



Liberalismo e ilustración: notas sobre algunas contradicciones del discurso político de la modernidad.

Arriola, Jonathan
Universidad ORT Uruguay

Bonilla Saus, Javier
Universidad ORT Uruguay

Febrero de 2011

Abstract

Liberalismo e Iluminismo son, sin duda alguna, dos de los movimientos filosóficos más importantes que moldearon la civilización occidental. Porque nacidos de la misma cultura “moderna”, estas dos corrientes de pensamiento resultan relativamente difíciles de diferenciar una de la otra. En efecto, como el liberalismo y el Iluminismo se configuraron a lo largo de un periplo histórico fuertemente marcado por una aparente continuidad, comparten una serie de relatos que los ligan fuertemente entre sí. La concepción de la sociedad como un artificio, el reconocimiento del individuo como el componente indispensable en la construcción de la realidad social y política, el firme apego al paradigma racionalista, la defensa de la secularización política e incluso la concepción en torno a la economía, son sólo algunas de las similitudes que aproximan los discursos del liberalismo y de la Ilustración, hasta el punto de confundirlos. Sin embargo, no todo es coincidencia entre liberales e ilustrados. El ala más radical de Iluminismo, enfrascada en una suerte de racionalismo extremo, terminó configurando un programa teórico que puede resultar, a la postre, abiertamente contradictorio con el planteo del liberalismo. Mientras que el liberalismo se mantuvo en una tradición más humanista, defendiendo la libertad individual de cualquier intromisión injustificada por parte de toda forma de autoridad, el Iluminismo más radical se direccionó por una senda distinta al juzgar como válida e, incluso, deseable, la imposición de la razón, si ello se hacía en pos de un futuro mejor, tanto para la sociedad en su conjunto como para los propios individuos. En esa constelación teórica el iluminismo extremo se puso al borde de justificar el avasallamiento del individuo en nombre de la razón (de Estado). No obstante lo anterior, sería apresurado concluir que el liberalismo y el Iluminismo están condenados a contradecirse. En realidad, parece ser que sus desencuentros no son irremediables y que su compatibilidad pueda ser reconstruida a condición de acotar algunas de las formulaciones más extremas de ambos programas.

Palabras clave: Liberalismo, Iluminismo, Ilustración, Racionalismo, Modernidad política.

INDICE

I.- LIBERALISMO E ILUMINISMO: UNA DISTINCIÓN PROBLEMÁTICA. 3

A.- LOS RELATOS DE LA MODERNIDAD. 4

B.- LOS GRANDES TEMAS ARTICULADORES. 7

1.- *La sociedad como “artificio”*. 7

2.- *El relato individualista*. 8

3.- *El relato racionalista*. 12

4.- *El relato secularizador*. 14

5.- *La emergencia del discurso de la economía moderna*. 16

C.- LOS TEMAS DIFERENCIADORES. 18

1.- *La razón y el conocimiento: “Las Luces” de la Ilustración*. 19

2.- *El relato de “El Progreso”*. 22

3.- *Empirismo, naturalismo y “metafísica” en el programa de Las Luces*. .. 25

4.- *El ultra-racionalismo*. 28

II.- A MODO DE CONCLUSIÓN 30

III.- BIBLIOGRAFÍA. 37

I.- Liberalismo e Iluminismo: una distinción problemática.

Aún en ámbitos especializados resulta hoy complejo diferenciar con precisión conceptual al pensamiento liberal de los aportes específicos que más tarde realizara el Iluminismo. Ello es explicable. Este último se desarrolló como la prolongación teórica de los planteos liberales iniciales y, a partir de inicios del siglo XVIII, liberalismo e Iluminismo se fusionaron en un cuerpo de ideas prácticamente único que terminó siendo, al menos hasta el estallido del romanticismo, el corazón mismo del pensamiento moderno.

Pero ni el liberalismo ni el Iluminismo eran corrientes de pensamiento homogéneas¹. En el seno del pensamiento liberal, por ejemplo, la naturaleza del hombre fue objeto de fuertes diferencias filosóficas. Hobbes y Locke partían de una lectura más bien pesimista (en especial el primero, cuyo perfil liberal es discutible) de la naturaleza humana; Helvetius y Montesquieu, por su parte, sostuvieron que el hombre no nacía con tendencia moral alguna. Propusieron que el hombre tenía grabada una suerte de “neutralidad” ética originaria. Serían el entorno social y la educación los responsables de moldear la identidad del hombre. Como anteriormente Hobbes, varios iluministas, afirmaron que el hombre es innatamente egoísta, agresivo y débil². Rousseau, por otro lado, apartándose de los primeros liberales, y de muchos iluministas, fue de los pocos que creyó en la bondad natural del hombre cuya visible corrupción era un producto de la vida civil. Liberales e Iluministas, desconfiaron de la democracia, prefirieron el despotismo ilustrado u optaron por versiones de la monarquía moderada inspiradas en el ejemplo inglés de 1688.

Pero más allá de diferencias, no es menos cierto que hubo grandes coincidencias en la concepción filosófica del mundo de liberales e iluministas. Ambos acompañaron con entusiasmo la búsqueda cartesiana de un *método científico* de explicación del mundo que permitiese escapar del error y de la subjetividad. El apego a este *método* exigía un nuevo tipo de rigurosidad *lingüística* con la que los autores liberales e iluministas hubieron de lidiar. El recurso a un lenguaje *geométrico*, los conceptos pulidos hasta convertirlos en “*ideas claras y distintas*” y la introducción de la *demonstración* como dispositivo teórico, se convirtieron en instrumentos de búsqueda de la verdad en cualquier rama del conocimiento.

Fue el consenso en torno al cartesianismo y a la reivindicación de la razón el que creó, en liberales e iluministas, la seria convicción de que la naturaleza y el universo en general, eran un todo uniforme que estaba sujeto a un conjunto de leyes que podrían ser descubiertas mediante el adecuado uso de la razón. Pero ¿hasta dónde era posible transponer los métodos utilizados en la matemática o en las ciencias naturales a los problemas éticos³, a la valoración estética⁴ o a los sistemas políticos? La respuesta a esta pregunta, como veremos, se constituyó en una diferencia importante que separó a liberales de iluministas.

¹.- Mientras que liberales como **Locke** apoyaron la monarquía parlamentaria, otros, como **Thomas Paine**, defendieron la democracia liberal en un formato republicano de la Revolución Francesa. El liberalismo utilitarista, a su vez, de la mano de **Jeremy Bentham** y **John Stuart Mill**, abogó por el individualismo concibiendo una sociedad que procurase “la mayor felicidad para el mayor número”.

².- Véase: **Berlin, Isaiah**, “*The Roots of Romanticism*”, op. cit., p. 24.

³.- En ruptura con la tradición aristotélica que sostenía “...que existe una diferencia insalvable entre el conocimiento matemático, que puede ser certero, y el conocimiento de lo «justo y de lo injusto», que nunca habrá de serlo”, **Bonilla, Javier**, “*Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal*”, Revista “Prisma”, No. 20, Montevideo, 2005, p. 233.

⁴.- **D'Alembert, Jean Le Rond**, op. cit.

A.- Los relatos de la Modernidad.

Las independencias americanas, la Revolución francesa y las revoluciones liberales de 1820, 1830 y 1848 son las manifestaciones políticas emblemáticas de la modernidad política de Occidente. Pero, además de su trascendencia política, estos acontecimientos históricos forman parte de una verdadera "epopeya" cultural que, desde el siglo XVI al XVIII, imprimió una nueva dirección al pensamiento en Occidente.

Por su radicalismo y vigor, las transformaciones que alumbraron la civilización moderna aseguraron su impronta y supervivencia más allá de la coyuntura histórica en la que vieron la luz. A más de cuatro siglos del inicio de esas transformaciones, la modernidad continúa tiñendo fuertemente nuestra "*weltanschauung*" actual. Buena parte del desarrollo científico y tecnológico vertiginoso de nuestros días, la centralidad del "individuo" en nuestra cultura, las reformas "aperturistas" en materia política y económica, el culto a la libertad en su sentido más lato, la búsqueda de la tolerancia social y religiosa y el progresivo avance de la democracia, son hijos directos y dilectos de aquella cosmovisión que comenzó a gestarse, *grosso modo*, a partir del 1500.

El tránsito hacia la modernidad del pensamiento occidental puede ser visto como un movimiento de *recuperación parcial* de la reflexión de la Antigüedad clásica. El renacimiento, el humanismo, el racionalismo, el liberalismo y el Iluminismo se ven, cada uno a su manera y en su circunstancia histórico-cultural, como herederos legítimos del capital "espiritual" de los antiguos. En algún sentido, todos ellos se conciben como grandes "restauradores" de la gran obra de arte de la Antigüedad: aspiran a reparar, a terminar o, más aún, a perfeccionar la obra de los antiguos que la caída de Roma y la Edad Media detuvieron abruptamente.

La estima por la Antigüedad no tiene ver con sus éxitos o fracasos o con las concreciones o frustraciones que aquella cosechare en el arte o en el conocimiento. Al contrario, la sucesión de empujes culturales revolucionarios que van del Renacimiento al Iluminismo, que no se cansarán de denunciar el "estado de cosas" pre-moderno (desconocimiento de la naturaleza, resistencia al pensamiento racional, sumisión a la religión, apego servil a la tradición, aceptación del autoritarismo político, etc.) utilizarán a la Antigüedad como una suerte de ariete contra todas la religión y la sociedad feudal y absolutista. Si la invocación a la Antigüedad será constante y en casi todos los ámbitos durante los siglos mencionados, su recuperación conceptual será, en cambio, solamente parcial. En grandes líneas, el pensamiento de la modernidad avanza, pertrechado y escudado con las armas y los oropeles de la Antigüedad, pero subrepticamente emprende un camino totalmente novedoso. Toma, por ejemplo, la temática del *amor general al conocimiento y la búsqueda empecinada de la verdad* de la Antigüedad⁵ para orientarse hacia el territorio de una ciencia que, en realidad, aquella ni siquiera había imaginado. Desde el Renacimiento, se considera que la primera y más desafiante misión es reiniciar el pensar *filosófico* de la Antigüedad pero, en los hechos, la filosofía moderna no ha de proceder a un "reinicio" de la filosofía clásica: será, más bien, una verdadera "reescritura" totalmente novedosa de los relatos socrático, platónico, aristotélico, escéptico o estoico.

⁵.- "El filósofo es el amante de la sabiduría, es decir, de la verdad. Todos los filósofos han sido siempre ejemplo de este doble carácter. En la antigüedad no existió uno sólo que no fuera modelo de virtud para los hombres y maestro de verdades morales..." Voltaire, "*Diccionario filosófico*", Ed. Andrómeda, B. Aires. 2006, p. 185.

Como suele suceder en las grandes transformaciones culturales, el discurso artístico supo explorar los nuevos terrenos de la modernidad antes que la filosofía y su inmediata progenie, el pensamiento científico. “*Mientras [que] las artes y las bellas letras estaban en alza, la filosofía estaba muy lejos de igual progreso...*”⁶, y la certeza de que el filosofar todavía no había encontrado su *topos oikeos*, son ideas que terminaron obsesionando a la Ilustración. Por ello, algunos racionalistas, algunos escépticos y casi todos “*les philosophes*” del siglo XVIII, se embarcaron en una suerte de tarea “reivindicadora” de la filosofía que explicitaría D’Alembert con meridiana precisión.⁷

No es que Nicolás de Cusa o Descartes hayan sido filósofos secundarios. El racionalismo permitió que la filosofía diese sus primeros pasos hacia un nuevo paradigma teórico. Francis Bacon, Pierre Gassendi, John Locke y, sobre todo, Isaac Newton, le indicaron a la filosofía el rumbo para poder acompañar a la nueva ciencia en el camino hacia *el método experimental*. Pero esos nuevos planteos filosóficos son casi respuestas a la interpelación lanzada por la ciencia y responden a las preguntas que ésta ya se está planteando por sí misma. La filosofía, enredada en su intrincado relacionamiento con la teología, encontrará dificultades para alcanzar el nivel de refinamiento que alcanzaron las artes en el Renacimiento, o la matemática y las primeras ciencias durante el siglo XVII. De ese “aggiornamento” pretenderá encargarse el Iluminismo que proclama que su época, “... gusta de llamarse la época de la filosofía”⁸.

Es que el desarrollo del pensamiento filosófico moderno estará fuertemente *supeditado* al desarrollo del pensamiento científico. Esa es una de sus principales y novedosas características y, también, una de sus debilidades mayores. Se puede compartir la idea de Isaiah Berlin que, en el siglo XVIII, para la Ilustración cualquier pregunta que se efectúe sobre la realidad tiene, *prima facie*, alguna respuesta y que esa interrogación sobre lo real, y su respuesta, siempre serán, por algún método, *cognoscibles*. Basta la razón para derribar cualquier barrera cognitiva. La naturaleza no es una entidad oscura e impenetrable sino que ha sido la incapacidad del hombre para racionalizarla lo que ha impedido el acceso a las verdades que encierra.⁹ Esta convicción es, *pro tanto*, la espina medular que atraviesa el meollo filosófico de la modernidad. Esa centralidad de la *racionalidad* en la filosofía, determina que ésta termine concibiéndose como una especie de ciencia “*superior*”, una “*nova mathesis universalis*”, una suerte de “*meta ciencia*”, que finalmente se asienta, no en *apriorismos* y deducciones, como lo hizo en los inicios hacia el siglo XVII, sino en el terreno mucho más confiable del método experimental y la inducción.

La ciencia es *una* pero, al mismo tiempo, *las ciencias* son disciplinas que requieren una fractura temporal de esa unidad de la ciencia para especializarse y hacer inteligible, de manera más profunda y eficaz, la región de objetos que les es respectivamente asignada. La filosofía es entendida, en cambio, como esa *ciencia mayor* que, por encima de esa

⁶.- D’Alembert, Jean Le Rond. 1759. “Discurso Preliminar de La Enciclopedia” [online] [citado 1 de Agosto 2010] Disponible en Internet: <http://www.scribd.com/doc/6750155/DAlembert-Discurso-Preliminar-de-La-Enciclopedia>

⁷.- “La filosofía [...] parece que quisiera reparar el tiempo que ha perdido y vengarse de la especie de desprecio que le habían mostrado nuestros padres”. D’Alembert, Jean Le Rond, *ibidem*.

⁸.- D’Alembert, Jean Le Rond, *ibidem*.

⁹.- “The three principles are roughly these. First, that all genuine questions can be answered, that if a question cannot be answered it is not a question. ..The second proposition is that all these answers are knowable, that they can be discovered by means which can be learnt and taught to other persons...The third proposition is that all the answer must be compatible with one another, because, if they are not compatible, then chaos will result.”. Berlin, Isaiah, “*The Roots of Romanticism*”, Ed. Princeton, United States, 2001, p. 21-22.

dislocación disciplinaria, se encarga de establecer las conexiones entre las distintas ciencias, mantiene su coherencia y recompone su unidad. Por ello, la filosofía también se encarga de procesar y de elaborar esa nueva aproximación a la realidad, racionalizándola y transformándola en una cosmovisión coherente.

En base a este mismo planteo, la modernidad reconocerá que uno de los principales obstáculos a su proyecto provenía de la realidad *política* reinante en Europa a partir de las guerras de religión. Por eso, invocando sus aspiraciones filosóficas, el nuevo iusnaturalismo “*aggiornado*” por los liberales, buscará refundar toda la arquitectura de la legitimidad política de la sociedad y, más tarde, la Ilustración denunciará “el estado de cosas” y las instituciones del Antiguo Régimen y del Absolutismo. Éstos, señalarán tanto liberales como Iluministas, no se adecuan en modo alguno a una cosmovisión basada en la razón, en la ciencia y en esta filosofía “superior” a la que aspira la Ilustración. Por ello la modernidad se insubordinará contra toda tradición y autoridad que pretendan legitimar estas vetustas instituciones. ¿Por qué es necesario admitir que la autoridad política se funda en una delegación divina? ¿Acaso la verdad depende de la costumbre, de la fe, de los prejuicios o de la autoridad establecida? ¿No es más bien la verdad un obsequio de la razón cuando ésta puede operar *libremente*? Hacia los siglos XVII y XVIII, la modernidad traduce sus aspiraciones filosóficas en un proyecto político que brega por la libertad, por la igualdad de los individuos ante la ley, por la secularización, por la tolerancia social y por una educación que permita “*iluminar*” a los hombres todavía sometidos a la “*obscuridad*”. En este sentido, la Ilustración se articula con el liberalismo, se presenta como su continuidad, se hace su abogada y, más aún, pretende realizar y mejorar su modelo político.

Pero, como veremos, esta continuidad no habrá de ser sencilla. La continuidad será seguramente visualizada por los iluministas como un “intento” de “desarrollo”, de “perfeccionamiento” del pensamiento liberal. Pero, como tantas veces sucede en la historia de las ideas, en ese afán el Iluminismo incorporó, a veces a sabiendas, a veces involuntariamente, propuestas que resultaron divergentes, cuando no contradictorias, con algunos de los supuestos centrales del liberalismo. El Iluminismo, en última instancia, sólo se “articuló” de manera compleja, y a veces laboriosa, con sus raíces liberales pero no pudo desplegarse como una continuación natural de aquellas.

Ello problematiza en nuestra opinión una lectura ingenua y “monolítica” de la Modernidad que aún perdura en el siglo XXI y que conviene escudriñar escrupulosamente a la luz de los a veces admirables, y a veces horribles, productos históricos que la Modernidad hubo de alumbrar a partir del siglo XIX. Es quizás en los intersticios de las contradicciones no siempre expuestas de la modernidad, donde anidaron, por ejemplo, los horrores del totalitarismo nazi y, particularmente, los del totalitarismo estalinista. Pero, para rastrear estas contradicciones políticas de la modernidad, creemos que conviene recorrer con cierto detenimiento y cuidado tanto los temas de convergencia y como las divergencias que forman esta tensionada articulación entre liberalismo e iluminismo. Siendo éstos los dos grandes continentes teóricos que conforman los pilares de la modernidad son las diferencias que los separan las que conforman una esquiua “frontera” teórica donde será posible aislar e identificar las contradicciones que este trabajo busca dilucidar.

B.- Los grandes temas articuladores.

En primer lugar, hay una serie de temas “*articuladores*” entre ambos pensamientos que revelan los vínculos filosóficos que los acercan. Precisamente son estas cercanías las que hacen que hoy resulte difícil distinguir al liberalismo del Iluminismo. Lo que son, en realidad, dos momentos teóricos diferentes y sucesivos, para nuestra mirada retrospectiva aparecen como una suerte de continuidad teórica que conviene examinar de cerca para poder, posteriormente, despejar los puntos de ruptura que los separan.

1.- La sociedad como “artificio”.

Durante el siglo XVII, los autores contractualistas y iusnaturalistas, en Inglaterra y en Francia, adoptaron la concepción de que la sociedad era, al contrario de lo tradicionalmente sostenido, *una gran construcción artificial*¹⁰, una “*techné*” que había sido (o debía ser) “*acordada*” por el hombre.

Esta visión rompía radicalmente con las ideas políticas que rigieron durante siglos. Desde la Antigüedad reinaba la concepción aristotélica de una sociedad basada en el “*affectio societatis*”, característica específica de la naturaleza humana. La sociedad aparecía así como un hecho “natural”, como el resultado del desarrollo de una sociabilidad innata que generaría sociedades cada vez más complejas y organizadas.

Por otro lado, para la tradición cristiana¹¹ el origen de la sociedad se encontraba, pura y simplemente, en la Creación Divina. Ésta, perfecta por definición, no admitía cambio social alguno y, mucho menos, la idea de libertad¹². La sociedad era una entidad que debía permanecer como un orden estático y, por lo tanto, inalterable por la acción humana. La escolástica y Santo Tomás, resultantes de la “reaparición” del aristotelismo en el seno del discurso teológico cristiano, desarrollaron y modificaron esta concepción que databa prácticamente de la caída de Roma. Pero, en lo esencial, la concepción de la sociedad que emerge del tomismo continúa privilegiando su origen divino y, en consecuencia, no logra hacer lugar teórico alguno a la idea de libertad.

¹⁰.- En Aristóteles, la sociedad era una expresión de la naturaleza del “*zoon politikon*” y estaba destinada a una evolución ineluctable hacia mayores niveles de complejidad. Hobbes, contradiciendo aquel evolucionismo social, propone un modelo de fundación de la sociedad de carácter básicamente “binario” que se deslinda de los avatares históricos. Para él, las sociedades transitan por dos tipos de estados, el de “guerra” y el “político”. El “artificio”, justamente, radica en que el pasaje de un estado a otro queda sujeto a la voluntad de los únicos actores capacitados para autorizarlo: los individuos. “*En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado -en latín civitas- que no es sino un hombre artificial*”; **Hobbes, Thomas; “Leviatán**”, Ed. F.C.E., México, 1987, Introducción, p. 3. Un desarrollo más riguroso del rechazo a la idea de “orden político natural” por Hobbes, véase **“Leviatán y la construcción del orden político”, Bonilla Saus, Javier**, Revista Internacional de Filosofía Política, No. 6, Madrid-México, Diciembre 1995, pp. 144-147.

¹¹.- Esta idea se concreta en el “*Civitas Dei*” de **San Agustín**. Alineándose con el pensamiento aristotélico, San Agustín adhiere a la doctrina que el hombre es un ser social. Éste, respondiendo a su naturaleza, se puede organizar en dos tipos de “*civitas*”: la *civitas Dei* (Jerusalén, “*visión de Dios*”) en donde se cumplen los designios de Dios o la *civitas terrena*, (Babilonia, “*confusión*”) cuya encarnación es Roma, lugar donde los hombres se entregan al pecado e idolatría de dioses paganos.

¹².- Si bien la idea de libertad ha sido objeto de diversas interpretaciones, la distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, hecha en 1819 por Benjamin Constant, es la más conocida. La libertad de los antiguos, enseñada por Aristóteles y Cicerón, es radicalmente distinta a la concepción de Hobbes o de Locke. En la Grecia antigua, se veía a la libertad como la posibilidad de participar en las acciones del soberano. Dicha concepción era coherente con la visión organicista de la sociedad. Por el contrario, a partir de la Modernidad política se forja la idea de una libertad ligada a los derechos de individuo que es definida como relativamente independiente del sistema o del tipo de participación política vigente.

En cambio, las ideas iusnaturalistas y contractualistas modernas¹³ pusieron el acento en la radical artificialidad de la sociedad y subrayaron la irrevocable primacía del individuo como creador del orden social. *Creada por los hombres* o, más precisamente, instituida por la delegación de los derechos que los hombres libres por naturaleza hubieron de otorgarle, la sociedad *debía ser concebida como un producto de los hombres* y, por ende, debía estar al servicio de éstos.

Este giro radical, que instaura una sociedad construida a partir de los individuos arraigó en la mentalidad europea moderna. Aunque el hombre tiende efectivamente a vivir en sociedad, señalaban los iusnaturalistas, ésta no puede revocar nunca la libertad “*natural*” de los individuos así como tampoco puede violar la condición de igualdad propia de los mismos.

En 1680, John Locke afianzaría el núcleo duro del pensamiento político liberal¹⁴. El hombre de Locke posee derechos naturales que, además de ser innatos, absolutos e irrevocables, le permiten proceder, de acuerdo a la justa razón, a dos operaciones políticas “constituyentes”. Por un lado, asociarse libremente en “sociedades intermedias” articulando así lo que, en el lenguaje actual llamamos “*sociedad civil*” y, por otro, pueden comprometer sus derechos en un gran contrato social para dar nacimiento a la “*sociedad política*” o Estado. Consistentemente con la prelación que poseen los derechos de los individuos sobre cualquiera de estos dos tipos de asociación, para Locke aquellos conservan sus derechos naturales y éstos son oponibles a cualquier tipo de avasallamiento que proviniese de asociaciones privadas o, incluso, del Estado. Una buena parte del relato de la Ilustración, aunque más lejano del iusnaturalismo que del pensamiento liberal, adoptará de buena gana la solución contractualista que acompañara el renacimiento moderno del iusnaturalismo.

2.- El relato individualista.

Desde mediados del siglo XVII, diversas mutaciones filosóficas y políticas alumbraron la reformulación de la concepción de la sociedad. Un análisis “racional” de la realidad política y social, comenzó a oponerse a las explicaciones teológicas tradicionales, al imaginario social heredado de la Edad Media¹⁵ y a la monarquía de Derecho Divino.

De manera paulatina¹⁶, la sociedad comenzó a considerarse como una construcción que se realizaba “*desde*” los individuos y, más radicalmente, la legitimidad política de esa

¹³.- Se ha intentado una distinción, no carente de fundamento, entre “iusnaturalismo moderno/racionalista” y “iusnaturalismo clásico”, entendiéndose por el primero aquel que toma forma a partir del siglo XVII y, por “clásico”, tanto el adoptado por la Antigüedad (presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, estoicos y Cicerón) como su recuperación contemporánea de mediados del siglo XX. Para un tratamiento más detallado del tema, véase: **Ballesteros, Jesús, “Sobre el sentido del Derecho”,** Ed. Tecnos, Madrid, 2007, pp.102-110.

¹⁴.- **Locke, John, “Two treatises of government”,** Cambridge, 1960. “*Ensayo sobre el gobierno civil*”, Versión española parcial en Ed. Aguilar/Orbis, Barcelona, 1983.

¹⁵.- Véase al respecto el ya clásico “*Los Tres Órdenes o lo imaginario del feudalismo*”, **Duby, Georges,** Ed. Petrel, Barcelona, 1980.

¹⁶.- Esta transición es visible en “*Los Seis Libros de la República*” de **Jean Bodin**, escrito durante las guerras de religión, que es un conjunto poco coherente de los temas políticos de la época. Quizás la falta de coherencia provenga de su carácter de obra desgarrada entre dos paradigmas políticos incompatibles: la monarquía de derecho divino (en pleno decaimiento) y el pensamiento político moderno (en vías de emergencia). Bodino quería consolidar la soberanía estatal retomando la vieja idea romana de “República”. Ésta le permitirá proponer el abandono parcial de la legitimidad basada en el derecho divino sin incursionar aún en la concepción individualista de la política moderna. “*República es un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana.....*”. Descansando la soberanía en las familias, prefigura la dicotomía entre “lo público” o “la cosa pública” y la “sociedad civil” integrada por el ámbito de poder del pater

nueva concepción de sociedad comenzó también a imaginarse “*a partir*” de los individuos. La vieja legitimidad “*descendente*” que fundara la autoridad política (*grosso modo*, de San Agustín en adelante) y que había organizado al feudalismo y prohijado el nacimiento de las monarquías nacionales, y más tarde absolutistas, quedó profundamente cuestionada.

Este arribo a una idea de autoridad política cuya legitimidad fuese “*ascendente*”, esto es, que partiese de la voluntad de los individuos, fue el resultado de una serie de aportes teóricos de articulación dificultosa. Ello sólo resultó posible gracias a las grandes alteraciones culturales generadas por el Renacimiento, el Humanismo, la Reforma protestante y el fortalecimiento y secularización de las monarquías.

a.- El auge del relato individualista, que culminaría por cristalizar en el pensamiento liberal y en las posturas iluministas, puede verse, en primer lugar, como una *maduración* del Renacimiento y del Humanismo de finales del siglo XIV e inicios del XV.

Con el “*Risorgimento*” italiano hay una revalorización de la vida humana *terrenal*, rescatada de los autores griegos clásicos. Se admitió que el hombre podía tener la potestad de conducir su existencia, sus principios y metas. Ello resultó novedoso en una sociedad todavía profundamente teocéntrica por lo que la corriente humanista alentó una fuerte reivindicación de la figura individual tanto en el arte como, en términos generales, en la filosofía. La importancia de esta reivindicación cobra su justa dimensión considerado el contexto histórico en el que emergió. El Medioevo y su imaginario se erigieron sobre principios teológicos y organicistas, incapaces de imaginar un espacio para la noción de *individualidad*. Más aún, las instituciones eclesiásticas medievales desplegaron una rígida intransigencia explícitamente enemiga de toda idea de autonomía individual. En buena medida, el Humanismo se instaura como una reacción a la coacción física e intelectual practicadas por las autoridades eclesiásticas y por la escolástica medieval aunque la reacción brotara de las mismas filas cristianas, ya que sólo la Iglesia poseía, en aquel entonces, recursos intelectuales para hacer semejante operación.

Petrarca, que llegó a plegarse a alguno de los votos monásticos, manifestaba, sin embargo, una profunda insatisfacción ante la sociedad medieval y se empeñó por ello en revivir la cultura pre-cristiana. Su crítica a la filosofía escolástica y, en particular, a la tradición aristotélica¹⁷, su acento en el estudio de lo *humano*, sería recogido por Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, o Pietro Pomponazzi quienes verían el sueño de Petrarca realizado al prohijar un *Renacimiento* de la cultura de la Antigüedad y oponerla al “*establishment*” de la Cristiandad.

Más tarde, este desarrollo intelectual se fundiría con los reclamos manifestados por diversos humanistas cristianos¹⁸ que preludian la Reforma protestante del siglo XVI. Erasmo de Rotterdam lograría conciliar, bajo la influencia de autores como John Colet¹⁹,

familias. Ver **Bodin, Jean**: “*Les Six livres de la République*”, Ed. Jacques de Puys, Paris, 1576. Ed. española: “*Los Seis libros de la República*”, Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

¹⁷.- Petrarca rechazaba enfáticamente el acento puesto en la lógica y se resistió especialmente a la visión de Aristóteles que veía al hombre como un sujeto subordinado a la naturaleza. Por el contrario, reivindicó la filosofía platónica y predicó que si se iba a reflexionar sobre el quehacer humano, entonces se debía hacer de éste el único centro de nuestro análisis. **Petrarca, Francesco**, “*Canzoniere*”, Ed. Penguin Classics, London, 2002.

¹⁸.- Algunos ejemplos son: **M. Ficino** (1433-1499), **G. Pico della Mirandola** (1463-1494), **P. Pomponazzi** (1464-1525) y **Juan Luis Vives** (1492-1540). **P. Bracciolini** (1380-1459), **G. Manetti** (1396-1459).

¹⁹.- “*En 1499 uno de sus discípulos ingleses [uno de los discípulos de Erasmo], Lord Mountjoy le invitó a ir a Inglaterra; allí conoció a John Colet; este encuentro fue decisivo para la obra de Erasmo. Las conferencias de*

la prédica humanista con la teología cristiana²⁰. Aquel no dudó en oponerse a la escolástica y a las instituciones que ésta habitaba, promoviendo una auténtica transformación de la sociedad de su tiempo a la que veía apartada de los verdaderos principios del cristianismo primitivo²¹. Defendiendo la idea de que el hombre sólo puede llegar a Dios por su Gracia y por la introspección, promovió la restauración de una nueva fe. Erasmo se alzó contra todo orden institucional cuyo cometido fuese disciplinar el libre ejercicio de la fe cristiana. Contemporáneo de Erasmo, Tomás Moro sería otro abanderado de la causa humanista, también en su variante cristiana y, en *"Utopía"*²², enunciaría anhelos convergentes con los de Erasmo.

A pesar de que Reforma y Contrarreforma detonasen las sangrientas guerras de religión, el humanismo estuvo lejos de extinguirse. Por el contrario, encontraría una nueva forma en obras como la de Michel de Montaigne²³ que condenó la inhumanidad de los enfrentamientos religiosos. Contra todo fanatismo, profesó un insistente *escepticismo* religioso, filosófico y racional que se convirtió luego en una característica de su obra. No ajeno al descubrimiento y a la conquista del Nuevo Mundo, Montaigne se internó, al igual que algunos otros humanistas, en un relativismo cultural, congruente con su escepticismo. El *"Que sais-je?"* de Montaigne, se afirmaba cada vez más ante la pluralidad cultural de las nuevas sociedades que se encontraban más allá del Atlántico.

Así el Humanismo se abría paso, la centralización eclesiástica caía, el mundo se ensanchaba y, con ello, la pluralidad política y cultural, recogida por los viajeros, socavaba la visión euro-céntrica del mundo. Un antropocentrismo más universalizante parecía estar triunfando.

Algo más tarde, y desde otra perspectiva, la Reforma cuestionaría frontalmente las instituciones eclesiásticas católicas de la época, poniendo el acento en la autonomía de la conciencia individual dando otro paso más hacia la afirmación del incipiente individualismo y permitiendo la futura escisión entre vida pública y vida privada. Otro componente, surgido también de la tradición renacentista, sería crucial para la definitiva configuración del individualismo: la *"scienza"*.

b.- El Renacimiento también reanudó la pasión por el conocimiento como aventura individual y Leonardo Da Vinci sería la más viva personificación de esa pasión. Personaje irrepetible, Leonardo dedicó su vida a explorar de la expresión artística y a "investigar" el

John Colet sobre las Epístolas a los Romanos y a los Corintos contenían referencias expresas de la teología platónica de Ficino, pero la manera de conciliar la antigüedad y el cristianismo era para Colet, como para Erasmo, una forma más filológica de resolver el problema...". Sánchez, Virginia, *"Humanistas europeos (Siglos XIV-XVI)"*, "Ebooks", Ed. Complutense, 2006, p. 60.

²⁰.- La teología cristiana requería de una reforma reclamada por autores como Valla, Ficino o Cusa. Esta necesidad se puso de manifiesto cuando surgió un intento de transformación impulsado por León X, en el Concilio V Lateranense que, finalmente, fracasó y determinó que la Reforma se abriera paso con la escisión luterana desde Alemania.

²¹.- La crítica de Erasmo a la sociedad contemporánea se concreta en su conocido, pero poco leído, *"Elogio de la locura"*, Ed. Bosch, Barcelona, 1976.

²².- More, Thomas, *"Utopia"*, Ed. Penguin Classics, England, 2003.

²³.- La obra más central de Montaigne es *"Les Essais"* de 1580. El objeto primario de estudio fue su propio ser. *"He soon decided to write about himself, the only subject he might know better than anyone else. This was a revolutionary decision... No one in the Classical Antiquity had done anything like it. St Augustine, had written about himself, but as a penitent in the Confessions; during the Renaissance, Girolamo Cardano wrote On his Life and On his Books...The Essays are not a diary but are of "one substance" with their author..."* Montaigne, Michel, *"The complete essays"*, Ed. Penguin Classics, England, 2003, Introducción del All Souls College de la Universidad de Oxford, p. 15. *"Ensayos"*, Versión española en tres tomos, a cargo de Dolores Picazo y Almudena Montojo, Ed. Cátedra, Madrid, 1983.

mundo exterior. Allí donde incursionó, hubo innovación. Perteneciente a una época en la que la Antigüedad “volvía” culturalmente con todo vigor, Da Vinci pudo entender la tradición racionalista griega, apartarse de la escolástica²⁴, y reconocer que la observación y la experimentación eran elementos esenciales para un acercamiento racional a la naturaleza. Es porque sería exagerado hablar de “método”, que se puede decir que el trabajo de Da Vinci, en realidad, reposa más en una práctica *proto-empírica*, en una aproximación exploratoria de la experimentación, que en un ejercicio racional-inductivo que haya sido previamente cabalmente *teorizado y comprendido* por un individuo, sujeto de conocimiento, propiamente dicho. Lo que lo mueve es más una *intuición empírica* que una clara convicción metodológica. En ese sentido, Leonardo entendió que la razón, instrumento de las ciencias fácticas, era el camino que asegura al conocimiento una mayor *certeza*. Leonardo plantearía, así, un primer esbozo de lo que se convertiría a *posteriori*, con Bacon y Descartes, en el zócalo del método científico moderno. La evolución de las ciencias en el siglo XVII, incrementó la capacidad para comprender y dominar la realidad, lo que autonomizó la explicación del Cosmos de toda voluntad sobrenatural. Así, el hombre comienza a forjar un destino independiente de la voluntad divina y se configura el irreversible tránsito del hombre de “*criatura*” de Dios a “*individuo*”; proceso que se consolidará, como veremos, con el desarrollo secularizador de las sociedades europeas.

La evolución hacia una visión “científica” del mundo exterior que permitió la actividad sobre la naturaleza, pronto se trasladará al ámbito político. Una nueva concepción de la sociedad comenzará a operar. Si la naturaleza es una realidad descifrable y moldeable por el nuevo hombre “científico” ¿por qué no ha de serlo también la sociedad? Así, algo calladamente al principio, comienza la recuperación del pensamiento *iusnaturalista* a partir de sus raíces estoicas: esto también sería la recuperación del relato individualista²⁵ y el preludio del nacimiento del pensamiento liberal. Así como el discurso de los liberales clásicos como Locke, se afianza en el relato individualista, así también lo harán varios ilustrados.

Locke defiende los derechos naturales de los individuos con la misma intensidad con la que lo hará un siglo más tarde D'Alembert y denunciará al despotismo no menos vehementemente que lo hará Diderot en la Enciclopedia. La defensa de la tolerancia y de la pluralidad social, que tiñe la obra de Voltaire, y especialmente su “*Tratado sobre la Tolerancia*”, guarda el mismo espíritu que el que esgrimió la legendaria “*Carta sobre la Tolerancia*” escrita por Locke o el “*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contraint-les d'entrer*” de Bayle que, aunque menos conocido, era a la vez previo y mucho más radical que el ensayo del filósofo inglés²⁶. En el mismo sentido, desde

²⁴.- La tradición escolástica sostenía que el verdadero conocimiento podría ser obtenido sólo a través de la revelación divina. “*Man was created in the beginning as a reasonable creature, capable of learning...But since Fall at that things has changed. Man can no longer find God's truths in Nature, “unless he is enlightened by God and cleansed of original sin...”*” Michel de Montaigne, op. cit.p. 25.

²⁵.- Como lo había intuido Bodino, la República romana había comenzado fundando la legitimidad política de manera “ascendente”. “*En Roma encontramos ya esta libre universalidad...El individuo se sustrae al grupo reconociéndose en el recinto de la propiedad privada y en la ética de la conciencia...Se trata de procesos que en Roma no completan del todo su parábola -falta la total igualación de todos los individuos- el fin de la esclavitud, presupuesto necesario de aquella contraposición integral entre privado y público que distinguirá al mundo moderno.*” Cerroni, Umberto, “*Introducción al pensamiento político*”, Ed. Siglo XXI, México, 1992, p. 41. Como señala Cerroni, el relacionamiento “*inter-individual*” es un proceso que se esboza en la Roma antigua y que, luego del Renacimiento, la modernidad política llevará hasta sus últimas consecuencias.

²⁶.- “*This essay, directed against the persecutions of the Protestant by Louis XIV, was perhaps the most outspoken argument of its time for complete toleration, extending the case to Moslems, Jews, Socinians (Unitarians), and Catholic, and hence, going further than Locke's Essay on Toleration that was to appear two*

Alemania, Kant defenderá la autonomía del individuo y difundirá su ¡*sapere aude!* con el cual pretendía fomentar el pensamiento y la reflexión individual. A Condorcet, por su parte, le tocará defender las libertades individuales en la práctica: atrincherado en la Asamblea General constituida durante la Revolución, el ilustrado condenará la pena de muerte, denunciará los desmanes de la Revolución y defenderá los derechos de las mujeres.

La misma preocupación por los derechos del individuo se replicará en los escritos económicos. Quesnay, Pierre de Nemours, Turgot, el propio Condorcet, Hume y, fundamentalmente Smith, los incluirán en un sistema económico basado en la figura del *individuo*, ahora devenido "*homo oeconomicus*".

Esa sinergia entre liberalismo e Ilustración culminará, primero, con la Constitución norteamericana y, luego, con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Pero aún luego de apagada la Revolución francesa, el liberalismo ilustrado continuará latiendo bajo la obra de autores, como Alexis de Tocqueville. Asimismo, Bentham y Mill continuarán el legado liberal-ilustrado en Inglaterra.

No obstante, aquella predominancia que la teoría liberal y gran parte de la Ilustración le reconocía al individuo por sobre la comunidad y el Estado, no será abrazada completamente por el conjunto del movimiento iluminista. En realidad, será la obsesión de Rousseau por reconciliar la libertad *individual* con la autoridad *popular* (obsesión que contagiará a Kant, a Hegel, etc.) la que estará en el origen de una serie de construcciones antagónicas a las planteadas por el liberalismo y por la Ilustración moderada.

3.- El relato racionalista.

Hemos sostenido que el desarrollo del pensamiento liberal e ilustrado tuvo entre sus principales antecedentes, la emergencia del racionalismo. Autores como Bacon²⁷, Descartes y Spinoza, prácticamente contemporáneos de Hobbes, están en la base de un Leviatán, gigante "artificial" que sólo es posible apoyado en el uso racional (mediante el contrato) de los derechos naturales de los individuos.

Descartes, en la base del racionalismo²⁸, lograría formular el nuevo paradigma racional utilizado a partir del siglo XVII. Aristóteles ya había postulado que la ciencia debía ser capaz de generar un conocimiento objetivo y universal acerca de la realidad, (valiéndose, para ello, de la *inducción* y del *silogismo*), pero sería Descartes el arquitecto intelectual de un *sistema* científico que, buscando el conocimiento objetivo, se asentaría en el *método*. Basando en la matemática, Descartes llegó a una conclusión "escéptica" acerca de la

years later." Bayle, Pierre, "*Historical and Critical Dictionary Selections*", Ed. Hackett, 1991, United States, Introduction, p. XIII.

²⁷.- Francis Bacon pasará a la historia con su "*Instauratio Magna*" que introduce el mecanicismo como principal antecedente de la corriente racionalista del siglo XVII. En dicha obra, Bacon proponía la restauración del saber que se había perdido por el pecado original perpetuado en el Edén. El "saber", anterior al pecado de Adán, podía ser recuperado únicamente por la "ciencia y las artes". Bacon, apostó a un conocimiento más racional que, inspirado en las corrientes filosóficas del Renacimiento, presentó un carácter inductivo, basado en la observación y en la experimentación. Francis Bacon, "*The Instauratio Magna: Last Writings*", Ed. Oxford University Press, United States, 2000. Francis Bacon, "*La gran Restauración*", Ed. Alianza, Madrid, 1985.

²⁸.- El racionalismo puso el acento no tanto en la experiencia práctica sino en la razón como el elemento indispensable para la adquisición del conocimiento: las *ideas innatas*, enunciadas por Descartes y la *deducción* de sus principios fundamentales son la esencia de todos los procesos cognitivos. Sin embargo, para la construcción del entendimiento era necesario crear un *método* que lograra *demonstrar* lo correcto de la deducción.

capacidad humana para conocer espontáneamente el mundo. Para él, sólo la *duda metódica* puede brindar la certeza necesaria para forjar un conocimiento universal como el científico. Pero la duda de Descartes no se ejerce "*ad infinitum*" ya que, de ser así, el conocimiento se confundiría con un eterno ejercicio de incertidumbre. ¿Cómo es posible, entonces, construir un conocimiento seguro que se libere, en algún momento, de la duda metódica?

"*Cogito, ergo sum*"²⁹, será donde se apoya el esfuerzo de la duda metódica. Si dudo es porque pienso y es justamente porque pienso que no puedo dudar de mi propia existencia. Esta será la *primera* verdad segura y evidente a partir de la cual partirán sus posteriores desarrollos; éste será el cimiento axiomático del método cartesiano.

El otro conocimiento que se emancipa de la duda es el *geométrico*. Por su naturaleza abstracta, éste es absolutamente independiente de los sentidos, sentidos que, desde la óptica cartesiana, nos pueden engañar³⁰. El conocimiento geométrico se basa en postulados racionales que tienen la particularidad de ser *demostrables* y *generales*, por lo que, Descartes procuró trasladar aquellos principios a los demás campos del conocimiento del mundo físico. El método cartesiano no descansa, entonces, tanto sobre la experimentación empírica como sobre el conocimiento formal e *innato*. El conocimiento, "*par excellence*", de Descartes es aquel que se encuentra en la mente, con anterioridad e independencia de toda percepción sensorial y a partir del cual se pueden desentrañar, por reflexión deductiva, principios y verdades eternas y generales análogas a las contenidas en la geometría. Atendiendo a la idea de que el conocimiento debe ser construido desde la razón, la *deducción* será el *modus operandi* cartesiano. De allí que se le exija a las afirmaciones científicas ser un conjunto de ideas *claras* y *distintas*³¹, tanto lógica como matemáticamente expresables.

Antes que Descartes, Copérnico ya había activado la sublevación científica con su teoría heliocéntrica³². Así, un aluvión de autores³³ se sumaría a la difícil aventura. Serían la astronomía, la cosmología y la física, las ciencias que vivirían una verdadera explosión durante los siglos XVII y XVIII. Galileo, con la formulación del principio de la inercia y la invención del telescopio, Kepler, con el descubrimiento de las leyes que gobiernan las órbitas de los planetas y Newton, con la enunciación de la ley de la gravitación universal y la teoría general de la luz, serían los mayores exponentes de un inusitado auge científico.

²⁹.- **Descartes, René**, "*Discours de la Méthode*", Paris, 1637. **Descartes René**, "*Discurso del método*"; Ed. Tecnos, Madrid, 2003.

³⁰.- La idea de la existencia de obstáculos engañosos que impiden el acceso al conocimiento tendrá un importante desarrollo en la obra de Pascal. "*Il faut commencer par... le chapitre des puissances trompeuses. L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse; ces deux principes de vérités, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par des fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la recoivent d'elle à leur tour... Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi*". **Pascal, Blaise**, "*Pensées*", Ed. Hachette, Paris, 1950, p. 51. (Pensée No. 83 de acuerdo a la edición de Léon Brunschvicg). Las llamadas "*puissances trompeuses*" son, esencialmente, la imaginación, la costumbre, el amor propio, etc.

³¹.- Para Descartes sólo afirmaciones que contuvieran ideas *claras* y *distintas* podían ser consideradas como verdaderas. Son *claras* aquellas ideas de las cuales podemos comprender todos sus elementos (por oposición a las ideas oscuras) y son *distintas* cuando las ideas son claramente diferenciables de otras, es decir, cuando no hay confusión de conceptos.

³².- **Copérnico, Nicolás**, "*Sobre las revoluciones de las Orbes*", Nuremberg, 1543. **Copérnico, Nicolás**, "*Sobre las revoluciones*", Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

³³.- **W. Harvey** expuso sus teorías, en 1628, sobre la circulación sanguínea, **Pascal** en 1642, inventó la primera calculadora, **Torricelli** construyó el barómetro de mercurio en 1644 y **Huygens** en 1660 inventó el reloj de péndulo.

Cuánto más progresaba la ciencia y mayor era el conocimiento obtenido sobre la naturaleza, más crecían las esperanzas puestas en la omnipotencia de la razón. La ciencia abrió nuevos horizontes, invitó al ejercicio reflexivo tanto social, moral, como económico, estimuló el cuestionamiento de todo dogmatismo y agrietó el basamento religioso al reclamar, en aras de nuevos conocimientos, la primacía de una razón secular.

La prolongación del racionalismo, en los trabajos de Spinoza y Leibniz, y el progreso de la ciencia fueron los responsables de la idea de introducir dispositivos racionales en las *construcciones políticas* modernas. Si bien no todos los contractualistas aceptaban la teoría cartesiana de las *ideas innatas* sí, en cambio, concordaban unánimemente con la aplicación del *método racional* a los efectos de dilucidar los problemas de la *ciencia política*. Es cierto que el método cobrará una vida e intensidad *diferente* en las obras de cada autor porque, aunque no es lo mismo la construcción política hobbesiana que la grociana o la rousseauiana, todas coinciden, sean liberales o ilustradas, racionalistas o empiristas, en la idea de *racionalizar* el aparente caos en el que ha estado inmersa la política. Será, pues, la *demonstratio*, la *deducción*, los principios *axiomáticos* y la rigurosidad *lógica* el lenguaje común que hablarán tanto Hobbes, Grocio, Spinoza, Wolff, Pufendorf, Burlamaqui, de Vattel o Kant.

Con diferentes acentos, se encuentra la misma raíz racionalista en el liberalismo y en la empresa ilustrada. Tanto los contractualistas pre-ilustrados como Hobbes, Spinoza, Grocio o Locke, como los ilustrados Helvétius, Rousseau y Kant, estudian el campo de la *moral* y de la *política* como el físico estudia el universo. Los individuos, el *apetito social*, el contrato, el Estado, etc. no son entidades menos cognoscibles que las del reino de la física o el de la astronomía: todo es potencialmente medible y nada se resiste al poder de la abstracción y de la deducción.

Sin embargo, parte del Iluminismo, como veremos oportunamente, no atará su voluntad racionalizante a la noción de *método* ni tampoco la contendrá dentro del campo de la *teoría política* sino que desbordará todo límite y propondrá una completa racionalización de *toda realidad*.

4.- El relato secularizador.

Entre los relatos fundamentales que comparten el discurso liberal y el iluminista, hay que mencionar el relato secularizador ya que éste descansa en el núcleo mismo de ambos emprendimientos intelectuales.

a.- La secularización de las sociedades post-renacentistas se afirma, como es sabido, con la Reforma protestante del siglo XVII. Tan importante fue el golpe de Lutero a las pretensiones del Papado y a la tradición escolástica que allanó el camino para el cuestionamiento de las monarquías absolutas y de toda legitimidad política, basada en el Derecho Divino.

Con su teoría de los “*dos reinos*”, pensada en un principio como una herramienta para combatir los abusos eclesiásticos de la Iglesia, Lutero logró trazar los límites de una abusivamente “*infinita*” jurisdicción papal. Es en “*Sobre la Autoridad Secular: Hasta donde se le debe obediencia*”³⁴, donde logra exponer ese límite que resultaría en una severa derrota para las aspiraciones de Roma. Mientras que el reino de Dios, señala Lutero, se

³⁴.- Lutero, Martín, “*Sobre la Autoridad Secular: Hasta donde se le debe obediencia*”, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

funda en la palabra del Todopoderoso y rige únicamente para la comunidad de creyentes; el reino terrenal, aunque instituido por la misma divinidad, tutela tanto a los creyentes como al resto (los no creyentes), pero bajo una autoridad absolutamente distinta: *la autoridad secular*. Con estas ideas³⁵, Lutero lograría la simpatía de los príncipes alemanes y de parte de la jerarquía eclesiástica germánica que se alzarían contra Roma. La Reforma implicará el cuestionamiento de la jerarquía eclesiástica, interpretadora monopólica de la Biblia, impulsará la impresión y libre circulación de El Libro (ahora entregado a la libre lectura de los creyentes), y promoverá el rechazo a las indulgencias y la desgravación de las cargas tributarias que financiaban las onerosas instituciones eclesiásticas.

La Iglesia Católica, duramente golpeada, debió ceder su lugar de privilegio en la conducción económica y política de la sociedad a las monarquías nacionales y al Estado Absolutista naciente, que comenzó la consolidación de su cada vez más secular autoridad.

La creación del aparato estatal requirió de nuevas estructuras que posibilitasen el ejercicio pleno de un poder cada vez más "político" en el sentido actual del término. Fue en el marco de esa revolución que, tanto antiguos estamentos como nuevos grupos sociales, identificados ahora con el Estado Absolutista, se enrolaron en la forja del poder estatal moderno. Ejércitos nacionales capaces de garantizar la seguridad tanto interna como externa, una administración tributaria más eficiente, la unificación territorial y el adiestramiento de una nueva burocracia profesional, serán las bases del incipiente Estado moderno.

La emergente competencia ahora "inter-nacional"³⁶, desentendida de cualquier tipo de doctrina teológica, comenzará a marcar las nuevas relaciones inter-europeas. Esta nueva organización política de la sociedad moderna sólo fue posible gracias a obras como las de Maquiavelo, Bodino, Grocio y Hobbes que plantearon claramente la emancipación de la política del terreno religioso³⁷.

b.- Hasta bien entrado el siglo XVII, moral y religión funcionaron con cierta armonía o, más precisamente, como un *corpus* doctrinario relativamente coherente. Sin embargo, ya en el siglo XVI la Iglesia, "dueña" de la moral (ya para entonces discutida por la Reforma) se vería obligada a sortear un obstáculo *teológico* que surgiría en el marco de los nuevos descubrimientos: el impacto generado en el campo moral y teológico³⁸ por aquellos no fue

³⁵.- Lutero se alzó contra la autoridad eclesiástica y atacó diversas tesis de la Iglesia Católica como los cultos rendidos a las vírgenes y a los santos; la única fuente de verdad eran Las Escrituras.

³⁶.- En este punto es importante el aporte de **Hugo Grocio**. Nacido en Holanda, pasó a la historia por ser el primero que teorizó las relaciones internacionales en su libro "*De iure belli ac pacis*" planteando una reflexión sobre la guerra y sentando las bases de lo que hoy conocemos como el Derecho Internacional. **Grocio, Hugo, "On the law of war and peace"**. Kitchener, Batoche Books, Ontario, 2001.

³⁷.- En realidad, no sólo la política se apartó del tronco religioso, también la estética consolidaría su autonomía de cualquier credo. "*Hermann Cohen ha mostrado que la estética, como esfera independiente de la ciencia y de la moral, no era posible hasta que tuvo lugar la gran pelea del Renacimiento entre el saber y el creer. Esa lucha no se dio en la antigüedad, porque la fe religiosa era entonces una fe libre, amplia, algo irónica, si se quiere y, sobre todo, política; no tenía pretensiones dogmáticas o metafísicas...Pero cuando la nueva ciencia entra en combate teórico contra la dogmática religiosa, cuando Galileo pronuncia el "eppur si muove", entonces empiezan a deslindarse los campos...y entonces se alza el problema estético: ¿dónde se va a colocar el arte?*" **Immanuel Kant, "Crítica del Juicio"**, Ed. Austral, Madrid, 2007, p. 18.

³⁸.- La teología hubo de flexibilizarse ante el Renacimiento, la Reforma y los descubrimientos del siglo XVI. "*The Renaissance thinker, like his forebears from the earliest Christians times, had to decide what to do about the great pious men of Ancient days. Were they saved by their loyalty to the Word -the Logos- before he was incarnate in Christ?... A standard doctrine was that a grasp of elements of good morality was possible for all*

un evento menor. La nueva evidencia de la gran variedad de creencias y comportamientos humanos, registrada por misioneros y conquistadores, sembró una duda significativa. ¿Sería posible concebir una moral diferente a la del cristianismo? ¿Aquellos “salvajes” tenían creencias y costumbres que, aunque a veces “impías” ante la mirada de los cristianos, bien podrían ser reconocidas como “costumbres humanas”? ¿No cabía preguntarse, entonces, si el cristianismo no era una religión más entre muchas? Y, si así fuese ¿era posible concebir una moral autónoma de la fe cristiana? La ética, al igual que la política, ganó paulatinamente terreno “propio” como una materia concebida de manera independiente de la religión. Así, hacia el siglo XVIII, cierto relativismo ético se volvería uno de los terrenos privilegiados³⁹ para los “raisonneurs” del Iluminismo francés.

Tanto el liberalismo naciente como, posteriormente, el Iluminismo, adoptaron una postura consecuente: individualismo, racionalismo creciente y secularización arraigaron en una serie de propuestas políticas novedosas hasta “precipitar” en el pensamiento político moderno de los siglos XVII y XVIII. El liberalismo, en su variante política, encarnada por Locke, predicó la tolerancia religiosa y el respeto por la libre elección religiosa de los individuos y, en su versión económica, Smith, propuso deshacerse de las trabas económicas que imponían la Iglesia y la Monarquía en la materia⁴⁰. Más tarde, el Iluminismo, yendo más lejos y animado por una explícita voluntad divulgadora, arremetió frontalmente contra la religión y la Iglesia por considerarlas un sinónimo de oscurantismo y atraso social.

5.- La emergencia del discurso de la economía moderna.

Algo más tardío que el liberalismo político, el liberalismo económico, se consolida recién durante el “Siglo de Las Luces” ya que, en el siglo XVII, reinará todavía el pensamiento mercantilista⁴¹ y, en clave proto-liberal, sólo es posible encontrar algunas reflexiones primarias sobre la propiedad privada en los textos de Locke⁴². A pesar de que, como en tantos otros aspectos, en el terreno económico los argumentos de Locke hallan su legitimación última en supuestos teológicos, la propuesta lockeana es importante. Si atendemos al destino histórico de estos aportes, puede concluirse que resultaron relevantes al proporcionar uno de los primeros antecedentes del liberalismo económico⁴³.

Para Locke, la Tierra es un regalo de Dios otorgado a los hombres y deduce que éstos se encuentran autorizados por la Divina Providencia a apropiarse de aquellos bienes

men, Christians or otherwise, through grace was always required for salvation....” Michel de Montaigne, op. cit., Introducción del All Souls College de la Universidad de Oxford, p. 28.

³⁹.- Aunque “**Les Lettres Persanes**” es, ante todo, una crítica al régimen absolutista de Luis XIV, denota un claro relativismo cultural que se instaló en los círculos instruidos de la época. Charles Secondat de Montesquieu, “**Les Lettres Persanes**”, Ed. Hachette, Paris, 2004.

⁴⁰.- Durante siglos, la Iglesia Católica concibió la “riqueza” como algo pecaminoso y, teóricamente nunca había trascendido su conceptualización más allá de la idea de simple “atesoramiento”.

⁴¹.- El “**Discurso acerca del comercio de Inglaterra con las Indias Occidentales**” es de 1621 y “**La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior**” del año 1664. Esta última obra de Mun constituye el desarrollo conceptual más sofisticado que alcanzó el mercantilismo. Véase, Mun, Thomas, op. cit. Ed. FCE, México, 1978.

⁴².- “Though its initial reception was less than encouraging, John Locke’s theory of property was soon regarded as one of the foremost treatments of the subject. Its influence in the eighteenth century, both philosophical and practical was profound and far-reaching...” Screenivan, Gopal, “**The Limits of Lockean Rights of Property**”, Ed. Oxford Univ. Press, 1995, Oxford-New York, p. 3.

⁴³.- “...la propuesta de vincular el esfuerzo y el trabajo individuales constituye una innovación conceptual importante porque implica abandonar dos explicaciones muy antiguas y tradicionales del origen de la propiedad: el contrato y la ocupación.” Bonilla, Javier, “**Aproximación a la obra política de John Locke**”, Ed. Universidad ORT Uruguay, Documento de Trabajo N° 23, Montevideo, 2006, p. 36.

necesarios para satisfacer su subsistencia. Una lectura apresurada podría interpretar que la propiedad enunciada por Locke tiene un claro perfil “comunitario” dado que Dios le ha encomendado la Tierra a *todos* los seres humanos. Locke, consciente de que su argumentación podía lesionar el derecho a la propiedad privada, echaría mano a un concepto que permitiría obviar el problema del origen indiviso de la propiedad. Este concepto, centro de la futura noción de propiedad *privada* será el de *trabajo individual*. Si cada persona tiene derechos sobre su propio ser, entonces todo aquello que resulte de su labor también debe de generarlos. El hombre, asegura Locke, saca provecho de los recursos naturales pertenecientes a la raza humana pero le agrega su aporte particular: su trabajo, convirtiéndolo así en un producto exclusivo de su propiedad. Si bien Locke logra introducir, no sin ciertas flaquezas⁴⁴, el tema de la propiedad privada, sería Adam Smith quien jugaría un papel “fundacional” de igual importancia que el que jugaron, en materia política, Bodino, Hobbes o el mismo Locke.

En la segunda mitad del siglo XVIII, Smith elaborará una teoría económica mucho más consistente y articulada en *“Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones”*⁴⁵ y demostrará que la libertad individual puede ser provechosa para el “bien común”⁴⁶, en uno de los primeros estudios que explora rigurosa y sistemáticamente la relación de la economía con las motivaciones humanas⁴⁷. Adoptando una visión individualista, esgrimiendo argumentos seculares y un método de análisis racional, Smith ubicará a la economía en un terreno tendencialmente científico, consagrándose como el padre de la nueva Economía Política.

Smith arremetió contra el mercantilismo, sumamente restrictivo y tutelado por el Estado, asegurando que el verdadero crecimiento económico reposaba no tanto en el esfuerzo colectivo sino en el empeño egoísta de los individuos. Los hombres, para Smith, tienen una tendencia natural a la satisfacción de sus necesidades. Cuanto mayor libertad tengan los individuos, tanto mayores será la riqueza generada por el conjunto de la sociedad. El individuo, en la búsqueda de sus intereses, beneficiará indirectamente con su trabajo al “bien común”⁴⁸. La libertad individual es entonces un valor económicamente redituable, para el individuo y para la sociedad. Además, la libertad comercial⁴⁹ permite instituir una

⁴⁴.- El trabajo individual deja fuera a todos aquellos bienes que son apropiables por el hombre más allá de las necesidades requeridas para su preservación. Para Locke, el hombre está autorizado, a tomar de la naturaleza sólo aquellos bienes que son “necesarios” o que se van a consumir directamente. De esta manera, la acumulación de bienes (o riqueza) no se puede concretar. Esta carencia en la teoría de Locke va a ser saneada por su teoría del dinero. Según Locke, el dinero no sólo permite transformar a los bienes en entidades abstractas e “independientes” del trabajo que los generó sino que además permite que los bienes sean imperecederos. Esto elimina los límites a la acumulación individual.

⁴⁵.- Smith, Adam, *“An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations”*, London, 1776. Smith, Adam, *“La riqueza de las naciones.”*, Ed. FCE., México, 1958.

⁴⁶.- “...como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica...Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público...sólo piensa en su ganancia propia; pero...es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones.” “...al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios”. Smith, Adam, *“La riqueza de las...”*, op. cit., p. 402.

⁴⁷.- Fueron los fisiócratas franceses los que más se acercaron a formular un planteamiento de rigurosidad comparable a la de Smith. A propósito ver llamada N° 81.

⁴⁸. Los aportes de Hume merecen especial mención dada la influencia que éste ejerció sobre Smith. Sostuvo que la fuerza motivadora de la actividad económica era el interés individual. Como Smith, defendió la propiedad y se mostró contrario a la intervención directa de la autoridad política en la economía. En su obra *“Political Discourses”* destacan *“Of Money”*, *“Of Interest”*, *“Of Commerce”* y *“Of the Balance of Trade”*. Ver: Hume, David, *“Hume’s Political Discourses”*, Ed. Spellman Press, United States, 2008.

⁴⁹.- La distinción entre libertad civil y económica está ausente en Smith y en los economistas liberales franceses como Turgot o Condorcet. Para ellos la libertad es *una*: es la independencia en todas las áreas. La

verdadera división del trabajo que se erige sobre el principio de la especialización económica. La libertad económica, bien articulada con la libertad civil, son los elementos que hacen a la verdadera riqueza de las naciones.

C.- Los temas diferenciadores.

Hemos señalado que “*los temas articuladores*” entre ambos discursos, el liberal y el de Las Luces, parecen proceder de un mismo origen cultural y filosófico. Porque esto parece ser justamente así, es que la tarea, de aquí en adelante, se presenta problemática. A la hora de discernir las diferencias, es necesario “abrir” una brecha entre el Iluminismo y el liberalismo que nos permita distinguirlos. En otros términos, es necesario comprender cómo del mismo “tronco” histórico se abrieron dos ramificaciones que, en sus extremos, llegaron a ser contradictorios.

Desarrollos como la instauración indiscriminada de la metáfora del conocimiento como “luz”, la creencia casi inmovible en el “progreso” histórico lineal e incontenible de la sociedad y del hombre, el fuerte apego al enfoque empirista, y el recurso a la razón de manera “ultra-racionalista”⁵⁰ son, a grandes rasgos, elementos característicos y exclusivos del Iluminismo y, de manera indubitable, estos planteos “separan” al relato iluminista, en buena medida, de su antecesor, el pensamiento liberal.

modificación de este concepto de libertad es introducida, por primera vez, por el trabajo de Stewart, “**Account of the Life and Writings of Adam Smith**”, que distingue entre *la libertad económica*, convertida en un medio para la prosperidad nacional y *la libertad política* como un fin sí mismo. Esa relectura de la libertad también estará presente en Francia luego de la Revolución de 1789 y será adoptada posteriormente por los Girondinos. Ver: “**Adam Smith and Conservative Economics**” in Rothschild, Emma, “**Economic Sentiments**”, Ed. Harvard Univ. Press, United States, 2001.

⁵⁰.- El concepto de “ultra-racionalismo”, que desarrollamos en este documento, hace referencia a una dimensión específica del proyecto iluminista. Dicho concepto no aparece en las aproximaciones clásicas del Iluminismo. Como se verá, el concepto de “ultra-racionalismo” refiere a una serie de ideas que, en nuestra opinión, resultan problemáticas dentro de la vertiente racionalista del Iluminismo.

1.- La razón y el conocimiento: “Las Luces” de la Ilustración.

El relato al que el Iluminismo debe su nombre⁵¹ es el que proclama la idea de que el conocimiento vendría a *iluminar* las miserias y vicisitudes de la vida social y permitiría *diferenciar* los caminos *correctos* de los *incorrectos* y *separar el error* o el *desacierto* de la *verdad comprobable*.

Esta convicción optimista acerca de los poderes del *saber* provino, como vimos, de los éxitos cosechados por las ciencias en diversos campos del conocimiento. Donde antes había incertidumbre y prejuicio, la razón trajo *certitudo* y verdad; donde reinaba el desconocimiento y la superstición, comenzó a imperar el conocimiento y la sabiduría. En efecto, tan sólido parecía ser el vínculo entre raciocinio y verdad, y de tal calado los conocimientos obtenidos por la razón, que ésta comenzaría a ser vista por el Iluminismo como una suerte de “*luz interna*”⁵² que los humanos han de compartir universalmente.

El aporte iluminista radicó en la creación de un paradigma organizado dicotómicamente: si nos queremos apartar de “la infancia” intelectual y si queremos dar un salto hacia la madurez epistemológica, entonces debemos difundir el verdadero conocimiento: aquél que es solamente obtenible gracias al uso de la “luz” de nuestra razón. De esta manera, el conocimiento es asimilado con el resultado práctico del ejercicio racional y, como tal, se hace portador, casi que por contagio, de esa “luminosidad” que se le adjudica a la razón. A la inversa, la religión, la tradición, el error, la superstición, la ignorancia y, en definitiva, todo cuanto sea, por esencia, *confuso* quedará asimilado a la “*obscuridad*” y, en consecuencia, a lo que es un obstáculo al conocimiento.

En el Iluminismo hay una clara preocupación *pragmática* que pretende “juzgar” los emprendimientos intelectuales históricamente anteriores. El Iluminismo acusa a la teología y a las construcciones “*metafísicas*”⁵³ de ser propuestas alejadas de la realidad y totalmente estériles, desde el punto de vista del conocimiento. Bastaba con un puñado de “*hombres de genio*”⁵⁴ de *espíritu racional*, para vislumbrar las claves explicativas del mundo y develar los engranajes básicos que lo mantienen en marcha.

⁵¹.- La idea de que el conocimiento “ilumina” está presente ya en la Antigüedad griega. En la “*República*” de Platón aparece la metáfora del conocido “*Mito de las Cavernas*” que relaciona la verdad, con el bien y con la luz. La idea de luz y de conocimiento fue aceptada, también por la tradición cristiana. Hay pasajes de San Agustín donde se hace referencia al camino de la “luz” como sinónimo del camino de la “verdad”, o alusiones varias a la revelación divina como la “iluminación de Dios”. “*Que yo te conozca....Ésa es mi esperanza, y por eso hablo. Y en esta esperanza me alegro....Sabemos que tú amas la verdad, porque el que obra la verdad viene a la luz.*” San Agustín, “*Confesiones*”, Ed. Edicomunicación, Barcelona, 2001, p. 171.

⁵².-“*Helvétius was writing in at a time when advances in psychology, in anthropology, ethnology looked as if they were about to rival those of physics and astronomy, and a multitude of points of light, growing in intensity and number, were scattering the medieval darkness.*” Berlin, Isaiah: “*Political ideas in the Romantic Age*”, Ed. Princeton, United States, 2006, p. 53.

⁵³.- El concepto de metafísica adquirió un sentido particular para el Iluminismo. Por ella se entenderá todas las construcciones que no estén fundadas en el análisis empírico de la realidad sino en la mera especulación. La metafísica será despreciada, en general, por los integrantes del Iluminismo. Tal vez, el epitome de la metafísica resistida por los “*philosophes*” sea la teodicea *racionalista* de Leibniz y su famosa teoría de las “*mónadas*”.

⁵⁴.- Era común durante la Ilustración referirse a los *grandes* filósofos, artistas y científicos de la historia como “*hombres de genio*”. Así, Diderot se pregunta: “*¿Han faltado **hombres de genio** en el Universo? De ningún modo.*” Diderot, Denis, “*Obras filosóficas*”, Ed. Tor, Buenos Aires, 1943, p. 103. También D'Alembert utiliza la expresión cuando, en su Discurso Preliminar, al hablar de Bacon señala que: “*Sus otros escritos [los que le siguen al Nuevo Órgano] siguen el mismo plan; todos, hasta sus títulos, revelan al **hombre de genio**, el espíritu que lo ve todo en grande.*”, p. 30. “*Discurso Preliminar a la Enciclopedia*”

La razón logró, en poco tiempo, lo que los teólogos y los metafísicos no lograron en siglos. Para la Ilustración, no se debe perder más tiempo en discusiones fútiles sobre el alma, la transustanciación, Dios o cualquier otra entidad trascendental; el *espíritu* debe ocuparse de desentrañar todos los misterios del mundo terrenal.

Y sobre este punto, el Iluminismo exhibirá una clara ambigüedad epistemológica. La gravedad, el movimiento de los cuerpos o la impenetrabilidad de la materia son investigables por la experimentación pero no se puede llegar a verdades tan certeras sobre qué es la justicia o la igualdad por el mismo camino. El conocimiento moral sólo se encuentra en el ámbito del puro *eidos* y en este campo basta sólo con la *evidencia*; con la *luminosidad* de una idea para que ésta merezca ser elevada a la categoría de verdad. La teoría del conocimiento iluminista transita por esa doble posición: es empirista para comprender los fenómenos naturales pero es *innatista* y casi *apriorista* para explayarse en el terreno moral. Pero lo importante es que el núcleo del asunto permanece intacto: la razón trae a la luz todos los problemas, incluidos los de la moral.

La Ilustración promueve otra crítica a los teólogos, los supersticiosos y los “metafísicos”. Ellos han ahogado la llama que se despierta naturalmente en todos los hombres por “el conocer”⁵⁵. Con un conjunto de explicaciones teleológicas⁵⁶ y con premisas axiológicas de dudosa veracidad⁵⁷ han logrado disuadir a los hombres de ir en búsqueda de conocimiento. El hombre primitivo, el niño, atribuyen a causas presuntamente “sobrenaturales” las distintas vicisitudes que enfrentan. El dolor, el placer, el éxito o el fracaso, dependen de esa causa “sobrenatural”⁵⁸. En ese contexto, la razón adquiere una suerte de “misión” impostergable: la de concretar el tránsito de una pasada era de *ignorancia* hacia una futura edad de “oro”, basada en el conocimiento, en donde la paz perpetua, la prosperidad y la felicidad, serán posibles.

En este punto, el Iluminismo (como casi todas las grandes propuestas filosóficas holísticas) es portador de una *pedagogía*. El conocimiento tiene que ser asimilado desde temprana edad ya que, de lo contrario, el hombre ingenuo será presa fácil de las falsas doctrinas “metafísicas”. Éstas, con sus poderes persuasivos, pueden corromper a la racionalidad. Nublada por “espíritus falsos”, la razón estará condenada a dar respuestas

⁵⁵.- “Perdido en un inmenso bosque durante la noche, dispongo sólo de una luz débil para guiarme. Aparece un desconocido que me dice: amigo, apaga tu luz para encontrar más fácilmente tu camino. Este desconocido es un teólogo”. **Diderot, Denis**, op. cit., p. 80.

⁵⁶.- “¡Qué somos nosotros para poder explicarnos los fines de la Naturaleza! ... ¡Cuán ridículo es, por ejemplo, ver cómo los anatómicos atribuyen al pudor de la Naturaleza una sombra que aparece en lugares del cuerpo donde no es preciso tapar nada deshonesto! El físico...debe abandonar el por qué y no ocuparse más que del cómo. El cómo se obtiene de los seres; el por qué de nuestro entendimiento depende de nuestros sistemas y del progreso de nuestros conocimientos.” **Diderot, Denis**, op. cit., p. 132.

⁵⁷.- Buena parte de esos “principios axiomáticos” tenían que ver con la relación entre el alma y el cuerpo; una cuestión para nada trivial puesto que condicionaba directamente la *manera* y el *método* a utilizar para llegar al conocimiento. Sin embargo, esas discusiones se mantenían estrictamente en el ámbito metafísico, sin ser conectadas con el plano empírico. La *teoría de los dos relojes* de Leibniz, la división cartesiana de la realidad entre *res cogitans* y *res extensa* y la doctrina ocasionalista de Malebranche son algunos ejemplos de esos dispositivos.

⁵⁸.- Así lo expresa claramente el **Barón D'Holbach**: “Al desconocer las causas naturales y sus modos de actuar, cuando padece algún infortunio o alguna sensación desagradable, no sabe a quién responsabilizar de ello.... Es entonces cuando, helado de terror, medita tristemente sobre sus desgracias y busca temblando los medios para apartarlas, desarmando la cólera de la quimera que lo persigue. Fue, pues, siempre en el taller de la tristeza donde el hombre desgraciado moldeó el fantasma del cual ha hecho su Dios.” Holbach, Paul Heinrich. 1770. “**Discurso Preliminar de La Enciclopedia**” [online] [citado 1 de Agosto 2010] Disponible en Internet:<http://www.scribd.com/doc/7296367/Sistema-de-La-Naturaleza-I-Baron-D-Holbach>.

erróneas⁵⁹. A partir de esa conciencia del rol del conocimiento en el uso adecuado de la razón, nace la preocupación ilustrada por la *divulgación* del saber. Ello se materializaría en el *"Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios"*⁶⁰, que pretendía recopilar los conocimientos humanos más sobresalientes adquiridos hasta el momento.

Ya Descartes, Spinoza y Leibniz habían mostrado preocupación por llevar al "llano" el saber y por lograr la "mundanidad" de la filosofía. También de Fontenelle, un ilustrado temprano, expresaba la misma inquietud en el *Prefacio* de su *"Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos"*⁶¹. Francis Bacon, Pierre Bayle y Efraim Chambers, enciclopedistas *"avant la lettre"*, intentarían desarrollar un sistema ordenado de conocimiento. El Iluminismo, a su vez, habrá de llevar esos primeros intentos a un nivel más ambicioso: *completar, sistematizar y, sobre todo, ordenar y sintetizar* el vasto universo del saber.

La Ilustración sabe que esa labor es monumental: *"Hasta ahora nadie había concebido una obra tan grande, o al menos nadie la había realizado"*⁶² dice D'Alembert en su Discurso. Pero sin dudar ante semejante empresa, el Iluminismo la vive como una oportunidad para medir la fortaleza y para probar la potencia de la razón. El éxito de la *Enciclopedia* es presentado como un triunfo de la razón.

La Enciclopedia impulsará la veta *"práctica"* del conocimiento. Del mismo espíritu de divulgación, proviene la idea de que la filosofía debe ser enseñada como una herramienta *"útil"* que nos permita ajustar lo real a nuestros deseos. Para Diderot: *"No hay sino un medio de hacer aceptable la filosofía a los ojos del vulgo: es mostrarla acompañada de la utilidad. El vulgo interroga siempre: ¿Para qué sirve esto? Hay que procurar no tener que responderles: para nada."*⁶³ La Enciclopedia dedicará largos espacios a una explicación exhaustiva de la geometría, de la matemática, de la física, etc., pero también lo hará con el estudio de las artes y de los oficios.

Más allá de las múltiples aristas de este relato central del Iluminismo, es posible divisar un patrón común. Todas las propuestas, ideas y proyectos que el Iluminismo formula en torno al conocimiento nos conducen a un mismo centro de gravedad intelectual: *la razón, su uso y divulgación, permiten al hombre liberarse*. Pero en este punto no estamos hablando de libertad en el sentido político del término, como hace el liberalismo. Sino, más bien, se trata de libertad en un sentido propiamente filosófico. Esto es, la libertad no como condición para poder hacer lo que se quiere sino como posibilidad para *saber elegir lo que se debe*, es decir, lo que es *correcto y justo*. El conocimiento amplía los horizontes, despliega ante el ignorante infinitos caminos que, antes, sencillamente, desconocía. Pero, en su marcha, el conocimiento también barre prejuicios, errores, supersticiones, etc.

⁵⁹- El artículo dedicado a este tema es el de *"Espíritus Falsos"*, Voltaire, *"Diccionario..."*. op. cit. p. 169.

⁶⁰- El primer volumen de la Enciclopedia es de 1751 y sus principales editores Diderot y D'Alembert. Colaborarían además Voltaire, Rousseau, D'Holbach, Turgot, Toussaint, Duclos, y más de ciento cincuenta otros escritores y filósofos. El *"Dictionnaire historique et critique"* de Bayle junto con la filosofía de Bacon fueron de gran influencia a la hora de emprender la Enciclopedia, sobre todo, en Diderot, su principal impulsor. Véase: Bayle, Pierre, *"Historical and Critical Dictionary Selections"*, Ed. Hackett, United States, 1991.

⁶¹- *"He querido tratar la filosofía de manera que no fuera en absoluto filosófica; he tratado de llevarla a un punto que no fuera demasiado árida para la gente común, ni demasiado superficial para los sabios."* Fontenelle, Bernard le Bovier de. *"Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos"*, 1686, [online] [citado 1 de Agosto 2010] Disponible en Internet: http://www.dgdc.unam.mx/muegano_divulgador/no_18/recuperando.pdf

⁶²- D'Alembert, Jean le Rond, op. cit.

⁶³- Diderot, Denis, op. cit., p. 104.

dejando al individuo *libre* de todas esas falacias que le ponen un bretel a su capacidad de elección. Porque ¿cómo puedo ser libre cuando soy víctima de esos vicios o cuando ni siquiera sé que existen otras opciones? Por doquier, la Ilustración proclama que su proyecto es, ante todo, *emancipador* y así ataca, por igual, a la autoridad que reprime como a la ignorancia que retiene en el error. Por la vía del conocimiento el hombre llegará al estado de *autotutela* que Kant propusiese, y sólo así podrá hacerse responsable de sus actos y del verdadero ejercicio de su libertad. Para el Iluminismo ésta es la verdadera conquista de la libertad.

Esta insoluble vinculación que la Ilustración presenta entre el "conocimiento", la "luz" y la "libertad"; es decir la convicción de que *la luz de la razón y del conocimiento liberan al hombre de las cadenas de un estado primitivo*, será esencial para entender el discurso iluminista como un poderoso injerto novedoso en el viejo tronco racionalista y liberal que lo precede.

2.- El relato de "El Progreso".

Como señalásemos, el relato liberal sobre la sociedad era esencialmente "*binario*". La historia era imaginada en dos vertientes: lo sucedido "antes" del contrato (el estado de naturaleza) y lo sucedido "después" del contrato. Es decir, *la instauración de la sociedad*, en sus dos vertientes: civil y política. Varios autores⁶⁴ han argumentado que el objetivo último de este dispositivo era la institución de un *orden* que garantizase *la paz* en una Europa del siglo XVII, asolada por las guerras de religión.

Parte del Iluminismo desechó este imaginario del primer liberalismo y lo suplantó (en el fondo, retornando a Aristóteles) por la idea de que la historia de la Humanidad es una secuencia de etapas que se van "superando" las unas a las otras. Irrumpió lo que los Iluministas entenderían como el "progreso". Una concepción "horizontal" y "lineal" de la historia y de la temporalidad que afirma la existencia de un origen, de un determinado "sentido" y de algún "fin" último y absoluto para el devenir humano. En el caso de los Iluministas, como veremos, este "fin" último sería el tan deseado "*estadio de felicidad general*".

El relato del "progreso" es una consecuencia natural del optimismo implícito en la "luminosidad" de Las Luces y de la suerte de "liberación" que el conocimiento de la verdad implicaría. La instauración de la idea del "progreso" en el centro de la dinámica histórica revela dos cambios radicales en su concepción.

Por un lado, el carácter relativamente estático (la raigambre platónica, de moda en el siglo XVII, así lo requería) del modelo "*binario*" que había impuesto el liberalismo era reemplazado por una dinámica claramente *historicista* que prefiguraba ya un "*rumbo*" para la historia. Por el otro, se trataba de una transformación de la concepción de la historia que sólo pudo tener lugar "*a posteriori*" del Humanismo. En efecto, en el contexto "secularizador" del siglo XVIII, la idea de "progreso" era portadora de una concepción

⁶⁴.- "En la primera página de la Introducción (de Leviatán)...la sedición se compara a la enfermedad, la guerra civil con la muerte"... "La guerra civil es una idea fija...", **Bobbio, Norberto: "Thomas Hobbes"**, Ed. Giulio Einaudi, Torino, 1989. Versión española Ed. Paradigma, Barcelona, 1991, p. 54. "La guerra civil ejemplo extremo de la disolución de los lazos más elementales de la sociabilidad será el tema que [...] motiva a Hobbes de manera inmediata...". **Bonilla Saus, Javier: "Leviatán y la..."**, op. cit., p.142. Véase igualmente, **Bonilla Saus, Javier, "Hobbes otra vez: Apuntes sobre la modernidad"**, Cuadernos de CLAEH No. 80, Montevideo, 1997. p. 59.

antropocéntrica que le asignó definitivamente al hombre la capacidad de conducir dicho progreso, concepción que vino a relegar la vieja tesis de una historia guiada por la Divina Providencia⁶⁵.

Al inicio, algunos iluministas entendieron por “progreso” una configuración del tiempo donde el presente se encaminaba, de manera constante e incontenible, hacia un *futuro* prometedor. Así, los hombres serían “arrastrados” hacia un mejor porvenir por el *espíritu* científico que, acumulando nuevos conocimientos, reconstruiría constantemente a la sociedad. Esta dimensión del “progreso”, convoca la búsqueda incesante de un estado de *perfección*. Un estado al que se puede aspirar, no por ser ultra-terrenal (como creía la religión) o utópico, sino porque, pese a ser inalcanzable, siempre ha de ser un objetivo en el horizonte: la ciencia “empuja” este horizonte de la perfección incesantemente, tiende asintóticamente a ella y el progreso es, así, una actividad infinitamente abierta. Así lo expresan tanto Turgot como Condorcet⁶⁶.

Por el otro, a veces el discurso iluminista del “progreso” pone más el acento en el alejamiento del pasado que en la aproximación al futuro. El pasado, etapa que guarda los hechos más oscuros de la Humanidad⁶⁷, es superado por las *fuerzas* del progreso. Con “progreso” se connotaba entonces la existencia de etapas por las cuales el hombre va transitando y suponía, también, la existencia de un conjunto de leyes naturales “motoras”⁶⁸ que permanentemente *impulsaban* al conjunto de la Humanidad. Algunos progresan más rápidamente, otros van más lento, y los que restan pueden tomar desviaciones o atajos, pero todos, mal o bien, *siempre* “progresan”. La noción de “progreso”, implica, entonces, dos procesos paralelos y simultáneos. Por un lado, “avanzamos” porque el inagotable impulso de la ciencia nos guía inevitablemente hacia una “*nueva era*”. Por el otro, progresamos porque el inexorable ritmo histórico nos conduce a destruir los vínculos con el pasado⁶⁹ y, por ende, a cortar los lazos con los

⁶⁵.- De los últimos autores que sostuviese dicha tesis fue **Jacques-Bénigne Bossuet** en su obra *“Discours sur l'histoire universelle”*. “Mais, après avoir payé ce tribut à l'excellent écrivain, il regretait que le Discours sur l'histoire universelle ne fût pas plus riche de vues, de raisons, de véritables connaissances.”; **Turgot, A.R.J.**, *“Oeuvres avec les notes de Dupont de Nemours”*, Ed. Eugène Daire, Alemania, 1966, p. 627.

⁶⁶.- “La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande.”, **Turgot, A.R.J.**, *“Discurso sobre el progreso humano”*, p. 598. **Condorcet**, por su lado, expresó: “Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris, et dont le résultat sera de montrer...que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés. Sans doute, ces progrès pourront suivre une marche plus ou moins rapide; mais jamais elle ne sera rétrograde...” **Condorcet**, *“Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain”*, [online] [citado 15 de setiembre 2009] Disponible en Internet: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm#condillac> del l'Institut National de la Langue Française (INaLF)

⁶⁷.- La caracterización de la Edad Media como “una época oscura” o “un período estático” es una construcción del Iluminismo del siglo XVIII. Buena parte de la producción historiográfica de las últimas décadas ha puesto en cuestión esta caracterización señalando innumerables elementos que contradicen este lugar común.

⁶⁸.- Esta idea perdurará largamente. Engels en *“El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”* persigue la búsqueda de leyes « objetivas » que aseguren el desarrollo indefinido de la sociedad. **Marx y Engels**, *“Marx y Engels obras escogidas”*, Tomo I, Ed. Progreso, Moscú, Prefacio del Instituto de Marxismo-Leninismo de la Unión Soviética, p. 8. Innumerables autores contemporáneos, particularmente economistas y sociólogos, continúan reproduciendo esta concepción verbalizada como “*crecimiento económico*” o como “*desarrollo*”, al que, recientemente, se le acaba de adosar el adjetivo “*sostenible*”.

⁶⁹.- “Broadly speaking, it could be said that it was Voltaire and his friends...who represented the major position of the age, and this was that we were progressing, we were discovering, we were destroying ancient prejudice, superstition, ignorance and cruelty, and we were well on the way towards establishing some kind of science

prejuicios infundados, con la superstición, con las mitologías “infantiles” y con el “atraso” religioso⁷⁰ que ese pasado significaba.

La idea iluminista de “progreso” (y esto es ostensible en Condorcet⁷¹) supone que, conforme las ciencias avanzan, también lo hará, por ejemplo, la moral a través de algún tipo de conexión intangible (“*the indissoluble chain*” como señala Emma Rothchild⁷² refiriéndose a Hume y Condorcet). Esto es, la creencia en que la benevolencia, la justicia, la libertad serían los subproductos naturales del avance de la ciencia, de la verdad y del conocimiento⁷³. Así, en el centro de gravedad del iluminismo, está la idea de “*acumulación moral*”. Es decir, la convicción de que, así como acumulamos conocimiento en la física, la biología o la economía, también es posible acumular “saberes” objetivos acerca de lo moralmente “bueno” y lo “malo”. Ello supone que el bien y el mal pertenecen a un orden *exterior y objetivo*; que, como tal, puede ser “descubierto” y “descrito”. A medida que las acciones que pertenecen a lo éticamente “bueno” son “descubiertas”, y conforme éstas son difundidas en la sociedad, se torna posible un orden social basado en el bien.

Una vez culminado el auge iluminista, y ya en el denominado “Siglo de la Historia”, el Positivismo y su principal representante, Auguste Comte, llevarían el concepto de “progreso” hasta sus últimas consecuencias⁷⁴. En realidad, todas las ideas de “progreso” a las que nos enfrentemos: las del romanticismo, las que utilizó el positivismo, el marxismo, etc., son hijas, más o menos legítimas, de la idea de “progreso” que engendrase el Iluminismo⁷⁵.

which would make people happy, free, virtuous and just.” Berlin, Isaiah, “The Roots of...”, op. cit. 2001, p. 30.

⁷⁰.- “...los escitas arrancaban los ojos a sus esclavos, para que se distrajeran menos al batir la mantequilla. De ese modo obra la Inquisición, y en el país donde reina este monstruo casi todo el mundo está ciego. La gente tiene dos ojos en Inglaterra desde hace más de cien años; los franceses empiezan a abrir un ojo; pero a menudo se topan con hombres que ni siquiera permiten que alguien sea tuerto.” Voltaire, “Diccionario...”, op. cit, p. 248.

⁷¹.- “Il ne resterait enfin qu’un dernier tableau à tracer, celui de nos espérances, des progrès qui sont réservés aux générations futures, et que la constance des lois de la nature semble leur assurer. Il faudrait y montrer par quels degrés ce qui nous paraîtrait aujourd’hui un espoir chimérique doit successivement devenir possible et même facile...la vérité seule doit obtenir un triomphe durable; par quels liens la nature a indissolublement uni les progrès des lumières et ceux de la liberté, de la vertu, du respect pour les droits naturels de l’homme...” Condorcet, “*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*”, [online] [citado 15 de setiembre 2009] Disponible en Internet: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm#condillac> InstitutNational de la Langue Française (INaLF).

⁷².- “Condorcet’s indissoluble chain, which links together truth, happiness, an virtue, is a version of an older idyll, described in Hume’s essay of 1752, “Of Luxury, Education and industry”. Rothschild, Emma, op. cit, p. 220.

⁷³.- “Hence the view which seemed so self-evident to the noblest of all the philosophes, Condorcet, that the advance of the sciences and of morality, of individual freedom and social organisation, of justice and of benevolence, were necessarily interconnected, and the triumph of them all sooner or later inevitable.” Berlin, Isaiah: “*Political Ideas....*”, op.cit., p. 75.

⁷⁴.- Heredero de Saint Simon y padre de la sociología, Comte expuso, en su “*Cours de philosophie positive*” (Ed. J. B. Baillière et Fils, Paris, 1869. Ed. Española: Comte, Auguste, «Curso de filosofía positiva», Ed. Aguilar, Madrid, 1973), la teoría de los “Tres Estados”. En el contexto de la Revolución Industrial y de los cambios sociales, políticos y científicos por ella entronizados, dicha teoría pretendió ser una respuesta al problema de la organización social. Comte sintetiza varios de los conceptos que encierra la idea de progreso (la idea de etapas, de leyes que actúan sobre los hombres, de “atraso”, etc.) e insiste en que la ciencia debe ser la base del orden social.

⁷⁵.- Si el Iluminismo creyó en una “etapa final”; un estadio de “*felicidad general*” al cual la sociedad tendía, tanto Marx como Hegel también creyeron que el desarrollo histórico desembocaba obligatoriamente en una “fase final”. Para Hegel, era la conquista de la libertad por parte del *espíritu* humano y, para Marx, la abolición del Estado y de las clases sociales.

El discurso liberal, en cambio, se desentiende en buena medida de cualquier filosofía teleológica de la historia. Como dijimos al inicio de este relato, la cuestión histórica se resuelve a través del *contrato* que introduce un *antes* y un *después* en la vida de los individuos y la sociedad. Al negar así la acumulación histórica, el liberalismo trunca, de entrada, la gestación de un relato basado en algún tipo de filosofía de la historia, sea la del “progreso” ilustrado o cualquier otra. Este “vacío” histórico que presenta la teoría liberal tampoco deja espacio para ninguna interpretación *finalista* de la sociedad. Es decir, la sociedad liberal carece de un sentido que le sea endosable como un *todo*. No posee ni un rumbo prefijado de antemano ni ningún tipo de *logos* trascendental presuntamente revelable por el desarrollo histórico. En todo caso, el sentido general de la sociedad concebida por el liberalismo, no se diferencia, en absoluto, del que le es dado por la suma de los fines aleatorios que los individuos que la componen se proponen cumplir.

3.- Empirismo, naturalismo y “metafísica” en el programa de Las Luces.

Si en términos estrictamente filosóficos el siglo XVII fue el momento racionalista, el siglo XVIII vería el triunfo de una corriente filosófica marcadamente diferente cuya visión formaría parte esencial de la “*weltanschauung*” de todo el Iluminismo: el empirismo. Es este, a su vez, un tercer elemento que separa claramente al Iluminismo de su prosapia liberal.

Berkeley y Hume avanzaron hacia un nuevo paradigma epistemológico que implicaba una reacción contra el racionalismo del siglo anterior y, en especial, contra la creencia en las *ideas innatas* de Descartes. El empirismo sostendría que, para hallar el origen de las ideas, debemos remitirnos a la *experiencia sensible*. Un primer paso en ese sentido lo daría el pre-iluminista John Locke⁷⁶. Pero sería con Hume que el empirismo alcanzaría un decisivo afianzamiento. La experiencia sensible es, para Hume, tanto el origen del conocimiento como el criterio que permite separar entre éste y el error. Todo concepto cuya “impresión sensible” no podamos rastrear se transforma en una verdadera frontera impenetrable; así también toda construcción que vaya más allá de la experiencia (como las de la metafísica) o que no se asiente sobre ésta (como las de la teología).

A este paradigma adhirieron “*les philosophes*” del siglo XVIII. Ellos dejaron en claro que sólo la ciencia *experimental* abriría la puerta hacia el “progreso”. Desde esta convicción, Voltaire le declararí la guerra a las *ideas innatas*⁷⁷ y apostaría al estudio empírico-racional como la manera de develar tanto los secretos del mundo como las incógnitas del comportamiento humano. En el mismo sentido, Diderot en su “*Sobre la interpretación de la naturaleza*”⁷⁸ adopta un claro sesgo experimental⁷⁹ que lo alinea con La Mettrie,

⁷⁶.- Locke se volvería un filósofo influyente a partir de su texto de 1690 “*An Essay Concerning Human Understanding*” donde, inscribiéndose parcialmente en la perspectiva empirista, propone que nuestra mente, al nacer, es como una “*tabula rasa*” (o “*white paper*”), desprovista de toda traza de conocimiento. Sin embargo Locke no parece optar por un rechazo tajante del innatismo moral. Más bien, el conjunto de sus trabajos expresa una cierta ambigüedad y diversas contradicciones respecto a ese punto. Sobre este tema ver: Bonilla, Javier, “*Aproximación a la obra...*”, op. cit. Locke, John, “*An Essay Concerning Human Understanding*”, Ed. Oxford University Press, United States, 1979.

⁷⁷.- “¿Eso significa que todos nuestros pensamientos son imágenes? Por supuesto que sí: porque las ideas, incluso las más abstractas no son más que hijas de los objetos percibidos por mí...” Voltaire, “*Diccionario...*”, op. cit., p. 214. “No existe el conocimiento innato, la razón no nos enseña que un árbol que lleva hoja y fruto nazca de la tierra. No existe nada que pueda llamarse innato, es decir, nacido ya, desarrollado.” Voltaire, op. cit., p. 246.

⁷⁸.- Diderot, Denis, “*Sobre la interpretación de la naturaleza*”, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

Helvétius, Condillac, D'Alembert y D'Holbach, quienes también consideraron a las *ideas innatas* cartesianas como una etapa filosóficamente "*superada*".

Sin embargo, los Iluministas transitaban por algunas propuestas que no se condijeron con la concepción empirista. Como consecuencia del rechazo de las ideas *a priori* y de la teología, emergieron una serie de problemas teóricos en el seno del discurso iluminista. Como oportunamente señala Berlin, preguntas tales como *¿Cuál es el sistema político correcto? ¿Por qué debo obedecer? ¿Qué es el bien? ¿Cuál ha de ser el comportamiento correcto en sociedad?*, etc. eran imposibles de responder mediante el mero análisis empírico. Quizás algo inconscientemente, parte del Iluminismo introdujo proposiciones fundadas en una suerte de *naturalismo* que venían a hacer el papel de respuestas a semejantes preguntas. Sin embargo, y aunque pretendió aplicar estrictamente los principios del empirismo, terminó forjando construcciones metafísicas muy semejantes, por cierto, a las que el propio Iluminismo criticaba. Esas propuestas partían de la creencia que existía un conjunto de leyes naturales⁸⁰ que contenía *todas* las respuestas para *todas* las inquietudes políticas y, en general, para *todo lo referido al comportamiento humano*. Esas leyes, nos señalarían la estructura "objetiva" que articula el bien y el mal y que rige los fines humanos *correctos*.

Si la realidad del mundo exterior es un todo *armonioso y coherente*, como aparentemente lo mostraban las ciencias naturales, debe ser posible encontrar también los mandatos naturales básicos que organicen pautas de comportamiento universalmente "*armoniosas*", "*correctas*" y "*válidas*". Era imposible que hubiese muchas moralidades en el marco de esta racionalidad generalizada. Sólo *una* moral puede ser la correcta ya que la realidad no debería devolvernos verdades incoherentes o contradictorias entre sí: tan sólo podemos admitir *una* verdad⁸¹. Al intentar descubrir fines humanos moralmente correctos, presuntamente determinados por el carácter unívoco de los fenómenos naturales, el Iluminismo se deslizaba, no muy sutilmente, hacia la creencia metafísica en una "*raison d'être*" última, tanto de la realidad de los objetos que pueblan el mundo físico-natural, como de la realidad de la vida y sociedad humanas.

La premisa era sencilla. Mediante el conocimiento científico de la naturaleza humana, se podría ordenar a la sociedad *correctamente* y se podría conocer el "*lugar*" de cada individuo en esa sociedad, el lugar en donde sus características "*lo llaman a estar*".

⁷⁹.- "Nous avons distingué deux sortes de philosophies, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau ». **Diderot, Denis, "Pensées sur l'Interprétation de la Nature"**, [online] [citado 15 de setiembre 2009] Disponible en Internet: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm#diderot> del l'Institut National de la Langue Française (INaLF)

⁸⁰.- Los que más explícitamente acogieron ese discurso naturalista, fueron los fisiócratas franceses. Nacida y desarrollada exclusivamente en Francia, la corriente fisiócrata consideró, primero, que existen leyes naturales operando en todo el Universo y, segundo, que las leyes humanas deben acoplarse a las primeras. Estos dos puntos marcarán su pensamiento económico. Antesala del liberalismo económico (ampliamente conocidos por acuñar el "*laissez faire, laissez passer le monde va de lui-même*"), los fisiócratas postularán que existe una ley natural que rige, independientemente de la voluntad humana, todos los fenómenos económicos. Sus principales representantes fueron: Quesnay, Paul-Pierre Lemercier de la Rivière, Victor de Mirabeau, Anne-Robert-Jacques Turgot, Pierre-Samuel Dupont de Nemours, etc.

⁸¹.- Un ejemplo elocuente de ese paradigma iluminista acerca de la concepción de verdad es el pasaje que desliza Diderot, en su obra, "**Sobre la interpretación de la naturaleza**": "*Una religión sería verdadera, si interesara a todos los hombres en todas las épocas y lugares, debería ser eterna, universal, y evidente; ninguna ha reunido este trío de caracteres. Todas son, pues triplemente falsas.*" **Diderot, Denis, "Obras..."**, op. cit., p. 82.

Cuando los hombres se niegan a admitir ese destino, entonces el progreso se trunca, la felicidad general se frustra y la libertad, la igualdad y la justicia se vuelven elementos desenchufados y hasta opuestos. Ese *naturalismo* esgrimido, a veces implícita y otras explícitamente, por los filósofos del siglo XVIII sostuvo, en síntesis, que “*Nature is something real, which holds the answers to all questions*”⁸². El procedimiento era tomar una dimensión empírica particular del ser humano, arbitrariamente definida como “*natural*” (la igualdad, la búsqueda de la felicidad⁸³, la satisfacción de la necesidad⁸⁴, la conservación de la especie, etc.) y, en base a ella, construir todo un sistema de organización social, moral o política. Es fácilmente apreciable que esta doctrina conlleva una deificación de la naturaleza⁸⁵. Lo que sucede es que, en el fondo, semejante exaltación pretendía suplir el inmenso espacio que había dejado el repliegue de la teología.

No es casualidad que se recurriera a la naturaleza como nueva fuente de legitimidad teórica. En el siglo XVIII, hay una verdadera “vuelta” a la naturaleza como *fuentes de todas las respuestas*. Este proceso lo habían iniciado el Humanismo y el Renacimiento pero, el siglo XVII, al confiar a la razón una función disectora de la naturaleza, se transformó en el siglo en el que la naturaleza es *la fuente de todas las preguntas y la razón la fuente de todas las respuestas*. En algún sentido, el siglo XVII supondrá un “momento platónico” que recurrió a la naturaleza como mero objeto de conocimiento, como simple lugar de ejercicio y aplicación de la razón humana.

En el siglo XVIII, la naturaleza retornó nuevamente a su función legitimadora del conocimiento. Volvió a ser *la fuente de todas las respuestas* y este retorno se llevó a cabo “a caballo” del auge de las ciencias naturales, del método inductivo, del empirismo y de la experimentación.⁸⁶

La evolución de las teorías políticas es un reflejo directo de este proceso de relacionamiento recíproco y complejo entre razón y naturaleza. Mientras que en el relato hobbesiano el estado de naturaleza es absolutamente conflictivo y caótico, en la construcción de Rousseau, para las postrimerías del Iluminismo, el estado de naturaleza es un estado en el cual reinan la libertad, la igualdad, la armonía, la virtud y, en definitiva, la plena felicidad de los hombres. Así, las exaltaciones naturalistas explotaron en la

⁸²- Berlin, Isaiah, “*Political ideas...*”. op. cit, p. 62.

⁸³- “...*Helvetius develops the entire theory of utilitarianism – the reduction of all human purposes to the pursuit of happiness, and the discussion of the best means, in the light of the increase in scientific knowledge, of how this may most painlessly and permanently be secured.*” Berlin, Isaiah: “*Political Ideas...*”, op. cit., p. 70.

⁸⁴- “*But is there any real secular alternative to religiously based morality, however imperfect that may in practice be? According to Hume, in An Enquiry concerning the Principles of Morals, there is. It is a social and utilitarian morality based upon human needs and human nature. Hume never explicitly says it is superior to and can replace religious morality, but his account makes no reference whatever to divine sanctions or fiats, and the implication is clear.*” Hume, David, “*Dialogues and Natural History of Religion*”, Ed. Oxford World's Classics, United States, 2008, Introduction by J. C. A. Gaskin, p. xvii.

⁸⁵- “...*opinions differed very widely as to how nature's purposes were best discerned, for she seems to speak to different thinkers with such very different voices: saying to some -Voltaire, Montesquieu, Holbach- that inequality was part of her order, and ineradicable; to others -Rousseau- that inequality was a sin against her, preaching Spartan austerity to Mably, but rewards commensurate with abilities to Helvetius; strict communism to Morelly or Baboeuf, but the sacredness of private property to Locke, Voltaire, and Condorcet...*” Berlin, Isaiah, “*Political ideas...*”. op. cit., p. 46

⁸⁶- La literatura se llenará de referencias y relatos “naturalistas”. Generados por el auge de los viajeros y por el exotismo de los nuevos territorios se instalaron en el imaginario social, los mitos del “buen salvaje”, de la “pureza natural”, de la espontaneidad de una ética virginal en el hombre pre-social. Un buen ejemplo es el tardío “*Paul et Virginie*. (Saint-Pierre, Bernardin de, Ed. É. Guittou, Paris, Imp. Nationale, 1984)

filosofía de la época⁸⁷: “*Nature to Helvétius, to Holbach, to Diderot⁸⁸, to all the great french liberators is the great teacher of mankind*”⁸⁹.

Así, el Iluminismo, elaborará un gran sistema que, combinando empirismo y metafísica, razón y naturaleza, ambicionaba explicar, de manera holística, la función correcta y el lugar preciso de cada uno de los hombres dentro de un gran sistema *racional y natural*, y, por eso, coherente y armonioso⁹⁰. Acometer contra este sistema era, entonces, ir “contra natura”, transgredir la *voluntad racional*; la única correcta y capaz de garantizar la verdadera libertad.

En este punto es donde particularmente se procesa el quiebre fundamental entre el Iluminismo y el liberalismo. Cuando el primero se propone reordenar ese “gran artificio”, que es la sociedad, en base a un supuesto “mandato” natural, está rebasando la propuesta original del liberalismo. Ésta se detiene precisamente en el umbral de cualquier construcción globalizante.

La cara radical del Iluminismo propuso no sólo colocar a la sociedad sobre nuevas bases sino modelar, invocando su propio bien, a cada uno de los individuos que la componen, ajustándolos a un modelo ideal de convivencia social. El liberalismo, en cambio, se mantiene firme en la creencia de que sólo el individuo es capaz de conocer lo que es mejor para sí mismo. Supeditar la vida de los individuos a cualquier tipo de finalidad “superior”, es desconocer ese principio básico a la vez que resentir el núcleo mismo de las libertades.

Esa tendencia holística que mostraba una parte de Las Luces, fue combatida desde dentro mismo del movimiento por ciertos ilustrados que ya la divisaban como potencialmente peligrosa. Ejemplo de ello son Turgot, Condorcet, Smith y, el más tardío, Tocqueville que, denunciando el terror de la religión, las locuras de la superstición y los sinsentidos del prejuicio, también afirmaban que la libertad individual es un valor en sí mismo. En otras palabras: el combate de aquellos males, no debe hacernos olvidar que es justamente la *libertad individual* el pilar fundamental sobre el que se debe edificar una nueva y mejor sociedad. El conocimiento, la ciencia, la industria, etc., son, sin duda, elementos cardinales en el progreso de una sociedad, pero el progreso que no conoce libertad poco puede valorarse.

4.- El ultra-racionalismo.

La lógica del dispositivo iluminista contiene, en algún sentido, una acumulación conceptual creciente, tanto en complejidad como en extensión. Se inicia con el discurso, un tanto ingenuo, del conocimiento como “luz” y culmina en el del ultra-racionalismo, que es una teorización mucho más amplia que reúne y sintetiza las diversas ideas en una unidad que se pretende coherente, casi paradigmática. En la narración ultra-racionalista

⁸⁷.- “Some like d’Alembert and Condorcet, based their hopes upon the progress and application to human affairs of mathematics and natural science; others, Mably, Rousseau, Raynal, Morelly, were inclined towards primitivism and dreamt about the restoration of a simple, innocent, pure-hearted society of “natural” men, free from the deleterious influence of the corrupt life of the great cities and the tyranny of organised religion.” Berlin, Isaiah: “*Three critics of the Enlightenment*”, Ed. Princeton, United States, 2000, p. 277.

⁸⁸.- “El hombre es como Dios o la Naturaleza han querido que sea; y Dios o la Naturaleza nada hacen mal.” Diderot, Denis, “*Obras ...*”, op. cit., p. 85.

⁸⁹.- Berlin, Isaiah, “*Political ideas ...*”, op. cit. p. 71.

⁹⁰.- Desde esta lógica es del todo entendible que, por ejemplo, “To commit crime is to behave “unnaturally”.” Berlin, Isaiah, “*Political Ideas...*”, op. cit. p. 67.

convergen, entonces, los relatos analizados y, simultáneamente, también asoman, ya explícitamente, una serie de consecuencias teóricas que contradicen casi frontalmente al discurso liberal.

Muy apretadamente, por “ultra-racionalismo” entendemos la tendencia iluminista a considerar: 1) que la razón es potencialmente aplicable a todos los planteamientos teóricos y a todas las circunstancias prácticas, incluso aquellos que, sensatamente considerados, no pueden ser exclusivamente explicados por la razón (ej.: la estética o las ciencias humanas); 2) la creencia irracional en los poderes omnímodos de la razón. Estos dos conceptos se encauzaron, en la práctica, en la búsqueda de patrones “racionales”, por ejemplo, en la Historia o en la desesperada carrera por la construcción de moralidades exclusivamente fundadas en “la justa razón”; 3) la ingenua y peligrosa idea de que la aplicación de la razón derivará, inmediata y mecánicamente, en conclusiones verdaderas. En otros términos, el “ultra-racionalismo” no es sino una forma de reduccionismo racionalista.

¿Cómo se explica este “retournement”? En parte, por el furor racionalista de la Europa del siglo XVIII. La “fe” depositada en la razón, ahora omnipotente, se convirtió en el nuevo canon que dominó a gran parte de la intelectualidad. La Iglesia Católica, en especial la protestante, se vieron obligadas a adecuar sus doctrinas⁹¹ de manera de poder competir con el nuevo paradigma ultrarracionalista emergente. Por primera vez, la validez de la propia Biblia pasó a ser cuestionada. La que antes se aceptaba, o como portadora de una verdad indubitable o como un respetable relato fundacional de la civilización, entró en el ojo mismo de la crítica literaria, filosófica e histórica.

El ultra-racionalismo iluminista se asienta, entonces, sobre dos nociones fundamentales. La primera sostiene que (Sócrates dixit) “el saber es, en sí mismo, una “virtud” que, por un lado, nos “libera” de la ignorancia y, por otro, desalienta los deseos incorrectos dejando emerger, en cambio, la racionalidad. La segunda noción, es la creencia en que la historia no sólo guarda ciertas regularidades que pueden ser traídas a la luz de la razón sino que además, e impulsada por el motor del conocimiento, se perfecciona, “progresas”.

De esas dos premisas, se llega a la siguiente proposición: cuanto mayor sea la acumulación histórica menor será la ignorancia y, por ende, mayor será la racionalidad de la vida humana. El círculo se retroalimenta a sí mismo: la razón permite obtener el verdadero conocimiento y éste sirve para elegir racionalmente y mejorar la calidad de vida material. Como veremos en la conclusión, este círculo es mucho más un círculo vicioso que virtuoso.

⁹¹.- “There is no doubt that organised religion was on the retreat. Consider for example the kind of rational religion which was preached by the disciples of Leibniz in Germany, where the great philosopher Wolff...tried to reconcile religion with reason...Wolff tried to do this by saying that miracles could be reconciled with a rational interpretation of the universe, by supposing, for example, that when Joshua stopped the sun at Jericho he was simply an astrophysicist...” **Berlin, Isaiah: “The roots of...”**. op. cit., p.46.

II.- A modo de conclusión

Hemos analizado los relatos que vinculan al liberalismo y al Iluminismo, así como aquellos que los distancian. Este talante analítico pretendió una disección relativamente precisa de los dos cuerpos teóricos que nos interesan a los efectos de ensayar algún tipo de conclusión sobre la naturaleza del relacionamiento entre los dos dispositivos teóricos estudiados.

Pero, antes de un intento de “balance” de los puntos de contacto y tensión entre ambos programas, tenemos que recordar que todos los relatos que integran estos dos programas fueron habitantes asiduos y vecinos más o menos amigables en la gran aventura cultural de la modernidad y, más específicamente, del despliegue histórico en Occidente de la modernidad política, desde el inicio del siglo XVII hasta el siglo XIX.

Esta mirada sobre el liberalismo y la Ilustración, “desde” la perspectiva de la modernidad política, convoca a una reflexión obligada. La modernidad política sólo aparece hoy como “una” en la medida en que es concebida contrapuesta con todos aquellos componentes pre-modernos que querramos oponerle. En otros términos, el liberalismo y la Ilustración se presentan como cuerpos teóricos relativamente armónicos y constructores de la modernidad política siempre que adoptemos, precisamente, la perspectiva de lectura que ellos mismos nos prescriben⁹².

Pero la modernidad, y sus liberalismos e iluminismos, pierden rápidamente su aparente coherencia teórica no solamente cuando dejamos de lado toda complicidad con la mirada moderna. Cuando, como hicimos en este trabajo, nos inclinamos con voluntad analítica en la consideración de los relatos que componen cada uno de los dos cuerpos principales de la “weltanschauung” moderna, más allá de compartir claramente un culto (a veces moderado, a veces compulsivo) de la racionalidad, parecen ser más los distanciamientos que las afinidades.

Las respuestas a esta conclusión no son sencillas. La sociedad concebida por el liberalismo, de raíz radicalmente individualista, iusnaturalista y contractualista, descansaba fundamentalmente sobre una entusiasta construcción mucho más intelectual que histórica. Basada en una operación de talante más bien platónico, que se declaraba voluntariamente conceptual, humana y artificial porque ésa era la forma de enfrentar y sortear al innatismo teológico, al naturalismo social organicista y a la ética asimilada a la religión que alimentaran por siglos a sociedades estamentarias, jerárquicas, corporativas, políticamente regidas por el derecho divino y donde los individuos no podían trascender el estatuto de “criaturas”. Además, políticamente, era también la forma de invertir el sentido del proceso de legitimación política poniendo la razón y la libertad/voluntad de los individuos en el vértice y la razón de ser de toda la construcción de la sociedad. En el mundo de la sociedad liberal nada muy bueno o armonioso es admisible “antes” de la intervención del individuo racional.

La sociedad concebida por el iluminismo, en cambio, se deslizará muy claramente por un andarivel “naturalista” que nos aleja del rigor racionalista, apriorístico, nominalista y formal del liberalismo del siglo XVII. Es un paisaje social de claras resonancias aristotélicas donde la sociedad humana aparece como “la continuación” obvia de la naturaleza y donde no se percibe el papel fundacional del individuo en la “creación” de lo social. Lo que

⁹² .- Muy otra sería, seguramente, la evaluación de estos dos componentes de la Modernidad si los contemplamos, por ejemplo, desde una perspectiva estrictamente romántica o nacionalista.

resulta paradójico es que, para forjar esta nueva construcción de la sociedad, que contrasta con la sociedad liberal basada en la conjunción contractual de las libertades del individuo racional, el Iluminismo echará mano a la ciencia, es decir, aparentemente, a la misma argumentación que, tiempo antes, fuera aliada indiscutida del liberalismo en la batalla por las libertades.

Es que también la relación que establecerá el Iluminismo con la ciencia es radicalmente distinta a la que organizare el liberalismo en su momento. Las Luces no se contentan con caminar en la misma dirección que el liberalismo y reafirmar así la libertad de pensamiento y la empresa individual. En su imaginario, el Iluminismo cree que debe trascender, con mucho, la humilde pero atinada construcción del saber científico que propone el pensamiento liberal.

Los filósofos ilustrados, casi mimetizados en “científicos”, se embarcarán alegremente en la azarosa aventura de transponer el abordaje de las ciencias del mundo físico al mundo del “espíritu”. Esto es; a la moral, a la política, a la estética, etc. Este tránsito es arriesgado sino imposible. No obstante, la Ilustración se empeñará en sortearlo, acudiendo, no sin peligrosa ingenuidad, a una optimista combinatoria epistemológica del racionalismo, legado del siglo anterior, con el novedoso método experimental propio de su siglo.

El intento de expandir las fronteras de la ciencia hacia donde la Ilustración las intentó expandir habla de un desconocimiento o de la deliberada negación de una distinción fundamental que divide, de manera insalvable⁹³, el dominio de lo físico-natural de los productos humanos y sociales. En efecto, si en el primer terreno imperan una regularidad y una necesidad que lo tornan abordable mediante un conjunto de “leyes”, en el segundo ámbito prima, en cambio, la casuística, la diversidad, la voluntad y el libre arbitrio. Cualquier intento medianamente sensato de instaurar leyes “regulares” análogas a las naturales en el campo social, por ejemplo, se torna imposible. De manera un tanto grotesca, el Iluminismo pregonaba que está dispuesto a cruzar la frontera radical que separa el análisis del mundo físico de aquel que pretende dar cuenta de un terreno que terminaría siendo “humano, demasiado humano”.

Pero ¿por qué el Iluminismo insiste en llevar a cabo esta radical “cientifización” de los distintos productos sociales y humanos que trascienden el mundo material? ¿Por qué para la Ilustración, lo que es válido para el análisis del mundo físico se reafirma tozudamente válido también para el mundo espiritual? Las Luces, al comprometerse tan irreflexivamente con una lectura científica casi cosmogónica, parecen imaginar a toda la realidad como una unidad y una continuidad sin diferencias, pliegues o recovecos y, mucho menos, campos autónomos para el conocimiento que requieran lecturas específicas, “desconectadas” entre sí, que deban ser abordadas mediante el uso de aproximaciones racionales diferenciales.

Para Las Luces el mundo es, entonces, una gran iteración donde lo particular siempre está en íntima conexión con lo general y donde las partes sólo existen como “fenómenos” del todo. Ante la mirada de Las Luces, lo corpóreo y lo intangible, lo físico y lo “espiritual”, “lo material” y “lo ético”, lo natural y lo artificial, no son órdenes contrapuestos ni aun

⁹³ .- Bonilla, Javier, *“Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal”*, Revista “Prisma”, No. 20, Montevideo, 2005, p. 233.

siquiera legítimamente diferenciables. Son como anversos y reversos de una misma gran medalla, unidad superior del Ser, que espera su “descubrimiento”.

Sorprendentemente, en la intención de demostrar que la ciencia moderna puede reclamar también soberanía sobre el reino de la moral, de la política, de la estética, etc., el Iluminismo transita en el fondo hacia una nueva “metafísica” (sólo que ahora secularizada) de la cual decía originariamente renegar. Es por este sendero que se (des)encamina, entonces, el proyecto ilustrado y por ese andarivel que termina enfrentado con el programa liberal. Su optimismo cognitivo raya en el absurdo y se aboca a resolver “científicamente” los problemas que presentan la sociedad “perfecta”, la felicidad, la belleza, el “progreso humano”, o las complejidades del universo espiritual a golpes de “razón” y “prueba empírica”.

Sin cabal conciencia, los ilustrados pretenden hacer al matemático, moralista, o político al físico, y que todos pugnen por enunciar y “descubrir”, con un mismo discurso, las leyes generales que hipotéticamente rigen todas las facetas del universo. Pasan por alto el hecho que en el plano moral, político y estético las “verdades” o bien no son tales, o bien no gozan de las mismas propiedades que tiene en el terreno físico-matemático. En ese aspecto, el Iluminismo importa arbitrariamente el criterio de verdad de las ciencias naturales al terreno de las conductas humanas y los problemas sociales. Por ello, es que carece, a diferencia del racionalismo anterior, de una filosofía de la ciencia coherente y claudica, sin advertirlo, en más de una catástrofe reduccionista. La Ilustración olvida así toda precaución epistemológica y se atreve a cruzar un umbral que el liberalismo, por una cuestión de prudencia y consistencia, no intentó si quiera sondar.

Ello es así por que en el centro mismo de la propuesta iluminista habita la premisa de que los conocimientos del terreno moral, político, etc. se pueden “acumular” de igual modo que los de las ciencias naturales. En ese aspecto, el Iluminismo es un desprolijo tributario del siglo anterior. Si el racionalismo concebía la ciencia como una construcción racional que resulta apta para “explicar” al mundo exterior, el iluminismo da por hecha una suerte de “natural” homología entre razón y mundo exterior. La relación entre la razón y el mundo iluministas es esencialmente especular por lo que, el tránsito entre ellos siempre aparece como factible. Y cuando ello no es así, ello sólo se debe a la acción obstaculizadora de la ignorancia y sus secuaces. Por ello, es que para el Iluminismo toda pregunta tiene siempre, en algún lado y a la espera, su respuesta.

El conocimiento de la moral, de la estética, de la política, etc., quizás porque están inscriptas en la Naturaleza, gozan, para el iluminismo, de una, al menos, potencial transparencia para el análisis racional. El Iluminismo no percibe, de ningún modo, la distancia epistemológica entre el racionalismo liberal del siglo XVII que confía en la razón como instrumento para dar cuenta del mundo exterior y para organizar la vida social del hombre y su ingenua propuesta que asume la radical correspondencia entre el mundo exterior y su conocimiento racional. Sería finalmente Hegel quien más nítidamente expondría esta terrible tesis: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”⁹⁴

Esa convicción sobre la posibilidad de conocer “todo”, basada en la creencia de la existencia de una armonía universal, de una suerte de correspondencia “perfecta” que existiría entre la totalidad del mundo exterior y la estructura de la razón⁹⁵, que la

⁹⁴.- Hegel, G. W. F. “*Fundamentos de la filosofía del Derecho*”, Ed. Libertarias, Madrid, p. 57

⁹⁵.- Siguiendo hasta sus últimas consecuencias esta línea de razonamiento, pocos años más tarde, formulará explícitamente su célebre y terrible idea: “Lo real es racional y lo racional es real”. “...the only thing that exists

cosmovisión científica del Iluminismo postulaba, constituye uno de los desafíos claves de la filosofía moderna porque conlleva una miríada de problemas cuyo tratamiento (no su solución desde luego) es por demás arduo.

Limitémosnos a uno sólo de ellos, aunque no sea menor ¿Puede acaso la razón aceptar la existencia de valores morales, fines políticos o normas estéticas contradictorios cuando se entiende, por parte del Iluminismo, que lo que hace posible la “cientifización” del conocimiento, que el principio fundamental que torna inteligible a la Naturaleza, es el principio de no contradicción?

Esto, que resultaba plausible⁹⁶ para el ámbito de las ciencias naturales, se transforma en una proposición potencialmente peligrosa cuando este ultra-racionalismo iluminista se traslada, de manera isonómica, al terreno de las ciencias humanas, de la ética o de la estética. Y se torna peligrosa en varios sentidos pero, particularmente, para las propias ciencias humanas, para la ética y para la estética: en resumen peligrosa para la libertad humana.

Si, en contradicción con la armonía y coherencia postuladas como reinantes en la Naturaleza, los iluministas advierten con irritación que en el terreno social, moral o humano priman claramente los conflictos, los valores morales no se articulan, las convicciones políticas compiten, las creencias religiosas colisionan entre sí, al menos una parte del mundo exterior parece desconocer o “resistirse” a los postulados de la ciencia imaginada por el iluminismo. Si, como proclama la Ilustración, los principios políticos, las apreciaciones estéticas y las convicciones morales o religiosas pertenecen al orden de una Naturaleza concebida como coherente y armonioso: ¿cómo puede ser posible que los valores humanos se enfrenten entre sí, una y otra vez, de manera permanente e irremediable?

La respuesta que da la Ilustración a esta pregunta marca la primera gran frontera, y si se quiere el punto de “no retorno”, que separa y separará siempre al Iluminismo del liberalismo.

Para el dispositivo ultra-racionalista del Iluminismo esta situación de “conflicto de valores” es inadmisibles. Este estado de cosas solo puede ser el resultado del desconocimiento, indiferencia o violación expresa de las leyes naturales que habrían de regir, de igual modo, los eventos físicos y los morales, los políticos y los astronómicos, los estéticos y los geométricos.

Pero esto, para el pensamiento ilustrado, no es una situación insalvable que se deba a que estos conflictos pertenezcan a una naturaleza distinta del de la realidad física matemática. Por el contrario, su programa se propone remediar esta inadmisibles anomalía. Invocando la unicidad del universo, la Ilustración ve estas dificultades como otro campo a redimir dentro del cada vez más vasto mundo del conocimiento.

in itself is reason, and individuality is something merely accidental. Reason is the end and personality is the means; the latter is merely a particular expression of reason, one that must increasingly be absorbed into the universal form of the same. For the Wissenschaftslehre [teoría del conocimiento], reason alone is eternal, whereas individuality must ceaselessly die off. Anyone who will not first accommodate his will to this order of things will never obtain a true understanding of the Wissenschaftslehre.” Fichte, Gottlieb, “Introductions to the Wissenschaftslehre”, Ed. Hackett, United States, 1994, p. 90.

⁹⁶ .- Al menos una afirmación así era plausible en el mundo científico del siglo XVIII. Hoy, seguramente, una hipótesis de este tipo sería más que cuestionable.

Por ejemplo, los desencuentros en materia moral, no hacen más que poner de relieve que alguno (o ambos) de los fines o valores morales en contradicción no son ni verdaderos ni naturales. Esta es, para la Ilustración, la única respuesta admisible puesto que en física, geometría, astronomía, política, moral, etc., la verdad es siempre una⁹⁷ porque ella responde al carácter coherente y armónico de la Naturaleza. En ningún caso es admisible que verdades científicas, propuestas políticas, fines morales o valores estéticos puedan ser, a la vez, naturales, correctos y contradictorios entre sí.

Por ello, para la Ilustración, si el desencuentro y la contradicción persisten, entonces, no hay que culpar a ni a la razón ni a la naturaleza. La “culpa” de esta insostenible situación es de quien se equivoca o se niega a aplicar la razón. Estamos ante un problema de procedimiento: alguien “se equivoca”. Como dirá Fontenelle, el mayor problema es que no se ha consultado la razón o, peor aún, se lo ha hecho mal, es decir, utilizando un método incorrecto.

Así, paso a paso, el Iluminismo se encauzó hacia crecientes puntos de desencuentro con el relato liberal. Si el liberal aseguraba que, por el carácter conflictivo de la naturaleza humana, todos los temas que conciernen al hombre y a lo social no son pasibles de ser explicados en un sistema coherente, y que es forzoso y necesario construir un pacto artificial, casi “contra-natura” para convivir en sociedad, la Ilustración irá por un camino opuesto y, peor aún, saldrá a la búsqueda de la verdad única de la naturaleza armónica.

En este envión y sus consecuencias, la Ilustración traspasará ahora ya la segunda gran frontera que no solamente le llevará mucho más allá del liberalismo: transformará a la Ilustración en el mayor enemigo del liberalismo. La más desafortunada de las propuestas iluministas, la más peligrosa consecuencia de su ultra-racionalismo será que, ante la incapacidad de explicar la obstinada emergencia de las contradicciones del mundo exterior, la Ilustración optará por recurrir a la legitimación teórica de la imposición de la razón.

Si los actos irracionales perduran en las sociedades ello es producto, como vimos, de la ignorancia, de un error de método. La ignorancia es la que silencia la verdadera voluntad de los hombres: la voluntad racional. Ésta voluntad racional, “asfixiada” por los impulsos irracionales de los individuos, sería la única que permitiría descubrir las formas de vida correctas, las instituciones sociales adecuadas y los valores verdaderos. Entonces, la Ilustración insiste fervorosamente en que hay que recurrir a la razón, a cualquier precio.

Cuando una autoridad racional aprueba una norma, es imposible que los gobernados, en tanto seres racionales, puedan resistirse a aceptarla como legítima y, en consecuencia, a cumplirla. Si, como se ha dicho, la razón descubre una verdad y si, además, la norma es el producto de una reflexión racional, entonces, el gobernado, haciendo uso de su razón, debería percatarse de esa indiscutible verdad contenida en la norma. De ese modo, la aceptará.

En estos términos, la actividad de gobernar no sólo se simplificaría enormemente sino que, más drásticamente, dejaría de ser tal. Así no se puede decir, que los individuos estén siendo, en el sentido tradicional del término, “gobernados”: son ellos mismos los que,

⁹⁷.- En el tema de la “verdad”, el iluminismo está huérfano de toda mirada epistemológica y trabaja, despreocupadamente, en base a nociones preconcebidas como “naturales”. Para el cándido pensamiento de los iluministas, por un lado, la verdad siempre existe, es una entidad única, real, corpórea, buena y de naturaleza liberadora y, por otro, *todas* las preguntas tienen, sin importar su talante, una respuesta.

acatando su razón, se están auto-imponiendo voluntariamente una norma que también hubiesen aprobado si estuvieran ejerciendo el poder. Al fundirse uno en el otro, gobernado y gobernante dejarían de ser categorías contrapuestas. El ejercicio gubernativo se diluiría completamente en el auto-gobierno racional⁹⁸. Más aún, desplegada en estos términos, la noción misma de autoridad queda del todo cuestionada⁹⁹: el Iluminismo deja la puerta abierta para la imposición externa de la norma en nombre de la razón.

Esta es una posibilidad radicalmente inaceptable para el liberalismo. La operación teórica Iluminista permite legitimar la imposición arbitraria de la razón y tiene lugar por medio de un cambio radical en el concepto de libertad. Los iluministas no entienden más la libertad como algo que, por esencia, se opone a cualquier tipo de intromisión externa en la voluntad individual. Desechan esa libertad y, en su lugar, promueven que sólo se puede ser libre solamente cumpliendo con la voluntad racional, aquella que abraza la verdad y el conocimiento.

Como la naturaleza y la razón señalan a todos los hombres las mismas verdades, da igual que los individuos se auto-impongan una norma racional o que ésta les sea impuesta externamente. Para los iluministas, se es libre siempre que se es obligado por la razón, sea la propia o sea la de otro ser racional. Por ese pasillo, la Ilustración deja de concebir a la imposición racional como una violación a la libertad individual: se torna, paradójicamente, una acción “liberadora”. Así la Ilustración se pregunta: ¿acaso se puede ser libre¹⁰⁰ si se elige hacer cosas que van en contra de la justa razón? ¿No se está siendo allí esclavo de la ignorancia, del error o de las pasiones? ¿Por qué, entonces, se habrían de tolerar?

No es difícil advertir que a la tradición liberal, este planteo le resultará inadmisibile. La habilitación de una imposición, por más racional, natural, benigna y promisoría que parezca, no sólo es absolutamente ajena a la propuesta liberal sino que es diametralmente opuesta a su filosofía: los individuos son libres en tanto pueden ejercer, sin interferencia de otros, su voluntad.

Al liberalismo las elecciones individuales, racionales o irracionales, le parecían igualmente respetables, al Iluminismo las opciones irracionales le resultarán una expresión siempre ligada a la ignorancia o al error y, por lo tanto, contrarias a la verdadera libertad.

La diferencia es abismal. El proyecto emancipador de la Ilustración, en nombre de la naturaleza y de la razón abre la posibilidad (aunque no la consecución forzosa) de construir un verdadero programa totalitario, que exija el sometimiento absoluto de los

⁹⁸.- La idea de que el conocimiento no sólo es bueno *per se* sino que conduce, indefectiblemente, a la virtud tiene una fortísima raigambre socrática. Bertrand Russell, señala dicha conexión: “*It seems certain that the preoccupations of Socrates were ethical rather than scientific [...] The Platonic Socrates consistently maintains that he knows nothing; but he does not think knowledge unobtainable. On the contrary, he thinks the search for knowledge of the utmost importance. He maintains that no man sins wittingly and therefore only knowledge is needed to make all men perfectly virtuous. The close connection between virtue and knowledge is characteristic of Socrates and Plato. To some degree, it exists in all Greek Thought, as opposed to that of Christianity. In Christian ethics, a pure heart is the essential, and is at least as likely to be found among ignorant as among learned. This difference between Greek and Christian ethics has persisted down to the present day.*” **Russell, Bertrand, “History of Western Philosophy**”, Ed. Routledge Classics, Great Britain, 2004, p. 97.

⁹⁹.- En la concisa formulación de Berlin, para el paradigma racionalista iluminista, “*In the case of rational men total anarchy coincides with maximum obedience to law.*” **Berlin, Isaiah, “Political ideas...**”, op. cit., p. 81.

¹⁰⁰.- “*La libertad no consiste en hacer cosas irracionales, estúpidas o equivocadas.*” **Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad...**”, op. cit., p. 82.

individuos en nombre de una razón omnisciente o, peor aún, en nombre de su propia libertad y supuesta emancipación.

Aunque hermanados por un mismo periplo histórico, solidarios en la lucha contra el autoritarismo político y los desmanes religiosos y engarzados por una serie de relatos compartidos, liberalismo e iluminismo exploraron caminos considerablemente distintos dentro de la Modernidad. Mientras que el liberalismo se ancló más bien en la tradición humanista de la cultura moderna, el Iluminismo prefirió exacerbar el aspecto más racionalista que ésta también presentaba. Liberalismo e iluminismo forjaron programas filosóficos que, aunque vinculados, se correspondieron con aquellos aspectos que cada uno privilegiaba dentro de su perspectiva intelectual. Es por ello que, aún moviéndose dentro de una misma gran matriz aparentemente coherente, ambos movimientos llegaron a cosmovisiones distintas y a propuestas políticas potencialmente antagónicas en puntos decisivos. La historia posterior consagrará finalmente el distanciamiento del proyecto liberal del ilustrado en los siglos XIX y XX.

La Modernidad no cobija un sólo proyecto político, moral o social porque, en realidad, no es, por sí misma, una unidad perfectamente coherente o una totalidad integrada por componentes de interpretación unívoca. Más bien, conviven en ella al menos dos programas y muchos relatos que, de acuerdo a combinatorias de geometría variable, pueden dar lugar a trayectos filosóficos y a fines y valores completamente distintos.

En estos términos, la Modernidad debería ser concebida como un universo más “plástico” que “consistente” que porta en su interior propuestas que sólo pueden adquirir coherencia entre sí en virtud de un programa más amplio y trascendente, como fueron, en su momento, el liberal y el ilustrado. Es que no por partir de la misma simiente, la compatibilidad entre los programas modernos queda automáticamente asegurada. Así lo muestran precisamente las rispideces rastreadas aquí entre el programa liberal y el ilustrado.

Que estos dos programas, desde el siglo XIX en adelante, hayan devenido, en algunas ocasiones, abiertamente contradictorios, ello no significa que debamos concluir que, por el meollo esencial de sus propuestas, estuviesen condenados a oponerse entre sí como dos filosofías antitéticas. Dicho de otro modo, los terribles desencuentros del liberalismo con el Iluminismo no están “determinados” ni tienen por qué concluir en un divorcio doctrinario definitivo. Pero sí es necesario decir que la relación entre ambos programas es mucho más problemática y tensionada de lo que, incluso hoy, el discurso filosófico político parece dispuesto a admitir.

III.- Bibliografía.

- Bacon, Francis, ***“La Gran Restauración”***, Ed. Alianza, Madrid, 1985.
- Bacon, Francis, ***“The Instauration Magna: Last Writings”***, Ed. Oxford University Press, United States, 2000.
- Bayle, Pierre, ***“Historical and Critical Dictionary Selections”***, Ed. Hackett, United States, 1991. Bayle, Pierre, ***“Dictionnaire historique et critique”***, Ed. Desoer, Paris, 1820.
- Belavan, Yvon, ***“La filosofía alemana de Leibniz a Hegel”***, Ed. Siglo XXI, México, 1997.
- Berlin, Isaiah, ***“Dos conceptos de libertad y otros escritos”***, Ed. Alianza, España, 2005.
- Berlin, Isaiah, ***“Political Ideas in the Romantic Age”***, Ed. Princeton, United States, 2006.
- Berlin, Isaiah, ***“The Roots of Romanticism”***, Ed. Princeton, United States, 2001.
- Berlin, Isaiah, ***“Three Critics of the Enlightenment”***, Ed. Princeton, United States, 2000.
- Bobbio, Norberto: ***“Thomas Hobbes”***, Ed. Giulio Einaudi, Torino, 1989. Ed. española, Ed. Paradigma, Barcelona, 1991.
- Bodin, Jean, ***“Les Six livres de la République”***, Ed. Jacques de Puys, Paris, 1576. Ed. española: ***“Los Seis libros de la República”***, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.
- Bonilla Saus, Javier, ***“Hobbes otra vez: Apuntes sobre la modernidad”***, Cuadernos de CLAEH, No. 80, Montevideo, 1997.
- Bonilla, Javier, ***“Leviatán y la construcción del orden político”***, Revista Internacional de Filosofía Política, No. 6, Madrid-México, 1995.
- Bonilla, Javier, ***“Aproximación a la obra política de John Locke”***, Ed. Universidad ORT Uruguay, Documento de Trabajo N° 23, Montevideo, 2006.
- Bonilla, Javier, ***“Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal”***, Revista “Prisma”, No. 20, p. 233, Montevideo, 2005.
- Cerroni, Umberto, ***“Introducción al pensamiento político”***, Ed. Siglo XXI, México, 1992.
- Charles Secondat de Montesquieu, ***“Les Lettres Persanes”***, Ed. Hachette, Paris, 2004.
- Comte, Auguste, ***“Cours de philosophie positive”***, Ed. J. B. Baillière et Fils, Paris, 1869.
- Comte, Auguste, ***“Discurso Sobre el Espíritu Positivo”***, Alianza Ed., Madrid, 1980.
- Condorcet, ***“Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain”***, [online] [citado 15 de setiembre 2009] Disponible en Internet: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm#condillac> del l'Institut National de la Langue Française (INaLF).
- Copérnico, Nicolás, ***“Sobre las revoluciones de las Orbes”***, Nuremberg, 1543. Copérnico, Nicolás, ***“Sobre las revoluciones”***, Ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- D'Alembert, Jean Le Rond. 1759. ***“Discurso Preliminar de La Enciclopedia”*** [online] [citado 1 de Agosto 2010] Disponible en Internet: <http://www.scribd.com/doc/6750155/D'Alembert-Discurso-Preliminar-de-La-Enciclopedia>
- Descartes, René, ***“Discours de la Méthode”***, Paris, 1637. Descartes, René, ***“Discurso del método”***, Ed. Tecnos, Madrid, 2003.
- Diderot, Denis, ***“Obras filosóficas”***, Ed. Tor, Buenos Aires, 1943.
- Diderot, Denis, ***“Pensées Sur Interpretation de la Nature”***, [online] [citado 15 de setiembre 2009] Disponible en Internet: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm#diderot> del l'Institut National de la Langue Française (INaLF).
- Diderot, Denis, ***“Sobre la interpretación de la naturaleza”***, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.
- Duby, Georges, ***“Los Tres Órdenes o lo imaginario del feudalismo”***, Ed. Petrel, Barcelona, 1980.
- Dugald, Stewart, ***“Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.”***, 1793, en Adam Smith, ***“Essays on Philosophical Subjects”***, Ed. Oxford University Press, United States, 1980.
- Fichte, Gottlieb, ***“Introductions to the Wissenschaftslehre”***, Ed. Hackett, United States, 1994, p. 90.
- Grocio, Hugo, ***“On the law of war and peace”***, Kitchener, Batoche Books, Ontario, 2001.
- Hobbes, Thomas; ***“Leviatán”***, Ed. F.C.E., México, 1987.

- Hume, David, *"An Enquiry concerning Human Understanding"*, Ed. Oxford University Press, United States, 2007.
- Hume, David, *"Hume's Political Discourses"*, Ed. Spellman Press, United States, 2008.
- Jacques-Bénigne Bossuet: *"Discours sur l'histoire universelle"*, Ed. Elibron Classics, Paris, 2001.
- Johnston, David: *"The Rhetoric of Leviathan, Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation"*; Ed. Princeton Univ. Pres, Princeton, 1986.
- Kant, Immanuel, *"Crítica del juicio"*, Ed. Austral, Madrid, 2007.
- Lessing. *"La educación del género humano"* Ver: *"Literary and Philosophical Essays"*. Vol. XXXII. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001.
- Hegel, G. W. F. *"Fundamentos de la filosofía del Derecho"*, Ed. Libertarias, Madrid.
- Locke, John, *"An Essay Concerning Human Understanding"*, Ed. Oxford University Press, United States, 1979. Locke, John, *"Ensayo sobre el gobierno civil"*, Versión española parcial en Ed. Aguilar/Orbis, Barcelona, 1983.
- Locke, John, *"Two treatises of government"*, Ed. Cambridge University Press, United States, 1960.
- Lutero, Martin, *"Sobre la Autoridad Secular: Hasta donde se le debe obediencia"*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- Montaigne, Michel, *"The complete essays"*, Ed. Penguin Classics, England, 2003. *"Essais"*, Versión española, a cargo de Dolores Picazo y Almudena Montojo. Ed. Cátedra, Madrid. 1983
- More, Thomas, *"Utopia"*, Ed. Penguin Classics, England, 2003.
- Mun, Thomas, *"La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior"* y *"Discurso acerca del comercio de Inglaterra con las Indias Occidentales"*, Ed. FCE, México, 1978.
- Pascal, Blaise, *"Pensées"*, Ed. Hachette, Paris, 1950.
- Petrarca, Francesco, *"Canzoniere"*, Ed. Penguin Classics, London, 2002.
- Roger Scruton, et al., *"German philosophers Kant, Hegel, Schopenhauer and Nietzsche"*, Ed. Oxford University Press, Great Britain, 2001.
- Rothschild, Emma, *"Economic Sentiments"*, Ed. Harvard Univ. Press, United States, 2001.
- Rotterdam, Erasmo de, *"Elogio de la locura"*, Ed. Bosch, Barcelona, 1976.
- Russell, Bertrand, *"History of Western Philosophy"*, Ed. Routledge Classics, Great Britain, 2004.
- Saint-Pierre, Bernardin de, *"Paul et Virginie"*, Ed. Édouard Guitton, Paris: Imprimerie Nationale, 1984.
- San Agustín, *"Confesiones"*, Ed. Edicomunicación, España, 2001.
- Sánchez, Virginia, *"Humanistas europeos (Siglos XIV-XVI)"*, "E-books", Ed. Complutense, 2006.
- Screenivan, Gopal, *"The Limits of Lockean Rights of Property"*, Ed. Oxford Univ. Press., Oxford-New York, 1995.
- Smith, Adam: *"An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations"*, London, 1776. Smith, Adam, *"La riqueza de las naciones."*, Ed. FCE., México, 1958.
- Turgot, A. R. J., *"Oeuvres avec les notes de Dupont de Nemours"*, Ed. Eugène Daire, Alemania, 1966. Versión Española: Turgot, A. R. J., *"Discurso sobre el progreso humano"*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991.
- Voltaire, *"Diccionario Filosófico"*, Ed. Libertador, Buenos Aires, 2006.