico -como salido de un cincel de un escultor- que figurativo. Los guardianes del canon no estaban satisfechos con sus alusiones tangenciales y le reprochaban los símiles que utilizaba en sus discursos de viva voz, unas veces por demasiado rebuscadas y otras por vulgares. Sin embargo, Alcibiades comparó sus parábolas con ciertas imágenes sagradas de dioses y diosas que, según costumbre de aquél entonces, se ocultaban en un pequeño cofre o estuche en el que, cerrado, sólo se podía ver la figura de un sátiro con pies de cabra.¹¹

A lo largo de este breve texto evocativo (publicado en vida del autor, aunque en forma anónima, sin datos del editor y con un lugar de publicación ficticio),¹² el “Mago del Norte” intenta mimetizarse con cierto perfil que él mismo busca trazar del gran filósofo antiguo con la pretensión de enmascararse, pero para desenmascarar. *Su* Sócrates, cuya humanidad se presenta tan llena de contrastes, difiere de otras representaciones modélicas del filósofo ateniense en las que sus contemporáneos ilustrados destacaban la mencionada racionalidad abstracta y purista, considerando como absurdas cosas que arraigan a la vida. En cambio, *aquel* Sócrates, revestido como un sileno dionisiaco, sensual, humano y sociable viene a representar un modo peculiar de desempeñarse incluso en la tarea educativa. Su *no saber* implica otra forma de entablar un vínculo igualador con los demás, como señala Hamann: “Cuando Sócrates rindió cuentas a Critón mediante su *¡no sé nada!*, con esa expresión se quitó de encima a los eruditos y curiosos atenienses, facilitó a sus bellos y jóvenes amigos la renuncia a la propia vanidad, y se ganó su confianza al igualarse con ellos”.¹³

De allí que el aspecto del estilo socrático haya sido *más plástico* que figurativo, debido quizás a la necesidad experimentada en el trato con sus interlocutores de acomodar la forma discursiva a oídos aburridos, adormecidos por el tedio, como reza el subtítulo de la obra de Hamann (“Para combatir el tedio del público por un amante del aburrimiento”).¹⁴ Pues,

11 Hamann, *op. cit.*, p. 81.

12 Según Beiser, la obra fue escrita entre el 18 a 31 de agosto, “dos semanas agitadas e inspiradas”, y se publicó a finales de diciembre de 1759. Beiser, Frederick. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, p. 24. Para mayor precisión, véase Nadler, Josef. “Apparat”, en Hamann. *Sämtliche Werke*, Bd. II, *op. cit.*, p. 383.

13 Hamann, *op. cit.*, p. 72.

14 *Ibid.*, p. 53.

cada expresión “[...] es soporte de un número infinito de connotaciones que le dan los que la reciben, precisamente del mismo modo como los rayos de luz se convierten en este o aquel color dependiendo de la superficie desde la que se reflejan en nuestros ojos”.¹⁵ A nuestro criterio, el “Mago del Norte” ha pretendido adoptar esa misma estrategia socrática, en vez de dejarse llevar por el deseo vano de algunos ilustrados de pertenecer a o de destacarse en la escena de la Real Academia de Ciencias. En cambio, Hamann parece experimentar la necesidad de arrojarse *à corps perdu* a esa crítica de la razón vacía, dejando que confluyan ideas y sensaciones para intentar recrear por esa doble vía (destruktiva y konstruktiva) nuevos vínculos comunitarios. Así lo manifiesta en su breve escrito:

Sócrates no fue, señores míos, un crítico común. En los escritos de Heráclito separó cuidadosamente lo que había entendido de aquello que aún no había logrado comprender e hizo una suposición ajustada y modesta sobre lo que aún le restaba incomprensible en función de lo ya interpretado. En esa oportunidad, Sócrates habló de *lectores* que podrían *nadar*. Pues la confluencia de ideas y sensaciones en esta *elegía* viva del filósofo transformaba las propias frases en una especie de multitud de islas pequeñas a las que faltaban los *puentes* y balsas del método para articularse en una comunidad.¹⁶

En la cita anterior que hemos extractado aparece una nota al pie que remite lo afirmado allí sobre el arte de nadar a una frase de Suetonio.¹⁷ En ella, el historiador y biógrafo romano puntualiza un rasgo peculiar del emperador Calígula en el libro IV de *Vida de los doce césares*: “Este hombre que había aprendido tantas cosas, no sabía nadar” (*Atque hic tam docilis ad cetera, natare nesciit*).¹⁸ Conforme a esa metáfora que allí es puesta en juego, Hamann parece reconocer el desafío que conlleva

15 *Ibid.*, p. 72.

16 *Ibid.*, p. 58 (cursivas del autor). En esta cita ofrecemos nuestra propia traducción de la siguiente afirmación de Hamann: “*Bey dieser Gelegenheit redete Sokrates von Lesern, welche schwimmen könnten*”, que Canterla traduce: “Con ello Sócrates animaba a los *lectores* a saber nadar”.

17 Según Canterla, la nota fue introducida por el editor de los seis tomos de las obras completas (*Sämtliche Werke*), Joseph Nadler, basándose en la anotación que el mismo Hamann hiciera en dos ejemplares de la primera edición de *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), pertenecientes a Johann G. Herder y Johann M. Hamann, así como en explicaciones manuscritas para Amelia de Schmettau, princesa de Gallitzin. Cf. Canterla, Cinto. “Aparato crítico de la edición del texto alemán”, en Hamann, *Evocación de Sócrates*, *op. cit.*, p. 86 y Nadler, Josef. “Apparat”, en Hamann. *Sämtliche Werke*, Bd. II, *op. cit.*, pp. 343-344.

18 Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Vol. II, Madrid, Gredos, 2002, p. 30.

abandonar la orilla conocida, esto es, la tierra firme de lo sabido, por un lado, para aventurarse a aprender lo desconocido arriesgando cuerpo y alma en un medio tan incierto como el acuático (¿metáfora que refiere al lenguaje o, más precisamente, al uso del idioma alemán para el pensamiento filosófico?). Por otro lado, ese arrojo implica cierta confianza en la capacidad de los lectores o interlocutores. Una capacidad condicionada, en cierto modo, puesto que podían lograr ese aprendizaje en la medida en que dejen de lado toda presunción de pensar que ya saben nadar sin haberse arrojado aún al agua.¹⁹

En cualquier caso, creemos que, con esa contraposición del relato de Suetonio sobre el emperador romano y los discípulos de Sócrates, Hamann procura perfilar otra forma de proceder en el juego discursivo mediante la reivindicación del estilo de filosofar socrático o, más precisamente, de su *pose* irónica, tal como es expresada en una frase que debe haber sonado aún como desconcertante para los eruditos de su tiempo:

[...] no sé nada. Por ello esta expresión resultó una espina en sus ojos y un latigazo sobre sus espaldas. Todas las ocurrencias de Sócrates, que no eran más que las *expectoraciones* y *secreciones* de su *ignorancia*, les parecieron a ellos tan temibles como los cabellos de la cabeza de la Medusa en el centro de la égida.²⁰

Bien, para Hamann, *esa* ignorancia no es más que “una *sensación*”, aquello que no busca ser comprobado mediante razones como si se tratara de una proposición abstracta.²¹ Por tanto, su *no saber* no ha de ser sometido a las reglas lógicas establecidas para la comprobación de un enunciado. Quien lea tal evocación del modo de proceder socrático no debería ocuparse de examinar el verdadero significado del texto conforme a un determinado método racional. Sino atender a la expresión viva, situada, que busca ser acogida en medio de la calle, en el patio de una casa o donde nos proveemos de lo requerido para nuestra manutención. Ello explica a su vez porque la filosofía de Sócrates, según Hamann, “se acomodaba a cada tiempo y lugar. El mercado, el campo, un banquete, la cárcel, fueron sus escuelas”.²²

19 En tal sentido, nos resulta un tanto desacertada la traducción que ofrece Cinta Canterla: “Con ello Sócrates animaba a los *lectores* a saber *nadar*”. Cf. Hamann, *op. cit.*, p. 58.

20 Hamann, *op. cit.*, pp. 73-74.

21 Cf. *Ibid.*, pp. 74.

22 *Ibid.*, p. 79.

Aunque los significantes allí utilizados puedan resultar un tanto oscuros para la comprensión, las “ocurrencias” en apariencia inconexas de Sócrates no eran más que efectos de alguna idea ingeniosa que se le venía a la imaginación sin que fuera sopesada por la reflexión. Tales ocurrencias serían expresiones vivas que circulan en juegos retóricos donde el uso metafórico del lenguaje procura promover el aprendizaje compartido. No han de ser traducidas, por ende, a un discurso formalizado, a proposiciones que enuncien el sentido verdadero (o falso) de un pasaje en cuestión, según reglas canónicas que determinan el recto decir o el recto leer. Pues la lógica de ese “pensamiento vivo”,²³ no ha sido puesta por escrito por su artífice (Sócrates) sino décadas después y por uno de sus discípulos (Platón); aunque, como señala Hamann, el maestro se hubiera reconocido mejor en las anotaciones de Simón, un curtidor de cueros amigo suyo a quien frecuentaba a menudo y que lo había comprendido mejor.²⁴ ¿A qué pudo deberse que Sócrates no haya puesto por escrito sus encuentros dialogados?

A nuestro entender, Hamann refiere en ese punto al supuesto lugar que le corresponde a la mujer (representada entonces por Jantipa) en relación con la figura preeminente del filósofo, sentando posición con respecto a un prejuicio arraigado incluso entre sus contemporáneos. Así, con inocultable ironía, el “Mago del Norte” señala que a Sócrates:

[...] le faltó quizá en su casa el sosiego, el silencio y la serenidad que necesitaba para escribir un filósofo que quiere instruir y deleitar a propios y ajenos. El prejuicio contra Jantipa, contagiado por el primer autor clásico de nuestras escuelas y que ha ido arraigándose profundamente, no ha podido ser erradicado, como sería deseable en provecho de la verdad y la moralidad, ni por el *Acta Philosophorum*. Mientras esperamos a que lo sea, hemos de suponer que a la fuerza debió de ser poco menos que un calvario doméstico la tarea de meter en vereda a un filósofo como Sócrates. Quizá la *compulsividad* de sus ocurrencias no pudo ser mantenida a raya por Jantipa -que era limitada y estaba harta- de otro modo eficaz que mediante groserías, insultos y su bacinilla. Para una mujer que tiene que llevar la economía doméstica de un filósofo y para un hombre que debe adminis-

23 Formigari, Lia. *La lógica del pensamiento vivo*, Barcelona, Ed. del Serbal, 2007.

24 Cf. Hamann, *op. cit.*, p. 64.

trar los negocios de un gran visir *insolvente*, el tiempo es demasiado *precioso* como para ponerse a ingeniar juegos de palabras y a hablar de modo metafórico.²⁵

En su *Evocación de Sócrates*, el autor propone además que su obra sea interpretada sin temor a la transgresión. Pues estaba convencido que tampoco debía someterse al gusto del público lector ni a las reglas de una suerte de nueva religión emergente, en la que esa deidad tirana ha de ser adulada por escritores devotos con el fin de que aquella pueda sobrellevar su tedioso aburrimiento existencial. Con todo, no deja de dirigir la primera dedicatoria -un tanto envenenada- de su breve texto a dicho público, esa “imagen humana deificada por la superstición”.²⁶ En su opinión, el público lector alemán era un mero instrumento en manos de quienes supeditaban la libertad al orden y la eficacia, justificando así el ejercicio alquímico del poder cuyo único proyecto es “el arte de hacer oro”.²⁷ Los tutores ilustrados, por su parte, no recibieron mejor trato dado que son caracterizados irónicamente como “los Sócrates con los que contamos hoy en día, esos ortodoxos maestros del público y eméritos patrones del gusto humano, no han conseguido parecerse a su modelo, con todos sus encantadores defectos”.²⁸

Luego, en ese intento por emular la ironía socrática, “el Mago del Norte” escribe una segunda dedicatoria dirigida esta vez a dos pensadores ilustrados con los que guardaba una estrecha relación y quienes lo habían instado a que hiciera “algo útil para la comunidad”.²⁹ Ellos son: Johann Cristoph Berens, quien se hallaba dedicado por entonces a la “promoción de la industria, de las virtudes cívicas y del bienestar del conjunto de la sociedad” y nuestro más conocido Immanuel Kant, “quien quisiera llegar a ser un filósofo tan universal y Guardián de la

25 *Ibid.*, pp. 80-81. Cabe señalar que *Acta Philosophorum* fue la primera revista que hubo en Alemania, en cuyo primer volumen hay un capítulo sobre Jantipa (cap. IV) antes que sobre Sócrates (cap. V): <https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/philosophiegeschichte/deutsch/15-18-jh/1715-heumann/>

26 *Ibid.*, p. 55.

27 *Ibid.*, p. 56. Más abajo agrega: “En Atenas hubo tantas intrigas para participar de la suerte de los dioses y llegar a ser, como ellos, sabios y felices, como las que hay hoy en día para obtener prebendas de rango y sustento. Cada vez que ha habido que erradicar la enfermedad de una nueva idolatría, el Sacerdote encargado de la higiene pública ha visto en ello una oportunidad de acrecentar sus finanzas”. *Ibid.*, p. 81.

28 *Ibid.*, p. 77.

29 Nadler, Josef. “Apparat”, en Hamann. *Sämtliche Werke*, Bd. II, *op. cit.*, p. 383.

Moneda”³⁰ –porque tendría a cargo la regulación de los fondos que se disponen para la administración de los asuntos públicos. Como es sabido, y dado que eran además conciudadanos, Hamann discutía asiduamente con ellos sobre distintos temas, por caso, sobre la posibilidad de distinguir el campo de indagación propio del conocimiento, el sentido de la erudición, los riesgos del dogmatismo, el alcance de la opinión, el valor de la creencia y la búsqueda de una sabiduría para la vida, en muchas ocasiones, sobre el trasfondo de algunas lecturas compartidas de Hume.

Décadas después llegará su denuncia a los nihilistas a las nuevas filosofías que solo persiguen el purismo de la razón. Así, en su texto también breve “Metacrítica, sobre el purismo de la razón” (1784), Hamann señala que los sucesivos intentos de purificación han sido emprendidos en tres momentos: primero, la purificación de toda costumbre, tradición y fe; luego, de la experiencia y su inducción cotidiana; por último, del lenguaje.³¹ Aunque no podamos desarrollar aquí cada uno de sus momentos, quedan al menos apuntados aquellos aspectos que el pretendido purismo de la razón habría intentado dejar de lado, sin llegar a reconocer el carácter esencial de cada uno de ellos para la vida que se comparte en comunidad.

Nos queda, a modo de conclusión, ir recogiendo el hilo desplegado con algunas ideas que hemos traído a colación a partir de nuestra lectura de la *Evocación de Sócrates*, con el fin de contribuir a la tarea colectiva de emprender una reescritura de la historiografía filosófica sobre el vasto movimiento conocido como Ilustración. Al comienzo de nuestra exposición, hicimos referencia a aquel recurso retórico que utiliza Platón hacia el final del *Banquete* para caracterizar al maestro de Alcibíades bajo la figura de un sileno, de aspecto externo grotesco pero lleno de sabiduría por dentro. Hemos mostrado como ese recurso puede servir como clave de lectura para orientar la comprensión del escrito breve, pero de gran densidad semántica de Hamann. En ese texto, el autor procura delinear pormenorizadamente el singular estilo de filosofar del que manifestaba no saber, para reivindicar la ironía socrática como un modo de vida significativo para su tiempo. De allí el empeño del “Mago del Norte” en reha-

30 *Ibid.*, pp. 55-56.

31 Hamann, Johann Georg. “Metakritik, über den Purismus der Vernunft”, en *Sämtliche Werke*, Vol. II, J. Nadler (ed.), Wien, Herder, 1950, pp. 181-189. Hay traducción al español de A. Maestre y J. Romagosa, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 36-44.

bilitar la pose adoptada por aquel maestro para poner en tela de juicio el modo de proceder más usual entre sus contemporáneos ilustrados. En tal sentido, decimos más arriba que Hamann busca a cada paso enmascarse, pero para desenmascarar.

Tal desenmascaramiento va dirigido también hacia el modo de proceder de historiadores de la filosofía como Thomas Stanley y su *History of Philosophy* (1655-1662 –versión latina en 1711), como Johann Jacob Brucker y su *Historia critica philosophiae a mundo incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744) o como André François Boureau Deslandes y su *Histoire critique de la Philosophie* (1737). Si bien hemos dejado de lado esa faceta de la crítica de Hamann para abordarla en otra oportunidad,³² al menos podemos dejar asentado aquí su punto de vista al respecto cuando le dice a Amelia de Schmettau, Princesa de Gallitzin, lo siguiente:

Quien se representa la erudición como un panteón y sólo mira sin pestañear sus pilares hechos de imágenes e inscripciones, sin conocer y sentir el espíritu de Apolo y las nueve musas, tiene que rasgarse las vestiduras ante la creencia superior del que lo venera, y el celo de sus acólitos bocazas y barrigudos, y escandalizarse tanto de las limosnas de una ignorancia ejemplar cuanto ellos mismos se cultivan con brillos externos. Desde este punto de vista han de ser entendidas todas las observaciones de los autores de la Historia de la Filosofía alemanes, ingleses y franceses [...].³³

En cambio, hemos centrado nuestro análisis en su crítica a otro modo de proceder, que puede ser atribuido a algunos filósofos racionalistas e ilustrados ligados a Federico “El grande”, y que Hamann considera como propia de *silenos invertidos*. La apariencia de verdad de sus sistemas filosóficos no logra ocultar, pese a su ornamentación escolástica, el vacío de su propuesta con respecto a lo que el “Mago del Norte” considera como más significativo para la vida cotidiana. Las propuestas de estas filosofías caracterizadas como abstractas o puristas no dejan de estar ligadas a los intereses subordinantes del poder político, en vez de ocuparse de mostrar sin reparos la interrelación entre vida y pensamiento para estimular la acción comunitaria.

32 Como antes señalamos, la crítica de Hamann a esas historias museísticas o estatuarías puede verse en su *Evocación de Sócrates*, pp. 60-62.

33 Nadler, Josef. “Apparat”, en Hamann. *Sämtliche Werke*, Bd. II, *op. cit.*, p. 394.

Por contrapartida, la figura del sileno Sócrates con su sensualidad y su humanidad tan llena de contrastes, con su discurso de viva voz cargados de símiles rebuscados o vulgares, sirve para poner de manifiesto que a la verdadera sabiduría no se llega mediante la erudición instituyente de panteones, con sus parroquianos devotos y sus bienintencionados tutores. El “Sócrates” cincelado por Hamann viene a despertar también a sus contemporáneos como un molesto tábano, en especial, a aquellos que experimentan un profundo tedio existencial debido quizás a una vida aristocrática sin mayores sobresaltos. El “Mago del Norte” elige hacerlo adoptando aquella pose que caracterizara a Sócrates, la *ironía*; cuyo *no saber*, como decíamos, implica una forma distinta de proceder en la tarea educativa, al entablar un vínculo igualador que logre motivar efectivamente a sus interlocutores y les ayude a confiar en sus propias capacidades para emprender un nuevo aprendizaje: intentar aprender un estilo de vida filosófica arrojándose al agua. De allí que Hamann presta oído a la vivacidad de las expresiones y a los juegos de lenguaje, tal como se ponen de manifiesto en medio de la calle o en la cárcel, en el patio de una casa o en el mercado, es decir, en todos aquellos ámbitos en los que también es posible enseñar y aprender con otros.

Bibliografía

- BAYER, Oswald, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, Piper, 1988.
- BEISER, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.
- BERLIN, Isaiah, *The Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- , *Three Critics of The Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013.
- BETZ, John R, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of G. Hamann*, Oxford, Blackwell, 2008.
- , “Reading «Sibylline Leaves»: J. G. Hamann in the History of Ideas”, en *Journal of the History of Ideas*, Volume 70, Number 1 (January 2009), pp. 93-118.
- CANTERLA, Cinta, “La cuestión del nihilismo en J. G. Hamann”, en *Pensamiento*, vol. 70, n° 264, 2014, pp. 577-600.
- , *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2009.
- , “La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann”, *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 2 (2008), pp. 337-345.

- CREUZER, Friedrich, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991.
- FORMIGARI, Lía, *La lógica del pensamiento vivo*, Barcelona, Ed. del Serbal, 2007.
- GRIFFITH-DICKSON, Gwen, *Hamann's Relational Metacriticism*, Berlin, Walter de Gruyter, 1995.
- HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- HAMANN, Johann Georg, *Evocación de Sócrates*. Edición crítica, introducción, traducción y notas de Cinta Canterla, Huelva, Consulcom, 2015.
- , *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile. Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und Zween* [1759], en *Sämtliche Werke*, Vol. II, J. Nadler (ed.), Viena, Herder, 1950, pp. 57-82.
- , “Aparat” [notas a la edición de 1751], en *Sämtliche Werke*, Vol. II, J. Nadler (ed.), Viena, Herder, 1950.
- , “Metakritik über den Purismus der Vernunft” [1784], en *Sämtliche Werke*, Vol. III, J. Nadler (ed.), Viena, Herder, 1950, pp. 282-289. Hay traducción al español de A. Maestre y J. Romagosa, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 36-44.
- HEUMANN, Christoph August, *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica*. 3 Bde (18 Stücke). Halle, Renger, 1715. Disponible en: <https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/philosophiegeschichten/deutsch/15-18-jh/1715-heumann/>
- PLATÓN, *Banquete*, Buenos Aires: Miluno, 2009.
- SPARLIN, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- SUETONIO, *Vidas de los doce césares*, Vol. II, Madrid, Gredos, 2002.

La Dialéctica de la Ilustración en el Antropoceno

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Introducción

La ciencia de la tierra ha debatido recientemente si estamos en una nueva época geológica, el Antropoceno, marcada por la influencia climática y ambiental de la especie humana. La discusión estratigráfica, sugerida originalmente por Crutzen y Stoermer¹ y formalizada por el Grupo de Trabajo del Antropoceno (AWG) en la Comisión Internacional de Estratigrafía Cuaternaria,² parece reabrir viejos *problemas de demarcación* en torno a la relación entre naturaleza y cultura y, por lo tanto, entre ciencias naturales y sociales. En los últimos lustros, este debate, proveniente de las ciencias naturales, ha tenido una significativa recepción en la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades. Esta época sugerida, propone el Grupo de Trabajo del Antropoceno, “denota el intervalo de tiempo geológico actual, en el que muchas condiciones y procesos de la Tierra están profundamente alterados por el impacto humano”.³ La especie humana podría haberse vuelto una fuerza *geológica*, con impactos climáticos y biosféricos registrables al nivel del propio sistema de la tierra. El tiempo largo de las eras geológicas se enreda y articula con el tiempo breve de las épocas humanas, en un marco donde se crispan con-

1 Crutzen Paul y Stoermer Eugene, “The «Anthropocene»”, *Global Change Newsletter*, 2000, 41: 17-18.

2 Anthropocene Working Group, “Results of binding vote by AWG”, 2019, en <https://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>

3 Anthropocene Working Group, *op. cit.* Ver también Zalasiewicz, Jan *et. al.* (eds.), *The Anthropocene as a Geological Time Unit*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 2019.

diciones biológicas y biosféricas, en otros momentos, pensadas como permanentes, estables y ajenas al cambio.

De momento, el Antropoceno no ha sido formalizado como época geológica en la estratigrafía, y recientemente una mayoría de la Comisión Internacional de Estratigrafía Cuaternaria votó en contra de tal formalización.⁴ Algunos científicos proponen definirlo como un *evento* antes que una época.⁵ En cualquier caso, las discusiones en torno a la condición antropocénica⁶ marcan desafíos especiales para las humanidades y las ciencias sociales. Parece evidente que vivimos un tiempo de disrupciones crecientes de origen antrópico en el clima, la biodiversidad, la contaminación por nitrógeno y fósforo, entre otras. La humanidad parece haber atravesado seis de las nueve *fronteras planetarias*⁷ que deberían respetarse para mantener un espacio de operaciones seguro en términos del sistema de la Tierra. Enfrentamos un contexto histórico que no admite una comprensión depurada en términos *solo sociales*, es decir, en términos de las relaciones entre seres humanos mediadas por el lenguaje y la acción. Podemos decir, con Ian Angus,⁸ que se desorganiza cierta *imagen teatral* de lo social, que considera a la naturaleza como un *trasfondo estático*, sobre el que se recortaría una vida humana dinámica y activa. La historia humana es un factor en la inestabilidad dinámica *de la propia biosfera*. Esta *interferencia de temporalidades*, entre lo histórico-geológico y lo histórico-social, demanda reorientaciones categoriales de peso en la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades en general.

En este trabajo voy a esbozar una interrogación preliminar en torno a posibilidades y límites de una vuelta sobre *Dialéctica de la Ilustración* en el contexto de la recepción del debate del Antropoceno en las humanidades. Voy a sugerir que la condición antropocénica marca un nuevo *enredo temporal* en la dialéctica de la ilustración como proceso históri-

4 Cf. Witze, Alexandra, “Geologists reject the Anthropocene as Earth’s new epoch - after 15 years of debate”, *Nature*, 2024, <https://www.nature.com/articles/d41586-024-00675-8> y Angus, Ian, “Anti-Anthropocene vote is «null and void»”, *Monthly Review*, 2024, <https://mronline.org/2024/03/08/anti-anthropocene-vote-is-null-and-void/>.

5 Gibbard, Philip *et al.*, “The Anthropocene as an Event, not an Epoch”, *Journal of Quaternary Science*, 2022, 37: 395-399. <https://doi.org/10.1002/jqs.3416>.

6 Cf. Svampa, Maristella, *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*, Buenos Aires, Sofía Cartonera, 2019.

7 Richardson, Katherine *et al.*, “Earth beyond six of nine planetary boundaries”, *Science Advances* 9, 13 de septiembre de 2023. [10.1126/sciadv.adh2458](https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458)

8 Angus, Ian, *Facing the Anthropocene*, Nueva York, Monthly Review Press, 2016.

co-dinámico. Adorno y Horkheimer intentan pensar una catástrofe civilizatoria, signada por la derrota de la revolución en Occidente, la deriva totalitaria en la Unión Soviética, el ascenso del fascismo, el exterminio Nazi y la guerra mundial. Para construir un diagnóstico histórico, se detienen en la *reversiones dialécticas de la relación entre sociedad y naturaleza*. El “proceso de ilustración” reconstruye, en términos filosóficos, transformaciones de largo aliento en las formas situadas de la racionalidad humana. Empieza (el ciclo es a la vez histórico y lógico) como un movimiento de autonomización del sujeto humano frente al medio natural. El sujeto de la razón técnico-instrumental trata al medio natural como *objeto de manipulación y control*. Este movimiento, que excede la ilustración histórica y adquiere connotaciones de proceso civilizatorio, se encamina a la conquista instrumental del mundo circundante mediante la medición, el cálculo y la previsión. La *dialéctica* referida por los autores es la dinámica de auto-inversión o auto-cancelación del proceso de objetivación de la naturaleza, en virtud del cual el sujeto ilustrado pierde la distancia conquistada frente al medio y es, por así decirlo, subsumido por el objeto. Como resultado de la dialéctica de la ilustración, el sujeto es reducido a la materia disponible, abstracta y descualificada, y se identifica con la naturaleza objetivada, despojada de autonomía y reducida a materia disponible.

La condición actual en la modernidad tardía, con su estela de catástrofe socioambiental multidimensional, aparece como ocasión para revisar la dialéctica de la ilustración en un nuevo contexto. La separación entre sociedad y naturaleza vuelve a ponerse en discusión filosóficamente, pero en condiciones que se relacionan con la naturaleza “externa”, con el ambiente y la biosfera, antes que con la naturaleza “interna”, con los impulsos y la vida psíquica.⁹ El actual contexto, donde se entrecruzan las temporalidades divergentes de la historia social y la biosférica, puede reconstruirse en parte como un nuevo capítulo de la dialéctica de la ilustración. Con todo, los términos filosóficos de este “nuevo episodio” exigen algunas aclaraciones categoriales sobre la relación entre humanidades y ciencias naturales, pero también entre historia social y natural. Para abordar estas reorientaciones categoriales voy a reconstruir

9 Vetlesen, Arne, “Comprehending Society’s ‘Other’: Nature in Critical Theory”, en Bueno, Arthur, Hemming, Christoph y Rosa, Harmut (eds.). *Critical Theory and New Materialisms*, Nueva York, Routledge, 2021.

algunas reflexiones de Dipesh Chakrabarty,¹⁰ que explicita ciertos desafíos planteados por la condición antropocénica a las disciplinas humanísticas e históricas en general. Voy a sugerir que este nuevo capítulo en la dialéctica de la ilustración no es una mera iteración de dinámicas anteriores. Demanda algunas clarificaciones específicas. En este nuevo contexto, nos encontramos con los *límites de la comprensión histórica* y la necesidad correlativa de un encuentro menos reactivo, más abierto a las intelecciones convergentes, entre teoría social y ciencias naturales.

1. *La dialéctica de la ilustración como movimiento civilizatorio*

Dialéctica de la Ilustración fue concebido como un intento de respuesta a un punto de inflexión histórico, que imponía la pregunta: ¿por qué ocurrió la catástrofe y no el progreso? Los emergentes históricos del holocausto, el totalitarismo y la guerra mundial son leídos allí como síntomas de un largo proceso civilizatorio que excede a la ilustración histórica como movimiento cultural o intelectual del siglo XVIII europeo. Ese *proceso de ilustración* largo, de alcance civilizatorio, llega a cancelarse por su propio despliegue. La *dialéctica* en el título del libro remite a un revés, un movimiento de auto-inversión, que culmina el ciclo de manera regresiva. Nuestro mundo presente guarda algunas continuidades parciales con la situación que enfrentaron Adorno y Horkheimer. En medio de lo que Nancy Fraser llama *crisis multidimensional del capitalismo*,¹¹ la sociedad moderna se enfrenta a los prospectos de la creciente conflictividad geopolítica, la polarización social, el estancamiento económico duradero y el desastre ecológico. Un nuevo diagnóstico civilizatorio, que explique la dialéctica de progreso y catástrofe en el mundo contemporáneo está a la orden del día. En este trabajo trataré de analizar en qué medida la disrupción de las condiciones de estabilidad climática holocénica marca un nuevo giro en la dialéctica de la ilustración. Esta dialéctica se decanta, después de todo, en los reveses de la *relación entre sociedad y naturaleza*.

La dialéctica de la ilustración expresa una *autoinversión* en el movimiento histórico de la razón. Adorno y Horkheimer tratan de explicar

10 Chakrabarty, Dipesh, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2021.

11 Fraser, Nancy, *Cannibal Capitalism*. Londres y Nueva York, Verso, 2022.

“la autodestrucción de la ilustración”¹² mediante una clarificación histórico-filosófica. En el proceso de ilustración, el sujeto se desprende de las proyecciones antropomórficas, propias del mito, y asume una relación desencantada con la naturaleza. El mundo natural se enfrenta ahora al sujeto de conocimiento como simple materia disponible para ser manipulada, como conjunto de regularidades observables que permiten la predicción y el control. La razón ilustrada, formalizada, separada de la naturaleza, ya no contempla al mundo objetivo como dotado de valor, vida, subjetividad o racionalidad intrínsecos.

El proceso de ilustración, como movimiento desmitologizante, también modifica la autocomprensión del sujeto racional. La razón se convierte en un mero *instrumento* de la autoconservación de la especie. La ilustración sería entonces el proceso largo por el que los seres humanos se separan de la naturaleza y la dominan mediante la razón instrumental. Este movimiento es multitemporal y de escala prolongada. A veces, parece tener connotaciones antropológicas enraizadas en la dinámica de la hominización. Por momentos, hunde sus raíces en la historia mayor del pensamiento “occidental”, al menos desde la epopeya homérica. Durante el periodo de la ilustración histórica y, más ampliamente, la modernidad capitalista, el proceso se acelera y profundiza. Cambios sociales (el desarrollo del mercado mundial y del derecho moderno) y culturales (los avances de la ciencia galileana) expresan un salto adelante en la dinámica larga de instrumentalización de la razón.

Para Adorno y Horkheimer, el movimiento de la ilustración se invierte a sí mismo en la consumación del salto adelante de la historia moderna. Su eventual interrupción o fracaso adolece por causas endógenas. El progreso, en su carrera desmitologizante e instrumentalizante a lo largo de la historia, se subsume en el mito del que intenta separarse. La razón instrumentalizada se vuelve un *aparato de control* del material empírico. Pierde capacidades ligadas a la autonomía y la reflexividad, que eran constitutivas de la libertad subjetiva conquistada en la modernidad. Se limita a disponer de las cosas circundantes de manera útil. Se empobrece como instancia de auto-reflexión y distanciamiento crítico, lo que

12. Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007, 13 (*Gesammelte Schriften* Vol. 3 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1981, 12). A lo largo del texto, las referencias a *Dialéctica de la Ilustración* incluyen tanto la edición castellana (marcada por el año de edición) y la edición alemana (marcada como GS, *Gesammelte Schriften*, con el número de tomo según las obras completas de Adorno en la edición de Suhrkamp).

socava la autonomía racional, que sería el cometido de la ilustración. En medio del dominio técnico del mundo y las cosas, el sujeto pierde la capacidad de autonomía racional.

Frente a esta situación, Adorno y Horkheimer proponen una *ilustración de la ilustración*. Intentan una “rememoración [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto”.¹³ Se trata de proseguir con la autorreflexión de la razón, que vira ahora sobre su constitución mundana, su génesis afectiva y corporal, pero también histórico-social. La eventual salida de la *dialéctica opresiva de la ilustración* no significa, por lo tanto, una ruptura con la ilustración *como tal*. “No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”.¹⁴

Reflexionar sobre el “momento regresivo” (natural, mítico y mimético) en la propia ilustración debe conducir a una ilustración advertida sobre sí misma, que por lo tanto pueda prevenir su caída en la mitologización ciega de la razón instrumental. Existe la posibilidad de una ilustración mejor dirigida, liberada de su regresión inmanente hacia el mito, advertida de su constitución objetiva, natural e histórica. El sujeto puede ejercer una autorreflexión *material*, situada en contextos de objetos, para así abandonar la pretensión de dominar la naturaleza desde fuera y, eventualmente, desaherrojar las potencias liberadoras del proceso de ilustración. “La crítica que en él [el primer capítulo] se hace a la ilustración, tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su enredo [*Verstrickung*] en el ciego dominio”.¹⁵

La reflexión de la razón, ilustrada sobre sí misma como más que razón, aspira a la reconciliación entre sujeto y naturaleza. El sujeto, mediante un proceso reflexivo que lo sitúe en la materialidad del mundo natural, llega a comprenderse como *unidad escindida de espíritu y cuerpo*. La dialéctica de la ilustración, en efecto, se desencadena cuando el aspecto natural y el subjetivo se escinden en forma antagónica, irreconciliable. La ilustración mal dirigida divide al sujeto en un organismo físico y un cuerpo experimentado sin carnadura orgánica.

El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que se

¹³ *Ibid.*, 54; GS 3, 57.

¹⁴ *Ibid.*, 13; GS 3, 13.

¹⁵ *Ibid.*, 15; GS 3, 15, traducción corregida.

educe físicamente. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, era una parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Los logros de la civilización son productos de la sublimación, de ese odio-amor adquirido al cuerpo y la tierra, de los que el dominio separó por la fuerza a todos los hombres.¹⁶

Al final del proceso de ilustración, podemos decir, el *Körper* deglute al *Leib* y el sujeto, que afirmaba su autonomía mediante la distancia racional frente a la naturaleza, se vuelve mera naturaleza. El movimiento ilustrado se cancela entonces, y la vida social humana es convertida en naturaleza “ciega”. La discusión del Antropoceno, voy a sostener a continuación, nos devuelve a la necesidad de repensar la relación entre naturaleza e historia. Para situar este contexto de discusión voy a pasar, a continuación, a discutir la noción de *planetariedad* como la elabora Chakrabarty.

2. Planetariedad e historia

Dipesh Chakrabarty es un historiador de amplia trayectoria en la teoría postcolonial. Su conocido *Provincializing Europe* (2000) es un hito en la reflexión sobre las formas de agencia de los sectores subalternos en la modernidad capitalista. Desde 2009, con la publicación del artículo “The Climate of History. Four Thesis”, el autor se orienta a lo que podemos llamar un *giro planetario* (la terminología fue introducida en Spivak¹⁷). Estudia las “intimaciones de lo planetario”,¹⁸ emergentes histórico-geológicos que fuerzan a debatir de nuevo algunas de las delimitaciones de la historia social y cultural heredada.

¿Qué significa lo planetario? La noticia del cambio climático antropogénico significa que los humanos se volvieron una fuerza geofísica capaz de alterar el clima en la Tierra. El *planeta*, como entidad *irreducible a todo horizonte de sentido cultural*, aparece ahora en el centro de la historia humana. Si categorías como *globalización* o *capitalismo* se refieren a mundos de interacciones entre seres humanos, la condición plane-

16 *Ibid.*, 253; GS 3, 265.

17 Spivak, Gayatri, “Planetarity”, *Paragraph*, 2015, Vol. 38, n° 2: 290-292.

18 Chakrabarty, Dipesh, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2021: 1 y ss.

taria, con sus complicaciones climáticas y biosféricas, sugiere la necesidad de orientarse en un contexto histórico que excede a *lo humano*.

La nuestra no es sólo una era global; vivimos en la cúspide de lo global y de lo que podría llamarse “lo planetario”. Al pensar en los últimos siglos del pasado humano y en el futuro de la humanidad, debemos orientarnos tanto hacia lo que hemos venido en llamar el globo terráqueo como hacia una nueva entidad histórico-filosófica llamada planeta. Este último no es lo mismo que el globo terráqueo, la tierra o el mundo, las categorías que hemos utilizado hasta ahora para organizar la historia moderna.¹⁹

Lo planetario introduce un *tercer estrato temporal*, que no se identifica con los horizontes de sentido vivenciados, pero tampoco con la historia del capital y sus abstracciones semovientes. Asistimos a una duplicación de la figura de lo humano, en la que ahora *coexisten sin identidad* el agente sociocultural y el geológico. Se trata de dos “agencias” cuyas ontologías son profundamente diferentes, aunque han llegado a enredarse entre sí.

Existía (y sigue existiendo) el humano de las historias humanistas, el humano capaz de luchar por la igualdad y la equidad entre otros humanos al tiempo que cuida del medio ambiente y de ciertas formas de vida no humana. Y luego estaba ese otro humano, el humano como agente geológico, cuya historia no podía contarse desde puntos de vista puramente humanocéntricos (como la mayoría de las narrativas del capitalismo y la globalización).²⁰

El planeta se refiere al *sistema de la Tierra*, hoy afectado por los humanos en cuanto *especie*. Paradójicamente, al volverse una fuerza geológica, el humano se descentra porque se ve inserto en un sistema de dependencias frágiles que exceden los horizontes de acción y sentido antropocéntricos. Se trata de la convivencia entre dos *tiempos-ahora* de duraciones diferentes, que se crispan e interrelacionan. El “trasfondo [geológico] ya no es el trasfondo”.²¹ Es necesario, entonces, contar dos historias enredadas: la historia del *Homo Sapiens como especie biológica que ha llegado a dominar la biosfera* y la *historia culturalmente densa*

19 *Ibid.*, 3.

20 *Ibid.*, II.

21 *Ibid.*, 6.

de los humanos que deben *negociar su experiencia en mundos de la vida desiguales y diversos*.

La condición planetaria reverbera a lo largo de las “cuatro tesis” centrales de Chakrabarty. Por un lado, aparece un *colapso* de la distinción entre la historia humana y la historia natural; por el otro, se afirma la necesidad de *conservar* la distinción de historias. Una segunda tensión se arquea entre la *centralidad de la historia del capital y la modernidad* y la *insuficiencia analítica* de esa historia demasiado humana frente al atravesamiento de los límites planetarios. Un tercer campo paradójico concierne a algunas nuevas preguntas para historiografía en cuanto disciplina humanística, que debe dialogar con los límites de la *comprensión* en cuanto método de estudio que permanece, a la vez, imprescindible.

La tesis 1 expresa el “colapso de la distinción humanista entre historia natural e historia humana”.²² Esta distinción, sostiene el autor, es casi una constante del pensamiento histórico desde Vico hasta Collingwood. El debate del Antropoceno, con independencia de los términos precisos en los que acabe su formalización geológica, significa que ahora las dos historias (la humana y la planetaria) entran en un periodo de interferencias recíprocas. Sin embargo, como veremos enseguida, el desarrollo argumental de Chakrabarty cualifica la tesis de un colapso de las temporalidades, y nos arroja lo que podríamos llamar una *dialéctica de identidad y no identidad* entre historia humana e historia natural.

Según la tesis 2, el contexto planetario “cualifica severamente las historias humanistas de la modernidad/globalización”.²³ Los estudios subalternos plantean preguntas sobre la relación entre la heterogeneidad cultural y la libertad, en los contratiempos del universalismo ilustrado y la diferencia irreductible de las formas de vida humanas. Ahora aparece la necesidad de una *autoconciencia geológica de la Ilustración*. Hasta el momento, no hubo una reflexión del todo adecuada sobre el *carácter expansivo de la matriz energética de la sociedad moderna*. El desarrollo del mercado mundial o las ampliaciones de derechos se desarrollaron sobre un trasfondo sicionatural de consumo de energía y materiales siempre crecientes. Ya no es claro que este consumo creciente indefinido pueda sostenerse hacia el futuro.

22 *Ibid.*, 16.

23 *Ibid.*, 31.

A los filósofos de la libertad les preocupaba principalmente, y de forma comprensible, cómo escaparían los humanos de la injusticia, la opresión, la desigualdad o incluso la uniformidad que les imponían otros humanos o sistemas creados por los humanos. El tiempo geológico y la cronología de las historias humanas seguían sin estar relacionados. Esta distancia entre los dos calendarios, como hemos visto, es lo que los climatólogos afirman ahora que se ha derrumbado. El periodo que he mencionado, desde 1750 hasta ahora, es también el momento en que los seres humanos cambiaron la madera y otras energías renovables por el uso a gran escala de combustibles fósiles: primero carbón y luego petróleo y gas. La mansión de las libertades modernas se asienta sobre una base cada vez más amplia de uso de combustibles fósiles. Hasta ahora, la mayoría de nuestras libertades han consumido mucha energía.²⁴

Las libertades modernas, podemos decir, experimentan hoy complicaciones biosféricas de sostenibilidad. Solo es posible explicar estas complicaciones en un marco intelectual ilustrado. Se renueva así la tensión entre la racionalidad científica y la dinámica política que no se agota en la razón. El ser humano va a permanecer como una fuerza geológica en el futuro previsible. En este contexto “necesitamos la ilustración (i. e. a la razón) incluso más que en el pasado”.²⁵ Factores social-objetivos como el crecimiento de la población o el consumo energético ejercen un peso enorme sobre el sistema de la tierra. Esta situación *exige* una política ilustrada, racional y científicamente informada, que sea capaz de mantener la actividad humana dentro de fronteras planetarias frágiles y en disrupción. Al mismo tiempo, es obvio que “la política no se basa solo en la razón”.²⁶ Tampoco existe un comando político universal que pueda representar a *los humanos como especie* de manera legítima y consensuada, como a veces parece presuponer la comunidad científica cuando lanza prescripciones genéricas dirigidas a “la especie”. La política, entonces, necesita a la razón científica, pero permanece autónoma en cuanto los conflictos humanos no admiten una resolución racional simple o inmediata.

Las paradojas temporales del Antropoceno no demandan una reconstrucción *solo* en términos del colapso de la diferencia entre historia

²⁴ *Ibid.*, 32.

²⁵ *Ibid.*, 34.

²⁶ *Ibid.*

natural y social. *Permanece la diferencia* entre las duraciones heterogéneas de la vida humana y la geología. Es menester, entonces, pensar tanto la continuidad como la diferencia entre historia y naturaleza. Según la tesis 3, la hipótesis sobre el Antropoceno requiere que relacionemos las historias globales del capital y la historia de los humanos *como especie*.²⁷ Los “viejos” marcos analíticos que se preguntan por la libertad humana y la crítica del capital no se han vuelto, en absoluto, obsoletos. Al contrario, probablemente “el cambio climático va a terminar por acentuar las desigualdades” sociales.²⁸ Pero estudiar las interacciones *entre seres humanos* no basta para explicar y, llegado el caso, gobernar la agencia geológica de la *especie* de conjunto.

Estas tensiones conceptuales se relacionan con una inevitable *divergencia de énfasis*, entre lo que el autor llama *splitters* y *lumpers* (*divisores* y *mezcladores*)²⁹. Las humanidades, por lo general, discuten que exista una trayectoria histórica única y universal, compartida por la humanidad como totalidad.³⁰

Es comprensible que el discurso biológico sobre las especies preocupe a los historiadores. Les preocupa que su afinado sentido de la contingencia, la diferencia y la libertad en los asuntos humanos tenga que ceder terreno a una visión más determinista del mundo.³¹

Al mismo tiempo, es la *vida biológica* la que está en juego frente al desastre climático. Esto significa que, con su inevitable divergencia, es necesario pensar *juntas* las historias de la Modernidad y el capital, y las historias de la especie y la biosfera.

La tesis 4 se refiere a “los límites de la comprensión histórica”³² en este contexto enredado y crispado. Si toda historia humanista debe partir de la *experiencia de los agentes* como algo fundamental, ahora aparece una “agencia de la especie” que no permite reconstrucción fenomenológica o hermenéutica. No hay experiencia directa del Antropoceno, porque tampoco hay *experiencia de la especie humana* en sentido biológico. Los seres humanos nos vivenciamos a nosotros mismos desde puntos de

27 *Ibid.*, 35.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, 37.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, 43.

vista sociales y culturales que exceden nuestros rasgos comunes como especie. Si las historias humana y natural han colapsado, sin embargo, permanecen no-idénticas. La comprensión histórica, al final, es tan indispensable como insuficiente para dar cuenta de los dilemas humanos del presente. Explorar una historiografía del Antropoceno significa, entonces, discutir los *límites de la comprensión* como metodología para el conocimiento de la sociedad y los asuntos humanos.

3. *Lo planetario y la dialéctica de la ilustración*

Chakrabarty apela a Adorno para pensar la “historia universal negativa” en el Antropoceno.³³ La perspectiva de la catástrofe ambiental, al fin, pondría a la humanidad bajo unidad colectiva, *pero solo por el lado malo*. En este trabajo traté de proponer un diálogo diferente, conceptualmente autónomo, entre las reflexiones del historiador bengalí y las ideas de Adorno y Horkheimer. Este diálogo se centra en la *relación entre sociedad y naturaleza* como pivote de la dialéctica de la ilustración.

La condición planetaria aparece como un tiempo de *renaturalización de la sociedad*, donde las historias humanas y la geológica entran en una relación novedosa, marcada por las disrupciones recíprocas. En una famosa ponencia de su juventud, Adorno afirma que es preciso “captar al ser histórico como ser natural en su determinación histórica extrema (...) captar la naturaleza como ser histórico en donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza”.³⁴ La idea de historia natural delinea la estructura temporal de la dialéctica de la ilustración. Expresa un proceso social que relapsa en naturaleza por su despliegue interno. La condición planetaria remite, en forma similar, a un inevitable recentramiento de la Modernidad histórica en torno a problemas “naturales” vinculados con la sostenibilidad ambiental, la viabilidad energética y las constricciones materiales del desarrollo social.

Con todo, la condición planetaria y la dialéctica de la ilustración no pueden leerse “estereoscópicamente”, la una sobre la otra, sin una serie de modulaciones conceptuales todavía pendientes. Este trabajo, de momento, ha marcado algunas coincidencias en torno a lo que parece ser

33 *Ibid.*, 45; Johnson, Harriet, “The Anthropocene as a Negative Universal History”, *Adorno Studies* Vol. 3, 2019, n° 1: 47-63.

34 Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991: 117 (*Gesammelte Schriften* Vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973: 354).

una nueva complicación temporal histórico-natural. En el primer caso tenemos una interferencia, una *penetración recíproca* de temporalidades divergentes, de la historia social y la geológica. En el segundo aparece la lógica de la *inversión dialéctica*, donde el proceso histórico de la ilustración se profundiza sobre sí mismo, para luego revertirse en su contrario. Esta discrepancia, entre una lógica de la *inversión* y una lógica de la *interferencia*, implica un problema ulterior en torno al estatus de las ciencias naturales.

Adorno y Horkheimer parecen atribuir a las ciencias, inequívocamente, una mirada reduccionista y mecanicista que elimina la subjetividad. Adorno, en sus clases sobre filosofía moral, explicita esta identificación entre la *ilustración científica* y *negación de la agencia libre*:

Esta contradicción sólo puede explicarse en términos de la tensión a la que hemos vuelto repetidamente entre la vertiente ilustrada del pensamiento de Kant que desea expandir las fronteras de la naturaleza tanto como sea posible, y su deseo de reinstaurar un estado de cosas anterior, de poner fin a la ilustración en la que no quedaría nada más que la naturaleza ciega y la dominación ciega de la naturaleza.³⁵

Sin embargo, en la situación actual parece que la relación entre teoría crítica y ciencias naturales demanda una revisión, que cuestione en parte esta identificación. La ciencia climática, después de todo, aparece como indispensable para guiar la acción autónoma humana en un contexto de creciente crisis planetaria. No es posible, simplemente, identificar la mirada científico-naturalista con la instrumentalización, la objetivación eliminativa y la negación de la agencia. Algunas voces en la teoría crítica hoy demandan un “giro a la naturaleza” y las ciencias naturales.³⁶ La situación enredada habilita conversaciones más fluidas entre las humanidades y un naturalismo filosófico capaz de situar la historia y experiencia en contextos biológicos y ambientales.³⁷ Como afirman Gregoratto *et al.*, “la mayor parte de la Teoría Crítica hasta ahora sólo ha desnaturali-

35 Adorno, Theodor W., *Problemas de filosofía moral*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2019: 72-73.

36 Para un análisis de la crisis antropocénica en términos conceptuales continuos con la teoría crítica, puede consultarse: Cassegard, Carl, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology and Dialectics*, Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2021 y Gunderson, R., *Hotthouse Utopia. Dialectics Facing Unsavable Futures*, Londres y Nueva York, Zero Books, 2020.

37 Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.

zando lo social de diversas maneras, se trata también de renaturalizarlo. Las relaciones de dominación en la sociedad están encarnadas material, biológica, tecnológica e institucionalmente, y también lo está la resistencia a ellas”.³⁸ La perspectiva de una relación menos reactiva con las ciencias naturales se relaciona con la búsqueda teórica de una *naturalización no opresiva* de la experiencia social y subjetiva humana que intente *situar* la experiencia humana en un marco filosófico materialista que no separe radicalmente lo social y lo natural.

En este trabajo planteé apenas algunas coordenadas preliminares para una discusión por venir sobre la relación entre teoría social crítica y naturalismo filosófico. Frente a la actual condición planetaria, el movimiento de conversiones dialécticas entre historia y naturaleza asume un nuevo episodio, en el que las complicaciones biosféricas pasan al primer plano de la dinámica civilizatoria.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991 (*Gesammelte Schriften* Vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).
- , *Problemas de filosofía moral*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2019.
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007 (*Gesammelte Schriften* Vol. 3 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1981).
- ANGUS, Ian, *Facing the Anthropocene*, Nueva York, Monthly Review Press, 2016.
- , “Anti-Anthropocene vote is «null and void»”, *Monthly Review*, 2024. <https://mronline.org/2024/03/08/anti-anthropocene-vote-is-null-and-void/>
- ANTHROPOCENE WORKING GROUP, “Results of binding vote by AWG”, 2019, en <https://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>
- CASSEGARD, Carl, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology and Dialectics*, Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2021.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe*, Nueva York, Princeton University Press, 2000.
- , “THE Climate of History: Four Theses”, *Critical Inquiry*, Vol. 35, n° 2, 2009, pp. 197-222.
- , *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2021.

38 Gregoratto, Federica, Ikäheimo, Heikki, Renault, Emmanuel, Särkela, Arvi y Testo, Italo, *Critical Naturalism. A Manifesto*, 2023: 3. <https://criticalnaturalism.com/>

- CRUTZEN Paul y STOERMER Eugene, "The «Anthropocene»", *Global Change Newsletter*, 2000, 41: 17-18.
- FRASER, Nancy, *Cannibal Capitalism*. Londres y Nueva York, Verso, 2022.
- GIBBARD, Philip *et al.*, "The Anthropocene as an Event, not an Epoch", *Journal of Quaternary Science*, 2022, 37: 395-399. <https://doi.org/10.1002/jqs.3416>.
- GREGORATTO, Federica, Ikäheimo, Heikki, Renault, Emmanuel, Särkela, Arvi y Testa, Italo, *Critical Naturalism. A Manifesto*, 2023. <https://criticalnaturalism.com/>
- GUNDERSON, Ryan, *Hothouse Utopia. Dialectics Facing Unsavable Futures*, Londres y Nueva York, Zero Books, 2020.
- JOHNSON, Harriet, "The Anthropocene as a Negative Universal History", *Adorno Studies* Vol. 3, 2019, n° 1: 47-63.
- JOHNSTON, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.
- RICHARDSON, Katherine *et al.*, "Earth beyond six of nine planetary boundaries", *Science Advances* 9, 13 de septiembre de 2023. 10.1126/sciadv.adh2458
- SPIVAK, Gayatri, "Planetarity", *Paragraph*, 2015, Vol. 38, n° 2: 290-292.
- SVAMPA, Maristella, *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*, Buenos Aires, Sofía Cartonera, 2019.
- VETLESEN, Arne, "Comprehending Society's 'Other': Nature in Critical Theory", Bueno, Arthur, Hemming, Christoph y Rosa, Harmut (eds.). *Critical Theory and New Materialisms*, Nueva York, Routledge, 2021.
- WITZE, Alexandra, "Geologists reject the Anthropocene as Earth's new epoch - after 15 years of debate", *Nature*, 2024. <https://www.nature.com/articles/d41586-024-00675-8>
- ZALASIEWICZ, Jan *et al.* (eds.), *The Anthropocene as a Geological Time Unit*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 2019.

Sobre las autoras y los autores

FERNANDO BAHR es Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España). Es profesor Titular de Filosofía Moderna en la Universidad Pedagógica Nacional (UNPE) e Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su área de trabajo es el escepticismo moderno, tema sobre el que ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras. Ha traducido y editado obras de Pierre Bayle, Giulio Cesare Vanini, François de La Mothe Le Vayer y el Barón d'Holbach. Es director de *Siglo Dieciocho*, la revista de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AAES18).

SOFÍA CALVENTE es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es profesora adjunta en Filosofía Moderna e investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP). Asimismo, es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus áreas de investigación son la filosofía experimental en la Ilustración escocesa, especialmente David Hume, el materialismo británico moderno y el pensamiento de las filósofas modernas. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas especializadas de nuestro país, Latinoamérica y Europa.

RICARDO CATTANEO es Profesor y Licenciado en Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF) y Doctorando en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es profesor adjunto de Filosofía Moderna de la Universidad Nacional del Litoral (UNL) y profesor titular de Problemática Filosófica de la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER). Es director del proyecto de investigación "Historia

del Pensamiento Antropológico, Moral, Político y Económico” (FCECO-UNER), es miembro de los proyectos “¿El pueblo puede saber? Alcances, limitaciones y estrategias en la difusión de las ideas filosóficas” (FHUC-UNL) y “Immanuel Kant y la posibilidad de la metafísica crítica” (FH-UNMdP). Ha publicado artículos en libros y revistas especializadas, y es miembro del comité editorial de *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la UCM-Madrid y *Siglo Dieciocho* de la AAES18.

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN es Catedrático emérito de Historia del Pensamiento Político en la Universidad del País Vasco (España). Fundador del Grupo de Historia intelectual de la política moderna e impulsor de varios proyectos de historia conceptual en España, Europa e Iberoamérica, ha sido profesor o investigador invitado en la EHESS (París), el Max Planck Institut für Geschichte (Göttingen), y en las Universidades de Cambridge, Paris III, São Paulo, Timisora y Harvard. En los últimos años ha coeditado varios volúmenes colectivos, incluidos *Conceptual History in the European Space* (2017), *In Search of European Liberalisms* (2019), *Tiempos de la Historia, tiempos del Derecho* (2021), y *Metafóricas espacio-temporales para la historia* (2021). Entre sus últimos libros como autor destacan *Historia conceptual en el Atlántico ibérico* (2021) y *Key Metaphors for History* (2024).

ALEJANDRO MARTÍN GÓMEZ es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y es candidato a Doctor en Filosofía en la misma institución bajo una beca doctoral UBACyT. Su investigación se centra en el pensamiento filosófico de Julien Offray de La Mettrie y en el análisis de su teoría ética dentro del materialismo francés de la Ilustración. Ha presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales y, asimismo, ha publicado capítulos de libros, actas de congresos y reseñas especializadas, profundizando en temas como el estoicismo, el hedonismo y la fisiología en la obra de La Mettrie. Ha participado en diversos proyectos de investigación acreditados como UBACyT, FILOCyT y PICT. Además, es miembro de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AAES18).

SILVIA MANZO es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora Titular de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de La Plata, Investigadora Independiente de CONICET y Directora del Centro de Investigaciones en Filosofía de la UNLP. Ha sido becaria del DAAD, el British Council y la Fundación Humboldt, e investigadora visitante en la Universidad de Cambridge, el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia, la Universidad Paris Diderot, la TU Berlín, etc. Investiga sobre las leyes de la naturaleza en la filosofía y la ciencia modernas, sobre las filósofas modernas y sobre la construcción del canon filosófico en Argentina.

FACUNDO NAHUEL MARTÍN es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Investigador de CONICET y docente universitario. Sus trabajos actuales se relacionan con el problema del materialismo en la teoría crítica. Estudia la relación entre el cambio tecnológico, la crisis ambiental y la dinámica social-económica de la modernidad. Sus investigaciones se relacionan a la vez con el legado intelectual de la Escuela de Fráncfort y con problemas interdisciplinarios en torno a la articulación entre ciencias sociales y ciencias naturales. Publicó los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Th. W. Adorno* (Marat, 2019) e *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica* (Ediciones IPS, 2023), entre otros trabajos especializados.

ENRIQUE J. MIHURA es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Entre Ríos con una beca doctoral de CONICET, y docente de Problemática Filosófica en FCECO (UNER). Ha participado y participa en diversos Proyectos de investigación financiados por la UNL, la UNER y el CONICET. Ha comunicado el resultado de sus investigaciones en múltiples foros académicos y ha escrito artículos especializados. En su Tesina de grado, *Entre el heroísmo y la riqueza. Antropología, política y sociedad en De l'Esprit de Helvétius*, abordó la problemática del interés y las pasiones en el terreno antropológico, político y moral, a la vez que se propuso una lectura innovadora, haciendo foco en algunos tópicos poco trabajados del siglo XVIII francés.

ESTEBAN PONCE es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Ha realizado estudios posdoctorales como becario del CONICET. Es Docente-Investigador del IHUCSO (Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, UNL-CONICET). Se desempeña como profesor de Filosofía Moderna y de Estética en la carrera de Filosofía de la UNL y en las carreras de Psicología (Filosofía) y Artes Visuales (Estética) de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Forma parte de equipos de investigación en diversos ámbitos (PICT – PIP – CAID). Ha publicado una serie de trabajos relativos a la Ilustración, especialmente sobre Denis Diderot, *l'Encyclopédie* y la Estética. Es Director de la revista *Tópicos*, forma parte del Comité Editorial de la revista *Siglo XVIII*, es miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y *Correspondant étranger* de la Société Diderot para la Argentina.

ADRIÁN RATTO es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como Investigador Adjunto de la Carrera del Investigador Científico y Tecnológico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CIF-CONICET), y Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su área específica de trabajo es la filosofía del siglo XVIII, en particular la filosofía de la historia, el materialismo y la literatura filosófica clandestina. Ha participado en numerosos proyectos y reuniones científicas, tanto nacionales como internacionales, y realizado estancias de investigación en Lyon, Potsdam y Madrid. Integra los comités de redacción de *Siglo dieciocho* y *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Es miembro de la Asociación Argentina de Estudios sobre el siglo XVIII.

JOHANNES ROHBECK es Doctor en Filosofía. Hizo estudios de Filosofía, Sociología e Historia del arte en la Universidad de Bonn y en la Universidad Libre de Berlín. Enseñó filosofía práctica en la Technische Universität Dresden, entre 1993 y 2015. Es especialista en la Ilustración y en la Filosofía de la Historia. Participó en diferentes proyectos radicados en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid), entre 2005 y 2018, y fue profesor invitado en la Universidad Carlos III de Madrid (2018/2019). Es co-editor del manual de historia de la filoso-

fía: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; co-editor de la revista de didáctica de la filosofía: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*; y editor del anuario de didáctica de la filosofía: *Jahrbuch für Didaktik der Philosophie und Ethik*. Entre sus libros se incluyen *Technik – Kultur – Geschichte* (2000), *Geschichtsphilosophie zur Einführung* (2004), *Marx* (2006), *Aufklärung und Geschichte* (2010) y *Moderne Aufklärung: Erkenntnisse für die Krise der Gegenwart* (2023).

MANUEL TIZZIANI es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Adjunto de CONICET y Profesor Adjunto en las cátedras de Pensamiento Latinoamericano y Argentino y Filosofía Moderna (FHUC-UNL). Ha sido *Fellow* en el Collegium de Lyon. Realiza investigaciones sobre la génesis del materialismo en la Francia de los siglos XVII y XVIII, y sobre su difusión en España e Iberoamérica. Dirige el proyecto de investigación CAI+D 2024: “¿El pueblo puede saber? Alcances, limitaciones y estrategias en la difusión de las ideas filosóficas” (2025-2027, UNL). Es socio fundador de la AAESr8 y miembro de los comités editoriales de *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* y de *Siglo Dieciocho*.

VERA WAKSMAN es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Se desempeña como profesora asociada en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional, donde es referente del área de Filosofía, y como profesora adjunta a cargo de Filosofía Política en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau* (FCE, 2016) y ha traducido y anotado obras de este autor, así como publicado diversos artículos sobre su filosofía.

NATALIA ZORRILLA es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, investigadora principal del Centro de Investigaciones Filosóficas. Sus líneas de investigación son el ateísmo en la Ilustración, la literatura filosófica clandestina y las mujeres filósofas de la Modernidad. Se ha abocado recientemente a reconstruir y analizar la obra de la filósofa Émilie Du Châtelet. Dirigió el proyecto FILOCyT FC22-055 “Filosofía y religión en la querrela de las mujeres en Francia”. Es socia fundadora de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo 18 y

forma parte del comité de redacción de *Siglo Dieciocho*. Autora de *Sade*, el último volumen de la colección La Revuelta Filosófica de Galerna. Ha publicado artículos en revistas académicas tales como *Isegoría*, *La Lettre clandestine*, *Eighteenth-Century Studies* e *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, entre otras. Ha realizado una residencia de investigación postdoctoral en el Collegium, IHRIM-ENS de Lyon bajo el Programa FIAS y participado en distintas conferencias nacionales e internacionales.

¿Por qué (re)escribir la historia de la Ilustración? ¿Es realmente necesario volver a hacerlo? ¿Es el concepto de “Ilustración” todavía una categoría fecunda desde el punto de vista historiográfico-filosófico? ¿Por qué, en el caso de que la respuesta a estas cuestiones fuera afirmativa, resultaría valioso reescribir una “historia de” la Ilustración, en lugar de limitarse, por ejemplo, a repasar sus principales características o las biografías intelectuales de sus representantes más reconocidos? Este libro reúne doce ensayos que, indagando temas y/o autore/as marginados del canon, revisando debates historiográficos acerca del asunto y examinando algunas de las muchas críticas que la *Ilustración* ha recibido desde el siglo XVIII hasta nuestros días (desde la crítica pre-romántica a la poscolonial), intentan dar respuestas a estas preguntas que aún nos interpelan.



9 786316 784018

