
SOBRE LA NECESIDAD DE LA RECUPERACIÓN DE LOS VALORES DE LA ILUSTRACIÓN



AUTOR: Erika Bastos García

TUTOR: Fernando Calderón

Grado en Filosofía

Universidad de Valladolid

Junio 2019

A Eros,
mi motor de cada día
quien cambió mi vida,
a quien sin esperar encontré,
a quien, cuando miro, todo cobra sentido,
con quien deseo que el instante se detenga
y quien me enseña la simpleza de la felicidad.

AGRADECIMIENTOS:

Quiero comenzar por expresar mi agradecimiento a todos mis profesores del grado. De todos ellos he aprendido algo y han contribuido a mi crecimiento personal e intelectual, por lo que siempre les recordaré. Pero muy especialmente a mi tutor del TFG, sin duda de quien más he aprendido en estos meses, a quien valoro enormemente como profesional y estimo en lo personal. Siempre confié en él como el mejor tutor para mí. Hoy sé que no me equivoqué: ha sabido pulirme, limar mis asperezas y rebajarme el tono para que este TFG saliera adelante de la mejor manera posible. Solo puedo guardar para él palabras de afecto y de gratitud por haberme guiado, conducido y aconsejado. Sin sus no pocas correcciones este TFG no sería posible del modo en que lo es.

A mi chico, el mejor compañero de vida, porque de su mano la pendiente es menos pronunciada. Decirle gracias, gracias, mil gracias, millones de gracias. Por enseñarme que no hace falta leer a Kant para conducir rectamente la razón; por enseñarme que la razón, aun siendo una y común, es múltiple en sus usos e interpretaciones, y que, por tanto, no siempre tengo la razón. Por luchar por mis sueños por muy locos que estos sean como si fueran los suyos propios; por aguatarme, que no siempre es fácil; por sus palabras de aliento cuando fallan las fuerzas, "lo vas a hacer muy bien cariño, y sino... pues no pasa nada". Por buscarme si me pierdo, por no ser uno más, por recortar la distancia, por saber siempre cuándo azuzar el fuego y cuándo sofocarlo, y por tratar que nuestras profundas diferencias pasen inadvertidas. Por curarme con un beso y consolarme en un abrazo, por mirarme siempre de esa forma para que me sienta especial y distinta, por salvarme del mundo y de mí misma, por hacerme volar sin alas. Por su enorme dedicación con Eros: por hacer que duerma, por levantarte si me voy, por las incontables tardes fuera de casa, por guardar silencio. Por no dejarme rendirme nunca, por llegar donde no llego; por recordarme quién soy cuando más desubicada estoy; por espantar todos mis miedos, por devolverme la sonrisa en mis días oscuros. Por haber roto todas mis defensas y por todo lo que él y yo sabemos, porque separados somos fuertes pero juntos invencibles.

Gracias a mi abuela y a mi tía porque cuando me miran noto su admiración en sus ojos, lo orgullosas que están de mí, de que sea la mujer en la que me he convertido. Ojalá pudiera prometeros no defraudaros nunca.

A mis amigos en general, la familia que cada uno formamos. Sé que sabréis comprender que no tengo espacio para todos. Mencionaré tres nombres: Conchi, por siempre alimentar mi ego como persona, como madre y como estudiante, a quien debo alguna coma de este trabajo y por permitirme desahogarme cuando pocos más me entienden; Esther, mi amiga desde preescolar, porque por más vueltas que des alrededor del mundo siempre podemos contar la una con la otra. La mención en este apartado está más que justificada por ayudarme con mis problemas con el inglés. Y Kris (sí, con *k*, porque ella es diferente hasta para eso) por salvarme de la hecatombe en el último momento con el *abstract* pero, además y mucho más importante, porque quizá si ella no existiera, no sabría el significado de la verdadera tolerancia: las dos sabemos de nuestras profundas diferencias, pero nos queremos y nos apoyamos siempre sin tenerlas en cuenta y a pesar de ellas.

RESUMEN:

En el presente trabajo nos acercaremos a la Ilustración tratando de averiguar si hay algo en ella que podamos retomar para el hombre del siglo XXI. Adelantamos que no esperamos encontrar la resolución a los problemas complejos de nuestro tiempo en los ilustrados, pero creemos que su espíritu -el espíritu ilustrado- puede servirnos de antorcha para comprender mejor el mundo. Consideramos, por tanto, que es necesario someter a crítica la Ilustración a fin de tomar de ella lo que nos ayude y rechazar lo que no podamos asumir para nosotros. Para ello, empezamos por considerarnos hijos de la Ilustración, puesto que consideramos que opera fuertemente en nosotros, en la manera en la que comprendemos el mundo. Somos, sin embargo, hijos desagradecidos y renegones.

La Ilustración parece un proyecto que ha sido condenado al olvido, tergiversado, prostituido en las distintas ideologías, lo que ha conllevado su descrédito, su envilecimiento. Por poner un primer ejemplo, las dos ideologías con mayor repercusión en el siglo XX, comunismo y liberalismo, se consideraron a sí mismas como hijas de la Ilustración tomando solo la parte que les interesaba, descuidando todo lo demás, con la consiguiente pérdida de su visión en conjunto. Ambas vertientes resultaron ser un fiasco y todo el proyecto ilustrado quedó desacreditado. A fin de cuentas, servía para defender a unos y a otros y nos llevó a las Guerras Mundiales.

Nuestra opinión, en cambio, es que la Ilustración es un proyecto recuperable porque no se han agotado las causas que intervinieron en su formación, esto es, el ideal del progreso ético, de emancipación, de igualdad y de educación

PALABRAS CLAVE: Ilustración, Espíritu ilustrado, Crítica, Proyecto, Progreso, Ideologías.

ABSTRACT:

In the current work, we are getting close to the Enlightenment so as to figure out if we can take something for the human being of the 21st century. We do not expect to find out a solution for the difficult problems of nowadays, but we think that the enlightened spirit may serve as a torch to better understand the world. Thus, we consider that it is necessary to submit to critique the Enlightenment so as to take from it the benefits and reject what we cannot assume. To do it, we will start considering ourselves as children of Enlightenment, yet it is strongly influencing us in the way that we understand the world. But ungrateful children because we prefer to give it up.

The Enlightenment seems a project that has been condemned to oblivion, distorted, prostituted, in different ideologies, which has led it to discredit and degradation. For example, the two most impacted ideologies in the twentieth century, communism and liberalism, are considered derived from the Enlightenment. Taking just what they were interested in and leaving the rest, losing its complete vision. Both slopes turned out to a disappointment and the Enlightenment project was discredited. Eventually, it was used to support both sides and led us to the World Wars.

Otherwise, our opinion is that the Enlightenment is a recoverable project because the initial causes have not been run out; in other words, it is the ideal of the ethical progress, the emancipation, the equality and the education.

KEY WORDS: Enlightenment, Enlightened spirit, Critique, Project, Progress, Ideologies.

ÍNDICE:

1)	Introducción	Pág. 1
2)	Conceptos e ideas fundamentales de la Ilustración	Pág. 4
3)	Nuestra época ¿ilustrada o antiilustrada?.....	Pág. 12
3.1	La Ilustración como propulsora del colonialismo.....	Pág. 14
3.2	La Ilustración y su familiaridad con el totalitarismo ..	Pág. 15
3.3	La Ilustración como gran enemiga de la fe	Pág. 18
3.4	La Ilustración, amiga de la Revolución	Pág. 22
3.5	La Ilustración y la liberación de los mercados	Pág. 30
3.6	Desconfianza en la idea de progreso	Pág. 32
4)	Recuperación de la Ilustración hoy	Pág. 36
5)	Conclusión	Pág. 55
	Bibliografía	Pág. 60

1) INTRODUCCIÓN:

Por Ilustración se entiende tanto una etapa histórica como un movimiento intelectual que nació en Europa a finales del siglo XVII y que se desarrolló y consolidó a lo largo del siglo XVIII –el también conocido como “Siglo de las Luces”–. Es un período agitado en que se van sucediendo distintas revoluciones liberales y burguesas, desde la Revolución Gloriosa (1688) hasta la Revolución Francesa (1789). Es también una etapa de crítica al Antiguo Régimen y en la que paulatinamente una recién nacida clase social va cobrando fuerza: la burguesía. Es, por último, el período que pone fin a las monarquías absolutas de origen divino y saluda el advenimiento de los Estados Modernos, Estados cuyas insignias más reconocibles: libertad, igualdad y fraternidad, perduran todavía hoy. Las consecuencias más inmediatas de este nuevo orden serán: el la erosión de las instituciones, la disolución de los estamentos, el surgimiento de las primeras constituciones, la reclamación de derechos y libertades, etc.

En el terreno filosófico no hay una única Ilustración sino múltiples: toda una legión. Les es común un único espíritu, un deseo compartido de liberación, de mayoría de edad, de autonomía. Un único espíritu del que emanan las diferentes teorías incluso aun cuando están enfrentadas entre sí¹. En este sentido la disputa intelectual y personal entre Rousseau y Voltaire ofrece un buen índice de los numerosos desencuentros que tendrán lugar.

Es un período de efervescencia cultural e intelectual asentado en una actitud entusiasta. El progreso científico despierta su asombro, es un período de grandes logros, lo que desemboca en una antropología del hombre muy optimista, con plena confianza en la ciencia, en el progreso, en las facultades del hombre, etc. Los mismos ilustrados son conscientes de que los acontecimientos que se suceden con premura se corresponden con un momento insólito en la historia y eso a su vez les enorgullece, haciéndoles sentir unos privilegiados por tener la oportunidad de vivir ese período histórico. Muestra de este fervor es el siguiente fragmento de Georges Cuvier:

Hay épocas en las que la historia de las ciencias parece cobrar un auge extraordinario. Cuando largos años de apacibles estudios han acumulado hechos y experiencias, y las teorías hasta entonces dominantes se muestran incapaces de comprenderlos, las ideas que uno se había hecho de la naturaleza se vuelven, en

¹ Cf. V.V.A.A. *Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Historia de la filosofía, Vol. 6. Trad. Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro, Pablo Velasco Martínez. Siglo XXI. Madrid, 1985. p. 282-283.

cierto sentido, incoherentes y contradictorias; ya no forman un conjunto, y en todas partes se experimenta la necesidad de encontrar entre ellas un nuevo encadenamiento. Entonces irrumpe la presencia de un genio lo bastante poderoso como para adoptar puntos de vista que permiten capturar una parte de las relaciones que se buscan, e inspira a sus contemporáneos un coraje desconocido; cada uno se arroja entonces con ardor sobre este dominio por explorar, en el que nuevas rutas acaban de ser trazadas; los descubrimientos se suceden con una rapidez creciente; se diría que los hombres que tienen el honor de asociar sus nombres a esos descubrimientos pertenecen a una raza privilegiada [...].

[...] Espectáculo magnífico e inaudito que nos ha sido dado contemplar, pero que, por ello mismo, hacen que nos entristezcamos con la desaparición de los grandes hombres con los que nos hallaremos siempre en deuda.²

Hay, entonces, en la Ilustración una plena confianza en la razón del hombre. Conviene señalar que la razón ilustrada no tiene solo una vertiente instrumental de avance científico y conocimiento de la naturaleza, sino también una vertiente moral, política y religiosa, esto es, tiene pretensiones de ofrecer respuesta a los problemas del hombre. De ahí que podamos afirmar que la Ilustración es ante todo una práctica, una forma de vida que se manifiesta en una filosofía esencialmente ética y política que ayude al hombre y a las sociedades a progresar moralmente en paralelo con la ciencia. *Jacques el fatalista*, novela dialogada de Diderot, es un ejemplo claro de cómo la razón puede ayudarnos a conducir nuestras vidas. Un señor y su criado se enfrentan a múltiples obstáculos en su tránsito por los caminos franceses. Lograrlo exitosamente solo es posible de un modo: hacer buen uso de la razón, concebida como un discurrir. Refleja que la razón es un discurrir práctico que orienta a los hombres en la compleja tarea de vivir. La razón es el único bastón que tenemos para apoyarnos, incluso cuando nos encontremos absolutamente perdidos y desorientados. La razón es la herramienta más confiable para superar un mundo desbordante de peligros.

Ahora bien, la Ilustración es ante todo crítica, es crítica contra los elementos que ciegan y paralizan la razón como los prejuicios, la tradición y la autoridad que nos impiden progresar y nos mantienen encadenados al pasado; también contra el ámbito religioso basado en la idolatría, el fanatismo y la superstición que presentan a Dios y el ámbito de lo divino como irracional. Con la Ilustración cualquier asunto está sujeto a ser

² *Éloge historique de René Just Haüy prononcé dans la séance publique de l'Académie Royale des Sciences le 2 juin 1823*. Disponible en: https://www.academie-sciences.fr/pdf/eloges/hauy_vol3223.pdf.

revisado y refutado, no hay nada que pueda salvarse de rendir cuentas ante el tribunal de la razón. A este respecto, resultan muy elocuentes las palabras que d'Alembert insertó en su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* (1759) cuando apenas se había rebasado el ecuador de la centuria:

Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras.³

A su vez, la crítica también puede ser dirigida hacia la propia razón que tiene que estar abierta a revisión, ser consciente de sus propias limitaciones y alejarse del dogmatismo. Esta asunción de la crítica se pone completamente de manifiesto en Kant, en las *Críticas*. Consideramos que es este el punto de la Ilustración en el que hemos de fijarnos o que podemos traer a nuestro tiempo. Para lograrlo, un buen comienzo podría ser tomar la definición de Ilustración de Marina Garcés, profesora de Filosofía Moderna en la Universidad de Zaragoza: “Entiendo la Ilustración como el combate contra la credulidad y sus correspondientes efectos de dominación”.⁴ Ahora bien, no se trata de realizar una crítica que aboque a la desesperanza, sino de una crítica que ilumine el futuro sin ensombrecer el pasado⁵. Por lo cual, en el presente trabajo revisaremos brevemente los conceptos e ideas fundamentales de la Ilustración. Valoraremos si nuestra época es ilustrada o antiilustrada para lo cual nos detendremos en las críticas a la Ilustración, críticas que consideramos que han sido determinantes en nuestra consideración acerca de la Ilustración. Por lo que, trataremos de contéstalas y superarlas. Por último, trataremos las analogías entre el período ilustrado y nuestro tiempo con el objetivo de rastrear si algo de ella aún tiene cabida o si por el contrario hemos de buscar nuevas alternativas.

³ D'ALEMBERT, *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*. Citado en CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz. En Fondo de Cultura Económica. México, 2013. p. 18.

⁴ GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. En Anagrama. Barcelona, 2017. p. 33.

⁵ Una crítica basada en “la crítica por la crítica”, no es de la que se trata de dar cuenta en la Ilustración y tratarla de traer de ese modo a nuestro tiempo podría ser contraproducente. Como señala Todorov en *El espíritu de la Ilustración* traería como contrapartida la falta de confianza en que pueda existir una verdad (p. 83-84).

2) CONCEPTOS E IDEAS FUNDAMENTALES DE LA ILUSTRACIÓN:

La actitud entusiasta de la Ilustración se relaciona íntimamente con el asombro ante los progresos que se suceden avivadamente: logros científicos como los de Newton, la aparición de una técnica que no hace más que aumentar, el hallazgo de nuevas civilizaciones a las que se consideraba menos avanzadas y civilizadas, la aparición de un tipo de economía emergente, la caída de las estructuras sociopolíticas del Antiguo Régimen, etc. De manera que progreso es un concepto clave en la Ilustración;

En cuanto observemos atentamente el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro. Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros. Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. La ciencia de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella, todas las demás ciencias cobran una nueva forma.⁶

Tal y como mencionábamos, el progreso no hace referencia solamente al avance de las disciplinas, sino que está comprometido con la vida. La filosofía es filosofía para el mundo, filosofía para el género humano. La historia es leída también en clave de razón, es interpretada como un progreso lento y gradual o un proceso por el cual nuestras mejores disposiciones –incluidas propias de las esferas política y moral– avanzan. En este sentido, Kant apunta a que es tarea del filósofo descubrir el *télos* de la Naturaleza, el curso regular de la historia; aquello que la hace avanzar de manera progresiva, ordenada y no de un modo atropellado ni caótico. Esta tarea es, a su juicio, de suma importancia, porque en el avanzar de la historia también nosotros progresamos: desarrollamos la moral y la política. Lo que se vislumbra –siguiendo a Kant– es que la Naturaleza ha hecho que el avance de la historia sea racional, empujando a los seres

⁶ Citado en CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Op. Cit. p. 17-18.

humanos a desarrollarse también racionalmente en su vertiente política y moral. Ese es el curso de la historia: “Cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en bloque, acaso pueda descubrir un curso regular [...] pudiera reconocerse en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias”⁷.

Por ello, la idea de progreso que se maneja en este periodo está ligada a la creencia en que las condiciones de la vida de los hombres han ido mejorando paulatinamente y lo seguirán haciendo en el curso de la historia hasta una meta final en la que se alcanzará una felicidad general: “Cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad [...] a él solo le corresponderá por entero el mérito y sólo a él mismo deba agradecérselo”.⁸

Ciertamente, el progreso no puede darse sin una guía, sin una luz que lo alumbre: la razón misma. Ella es, en efecto, el suelo en que asientan el conocimiento y el progreso. La razón es vista como una antorcha que ilumina allí donde antes había oscuridad, si bien es cierto que no lo hace sin proyectar sombras; pero nada queda sin recibir su luz. Esto significa dos cosas: que aún queda mucho por conocer y que la razón no consigue resolver de una vez y para siempre todas las dudas. Hay, por tanto, confianza en la razón, pero también se es consciente de sus límites, de que aún le queda un largo camino por andar. No obstante, para que pueda continuar elevándose, tiene que ser una razón autónoma, para lo cual precisa liberarse de las instancias que la constriñen y no la permiten operar por sí misma (Iglesia, educación, la sociedad, etc.). Tal y como lo señala Kant:

Resultaría sencillo mostrar aquí como con esta brújula en la mano esa razón sabría distinguir muy bien cuanto es bueno, malo, conforme o contrario al deber [...] tal como hiciera Sócrates, no necesitándose ninguna ciencia ni filosofía para saber lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno, e incluso para ser sabio y virtuoso”⁹

Los únicos límites que debe tener son los marcados por ella misma, por su propia naturaleza y no externos, como la fe o la tradición. Por tanto, a su vez es combativa

⁷ KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* Ak. VIII 17. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza Editorial. Madrid, 2013. p. 101.

⁸ *Ibid.* Ak. VIII 20. p. 106.

⁹ KANT, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ak. IV, 404. [A 21]. Trad. Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial. Madrid 2015. p. 97.

respecto a los elementos que aprisionan al hombre y no le permiten emanciparse, esto es, hacerse cargo de su propia capacidad. De esto se sigue el convencimiento de que la razón es una, es decir, hay unidad e invariabilidad de la razón: “Todo el que ha escrito respecto a los deberes del hombre, escribió bien en todos los países del mundo; porque escribió guiado únicamente por su razón, de modo que todos los escritores de esa clase han dicho siempre lo mismo [...], tuvieron la misma moral”.¹⁰

De la consideración anterior se deriva que¹¹ la razón se rastrea a sí misma y, por ende, los principios tienen carácter contingente. Al igual que la razón, los principios pueden ser sometidos a crítica, no tienen un carácter indudablemente verdadero. Esto es, no son axiomas de los que partimos, sino que nos los encontramos en el caminar del pensamiento. En otras palabras, los principios se adquieren, no se conocen de manera innata y no hay unos que sean más relevantes que otros, sino que todas las hipótesis de trabajo son igualmente importantes. Esto representa una diferencia con la etapa anterior: mientras en el siglo XVII en Filosofía se seguía el modelo de la matemática y se partía de unos axiomas, ahora, en cambio, se sigue el modelo de la física newtoniana, y, en consecuencia, se promueven la observación y la experimentación. Tras Newton la experiencia se presenta como una gran fuente de conocimiento: “Hay que haber renunciado al sentido común para no admitir que en el mundo no sabemos nada más que por experiencia”¹². Newton ha abierto un modo de conocimiento desconocido, ya no existen razones para desconfiar de la experiencia. Si bien no se romperá radicalmente con la matemática, sino que ahora se es consciente de que no todo saber tiene que rendirle pleitesía. Con todo ello, no nos vamos a encontrar sistemas cerrados, sino un progreso continuo de la razón. Ahora bien, no por ello se renuncia a la posibilidad de encontrar un sistema. Su realización, simplemente se difiere, a la espera de que nuevas observaciones acumuladas sobre las ya hechas, lo permitan felizmente. El modo de proceder exige ir de lo particular a lo general.

En el siglo XVIII la razón es una noción fundamental, pero aun siendo común a todos los hombres es cambiante, móvil, dinámica, se perfecciona con el transcurrir del tiempo. De alguna manera, hay una muestra de cierta humildad en la Ilustración, ya que es posible no conocer la esencia de las cosas: “Si pudiéramos conocer nuestra primera

¹⁰ VOLTAIRE. *Diccionario filosófico de Bolsillo* Vol. II. «Justo y lo injusto». En Librería sintes. Barcelona 1936. p. 270.

¹¹ En lo que continúa de párrafo sigo la obra ya citada de Cassirer, en particular, el capítulo introductorio.

¹² VOLTAIRE. *Filósofo ignorante*. Trad. Mauro Armíño. En Forcola. Madrid, 2010. p. 24.

causa, seríamos dueños de ella, seríamos dioses”¹³. Sin embargo, es optimista porque lo que importa es que logremos estar en la disposición de adquirir conocimiento, tener la actitud para poder alcanzarlo. El “Siglo de las Luces” alberga la esperanza de poder conducir la razón por la senda de un método específico a fin de explotar de aquella todas sus virtualidades. De manera que lo que trata de transmitirnos la Ilustración es que es posible despertar en nosotros una disposición que brinde un dulce fruto. Para lograr esta meta no se tratará tanto de una mera acumulación de conocimiento, sino de conquistar un conocimiento liberalizador, crítico y emancipador; un conocimiento que logre de una vez por todas liberarnos de las instancias que nos constriñen, que no nos permiten ser por nosotros mismos. Simultáneamente y al hilo de lo anterior, se busca un conocimiento que nos constituya de una naturaleza mejor, capaz de transformarnos en sujetos morales. En resumidas cuentas, la razón es un hacer continuo: al hacerse a sí misma se produce también una transformación en nosotros mismos.

Bajo esta perspectiva, podemos entender la pretensión de “ilustrar al pueblo”, de hacer que sean ellos mismos los que hagan uso de su propio entendimiento porque solo así podrán emanciparse y liberarse de los fanatismos religiosos e ideológicos. Se arraiga fuertemente entre los ilustrados la creencia de que se podrá alcanzar la autonomía por la cultura y el saber. Es bajo esta ilusión bajo la que nace el proyecto enciclopédico, como un intento de organizar todos los descubrimientos de la época y tratar de acercarlos al pueblo, hacerlos accesibles a todo el mundo. Es, sin duda, un proyecto cooperativo al que se suman a lo largo de los años muchos autores, dispares en muchos aspectos, que, aunque comparten iguales ideas de progreso y tolerancia. Aquí encontramos una diferencia fundamental con nuestro tiempo: en nuestra época, el acceso al conocimiento es universal no está entre nuestras preocupaciones organizarlo, está todo en Internet y cualquiera puede tener acceso a él. Sin embargo, hoy la relación con el conocimiento también presenta problemas epistemológicos: hay ahora sobreabundancia de información y necesitamos herramientas para poder distinguir lo verdadero de lo falso, necesitamos discernir lo que es una información pura de aquello que responde a los intereses de la ideología dominante, tal es la maraña de noticias diarias. El acceso al conocimiento se ha mostrado insuficiente para liberar a los hombres: ahora lo tenemos y no por ello nos sentimos más libres y menos manipulados. El simple acceso al conocimiento no basta para transformar el mundo ni transformarnos a nosotros mismos.

¹³ *Ibid.* p. 28.

Lo que se necesita no es la mera acumulación de datos sino cambiar nuestra forma de relacionarnos con ellos, relacionarnos bajo una determinada *praxis* que haga posible la crítica. Se trata de comprender para que los descubrimientos no se tornen estériles e inútiles:

Hoy tenemos pocas restricciones de acceso al conocimiento, pero sí muchos mecanismos de neutralización de la crítica. Entre otros, podemos destacar cuatro: la saturación de la atención, la segmentación de públicos, la estandarización de los lenguajes y la hegemonía del solucionismo ¹⁴

Por tanto, es necesario educar al pueblo, pero no cualquier tipo de educación es válida. Tiene que ser una que nos disponga de tal manera que abramos nuestra capacidad para transformarnos moralmente y con ello construir también un mundo mejor. No se trata de ser civilizados y educados y seguir tan ciegos como antes en un mundo de apariencia, sino de despertar el espíritu crítico de las personas para que no sean víctimas de la costumbre y de la tradición. En palabras de Rousseau: “las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultan siempre tras ese velo uniforme y pérfido de cortesía, tras esa urbanidad tan ponderada que debemos a las luces de nuestro siglo”.¹⁵ De hecho, es razonable sospechar que esa uniformidad haya sido fomentada por un sistema de poder que oprime nuestra libertad. En un mundo en el que todos somos educados de una misma manera, en un único sistema, en un mismo marco ideológico, la diversidad se resiente. La educación puede tener una vertiente liberalizadora y emancipadora como la consideraban los ilustrados, pero también puede ser utilizada como instrumento de transmisión de la ideología dominante. Esta segunda vertiente es la que utilizan las instancias de poder para producir modos de pensamiento y de racionalización que les sean favorables. Una educación entendida de esta forma no nos haría más libres sino presos del sistema imperante. Desde el inicio se comenzaba a vislumbrar la “servidumbre cultural” que la Ilustración alimentaba¹⁶, es decir, la posible deriva instrumentalista de la educación para constituir individuos obedientes y dóciles. No es tampoco la Ilustración un período de acumular conocimiento por el mero hecho de acumular, de acumular datos sin sometimiento a crítica sino que de lo que se trata es de encontrar esa forma de conocimiento que nos haga más libres.

¹⁴ GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Op. Cit. p. 49.

¹⁵ ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Trad: Salustiano Masó. *Rousseau, obras completas* Vol. I. En Gredos-RBA coleccionables. Barcelona. p. 14.

¹⁶ Cf. GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Op. Cit. p. 44.

Ahora bien, no es una razón al modo cartesiano o racionalista, sino una razón que también se nutre de la experiencia. A su vez, es una razón comprometida con la realidad social, afecta a la cotidianidad de la vida y a la existencia de los hombres, por lo que tiene una significada derivación práctica; lo social también es susceptible de ser estudiado como una entidad más y el estudio del sentimiento tiene un concurso con ello. La razón, en efecto, no es una instancia fría y desvinculada de los afectos. Hume da muestra de cómo razón y sentimiento han de ir de la mano. Su teoría moral, que han calificado como “emotivismo moral”, da clara cuenta de ello, aunque habría que matizar. La perspectiva humeana señala que la razón no mueve nuestras acciones morales, sino que lo hace el sentimiento, la simpatía¹⁷ hacia el otro. El ser humano estaría capacitado por una especie de altruismo voluntario, de benevolencia, que le empuja a procurar el bien y la felicidad de los demás¹⁸: “Nada puede añadir más mérito a una criatura humana que el sentimiento de benevolencia en un grado eminente; y que por lo menos, una parte de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a procurar felicidad a la sociedad humana”¹⁹. De tal modo que podremos decir de aquel que se encuentre provisto de ese sentimiento es humanitario; por el contrario, quien no lo tenga y carezca de cualquier sentimiento de preocupación por los demás, quien se halle inmerso en una absoluta indiferencia para con el otro, a este se le podrá catalogar como un “monstruo moral”. Es, por tanto, el sentimiento lo que es común a todos los hombres en sus decisiones morales:

La noción moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general [...] También implica la existencia de un sentimiento tan universal y comprensivo, que se extiende a toda la humanidad [...] son los requisitos que pertenecen al sentimiento humanitario.²⁰

Ahora bien, la catalogación de “emotivismo moral” en Hume no pretende anular completamente la razón en la toma de decisiones de morales. A nuestro juicio, Hume sigue otorgándole un papel fundamental. El objetivo de su investigación acerca de la

¹⁷ Este término ha de comprenderse como la benevolencia y la capacidad de padecer con el otro.

¹⁸ Con independencia de que se comparta o no la filosofía moral humeana, se merece una cierta consideración por su rebeldía intelectual. En su tiempo, por influencia de grandes pensadores como Hobbes o Locke estaba instaurada una antropología pesimista del hombre. Hume lejos de considerar que el ser humano es esencialmente un ser absolutamente egoísta que tan solo busca procurarse su propio bien, dota a los hombres de unas características completamente opuestas a la consideración acerca del hombre imperante en la época.

¹⁹ HUME, David. *Investigaciones sobre los principios de la moral*, 12. Trad. Carlos Mellizo. Alianza Editorial. Madrid, 2014. p. 54.

²⁰ *Ibid.* 83. p. 175.

moral es descubrir si nuestros juicios se basan en la razón o por el contrario en el sentimiento, aunque parece decantarse por el segundo, pues parece ser que es quien dictamina en última instancia. Sin embargo, no se puede obviar que el sentimiento de benevolencia exige de revisión por parte de la razón para no errar: “Al suponerse que un fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción, de ello resulta evidente que la razón debe tener una participación considerable en todas las decisiones de esta clase”.²¹ Esto queda ejemplificado con la acción de dar limosna. Nuestra tendencia hacia la benevolencia nos empuja a darla y podemos pensar que hemos obrado bien; pero podemos pensar también que el mendigo no dé un uso adecuado a ese dinero que le damos, pues es posible que lo emplee en vicios o que incluso estemos perpetuando su situación de “vagancia y corrupción”.²² Es también de esta manera como los padres educan a los hijos: aun siendo movidos en sus acciones por el amor que les profesan, han de razonar al mismo tiempo cuál es la mejor estrategia a seguir para que sean felices. Por ejemplo, puede que a un hijo le haga muy feliz tener un teléfono móvil desde su más tierna infancia y los padres habrán de valorar si esa felicidad del momento será ventajosa para él.

Asimismo, hay una segunda razón en la teoría moral de Hume exige comprender que el gran lema de la Ilustración, el “sapere aude!”, debe ir de la mano con el “sentire aude!”: para el desarrollo de la virtud. Nos relacionamos con el otro y en nuestra relación con él tratamos de dar cuenta de que reunimos una serie de virtudes celebradas socialmente por su utilidad (piedad, justicia, valentía, lealtad, empatía, etc.)²³. No hace falta un largo viaje en el tiempo para ejemplificarlo: en el siglo pasado podría considerarse como protector y valeroso aquel hombre que se agarrara a golpes con aquel que galanteara con su pareja; hoy una actitud así sería considerada como un gran defecto y rechazada por la sociedad como síntoma de no haber evolucionado; el sujeto sería considerado como celoso, posesivo, inseguro y violento. Incluso las conductas que a nosotros mismos nos hacen felices varían de una sociedad a otra dependiendo del momento histórico. Nuevamente, hace no pocos años una persona ahorradora sería considerada como previsora, prudente, paciente, responsable, etc. y también a él mismo le haría sentirse bien, orgulloso de su acción e incluso feliz cuando pudiera invertir ese dinero en una vivienda. Hoy el ahorro no es una acción tan bien valorada, pues se

²¹ *Ibid.* 102. p. 193.

²² Cf. *Ibid.* 11. p. 52.

²³ Cf. *Ibid.* 74- 84. p 154-169.

considera que si ahorramos el dinero no circula, no anima el consumo y la economía no se activa. Si bien esto no significa que se defienda eliminar cualquier iniciativa de ahorro, desde luego no es algo que se potencie como antes²⁴, pues podría suponer un desajuste económico, esta consideración ha penetrado en la sociedad: el que ahorra ha pasado a ser visto como un tacaño, un avaro. Estas consideraciones sociales condicionan nuestra conducta de modo que en lugar de ahorrar para grandes proyectos (una vivienda o un coche) que permitan el pago al contado con el dinero acumulado y sin la necesidad de pedir préstamos, optamos por ahorrar a un corto plazo para acceder a “algo” que nos otorgue placer de manera inmediata (unas vacaciones, una boda, comprar un televisor mejor, etc.). En definitiva, se ahorra para gastar en algo más caro en un futuro prácticamente inmediato. Y esto probablemente también nos hace felices. Renunciar a unas fabulosas vacaciones después del esfuerzo de todo el año en aras de un futuro muy lejano e incierto no resulta demasiado convincente.

Ciertamente, podríamos considerar que esto es relativismo al variar la valoración de las virtudes y las acciones lo largo del tiempo. En cambio, el fundamento último de las acciones es siempre idéntico -a juicio de Hume-: la benevolencia y la preocupación por el otro, se mantienen constantes, es la guía de las acciones siendo común a todas las sociedades. Lo que varía, por tanto, es superficial: lo que muda son las vías que razonablemente consideramos más oportunas para procurarnos bienestar a nosotros mismos y al resto. En otras palabras, nuestras acciones siempre estarán orientadas por el sentimiento de buscar lo agradable y rechazar lo desagradable. En cambio, aquello que se considera agradable o desagradable varía de una sociedad a otra y a lo largo de la historia. Por ejemplo, a los individuos del siglo XXI les resulta agradable e incluso beneficioso para el conjunto de la sociedad pasar la tarde en un gran centro comercial mientras que a los individuos del siglo XVIII suponemos que considerarían agradable y beneficioso para su sociedad la participación en tertulias. El sentimiento de búsqueda de lo agradable es invariable pero “aquello” que nos resulta agradable tiene que ser resuelto racionalmente por los sujetos, de manera que aunque todos busquemos lo mismo (lo agradable) varían las estrategias y los medios para procurárnoslo porque exige ser completado haciendo un uso de la razón.. Por todo ello, las cuestiones morales

²⁴ Esta acción se ve desmotivada desde las mismas instancias económicas y políticas. Por ejemplo, el interés que reportan las cuentas de ahorros es muy bajo, se establece una cantidad máxima que será devuelta en caso de que el banco quiebre.

siempre serán juzgadas en el corazón²⁵. Esta idea queda perfectamente explicitada en el siguiente fragmento:

La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándoos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición²⁶.

3) NUESTRA ÉPOCA: ¿ILUSTRADA O ANTIILUSTRADA?

Para Bauman, conocido filósofo contemporáneo, lo característico de nuestra época - y que en nuestra opinión nos aleja del programa ilustrado- es la inestabilidad e incertidumbre ya no sobre el futuro sino sobre el mismo presente, que invalida cualquier tipo de confianza en el progreso: si no podemos entender y controlar nuestro presente, mucho menos planear nuestro futuro; no se contempla un futuro esperanzador, el largo plazo²⁷ se ha esfumado ante nosotros. El progreso al que aspiramos es un progreso del individuo particular, ha dejado de ser un asunto de la colectividad. A su vez, el progreso que nos imponemos a nosotros mismos no es un ideal inalcanzable ni un gran proyecto vital sobre el que conducir nuestros pasos, sino que nos proponemos metas cercanas en el tiempo, son meras etapas a las que hay que llegar o que hay que quemar más pronto que tarde.

Sin la promesa de un estado último de perfección en el horizonte de los esfuerzos humanos, sin la confianza en la infalible efectividad de cualquier esfuerzo, poco sentido tiene la idea de un orden 'total' que se vaya erigiendo piso por piso gracias a un laborioso, consistente y prolongado empeño. Cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación de futuro. La franja de tiempo llamada 'futuro' se acorta y el lapso total de una vida se fragmenta en episodios que son manejados 'de a uno por vez'. La continuidad ya no es más un indicador de perfeccionamiento.²⁸

²⁵ Cf. *Ibid.* 108. p. 200.

²⁶ *Ibid.* 114. p. 208.

²⁷ Entiendo por largo plazo al período temporal que excede de los diez años.

²⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg. En Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2018. p. 147.

Esta característica propia de nuestro tiempo hace que nos alineemos en el lado de la antiilustración, tal y como apuntan algunos pensadores como la profesora Marina Garcés. Esta etapa antiilustrada no nos viene dada ni impuesta del exterior (de instancias externas al propio sujeto), sino que es una actitud, una *praxis* propia del hombre del siglo XXI. La Ilustración nació como una *praxis*, como una forma de enfrentarse a lo real, y la antiilustración en la que nos vemos imbuidos también es la *praxis* que decidimos adoptar los sujetos, “La antiilustración no es un estado, es una guerra”²⁹. No es un estado estático que nos viene ya dado, sino una tarea a la que nos dedicamos con ahínco. Una guerra contra todo lo moderno porque nos produce fobia. Los valores de la modernidad y con ellos también muchos de los grandes temas de la Ilustración son el enemigo que batir. Despreciamos los valores ilustrados y todo lo que guarde relación con el mundo moderno occidental. Ahora bien, necesitamos algo con lo que hacerles frente, nos desplazamos en el tiempo o en el espacio. Para lo primero recurrimos a los valores occidentales premodernos; para lo segundo, tratamos de asimilar los rasgos de alguna lejana cultura como la oriental, recurrimos a sus valores. Todo lo que nos ha caracterizado se hunde en el más absoluto desprestigio, se incrusta en nosotros la creencia de que la educación sirve más bien poco, menos aún para emanciparnos; que nuestra cultura es decadente; desconfiamos de la ciencia y sus descubrimientos; asumimos que las instituciones están corrompidas, etc. En definitiva, nos vemos envueltos en la consideración de que la Verdad no existe y de que, si existe, nos es indiferente, por lo que tan solo se buscan las soluciones que mejor nos convienen en cada momento.

El pensamiento necesita calma, reposo, justamente lo contrario de la frenética actividad a la que nos vemos sometidos. Nuestro sistema y nuestro modo de vivir requiere de nosotros que estemos continuamente produciendo, empleando tiempo sin que haya “tiempo que perder”. Solo interesa lo que es productivo para el sistema, lo que es tangible, lo que es susceptible de estar en los mercados para ser comprado y vendido. Por ello, no hay tiempo para la filosofía en las aulas ni para las humanidades, ni para el arte ni tan siquiera para tener y/o criar a los hijos. En este modo de interpretar la vida nos angustia “perder el tiempo”; de lo que se trata es de abrir un espacio de interpretación diferente en el que quizá nos satisfaga o siguiendo a Hume nos resulte agradable “perder el tiempo”.

²⁹ GARCÉS, Marina. *Nueva Ilustración radical*. Op. Cit. p. 7.

Ahora bien, podemos tratar de rastrear los fundamentos de la actitud antiilustrada.

3.1. La Ilustración como propulsora del colonialismo:

Podemos señalar, en primer lugar, que de la consideración del conocimiento como liberador se produjo un primer desvío de la Ilustración y que es a nuestro juicio la principal razón por la que la Ilustración es rechazada. Algunos consideraron que si educar era bueno para el pueblo también lo sería llevar la cultura a las recientes civilizaciones descubiertas y que se encontraban huérfanas de ella. La Ilustración, de alguna manera, fomentó el espíritu colonizador. Al considerar que la razón es una y que es de todos, se introduce un elemento homogeneizador que ha de atravesar las fronteras del viejo continente. Los europeos se encuentran sorprendidos por todo lo que han conseguido, pero a la vez orgullosos y arrogantes al pretender que el resto del mundo sea un reflejo de la vida en Europa: se sienten superiores al resto de culturas por el hecho de estar iluminados por la razón; para ellos, la forma de vivir occidental es la correcta y la Ilustración servirá como instrumento justificador de las políticas colonialistas. En este sentido, tomamos como referencia a Todorov quien apunta que la fuente de crítica principal hacia la Ilustración es esta: la Ilustración sirvió para cimentar el colonialismo, “el razonamiento es el siguiente: la Ilustración afirma la unidad del género humano, es decir, la universalidad de los valores. Los Estados europeos, convencidos de ser portadores de valores superiores, se creyeron autorizados a llevar su civilización a los menos favorecidos”³⁰.

En esta línea cargan sus tintas los pensadores de la Teoría Crítica, Adorno y Horkheimer, aunque aún es más fuerte la crítica a la idea de progreso. Consideramos que, es Derrida quien da en el centro de la diana en este asunto. En *Márgenes de la Filosofía* defiende sin complejos que la Ilustración ha sido un relato de la mitología blanca en uno de sus intentos de autoafirmarse ante el resto de civilizaciones. En este sentido, considera que la Ilustración adolece de un gran complejo de superioridad que legitimaba al hombre blanco occidental a exportar sus valores. Esta exportación de los valores occidentales no es más que un modo de homogenizar el mundo y aniquilar la diferencia. El espíritu ilustrado, en su carta de presentación, se exhibía como inofensivo

³⁰ TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración. Op. Cit.* p. 29.

al estar amparado bajo la luz de la razón, pero esta razón escondía sombras: era una razón prepotente y parcial. Prepotente porque sirvió para legitimar la colonización y parcial porque era únicamente el modo de razonar del hombre blanco y occidental³¹. La crítica a esta deriva de la Ilustración, evidenciando de algún modo su falta de crítica, no resulta del todo desinteresada, pues le sirve de antesala a su propuesta de deconstrucción como auténtica actitud crítica.

3.2. La Ilustración y su familiaridad con el totalitarismo:

Otro de los rechazos que provoca la Ilustración es la familiaridad que se encuentra entre ella y los regímenes totalitarios. Una de estas interpretaciones resulta de la incorrecta interpretación de algunos pasajes de Rousseau, concretamente cuando trata sobre la voluntad general sin llegar a definirla nunca. Podemos señalar brevemente a este respecto que Rousseau está convencido de la existencia de un bien común que serviría de guía para el gobernante; además, éste tendría que gobernar de acuerdo a la Voluntad General, que nunca se equivoca porque tiende hacia la generalidad, la igualdad y la consecución del Bien Común: “Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas de Estado según el fin de su institución”³². Por lo demás, y a pesar de no haber suministrado una definición precisa del término, es bien sabido que la voluntad general no debe confundirse con la voluntad de todos, que no es más que la mera suma de voluntades particulares.

Bertrand de Jouvenal³³ explica que el concepto de voluntad general estaba funcionando a pleno rendimiento mucho antes de la aparición de Rousseau en el escenario filosófico. Se entendía en tres vertientes: lógica, jurídica y teológica. Rousseau mantiene las tres y suma una cuarta: la vertiente moral. La vertiente lógica de la voluntad general, en Rousseau, sería la encargada de hacer el Derecho, esto es, de poner las leyes o las reglas. Jouvenal identifica la acusación que se formula contra Rousseau sobre su presunto totalitarismo en la segunda vertiente: la jurídica. En el

³¹ En la *Ilustración olvidada*, se trata de recuperar textos feministas de la época ilustrada, textos ignorados durante siglos. Podemos pensar que estos textos han sido silenciados porque no era la Ilustración canónica: la del hombre blanco occidental. Para Emilia Varcárcel el feminismo para la Ilustración es “un hijo no querido”. Citado por, AMORÓS, Celia. En «una deriva perversa de la Ilustración: de Sade a las Maquilas». En, *¿Qué es la Ilustración?*. Escolar y Mayo Editores. Madrid, 2017. p. 47.

³² ROUSSEAU, Jean Jacques. *Del contrato social*. Trad. Mauro Armiño. En Alianza. Madrid, 2015. p.59.

³³ Cf. DE JOUVENEL, Bertrand. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Trad. Jesús Esteban Falero y Armando Zerolo Durán. Encuentro. Madrid, 2013. p.104-105.

trasfondo de todo totalitarismo encontramos la idea de igualdad: hacer a toda la masa de individuos iguales los unos a los otros; busca que las diferencias se vean disipadas, y podrán afirmar que su objetivo es hacer felices a sus conciudadanos. En cambio, la voluntad por la que actúa un régimen totalitario no es la voluntad general entendida como la concebía Rousseau, sino una voluntad particular de una persona o grupo de personas muy reducido que se impone. De hecho, en los totalitarismos se entiende que no es posible establecer una voluntad general cuando estamos reunidos en sociedad, sino que cada individuo tiene la suya. Así, aquellos que tienen los medios se imponen por la fuerza y prohíben otras voluntades disidentes de la suya. Lo único que le queda a la masa de ciudadanos es seguir aquella voluntad impuesta. Esta voluntad nunca podrá ser catalogada como voluntad general, si acaso como es seguida por todos podría ser descrita como la voluntad de todos. Recordamos que la voluntad de todos es la mera suma de voluntades particulares, y podemos considerar que la voluntad presente en un régimen totalitario es de este tipo, aunque solamente sea la suma de una única voluntad: la de aquel o aquellos que tienen el poder de imponer la suya. En resumen, cuando una voluntad particular se hace pasar por la voluntad general se asiste a un fraude, porque en la concepción rousseauiana la voluntad general y la soberanía eran indivisibles o intransferibles a ninguna persona o institución: “no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más por sí mismos; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad”³⁴ (motivo que le hace posicionarse en contra del parlamentarismo inglés). En palabras de Jouvenal:

Esta doctrina es el principio de todas las tiranías, sean cesaristas o jacobinas. Presenta en principio la autonomía de la voluntad individual para acabar aplastándola. Justifica un despotismo mayor que el que, honestamente, opone la voluntad de los gobernados a la voluntad diferente de los gobernantes, lo que permite ponerles límites.

Es singular que se otorgue a Rousseau la paternidad de esta peligrosa doctrina, enseñada frecuentemente antes de él. No ha hecho más que insertar en ella su pensamiento, combatiendo con violencia, por cierto, la teoría de la delegación de la voluntad.³⁵

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Del contrato social. Op. Cit.* p. 59-60.

³⁵ DE JOUVENEL, Bertrand. *Ensayo sobre la política de Rousseau Op. Cit.* p. 106-107.

De nuevo, estamos ante un desvío de la Ilustración por más que el comunismo se tomará a sí mismo como heredero de ella. Y ello, porque la pérdida de libertad y emancipación de los hombres promulgada hasta la saciedad por los ilustrados se ve drásticamente limitada en los regímenes totalitarios de uno y de otro bando. Los totalitarismos impiden a los hombres guiarse por ellos mismos, buscan la anulación de una característica racional y, al hacerlo, conspiran contra el máximo objetivo ilustrado.

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista, en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado, cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho).³⁶

Esta acusación sigue vigente en la voz de algunos críticos contemporáneos, así por ejemplo, Fernando Rampérez: “El sueño de la razón ha producido monstruos; dicho de otro modo, nada más pretendidamente universal, sistemático, ordenado y coherente que un ejército totalitario”.³⁷ Conviene recordar que entre las pretensiones de la Ilustración se encuentra aquella que trata de liberar al hombre de todo tipo de guía que le impida hacer uso de su propia razón, lo que incluye necesariamente liberarnos del fanatismo: ideológico, político, filosófico, religioso, etc. Quien más ímpetu mostró por subsanarlo fue Voltaire. En su *Diccionario filosófico* podemos leer:

Una vez que el fanatismo ha gangrenado un cerebro, es casi incurable la enfermedad [...] No existe otro remedio para esta enfermedad epidémica que el espíritu filosófico, que, extendido cada vez más, dulcifica, al fin, las costumbres de los hombres y previene el acceso del mal; pues en cuanto este mal progresa hay que huir y esperar que el aire se purifique³⁸.

³⁶ KANT, Immanuel. *Teoría y práctica: relación al derecho político*. AK. VIII 290- 291. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. En Alianza Editorial. Madrid 2013. p. 222.

³⁷ RAMPÉREZ, Fernando «Atrévete a saber... de otro modo: libertad o incertidumbre». En *¿Qué es Ilustración?* ed. cit. p. 280.

³⁸ VOLTAIRE. *Diccionario filosófico* «Fanatismo». *Voltaire, obras completas*. Vol. I. Trad. Luis Martínez Drake. En Gredos- RBA coleccionables. Barcelona, 2018. p. 236.

Sin embargo, tanto nacionalismos como la colonización hacen una lectura interesada de la Ilustración y ofrecen de ella una caracterización equivocada³⁹. Realizan una interpretación de la Ilustración que no parece hallarse como tal en los ilustrados. En los ilustrados hay un profundo rechazo del uso de la fuerza y la violencia. Por ejemplo, para Kant, aunque no se mostró tan efusivo respecto al progreso como lo hicieron sus colegas franceses, la guerra representaba la mayor amenaza del progreso. De lo que se sigue que su abolición resultaría fundamental para la consolidación de este⁴⁰: “Los ejércitos permanentes –anota- deben desaparecer con el tiempo”⁴¹. Respecto a los nacionalismos, “no debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro”⁴²; y sobre los colonialismos, “ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”⁴³; las políticas colonialistas más pronto que tarde desembocan en ello, por lo que resultan absolutamente contrarios a la Ilustración y a sus valores. *La paz perpetua* es el texto fundamental para entender el carácter pacifista de Kant, el mejor de los antídotos que podemos encontrar para combatir los ultranacionalismos⁴⁴; buscar la paz en lugar de la guerra es un fin al que podemos aspirar, un fin absolutamente racional. De manera que no podemos más que ver una errónea lectura de la Ilustración en los que se muestran a favor del nacionalismo o del colonialismo apoyándose en ella. Más grave aún, una lectura además de errónea innegablemente perversa y dispuesta a adulterar lo de la herencia ilustrada.

3.3. La Ilustración como gran enemiga de la fe.

La Ilustración como gran enemiga de la fe o de la religión, ha sido una creencia ampliamente extendida. Adelantamos que, no se puede alegar que la Ilustración sea un movimiento contrario a la fe (casi todos los ilustrados son creyentes), sino contrario al dogmatismo impuesto desde la religión, contrarios a las injusticias que se cometen en defensa de un credo, de una fe que constriñe, que sitia a la razón limitando la libertad de pensamiento. Basta con que volvamos la mirada hacia Voltaire para darnos cuenta de

³⁹ TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Op. Cit. p. 32.

⁴⁰ Cf. BARY, John. *La idea de progreso*. Trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Alianza Editorial. Madrid, 2009. p. 256.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Tecnos. Madrid, 1991. p. 7.

⁴² *Ibid.* p. 5.

⁴³ *Ibid.* p. 9.

⁴⁴ Cf. VV. AA. *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Tecnos. Madrid, 1996. p. 9-18.

ello: “Existe la fe en cosas asombrosas y la fe en cosas contradictorias e imposibles”.⁴⁵ Voltaire es un ejemplo claro de cómo la afirmación de la existencia de Dios no es incompatible con el anticlericalismo. Los ritos y las supersticiones suponen un impedimento serio a la unión de los hombres bajo una misma moral universal.

El desastre de Lisboa, terremoto acontecido en la capital lusa que conmocionó a toda Europa, sirvió a Voltaire para cuestionar a la Providencia. Cuando se es consciente de la existencia de este tipo de catástrofes en el mundo, de la crudeza del sufrimiento de miles personas, justificarlo apelando a la Providencia resulta complicado. A juicio de Voltaire, la existencia de este tipo de catástrofes deja en evidencia su poder. Lo que en último término se cuestiona es que este tipo de catástrofes no son coherentes con la posible existencia de un plan divino. Cuando los desastres nos azotan el “todo está bien” que da por terminada cualquier posible discusión o cuestionamiento porque responde a la voluntad divina no se mantiene. Por lo cual, resulta absolutamente legítimo cuestionarse la existencia de un plan divino así como el poder de la divinidad para impedirlo:

Gritáis “Todo está bien”, Con una voz lamentable,
El universo os desmiente, y vuestro propio corazón,
Cien veces ha refutado el error de vuestro espíritu.
Elementos, animales, humanos, todo está en guerra.
Hay que reconocerlo, el mal está sobre la tierra:
Su principio secreto nos queda desconocido.
¿Proviene el mal del autor de todo bien?
[...]
Pero, ¿cómo concebir un Dios, la bondad misma,
Que prodigó sus bienes a sus amados hijos
Derramara sobre ellos los males a manos llenas?⁴⁶

Locke, en su *Carta sobre la tolerancia*, trata de hacer un llamamiento a las diversas religiones para que cesen en sus intentos de conversión de los individuos. Él considera que la religión es una asociación entre individuos libres. Cuyo objetivo prioritario debe consistir en la regulación de la vida de los hombres de acuerdo con la virtud y la piedad. Prosigue su carta alegando que no se puede tratar de buscar nuevos adeptos a una

⁴⁵ VOLTAIRE. *Diccionario filosófico* «Fe» Op. Cit. p. 238.

⁴⁶ VOLTAIRE. *Poema al desastre de Lisboa*. En, VILLAR, Alicia. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Alianza Editorial. Madrid, 1995. p. 162

determinada doctrina cuando uno mismo no ha hecho esfuerzo alguno por santificarse, por alejar el mal y el vicio de su propia vida.⁴⁷

En consecuencia, no es la Ilustración contraria a la deidad ni a la fe, sino a un determinado tipo de fe que enajena a los hombres. No es la razón promotora del ateísmo como sí secularizadora de las propias creencias, es decir, la razón puede ser empleada por la religión para discernir aquello que es posible creer de lo que es imposible. En otras palabras, no supone un problema para los ilustrados creer en cosas asombrosas mientras no sean contrarias al entendimiento, mientras no se violen las inquebrantables leyes de la naturaleza. En esta reflexión la aportación de Hume en «sobre los milagros»⁴⁸, uno de los capítulos más glosados y celebrados de su *Investigación sobre el conocimiento humano*. Defiende Hume en él defendiendo que con independencia del credo que sigamos la cuestión de los milagros comprometen la veracidad de la religión y exige al hombre a dar la espalda al uso de su propia razón. Afirma: “Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza”.⁴⁹ Es decir, los milagros no pueden ser verificados por la razón; es más, si la aplicamos tendremos aún más motivos para dudar de su veracidad: los milagros se apoyan en meros testimonios de individuos que vivieron hace miles de años atrás. Esto representa una prueba demasiado débil, ningún testimonio podrá demostrar la veracidad de un milagro. A lo que nos invita Hume es a que evaluemos racionalmente los relatos milagrosos, que tengamos en cuenta nuestra propia experiencia y observaciones regulares. Los relatos milagrosos han de ser puestos entre paréntesis no por su apariencia de falsedad, sino por mostrarse contradictorios con las leyes de la naturaleza: por ejemplo, que alguien sea capaz de revivir es contrario a esas leyes.

Probablemente, las palabras de Voltaire puedan arrojar algo más de luz sobre este asunto: “La fe consiste en creer no lo que parece cierto, sino lo que parece falso a nuestro entendimiento [...] existe la fe en cosas asombrosas y la fe en cosas contradictorias e imposibles”.⁵⁰ De manera que, contra la fe en cosas asombrosas, la Ilustración tendría poco que objetar; sí, en cambio con aquella fe, que entra en contradicción directa con la razón, que desemboca en fanatismos y pretende encorsetar

⁴⁷ LOCKE, John. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza Editorial. Madrid, 1999. p. 62-65.

⁴⁸ HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime Salas Ortueta. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 133-158

⁴⁹ *Ibid.* p. 139

⁵⁰ VOLTAIRE, François. *Diccionario filosófico «Fe»*. *Op. Cit.* p. 238

a la razón dentro de unos límites inasumibles al entendimiento. En el mismo Voltaire también nos encontramos con la negación de los milagros en los mismos términos que en los que lo hizo Hume: “Un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables y eternas. Según esta exposición un milagro implica una contradicción. Una ley no puede ser a la vez inmutable y violada”.⁵¹ Prosigue su argumentación con lo irrisorio que le resulta que Dios decida ayudar a un hombre en particular y no a todos los seres humanos. Asimismo, “atribuir a Dios milagro es insultarle”⁵² por lo que porque, más que dar muestra de su poder, estaría evidenciando una fuerte debilidad, muestra como el propio Dios aun habiendo captado las imperfecciones de su propia creación no pudo subsanarlas en ese momento teniendo que recurrir a soluciones in extremis: milagros posteriores.

Con lo anterior pretendemos mostrar dos cosas: primero, que de haber existido las *ideologías fuertes* del siglo XIX (comunismo y fascismo), los autores ilustrados se hubieran opuesto a ellas; y, segundo, la crítica de autores cristianos que afirmaban que los ilustrados habrían sustituido el papel de Dios por el del hombre es errónea. Los ilustrados no pretendieron una detonación total de los aspectos religiosos, sino que solamente trataron de dismantelar aquellos aspectos indeseables del dogmatismo religioso, al hombre, evidenciar el fuerte fanatismo de la época. Todorov señala que esta crítica proviene de Eliot en *The Idea of Christian Society and Other Writings*: “si no queréis tener Dios (y Él es un Dios celoso) tendréis que someteros a Hitler o a Stalin”⁵³. Junto a él encontramos a Solzhenitsyn y Juan Pablo II, de modo que todos ellos estarían defendiendo que los regímenes totalitarios se los debemos a la Ilustración por haber promovido la arrogancia y la soberbia entre los hombres, por haber dado la espalda a Dios tendríamos estas merecidas consecuencias. En fin, para los contestatarios de la tradición ilustrada serían tan inevitables como indeseadas las secuelas que resultarían de la proclamación de un mundo, sin Dios por parte de unos hombres demasiado celosos de su razón. Pues bien, insistimos en que la Ilustración, aunque crítica en muchos aspectos de la religión, no pretende negar a Dios ni sustituirlo. Toda esta crítica la consideramos ilegítima porque la Ilustración no niega a Dios por el amor a uno mismo sino que busca la convivencia pacífica entre los sujetos, una convivencia

⁵¹ *Ibid.* «Milagros». p. 273.

⁵² *Ibid.* p. 274.

⁵³ Citado en: TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración. Op. Cit.* p. 33.

que se apoye en principios racionales y con una clara pretensión de alcanzar una moral universal:

La ortodoxia de una religión depende de un grupo de hombres que nos han legado una tradición. Pero la moral de la Ilustración no es subjetiva, sino intersubjetiva: los principios del bien y del mal son objeto de consenso, que pueden llegar a ser de toda la humanidad y que establecemos intercambiando argumentos racionales, es decir, fundamentados todos ellos en características humanas universales. La moral de la Ilustración deriva no del amor egoísta a uno mismo, sino del respeto a la humanidad.⁵⁴

3.4. La Ilustración, amiga de la Revolución

El cuarto motivo que podemos considerar que ocasiona rechazo a la Ilustración es el miedo a su mensaje revolucionario. Se tiende a considerar la Ilustración como un período que desencadenó la caída del Antiguo Régimen, la Revolución Francesa con el consiguiente “Régimen del Terror”. Asociamos la Ilustración con la revolución y ésta nos asusta, por lo que rechazamos la primera. A nuestro juicio, la Ilustración guarda un gran objetivo revolucionario al nivel del individuo pero no tanto a nivel social como tan frecuentemente se nos ha dicho. La revolución puede ser un arma de doble filo: puede traer una desgracia mayor que la que tenemos de origen o puede servir en un momento dado bajo unas circunstancias pero no de manera permanente:

No es que, al igual que algunas enfermedades trastornan la cabeza de los hombres y les privan del recuerdo del pasado, no se encuentre a veces en la duración de los Estados épocas violentas en que las revoluciones hacen sobre los pueblos lo que ciertas crisis hacen sobre los individuos, en que el horror del pasado hace las de olvido, y en que el Estado abrasado por las guerras civiles, renace por así decir de sus cenizas, y recupera el vigor de la juventud al salir de los brazos de la muerte [...]

Pero estos acontecimientos son raros; son excepciones cuya razón se encuentra siempre en la constitución particular del Estado exceptuado. Ni siquiera podrían ocurrir dos veces al mismo pueblo, porque puede volverse libre sólo mientras sea bárbaro, pero no lo puede cuando el nervio civil está gastado. Entonces los disturbios pueden destruirle sin que las revoluciones puedan restablecerlo, y en cuanto se imponen sus cadenas cae a pedazos y deja de existir: en adelante necesita

⁵⁴ *Ibid.* p. 38.

un amo y no un libertador. Pueblos libres, acordaos de esta máxima; se puede adquirir la libertad; pero recobrarla nunca.⁵⁵

La Ilustración no promueve necesariamente la adopción de una actitud revolucionaria, ni mucho menos aconseja o secunda el empleo de procedimientos violentos. Voltaire, en su carta «Sobre el parlamento», ensalza el Parlamento inglés: “Ha establecido finalmente ese gobierno, sensato, en el que el Príncipe todopoderoso para hacer el bien, tiene las manos atadas para hacer el mal”⁵⁶. En cambio, no aprueba los medios por los que se ha logrado, el “baño de sangre”; baños que suceden con frecuencia en otros lugares del mundo sin éxito, sin que la cima de la libertad sea alcanzada, mientras que incrementa la servidumbre del pueblo. Y afirma: “Lo que se convierte en una revolución en Inglaterra no es más que una sedición en otros países”.⁵⁷ Lo que defiende Voltaire es que el modelo de gobierno inglés no tiene que animar a otras naciones a tomar la vía revolucionaria para alcanzarlo porque nada garantiza el éxito. La vía revolucionaria no es un método universalizable para el resto de países; el riesgo de que no se convierta en nada más que una masacre es un riesgo demasiado elevado. Lo cual puede llevarnos a considerar que las reformas que los Ilustrados pretenden son las que imponen por la fuerza de la razón, no por un método que conlleve violencia, guerra, sangre, masacre, desolación, pueblos enfrentados entre sí, etc.

De hecho, en Rousseau –el más revolucionario de los ilustrados- encontramos una reflexión semejante al entender que no toda forma de gobierno conviene en cualquier lugar: “Hay que asignar a cada pueblo un sistema particular de institución que sea el mejor, quizá no en sí mismo, sino para el Estado a que está destinado”.⁵⁸ Ciertamente, pese a que se atisbe en la Ilustración una pretensión universalista, son también los ilustrados contrarios al uso de la fuerza y de la guerra porque “la fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos”⁵⁹.

Hay un segundo motivo por el cual la vía revolucionaria puede verse mitigada: bajo la perspectiva de los ilustrados sólo en el marco de la institución del Estado puede el hombre progresar, ser autónomo, ser moral. Esta idea se manifiesta con fuerza en Kant cuando defiende que la constitución de un Estado lo más deseable y justo imaginable

⁵⁵ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Del contrato social*. Op. Cit. p. 82-83.

⁵⁶ VOLTAIRE. «Sobre el Parlamento». Op. Cit. Pág. 24.

⁵⁷ *Ibid.* p. 24.

⁵⁸ ROUSSEAU. *Del contrato social*. Op. Cit. p. 92.

⁵⁹*Ibid.* p. 37.

sólo es posible en un marco en el que se dé una recíproca coerción civil: al constituirnos social y políticamente, el otro que convive conmigo representa una limitación de mi propia libertad, esto es, la libertad de uno acaba donde comienza la del otro; “[...] Es lícito a cada uno – anota Kant- buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los [...] libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal”⁶⁰. Creamos el Derecho mediante un ejercicio de racionalización con pretensión universalista y nos sometemos a él porque lo consideramos justo y legítimo. El Derecho en Kant, por tanto, tiene dos caras indisociables: por un lado nos coacciona y por otro nos permite ser libres,

El derecho –concluye- es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas.⁶¹

Incluso da un paso más allá al considerar que las normas son condición *sine qua non* es posible la moralización de los hombres mediante un proceso paulatino de razonamiento; por eso, para que nazca el sentimiento moral, hemos de estar bajo la coacción del Estado que, lejos de privarnos de libertad, la hace posible, porque yo dependo de los otros y los otros dependen de mí. Las leyes morales le obligan a uno a reconocerse en paralelo en un universo de seres racionales, “reino de los fines”, en el que todos somos iguales, a la vez gobernantes y súbditos. Para Kant, al constituirnos en sociedad, nuestras inclinaciones previas encuentran el mejor lugar para florecer. ¿Cómo? Porque la sociedad no es una sociedad de ángeles sino de hombres envidiosos, competitivos, dominantes, ansiosos de poder, etc. Pero en su filosofía esto no supone un impedimento para el desarrollo moral, sino que lo favorece. Estas disposiciones en apariencia nos parecen contrarias al desarrollo y al progreso político y moral, pero en la concepción del progreso moral kantiano quedan integradas bajo el concepto de *insociable sociabilidad*. Con este concepto Kant pretende dar cuenta de que tendemos naturalmente hacia la sociabilización con el otro, pero a su vez, cuando ya estamos en

⁶⁰ KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*. <Ak. VIII 290>. *Op. Cit.* p. 221-222.

⁶¹ *Ibid.* Pág. 220.

relación con el otro, una suerte de espíritu competitivo nos empuja hacia la discordia. Esa insociabilidad es connatural al hombre y no se puede erradicar porque es la que hace posible la constitución de una sociedad civil que sea la más justa de todas. Por tanto, estamos ante la necesidad de una formación civil porque solo ahí es donde se produce el mejor resultado de nuestras facultades⁶²:

Tal como los árboles en un bosque, justamente porque cada uno intenta quitarle al otro el aire y el sol, obligándoles mutuamente a buscar ambos por encima de sí, logran un hermoso y recto crecimiento, en lugar de crecer atrofiados, torcidos o encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda cultura y el arte que adornan a lo humano, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad merced a la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte.⁶³

La idea de la naturaleza ambivalente del género humano también está presente en Hume. Para el filósofo escocés, el hombre tiene dos tendencias: egoísmo y generosidad ilimitada. No podemos ser unos ingenuos y considerar al hombre provisto de una generosidad ilimitada, porque basta con observarnos a nosotros mismos y a los otros. Empíricamente podemos comprobar que no nos comportamos de manera intachable con el otro, que nos preferimos a nosotros mismos antes que a los demás, que luchamos con ahínco por nuestros propios intereses. Sin embargo, no se adhiere de manera férrea al pesimismo antropológico de Hobbes, quien cataloga a los hombres como sujetos meramente egoístas, incorporando a su filosofía la locución del poeta Plutarco “*homo homini lupus est*”. Este egoísmo no está presente en todas nuestras relaciones; una madre, por ejemplo es enteramente generosa con sus hijos. Y, “¿qué interés egoísta puede motivar a una madre amorosa que pierde la salud por cuidar asiduamente a su hijo enfermo, y después languidece y muere de pena cuando la muerte del hijo la libera

⁶² El egoísmo y la concordancia tienen en Kant un beneficio moral de la misma manera que para Mandeville lo tenía en lo económico. El egoísmo tiene una utilidad social. Mandeville en *La fábula de las abejas: o vicios privados, públicos beneficios* se percató de que una sociedad moralizada, una sociedad virtuosa basada en la razón y represiva de las pasiones se encontraría en una situación de parálisis permanente, en una pobreza total; en cambio, cabría esperar progreso económico si nos dejase abandonados a nuestros vicios particulares porque son elementos completamente necesarios para el bienestar de la sociedad, para su prosperidad. De su teoría, se colige que una sociedad no puede disponer simultáneamente de progreso económico y moral porque el vicio entendido como actitud para buscar el propio interés es condición *sine qua nom* para la prosperidad económica si entendemos el vicio como la actitud de buscar el propio interés. Algunas de estas ideas las he tomado de R. R. Aramayo, «La versión kantiana de la mano invisible». En *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Op. Cit. p. 101-125.

⁶³KANT. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* Ak. VIII 22. Op. Cit p. 110-111.

de la esclavitud de cuidarlo?”⁶⁴. Esta faceta generosa del ser humano hace que podamos considerar que el egoísmo se vea potenciado o mitigado según las circunstancias externas: mis deseos son ilimitados mientras que los recursos son limitados; entonces, confrontamos con el otro para hacernos con el mayor número de recursos posibles, mientras los distintos grupos de individuos rivalizan continuamente entre sí. Esto, nuevamente, podría comprenderse como un gran impedimento para organizarse en sociedad. Pero no es así, pues nuestros deseos ilimitados solo pueden verse satisfechos en el marco de la sociedad, colaborando con el otro. En sociedad todos resultamos beneficiados porque aumentan nuestras habilidades, obtenemos seguridad, se facilita el intercambio, etc. Descrito así, el hombre se nos aparece tensionado entre lo que le gustaría (apropiarse de todos los bienes) y la racionalización (necesitar permanecer en sociedad). Esta naturaleza tensional en Hume nuevamente se supera en la vida en sociedad:

Solo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición de salvaje y solitaria.⁶⁵

Vemos, pues, cómo esta tensión característica del género humano puede ser paliada con el juicio y el entendimiento: si las disputas entre los hombres provienen de la existencia de objetos externos que me pueden robar o que yo puedo robar, podemos formar una convención. Una ley que garantice una mínima estabilidad en la posesión de la propiedad. Esta convención nos procura bienestar y es esencial para que la vida en sociedad pueda existir. Ahora bien, quedaría por determinar los bienes particulares que deben ser asignados a cada persona. Su propuesta –aunque breve– deja entrever que la distribución igualitaria de la propiedad no es posible y, por tanto, tampoco podemos ver en la consideración de la propiedad humeana una deriva revolucionaria por dos razones: primero, porque la propiedad es necesaria para el establecimiento de la sociedad; segundo, porque justicia y propiedad se complementan: el origen de aquella se encuentra en esta.

⁶⁴ HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Op. Cit. p. 214.

⁶⁵ HUME, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Trad, Vicente Viquera. En Libros en la red. Albacete, 2001. Disponible en:

<https://www.dipualba.es/publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf>. p. 351.

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia. Todas las demás pasiones, aparte de la del interés, son, o fácilmente dominadas, o no tienen una consecuencia tan perniciosa cuando son permitidas. La vanidad ha de ser más bien estimada como una pasión social y un enlace entre los hombres. La piedad y el amor han de ser considerados del mismo modo, y la envidia y la venganza, aunque perniciosas, actúan sólo a intervalos y se dirigen contra personas particulares a quienes consideramos nuestros superiores o enemigos. Tan sólo la avidez por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad. Apenas existe alguno que no sea influido por ella y no hay ninguno que no tenga razón de temerla cuando obra sin ningún dominio y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos del alma. Así que, en resumen, estimamos que las dificultades para el establecimiento de la sociedad son más o menos grandes según los que encontremos al regular o dominar esta pasión.⁶⁶

Las consideraciones anteriores en torno a las leyes que han de regir la sociedad dan cuenta de que, en el período ilustrado, moral y política son indisociables (incluso la ética es superior). Una idea ya germinada previamente en Rousseau. Este consideraba que al unírnos en sociedad la libertad adopta una forma más noble, porque se abandona la libertad propia del estado de naturaleza, basada en la voluntad, los deseos, las pulsiones o los sentimientos para pasar a estar fundamentada solamente en principios racionales. De modo que, para salvaguardar nuestra propia libertad, hemos de someternos también a unas ciertas leyes que no podemos dejar de obedecer porque, de hacerlo, otro podría tomar ejemplo (dejar de actuar de acuerdo a la ley) y comprometer nuestra propia libertad. Es solo cuando nos organizamos en el estado civil cuando adquirimos la madurez política y moral suficiente para comprender que el interés particular coincide con el interés general y con el bien común. En el estado de naturaleza, al no estar en relación con el otro más que de forma esporádica, no necesitamos desarrollar la moral y la política. Es en este sentido como podemos afirmar que la ciudadanía representa un segundo nacimiento en el ser humano, por el cual este se reconoce como parte de un todo orgánico en el que su existencia tan solo es posible bajo el amparo de las leyes de derecho. El pacto en su sentido asociativo nos constituye como seres morales y políticos:

⁶⁶ *Ibid.* p. 355.

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones [...] sus facultades se ejercitan al desarrollarse sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.⁶⁷

Por eso no se trata de dinamitar el Estado, porque, de hacerlo, perderíamos el progreso moral adquirido. Por su parte Kant, se mantiene en la misma línea de pensamiento al apuntar que de lo que se trata es de ajustarlo de tal modo que su concurso promueva la libertad, libertad de credo, pero en el marco de unas leyes que nos hagan obedecer a todos por igual: “Razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!”.⁶⁸ En consecuencia con lo anteriormente expuesto tenemos que dejar de concebir la Ilustración como un pensamiento exaltado y revolucionario, y subrayar de él su carácter reformista e innegable humanismo, un afán por proporcionar al hombre las condiciones adecuadas para un descubrimiento moral.

Mediante una revolución, acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno.⁶⁹

Para algunos pensadores –como Bauman-, la Revolución Francesa a la que se catalogan como la máxima expresión de la Ilustración no es más que la sustitución de unos sólidos⁷⁰ (los del Antiguo Régimen) por otros nuevos más resistentes y que durarán para siempre: “todo esto no debía llevarse a cabo para acabar con los sólidos definitivamente ni para liberar al nuevo mundo de ellos para siempre, sino para hacer espacio a nuevos y mejores sólidos; para reemplazar el conjunto heredado de sólidos

⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Del contrato social*. Op. Cit. p. 52-53.

⁶⁸ KANT, Immanuel. *Contestación a la pregunta ¿Qué es Ilustración?* Ak. VIII 41. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza Editorial. Madrid. 2013. p. 97.

⁶⁹ KANT. *Contestación a la pregunta ¿qué es Ilustración?* Ak. VIII 36. Op. Cit. p. 89-90.

⁷⁰ Con el término sólido pretendemos hacer referencia no solamente a los prejuicios morales y políticos sino a las estructuras férreas que constituyen lo social.

defectuosos y deficientes por otro, mejor o incluso perfecto por eso mismo inalterable”⁷¹. En este sentido coincidimos con Bauman aunque lo anunció Kant: uno de los riesgos de las revoluciones es que la “muchedumbre” (el estamento más bajo) se mantiene en su misma posición, igual de ignorante o igual de dependiente de las esferas superiores. Lo consideramos de este modo porque el supuesto gran hito de la Ilustración -la Revolución Francesa- no fue una revolución del conjunto del género humano, sino de una clase social determinada (la burguesía) que se encontraba sedienta del poder del que era privada en las relaciones de dominio del Antiguo Régimen. No podemos considerar, entonces, esta revolución como hija de la Ilustración en general, sino como una deriva de ella, como una profanación, o una lectura interesada para establecer un “nuevo orden” en el que se diera la máxima prioridad a la liberación de los mercados (la liberación tan solo de aquella parte que interesaba a la clase que orquestó la revolución) sin preocuparse por la emancipación del hombre⁷². Vemos en ella un engaño, un pacto fraudulento en el que una clase sedienta convenció a una muchedumbre ignorante de que la lucha también era suya y de que mejorarían las condiciones de todos: “Bastaba con mucho menos del equivalente de ese discurso para arrastrar a unos hombres incultos, fáciles de seducir [...] Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad [...] pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico”.⁷³ Las clases más desfavorecidas resultaron fáciles de convencer, se sumaron a la revolución viéndola como suya, creyendo que así serían más libres, pero la realidad fue muy diferente: su situación y sus condiciones se mantuvieron o empeoraron. Por ello, creemos que si Rousseau -al que se considera el ilustrado más inspirador del movimiento revolucionario francés- hubiera vivido tras la Revolución Francesa, habría utilizado las mismas palabras (última cita) que empleo para explicar el paso del estado de naturaleza al estado civil para juzgar el tránsito del Antiguo Régimen al orden burgués.

⁷¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Op. Cit. p. 9.

⁷² Cf. *Ibid.* p. 10-12.

⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad: Salustiano Masó. *Rousseau, obras completas Vol. I*. En Gredos-RBA coleccionables. Barcelona, 2018. p. 184.

3.5. La Ilustración y la liberación de los mercados.

El proyecto de la Ilustración que abogaba por la liberación y la emancipación ha desembocado tan solo en la liberación de los mercados y en una individualización extrema que lleva a los individuos a vivir en la absoluta soledad, desprotección, incertidumbre e inseguridad. Esto es lo que se ha entendido por libertad y estas sus fatales consecuencias. La crítica más incisiva a este respecto la encontramos en Adorno y Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración* es una clara muestra de ello. Tras las Guerras Mundiales, un cierto pesimismo envuelve el pensamiento de estos autores. En esta obra se pone de relieve el reconocimiento de la derrota de la razón ilustrada, que ha desembocado en el dominio técnico del mundo a costa de la represión de la naturaleza y del ser humano; la razón ilustrada se ha tornado ideología. Por su parte, Weber señala este problema utilizando la expresión “jaula de hierro”.⁷⁴ Por lo que respecta a Habermas, aunque heredero de la Escuela de Frankfurt, defenderá que lo que hemos de hacer es completar la Ilustración. No hay que renunciar a ella, sino extraer su máximo potencial emancipador; la razón ilustrada es mucho más que un uso instrumental, es profundamente emancipadora, como ya sostenía Kant en su ética. La continuación de una filosofía ilustrada se nos antoja como guía fundamental para construir una sociedad racional.⁷⁵

Por ello, creemos que la lucha por la libertad comenzada con los ilustrados no tiene que darse por terminada; consideramos que es una lucha que en nuestros tiempos debe entenderse como el proceso de liberar a las personas de la dominación de las cosas – especialmente del dinero, puesto que, “la riqueza [...] suele servir para comprar cómodamente todo lo demás”⁷⁶; tanto en su nivel de necesidad y dependencia física por los objetos, como en la forma de relaciones sociales altamente cosificadas, las cuales se abandonan tan pronto como resultan aburridas. Hay que continuar buscando el justo medio aristotélico, “la virtud [...] una mediedad entre dos vicios: el uno por exceso y el otro por defecto”,⁷⁷ el punto de equilibrio entre la libertad y la seguridad para no caer en regímenes comunitarios o totalitarios ni tampoco en el otro extremo, el

⁷⁴ Cf. WEBER, Max. *Ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Trad: Luis Legaz Lacambra. Ediciones Península. Barcelona 1977. p. 258-260.

⁷⁵ “La modernidad, un proyecto incompleto” HABERMAS, Jürgen. En: AA.VV. Selección y prólogo de Hal Foster. *La posmodernidad*, Kairós. Barcelona, 1986.

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. *Op. Cit.* p. 195.

⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1106b -1107a. Trad, José Luis Calvo Martínez. Alianza Editorial. Madrid, 2014. p. 100.

neoliberalismo o “capitalismo liviano”, en terminología baumaniana⁷⁸. Como asegura la profesora Marina Garcés: “Hay una distancia entre el proyecto civilizatorio de dominación y la apuesta crítica por la emancipación que necesita ser nuevamente explorada”.⁷⁹

⁷⁸ En *Modernidad líquida* se diferencia entre capitalismo pesado y liviano. Con ello se pretende distinguir entre lo que fue el capitalismo en su fase inicial (pesado o sólido) de su desarrollo posterior (líquido o liviano).

En la primera fase del capitalismo se sustituyeron unos sólidos por otros ofreciendo un mundo ordenado, previsible y que actuaba bajo reglas. Un capitalismo basado en la industrialización y acumulación; pesado porque el capital y el trabajo se necesitan mutuamente, permanecen unidos. La máxima expresión de esta característica del capitalismo incipiente la encontramos en Henry Ford (fundador de la compañía Ford Motor Company y creador de las cadenas de producción empleadas en la producción en masa), en su decisión de aumentar el salario de los trabajadores. Esta medida se adoptó con bajo el pretexto de que así los trabajadores podrían aspirar a la compra de coches, hecho que solo se produjo en un porcentaje muy bajo. En cambio, el móvil pudo ser otro: asegurar que los trabajadores permaneciesen en la fábrica en un momento en el que las organizaciones obreras podían suponer una amenaza. Con la subida de salarios, la permanencia del obrero en la fábrica quedaba garantizada.

El capitalismo liviano, por contraposición, se caracteriza por la volatilidad, por la transición permanente, por una inestabilidad abrumante y por la ausencia de reglas: «Los pasajeros del barco del "capitalismo pesado" confiaban (no siempre sensatamente, por cierto) en que los selectos miembros de la tripulación autorizados a subir a la cubierta del capitán llevarían la nave a destino. Los pasajeros podían dedicar toda su atención a la tarea de aprender y seguir las reglas establecidas para ellos y escritas en letra grande en todos los corredores del barco. Si protestaban (o incluso se amotinaban) era contra el capitán, que no llevaba la nave a puerto con suficiente rapidez o que no atendía debidamente a la comodidad de los pasajeros. En cambio, los pasajeros del avión del "capitalismo liviano" descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra, rotulada con "piloto automático", ninguna información acerca del destino del avión, del lugar donde aterrizará, de la persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje» (p. 65).

Por todo ello, consideramos que el síntoma más notorio de que el capitalismo se ha transformado se advierte en la separación paulatina entre el trabajo y el capital. Esta unión en la fase inicial del capitalismo (capitalismo sólido o pesado) se presentaba como eterna, pero con el paso del tiempo se ha ido degradando; el capital emprende un viaje en solitario, un vuelo libre, mientras que el trabajo sigue siendo dependiente: «Probablemente la actual versión "licuada", "fluida", dispersa, diseminada y desregulada de la modernidad no augure el divorcio y finalmente la ruptura de la comunicación, pero sí presagia el advenimiento de un capitalismo liviano y flotante, signado por el desprendimiento y el debilitamiento de los lazos entre capital y trabajo. Podríamos decir que este cambio fatal es idéntico al pasaje del matrimonio al "vivir juntos", con todos los gestos propios y las consecuencias estratégicas que implica, incluyendo el carácter temporario de la cohabitación y la posibilidad de que esa sociedad pueda romperse en cualquier momento y por cualquier motivo una vez que el deseo o la necesidad se hayan agotado. Si permanecer juntos era el resultado del acuerdo recíproco y del compromiso mutuo, el desprendimiento es unilateral: uno de los términos de la ecuación ha adquirido una autonomía que probablemente siempre haya deseado en secreto pero que nunca se había atrevido a esbozar seriamente. El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimientos impensable antaño incluso para aquellos "propietarios invisibles" de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y de los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo». (p. 159)

⁷⁹ GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Op. Cit. p. 9.

3.6. Desconfianza en el progreso

La última razón que creemos que puede ocasionar el rechazo de la Ilustración es el rechazo frontal a la idea de progreso, ver el progreso como el mayor fraude. La Ilustración se encuentra íntimamente relacionada con esta noción. Si bien el progreso ya fue visto con cierto recelo desde el mismo fervor de aquella época, se considera que ese rechazo resulta de lo más moderno y novedoso. La crítica en parte tiene su sentido, el progreso nos ha hecho seres sumamente egoístas y autointeresados; consumistas, faltos de valores y con una competencia llevada hasta la agresividad. Ciertamente, puede que nos hayamos (o nos hayan) construido de esta manera, pero la falla no está en la propia noción de progreso sino en la interpretación que se le ha dado. El progreso se ha entendido como progreso económico, un progreso que si no iba acompañado de progreso moral y político puede suponer nuestra perdición. Para Rousseau era el precio que pagábamos al abandonar el estado de naturaleza y ese precio previsto por él y multiplicado por cien es el que hemos tenido que pagar al introducirnos en un sistema económico que trastoca nuestra progresión moral:

De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas saldrían infinidad de prejuicios igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Veríase, fomentar por los jefes todo cuanto puede debilitar, desuniéndooslos, a los hombres asociados; todo cuanto puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente y sembrar en su seno un germen de división real; todo cuanto puede inspirar a los diferentes órdenes de un recelo y un odio mutuos mediante la oposición de sus derechos y de sus intereses y fortalecer por estos medios el poder que a todos les contiene.⁸⁰

Ahora bien, no se trata de que volvamos a un estadio anterior, de volver a un ideal Estado de naturaleza⁸¹, pero sí que hemos de tratar de reconciliarnos con ella y con nuestros congéneres. Continuar luchando por la libertad, por la emancipación, por el conocimiento, por el progreso del hombre y de su historia. Los pensadores de la teoría

⁸⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Op. Cit. p. 197

⁸¹ No se encontraba tampoco en la pretensión de Rousseau el volver al originario estado de naturaleza, como aclara a Voltaire quien le acuso de ello: “no aspiro a que volvamos a la animalidad, aunque lamento mucho, por mi parte, lo poco que de ella perdido [...] este regreso sería un milagro tan grande y al mismo tiempo tan desastroso que sólo a Dios incumbiría el hacerlo y al Diablo el quererlo”. (*Ibid.* p. 203) Lo que trata Rousseau es de construir un Estado civil ideal en el que se den las condiciones de libertad e igualdad presentes en el origen del hombre; que a su vez, repercuta en el bienestar del hombre asociado, puesto que aquel era sencillo, feliz y tranquilo.

crítica, Adorno y Horkheimer, además de mostrarse críticos con la liberación únicamente de los mercados también lo hacen con la idea de progreso. Defienden que el progreso que se presentaba como una gran promesa de emancipación para los hombres ha sido el causante de un enorme sufrimiento. El progreso no ha sido tal porque se ha olvidado de la libertad, de la emancipación y de la moral. Ha sido un progreso que ha estado rozando la propia destrucción. En su opinión, todo el proceso de racionalización de Occidente nos ha conducido a la razón instrumental. De manera que el progreso no se veía como algo positivo sino como algo destructor:

Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia real se halla entretrejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia.⁸²

Para estos pensadores, la razón ilustrada ha derivado en una razón instrumental. Por razón instrumental esta teoría entiende una modalidad del pensamiento en que se prioriza la utilidad de las acciones y el uso de objetos de acuerdo con un proceso medio-fin. Esta modalidad determina el modo en que comprendemos la propia vida, centrándola en la búsqueda de fines sin detenerse en los medios, esto es, con independencia de cuáles sean los medios. Por lo que la filosofía de la Escuela de Frankfurt reclama retomar nuevamente la consideración de los medios, para que no nos centremos tan solo en objetivos en menoscabo de todo lo demás dado que semejante modo de proceder no habría generado sufrimiento y destrucción (las Guerras Mundiales). Si bien estos autores no relacionan esta modalidad de la razón directamente con Ilustración (el mismo Kant abogaba por el progreso espiritual, no material), sí que consideran que ha habido una influencia en su desvío posterior (lo que denominan teoría tradicional). El problema fundamental de esta racionalidad es que obvia las contradicciones (en especial las propias del capitalismo) para formar un bastión de poder. Además, esta modalidad no es crítica con la realidad sino que se muestra pasiva ante ella, acepta los hechos sin cuestionarlos: “Lo que parece un triunfo de la

⁸² HORKHEIMER, Max y ADORNO, W. Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J.J. Sánchez. Biblioteca Universal – Círculo de Lectores. Barcelona, 1999. p. 90.

racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos”⁸³. Esta razón se vuelve especialmente peligrosa cuando deriva en una razón naturalizada, encubriendo y masificando el dolor; es la máxima expresión del conformismo. La razón instrumental neutraliza la concepción de razón alentada por los ilustrados, pues aquella es una razón pasiva, inmóvil, sumisa a los hechos, tolerante con el sufrimiento e incentivadora de la injusticia. Esta es la desembocadura fatal de una razón que comenzó siendo objetiva y se tornó subjetiva o impotente conforme la modernidad avanzaba. Una vez rechazada esta modalidad de la razón, su apuesta es por una razón objetiva y que no esté afectada por la ideología:

La interpretación mágica colectiva del sacrificio, que niega por completo su racionalidad, su racionalización; el supuesto directamente ilustrado de que lo que hoy es ideología pudo un día ser verdad, resulta demasiado ingenuo: las ideologías más recientes no son más que repeticiones de las más antiguas, que se remontan tanto más allá de las anteriormente conocidas a medida que el desarrollo de la sociedad de clases refuta las ideologías anteriormente sancionadas.⁸⁴

En cambio, la “razón naturalizada”, si no siempre ha existido, al menos sí lo hacía en tiempos de Voltaire. La enorme crítica al optimismo que nos presenta en el *Cándido* es a su vez una crítica al fanatismo, al fanatismo metafísico que nos hace conformarnos con los hechos o aceptar el sufrimiento sin mayor cuestionamiento. La crítica de Voltaire se orienta claramente en la línea que proponen estos autores: no puede haber una razón en la naturaleza que la haga marchar arrasando con todo y aun así no quede a los hombres más que el mero “todo va bien”. A Voltaire le supone un enorme esfuerzo creer que todo va bien cuando todo cuanto ocurre a nuestro alrededor presenta claros indicios para considerar más bien lo contrario. Lo que queremos mostrar es que no todo el pensamiento anterior a la Teoría Crítica es ideología, sino que en el espíritu ilustrado hay un ardor por combatirlo. Dicho de otra manera, que autores posteriores tergiversaran el espíritu ilustrado no significa que este fuera un fiasco desde su origen.

Entre las características de la Ilustración mencionamos su alta capacidad crítica. La primera crítica y valoración de los riesgos y las consecuencias de la Ilustración ya aparece entonces. Ya entre los ilustrados se encontraba presente la idea de que el progreso podría eventualmente conllevar un alto precio, la degradación de los hombres

⁸³ *Ibid.* p. 75.

⁸⁴ *Ibid.* p. 105-106

y su consiguiente peligro para la humanidad. Estas consecuencias del progreso fueron tenidas en cuenta y valoradas por los Ilustrados como bien da cuenta de ello John Bury en *La idea de progreso*⁸⁵. Los ilustrados aún defensores del progreso eran conscientes de su cara oculta. El proceso moral y social es un proceso lento y repleto de obstáculos. El progreso se estaba entendiendo en su vertiente material, como acumulación de riquezas y lujos. Por lo que respecta al saber, era meramente instrumentalizado para impulsar el comercio y las artes industriales; a fin de cuentas, la Ilustración intelectual sin el consiguiente apoyo político se queda en nada, en discursos desnudos, en palabras vacías; en un saber contrario a las más altas pretensiones ilustradas, reducido a la teoría sin movilizar la *praxis*. Sin esta colaboración y cooperación con la política, el saber se dio de bruces en su reivindicación de alcanzar un saber que liberase a los hombres de las garras de los fanatismos, de la sumisión, de los monarcas déspotas, etc. De tal modo que los ilustrados reflexionaron acerca del lujo y las riquezas; reflexiones que se diversificaron. Veamos algunos ejemplos.

Voltaire acepta plenamente la riqueza, cree que es beneficiosa con independencia de sus consecuencias. Al lujo le dedica una entrada especial en su *Diccionario filosófico*: “Se ha clamado contra el lujo desde hace dos mil años, en versos y en prosa. Pero siempre se le ha amado”⁸⁶. En su opinión el lujo no tiene por qué ir acompañado de connotaciones negativas, solamente si se acompaña del exceso; pero le resulta razonable que se disfrute con el lujo y el refinamiento y también considera que el lujo puede dar lugar a “grandes hombres”. Finalmente, lo que trata de defender es que todo lujo en su nacimiento es considerado como pernicioso y como una gran osadía, pero conforme se extiende entre la mayoría de la población se normaliza. El lujo comienza siendo algo susceptible de ser empleado por una minoría, pero es beneficioso y ayuda al progreso, porque más pronto que tarde afectará al común de la sociedad, siendo un elemento que nos facilite las tareas diarias. Por ejemplo, hace no más de veinte años estar en posesión de un teléfono móvil era un lujo reducido a unos pocos privilegiados, pero hoy nos acompaña a todos y, lejos de verlo como un lujo, lo hemos normalizado y estandarizado; de hecho, si nos encontramos con un individuo que no lo tiene, consideramos que es una decisión propia, es decir, que no es que no pueda tenerlo, sino que no quiere.

⁸⁵ A continuación, sigo a BARY, John. *La idea de progreso*. *Op. Cit.* p. 192-196

⁸⁶ VOLTAIRE, François. *Diccionario filosófico*. «Lujo». *Op. Cit.* p. 265.

Como hemos visto, Rousseau rechaza esta consideración, pero junto a él se posiciona D'Holbach; Diderot y Helvetius hicieron gala de una gran sofística defendiendo los argumentos de las dos orillas. Por lo que respecta Rousseau, señalaremos brevemente que en su *Discurso sobre economía política* defiende que el lujo es pernicioso; acentúa las desigualdades al ser utilizado por los ricos como elemento de distinción y hace nublarse el buen juicio: una vez que se tiene acceso al lujo, los hombres preferirán privarse de los productos de primera necesidad antes de renunciar al lujo.⁸⁷

Hume fue con mucho el más razonable en esta cuestión. En su ensayo «Del refinamiento en las artes» defiende el lujo como sinónimo de refinamiento y que este a su vez tiene connotaciones positivas o negativas, de manera que la balanza se inclinara hacia un lado o el contrario dependiendo de la época. Es un concepto cultural y relativo: “Lujo tiene un significado incierto, y puede ser tomado tanto en el buen como en el mal sentido. En general significa gran refinamiento en la gratificación de los sentidos, y un determinado grado de lujo puede ser inocente o reprobables según la época, el país o la condición de la persona”⁸⁸. Si bien habría cierta oposición al lujo y a la acumulación de riquezas cuando se persigue a costa de atentar contra la propia virtud. Por ejemplo, si en mi afán por la riqueza y el lujo estampo a un necesitado, es una conducta reprochable, un vicio. Lo que Hume pretende dar a entender es que el amor por la riqueza no es nocivo por sí mismo y que no representa ningún peligro cuando se encuentra en equilibrio con la virtud y el honor. No se trata de negar el disfrute del lujo y de la riqueza, sino de diversificar nuestro placer en múltiples actividades (el deporte, la conversación, la lectura, etc.). Siendo Hume el que con mayor tino trata esta cuestión, será menester, más avanzado el trabajo, considerar una opinión y determinar el modo en que estas puedan ofrecer respuesta a nuestro apego por las cosas y muy particularmente por el dinero.

4) RECUPERACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN HOY:

Tal y como hemos tratado de esbozar en las páginas anteriores, la Ilustración fue ante todo un proyecto, una *praxis* cuyo objetivo era el perfeccionamiento de lo humano.

⁸⁷ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre la economía política*. Trad: Fabio Vélez. Maia ediciones. Madrid, 2011. p. 76-77

⁸⁸ HUME, David. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trad. Carlos Martín Ramírez. En Trota. Madrid, 2011. p. 253.

Este propósito sigue sin estar realizado íntegramente. Aún necesitamos un proyecto que armonice la dignidad y la autonomía del hombre con la responsabilidad y la emancipación de colectivos aún reprimidos.

Como inicio, podemos tomar por referencia lo que apuntaba Kant a propósito de la Ilustración, a saber: que la Ilustración significa salir de nuestra culpable minoría de edad, hacer uso de nuestro propio entendimiento y no dejarnos guiar por ningún otro, atrevernos a pensar por nosotros mismos; en palabras del propio Kant: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”.⁸⁹ En línea con el pensamiento kantiano, reclamamos los valores de la Ilustración que nos permitan hoy construirnos como seres morales y como buenos ciudadanos haciendo uso de nuestro propio entendimiento.

El otro sujeto que guiaba al hombre del siglo XVII o “guía espiritual” es diferente de aquel por el que nos guiamos nosotros, pero como telón de fondo nos encontramos ante el mismo problema: ante hombres que se dejan guiar por lo que otros dictan. Si en el siglo XVII, era el sacerdote, el rey, el médico, etc. hoy nos dejamos guiar por la publicidad, el marketing, o nos sumamos a lo dictaminado por la masa de ciudadanos: hacemos caso omiso de nuestro propio entendimiento y llevamos vidas semejantes los unos a los otros, cortadas por el mismo patrón. En nuestro mundo, el parecer ha ganado definitivamente la batalla al ser; lo que en época de Rousseau se antojaba como un peligro próximo, en nuestro tiempo es una realidad perfectamente instalada, contra la que ni podemos ni queremos revolvernos porque quien ose salirse de los límites impuestos será rechazado, calumniado, marginado de la vida pública y social. Nos movemos en un baile de máscaras, desconocemos a nuestro compañero de baile y con excesiva frecuencia las relaciones afectivas no son tal; aparentamos que lo son pero, en el fondo, no encontramos más que autointerés, sólo buscamos obtener el máximo beneficio y cuando, algo nos deja de ser útil, lo relegamos:

Hoy, cuando rebuscamientos más sutiles y un gusto más refinado han reducido a principios el arte de agradar, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad, y todos los espíritus parecen haber sido fundidos por un mismo molde: La urbanidad exige siempre, la conveniencia manda, se siguen siempre usos establecidos, jamás la personal inspiración. Ya no se atreve nadie a parecer lo que

⁸⁹ KANT, Immanuel. *Contestación a la pregunta ¿Qué es Ilustración?* Ak. VIII 35. *Op. Cit.* p. 87.

es, y en ese perpetuo cohibirse, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harán todas las mismas cosas si no hay motivos más poderosos que de ello les retraigan. Así pues, no se sabrá nunca bien con quién se codea uno: ara conocer al amigo será preciso esperar a grandes ocasiones, es decir esperar a que sea tarde, puesto que es justamente para esas ocasiones para lo que hubiera sido esencial conocerle.⁹⁰

Pese al gran avance científico y tecnológico de nuestra época, continuamos igual de ineptos para guiarnos únicamente por la luz de nuestra propia razón. El peligro más atroz de continuar por este sendero se acerca con una celeridad inquietante: nos encontramos a un solo paso de que, el hombre quede a merced ya no de sus congéneres en sentido escrito, sino de su versión más teologizada y transhumanista. El transhumanismo, avanza a pasos agigantados, y si un día fue el médico quien indicaba la dieta que había de seguirse, o qué ejercicio debía realizarse, ahora son aplicaciones para el teléfono móvil las que indican las calorías que debes ingerir o los kilómetros que debes caminar. Somos poco más que títeres en manos de los algoritmos. El peligro está cerca, el peligro del mejoramiento humano orientado solamente al progreso científico tecnológico puede acabar pronto con cualquier pretensión de que el hombre logre hacer uso de su propio entendimiento para guiar su vida: “Los humanos -escribe Marina Garcés- podrán ser estúpidos porque el mundo mismo será inteligente: sus objetos y sus dispositivos, los datos que lo conformarán y las operaciones que lo organizarán”⁹¹. Tras varios siglos hemos sido incapaces de salir de nuestra autoculpable minoría de edad y, de no conseguirlo próximamente, ya no será otro humano sino las máquinas las que controlen nuestra vida.

En este sentido, nuevamente, podemos considerar a nuestra época como antiilustrada por la inexistencia de una práctica que rompa con la dinámica de necesitar un tutor ajeno. Estamos infinitamente cómodos en nuestra autoculpable minoría de edad, sin pensar por nosotros mismos, nos creemos libres y autónomos sin serlo realmente. Al menos en la Ilustración algunos pensadores depararon en el problema, complejo y con difícil solución; sin embargo, hoy nosotros nos tomamos por lo que no somos, viviendo engañados ante una libertad aparente, ante la mera elección entre un puñado de posibilidades.

⁹⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Op. Cit.* p. 14

⁹¹ GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical. Op. Cit.* p. 55.

La Ilustración busca una transformación de sus sociedades, una transformación hacia la libertad y la emancipación. El neoliberalismo ha transformado el mundo sin ser ilustrado: ha creado nuevas instancias de poder, lo ha transformado para que esté al servicio de intereses económicos e incluso ha modificado la noción de sentido común. El neoliberalismo no solo no es una continuación del proyecto ilustrado que buscaba el progreso y el perfeccionamiento humano no espiritual, sino que es un modelo que compromete y amenaza al planeta y la supervivencia y el bienestar de las generaciones futuras. El neoliberalismo no solamente ha traicionado al espíritu ilustrado, sino que lo ha aniquilado al eliminar la capacidad crítica. Ha resultado ser aquella época que Kant consideraba imposible de erigirse:

Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), rectificar sus errores [...]. Tal cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar; y la posteridad estaría por lo tanto perfectamente legitimada para recusar aquel acuerdo adoptado de un modo tan incompetente como ultrajante.⁹²

Por ello, defendemos que las libertades del neoliberalismo no son las libertades ilustradas: la libertad ilustrada no se reduce a la libertad de los mercados. El liberalismo reduce toda la libertad al “yo quiero” y al “me apetece”; es una postura ajena a la reflexión de la autonomía como deber, que sería entendida por Kant como momento de negatividad, esto es, como momento en el que el propio sujeto se coacciona y se reprime para poder cumplir con su deber y no meramente de acuerdos a sus pulsiones y deseos: “Libertad como libertad económica, el pluralismo como pluralidad de opciones de consumo, la subjetividad como sujeción al mercado de bienes y al mercado de trabajo”.⁹³ Ciertamente, la libertad, tal y como nos la presenta el neoliberalismo, niega el momento de negatividad que se manifestaba con firmeza en la moral kantiana. ¿La libertad es simplemente poder hacer cuanto se me antoje? ¿Comprar de modo caprichoso e irracional? El neoliberalismo sustituye la libertad del deber por la libertad del deseo, es decir, dejarse llevar por una voluntad cambiante, titubeante, dispersa. Y ya nos reveló Kant que no hay nada más absurdo que una voluntad libre.⁹⁴ La libertad

⁹² KANT, Immanuel. *¿Qué es ilustración?* <Ak. VIII 39>. *Op. Cit.* p. 93.

⁹³ MAURA, Eduardo. «¿De qué hablamos cuando hablamos de Ilustración hoy?». En, *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Cit. p. 182.

⁹⁴ Cfr. KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. <Ak. IV, 446>. *Op. Cit.* p. 167.

como autonomía requiere un momento de negación, un momento en el que yo decido reprimirme para ponerme bajo la estela del deber. Bajo la perspectiva kantiana, un ser humano moral tiene que situarse en esta negatividad. La libertad requiere negarse y reprimirse; llevarse meramente por las pulsiones y deseos no requiere de mayor complejidad o capacidad racional; es más los deseos, pasiones o pulsiones no se prestan a una explicación racional por lo que cuando toda nuestra *praxis* está gobernada por ellos, vivimos de un modo en el que nos negamos continuamente la posibilidad de dar razones y explicaciones, toda discusión queda zanjada con “porque quiero y puedo”. Esta libertad lejos de emanciparnos nos esclaviza al mundo de los objetos externos, a la materialidad y corporalidad, nos convierte en títeres en manos de nuestras pulsiones: “La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”.⁹⁵

Por otro lado, la libertad que defendía Kant y con él un considerable elenco de ilustrados era un derecho social y la interpretación que se ha hecho de la libertad es un derecho siempre individual basado en el placer, esto es, en poseer una mayor libertad de elección, pero dentro de las limitadas opciones que ofrece el propio sistema. En consecuencia, podemos decir que el neoliberalismo es un modo de interpretar la vida al que nos entregamos alegremente por su promesa de felicidad y de placer del instante al ofrecer a los individuos la afirmación de su situación (libertad de votar, libertad de pensar, libertad comercial, libertad de comprar, etc.). El precio a pagar es la privación del momento negativo que aunque desagradable, resulta completamente necesario para poder constituirnos como sujetos libres, autónomos y morales. Por lo cual podemos conceder al neoliberalismo una adaptación de la libertad ilustrada en su vertiente emancipadora pero que ha ignorado la autonomía de los sujetos para darse su propia ley moral. A partir de esto, podemos entender mejor el afán por la liberación de los mercados, por la libertad de compra en los “grandes templos de compras” según la expresión de Bauman: se nos dota de afirmatividad, de lo agradable. Pero esto conlleva la privación del momento negativo, ese momento en el que yo tiene que negarse a sí mismo para poder reconocerse como individuos. Así podemos entender mejor por qué un pensador neoliberal como Philippe Van Parijs -entre otros- en *¿Qué es una sociedad*

⁹⁵ *Ibid.* p. 166.

justa? propone aumentar la libertad de comprar: nos dota de afirmatividad, de lo meramente agradable con olvido de nuestro momento de negatividad.⁹⁶

Por otro lado, nuestro tiempo es un tiempo de apariencias. Al menos podríamos habernos esmerado por parecer buenos, compasivos, caritativos, benevolentes, trabajadores, etc. Nada de eso importa. Es el nuestro un mundo de juegos de espejos en el que gana el más pillo, el más pícaro, el que consigue más con menor esfuerzo. Juegos del que habiendo participado cualquier época anterior, ninguna lo ha hecho como la nuestra. Da la impresión en efecto de que el amor al dinero y el ansia de riqueza se presentan con mayor virulencia. El lujo nos ciega, aparece en cualquier lugar, nos impide ver otra cosa. Hemos anotado ya cómo para nuestros ilustrados el lujo no representa un problema en sí mismo y mencionábamos que en esto retomáramos a Hume. Hume trató de defender un lujo que fuera acompañado de moderación, es decir, que no nublara el buen juicio y acaparase todas nuestras atenciones. La sociedad de consumo, haciendo caso omiso de las sabias palabras del escocés, nos ha condenado a tener que pagar por todo, por todo tipo de placer. Nosotros, de una naturaleza débil ante la presencia de los placeres materiales, nos hemos dejado seducir y convencer sin mostrar demasiada resistencia. La radicalidad del asunto reside en que hoy pocas cosas podemos hacer que nos causen placer y no requieran un desembolso de dinero. ¿Qué hacemos hoy para divertirnos? Precisamente lo contrario de lo que apuntaba Hume, basar todo nuestro tiempo libre en disfrutar de los pequeños lujos de la vida, gastar y derrochar: compramos entradas para el cine, el teatro, conciertos; compramos gasolina para desplazarnos a enclaves maravillosos –el enclave en sí nos da lo mismo, lo que importa es la foto, la prueba de que yo he estado allí y los otros no-; gastamos una pequeña fortuna en salir a cenar, compramos ropa cada temporada para vestir a media África saharauí y un largo etcétera. Pero compramos también el amor, el cariño, la amistad, momentos y experiencia; no disfrutamos del camino, solo del instante, no disfrutamos con el otro, de su compañía y su conversación, solo de lo que hacemos con el otro, de las actividades que podemos comprar para hacer juntos. Por lo que el resto del tiempo nos lo pasamos buscando las estrategias para conseguir más dinero y con ello poder aumentar nuestro acceso a otros lujos: “Siempre que el lujo deja de ser inocente deja también de ser beneficioso y, cuando se lleva a un grado excesivo, es

⁹⁶ VAN PARIJS, Philippe. *¿Qué es una sociedad justa?* Ariel. Barcelona, 1991. p. 152-187.

asimismo pernicioso, aunque quizá no lo más pernicioso, para la sociedad política”.⁹⁷ El problema no lo hallamos en la existencia del lujo, sino que en este modo de vivir tenemos la moral distraída, la virtud. Y, considerando la virtud un término arcaico, no nos supone un problema violarla una y otra vez con tal de conseguir nuestro objetivo.

Esta vida de lujo y de consumo no ha sido acompañada de un refinamiento de las artes como auguraba Hume, más bien ha contribuido a su declive y al desmantelamiento de las letras. Quizá sea consecuencia de ello que nuestro modo de vivir “a todo trapo” haya descuidado la moderación a la que apelaba el filósofo; nos hemos excedido y ya avisó de que no hay nada “más destructivo de los placeres que los excesos”.⁹⁸ Consideramos que nos hemos excedido porque nuestro modo de vivir ya no nos reporta felicidad, no nos sentimos felices cuando conseguimos algo que anhelamos sino desdichados cuando no lo tenemos. Valga para entenderlo un simple símil. Consumir alcohol de vez en cuando no nos parece una conducta nociva, puede hacernos felices, incluso puede favorecer nuestra experiencia con el otro. Sin embargo, aquel que es alcohólico no experimentará un gran placer con la bebida y con sus efectos, sino que se sentirá desdichado cuando no pueda satisfacer esa necesidad. Esto es lo que a mi juicio nos ha pasado, no somos felices con lo que tenemos y sí completamente desdichados ante la falta de aquello que necesitamos. Es en esta crítica y en la vuelta a la moderación en la que reclamamos el espíritu ilustrado; en este punto concretamente el espíritu humeano que abogaba por que un conocimiento de las artes ayudaría a la templanza y a la moderación. Lo que estamos defendiendo entonces no es una vuelta a un estadio anterior, sino que meramente reclamamos una filosofía que mueva nuestra *praxis* y nos libere de nuestra esclavitud hacia los objetos externos. De lo que se trata es de equilibrar de nuevo la balanza entre el lujo y la virtud y de que “perder el tiempo” deje ser un lujo que no nos podemos permitir.

Ahora bien, no nos consideramos seguidores de los pensadores de la Teoría Crítica: creemos que su tono tremendamente pesimista, más que movilizar la *praxis*, la paraliza; e insistimos en que no todo el pensamiento anterior ha de ser considerado bajo el rótulo de ideología. Por lo demás coincidimos en algunos de los puntos de su análisis, como en el tratamiento que concede al concepto de “industria cultural”. Con este concepto la Teoría Crítica apunta que el sistema cultural soporta y voluntariamente promueve, sirve

⁹⁷ HUME, David. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Op. Cit. p. 254.

⁹⁸ *Ibid.* p. 255.

a la transmisión de los propios valores culturales: “El mundo entero es conducido a través del piloto de la industria cultural”⁹⁹. Esta industria cultural se forma con un firme interés: disolver la idea de individuo por medio del control de la conciencia. El sistema burgués ha convertido a los individuos en público, en consumidores, nos hace iguales en la cultura de masa. La industria cultural burguesa parece ofrecer un gran catálogo de opciones que se adaptan a nuestros propios gustos y necesidades, pero se mantienen calcadas en su contenido. Esta industria cultural dispone de una poderosa arma que utiliza para sus fines: el uso del cliché, del prototipo, del estereotipo al que buscamos imitar, y hacia el que corremos para ser absorbidos por la masa. Resulta de ello, que se instalada en el sujeto la idea de ser útil para él mismo y para la sociedad. No se puede perder el tiempo ni un momento, hemos de producir y producirnos constantemente. El gran triunfo de la industria cultural es haber reducido a mercancía todas las facetas de lo humano, desde el propio hombre a sus manifestaciones artísticas pasando por el ocio:

La diversión, todos los elementos de la industria cultural, se han dado mucho antes de ésta. Ahora son retomados desde lo alto y puestos a la altura de los tiempos. La industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía y de haber erigido en principio la, a menudo, torpe transposición del arte en la esfera del consumo y de haber liberado a la diversión de sus ingenuidades más molestas y de haber mejorado a la confeccionado de las mercancías.¹⁰⁰

Cuando leemos el *Cándido* no podemos evitar comparar el escenario que dibuja Voltaire con el nuestro:

Un hombre doctísimo, muy amigo mío, que miro ahorcado, me enseñó que todos estos que llamamos males son flores; que todo va bien así; que todo es necesario; que todo es lo mejor posible; que lo que nos parece una calamidad es una fortuna que no sabemos agradecer, y que como las sombras fuertes hace un cuadro mucho más hermoso por la oposición armoniosa de claro y oscuro.¹⁰¹

El suyo es un mundo dominado por los fanatismos, el nuestro por la ideología del capitalismo. Pero en ambos encontramos el mismo emblema: “todo está bien”. Creemos vivir en el mejor de los mundos posibles aun siendo conscientes de los fallos del sistema, del sufrimiento, de la barbarie, de las acuciadas desigualdades, etc. Todo ello lo asumimos sin más porque cualquier alternativa se nos presenta como amenazadora: las dictaduras del siglo pasado nos soplan la nuca y cualquier alternativa

⁹⁹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, W. Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Op. Cit. p. 188.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 198.

¹⁰¹ VOLTAIRE. *Cándido*. Club Internacional del Libro. Barcelona, 1991. p. 88.

que se salga del guion fácilmente será considerada como perpetuadora de los viejos sistemas. Conocemos de las imperfecciones de nuestro sistema pero, aun así, lo consideramos como el mejor de los mundos posibles. Esta es la mentalidad dominante en nuestros conciudadanos, que nos condena a todos por igual: nos impide rastrear nuevas vías, alternativas posibles al capitalismo liviano o neoliberalismo. No hay discusión abierta porque este es el mejor de los mundos posibles, se nos niega la posibilidad de pensar en alternativos modos de organizarnos, de avanzar en nuestras democracias; estamos cerrados a toda posibilidad de diálogo. El sistema de mercado se ha empleado a fondo en caricaturizar al otro, nos pintan un mundo repleto de horrores más allá del mejor de los mundos posibles, a fin de cuentas, un hombre de gran ingenio escribió ya hace algún tiempo que la historia la escriben los vencedores. Los vencedores la historia contemporánea han resultado los liberales y hoy el liberalismo fagocita cualquier ámbito de la vida.

Sin entrar en discusiones acerca de si este es el mejor de los mundos lo que reclamamos es una actitud crítica al respecto, una crítica que apoyada en los pilares ilustrados podamos adaptarla a nuestros días. Esta tarea de crítica tiene que comenzar por abolir la asunción de este como el mejor de los mundos posibles, dado que impide la apertura de la mirada hacia otras perspectivas. Aceptar sin mayor cuestionamiento que este es el mejor de los mundos posibles no solo neutraliza la actitud crítica de los individuos, sino que ni siquiera la permite germinar, emerger. La actitud generalizada del “todo está bien” nos deja inmóviles, encadenados al *statu quo*, impide comprender, no explica el mundo, no ayuda, no es más que vivir con los ojos cerrados sin querer abrirlos jamás. Lo que reclamamos es poder cuestionar si este es el mejor de los mundos posibles cuando los hombres nos causamos daños continuamente. Creemos legítimo interrogarse sobre el mal en el mundo; demandamos romper con el conformismo del “todo está bien” que bloquea la capacidad crítica y anula cualquier posible pretensión de queja o reivindicación.

Por otra parte, la tolerancia de la que presumimos es una fachada: somos tolerantes mientras el otro está lejos de nosotros, mientras no conviva con nosotros. Nuestra tolerancia no es más que una falsa tolerancia teñida de lo “políticamente correcto”, de lo que dicta la tiranía de una mayoría fácilmente manipulable. Se ha tornado una tolerancia intolerable cuando preferimos guardar silencio por temor a ser acusados por la tiranía de las masas de dogmáticos intolerantes. Todo ello nos condena a vivir sitiados en las

opiniones, ideas y modo de razonar de la mayoría. A tener que encorsetar las propias creencias y valores en la tiranía de la mayoría. Es una tolerancia que opera sin juzgar, sin razones ni argumentos, situada en la frontera de la permisividad con el peligro apremiante de convertirse en simple indiferencia. A su vez, la tolerancia de nuestros días compromete la verdad: si cualquier opinión es válida, ¿dónde situamos la verdad? La verdad no tiene hueco en un mundo de múltiples opiniones. Confundimos con frecuencia la libertad de expresión con el valor de lo expresado: una cosa es que cualquiera pueda expresar lo que piensa y otra muy diferente es que todo lo expresado “valga” lo mismo. No todas las opiniones son de la misma calidad, pero en nuestra época antiilustrada resulta lamentable el hecho de que la opinión expresable por un personaje del mundo de la farándula tenga igual peso que la de un experto, un científico o un intelectual. La tolerancia que reclamamos hoy, aquella que deseamos rehabilitar, poco tiene que ver con el sentido actual del término tolerancia en conformidad con el espíritu ilustrado, reconocimiento y aceptación de las diferencias interculturales y también firme voluntad de establecer diálogo con ideologías contrarias. Ser tolerante no es soportar cualquier opinión o comportamiento. Tolerar es mostrarse abierto al diálogo; oportunidad discutir el acierto o el error del pensamiento ajeno y, de someterse generosa y honestamente a su mirada y por examen último porque “todo hombre está facultado para amonestar, exhortar, convencer a otro de su error y, mediante razones hacerle aceptar su propia opinión”¹⁰². Tolerancia no significa indolencia o indiferentismo sino esfuerzo por comprender de cada uno el itinerario de razonamiento específico. Es en cierta manera lo propuesto por Giner en «Verdad, tolerancia y virtud republicana» como una actitud tolerante:

[...] una actitud deliberada que nos permita apoyar el pleno derecho que todos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias, así como a practicar nuestras costumbres y discrepar de cuanto nos parezca. En su más acabada expresión, esta tolerancia incluye el animar a cada cual a discrepar con nosotros en, su tiene buenas razones para ello.¹⁰³

La tolerancia en nuestros días es un término ligero, somos tolerantes solo con aquel que razona en nuestro mismo modo de representarse la realidad. Y paulatinamente descendemos hacia la intolerancia, y hasta el humor queda trastocado. Nos ofendemos por casi todo, el humor ha perdido su gracia, su chispa para disolver dogmas. Hemos

¹⁰² LOCKE, John. *Tratado y Carta sobre la tolerancia*. Op. Cit. p. 68.

¹⁰³ CRUZ, M. (como). *Tolerancia o barbarie*. Gedisa. Barcelona, 1998. p. 122.

perdido espontaneidad, teniendo que medir cada una de las palabras en nuestras relaciones con el otro, todo se puede sacar de contexto y terminar en una confrontación. No aceptamos los chistes porque nos reímos de determinados colectivos, no aceptamos que alguien viva de un modo que salga del orden establecido, que piense diferente; no aceptamos porque no escuchamos ideas contrarias a las propias. En cambio, nos consideramos a nosotros mismos como la sociedad más tolerante. Si aceptamos indiferente como tolerante entonces sí que lo somos. Pero tolerancia e indiferencia son términos muy diferentes; tolerancia es aceptar las ideas del otro aunque sean contrarias a las propias, mientras que indiferencia es no mostrar ningún interés por las ideas del otro o no inclinarse hacia nada: oímos pero no escuchamos las palabras del otro, sus ideas y argumentos nos son indiferentes:

La tolerancia, interpretada como indiferencia frente a la verdad y/o la justicia de una proposición o una acción, convierte todos los compromisos mundanos del hombre – la religión, la política, el arte- en simple «cultura», con la consiguiente degradación también de este concepto, entendido ahora en el sentido de pura disolución del gesto en su propio tiempo, de asunción consciente y alborada de la propia época y todos sus contenidos. Todo por así decirlo, imita a la moda¹⁰⁴

La consecuencia más inmediata de todo ello es un escenario complicado, el de “hombres sin mundo”, la luminosa expresión acuñada por Anders Günther.¹⁰⁵ Esto es, el pluralismo propio de nuestra época no nos coloca en una “falta de valores”, sino que el exceso de ellos hace que no sepamos por cuáles decantarnos y en último término es como si no tuviéramos ninguno. Por todo ello, vivimos un tiempo de absoluta rendición, de descrédito respecto a las posibilidades del saber y de la educación. La tolerancia y el pluralismo propios de nuestro tiempo son profundamente antiilustrados, porque se manifiestan como indiferentes a todo lo que clásicamente ha importado al hombre: la justicia, la verdad, la moral, etc. La tolerancia en la que nos creemos inmersos es en realidad una actitud déspota y cínica, no nos mostramos tolerantes con el otro como “ciudadanos del mundo” reposando la tolerancia en un compromiso serio, sino porque es lo “políticamente correcto”, es la moda, la fuerza de la costumbre contra la que con tanto ímpetu luchó Hume. Mostrarse tolerantes aun cuando no lo somos es la última tendencia en nuestra forma de relacionarnos con el otro. Por ello, creemos que es ahora más necesario que nunca retomar aquellos valores de la Ilustración que, apoyados

¹⁰⁴ ALBA RICO, Santiago. «Ilustración y fragilidad: la defensa de las cosas». En *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Cit. p. 24

¹⁰⁵ ANDERS, Günther. *Hombres sin mundo*. Trad. Josep Monter Pérez. Pre-textos. Valencia, 2007

en la razón, prometían un futuro esperanzador y no desolado; una razón rompedora de cadenas; un modo de pensamiento comprometido con el hombre y con sus preocupaciones más profundas.

Probablemente veamos muy lejano poder apelar en términos de tolerancia a ilustrados como Voltaire o Locke porque su defensa de la tolerancia se orientaba hacia la tolerancia religiosa, algo que en nuestras sociedades posmodernas creemos superado. En cambio, Locke en algunos pasajes de su *Carta sobre la tolerancia* defiende que no está dentro de las funciones del Estado intervenir en las cuestiones de fe. Sus obligaciones son otras: “Preservar y promocionar sus bienes civiles”.¹⁰⁶ Pues bien, en tiempos en los que determinados partidos políticos toman fuerza apostando –entre otras cosas– por una vuelta al Estado confesional (al catolicismo, por supuesto), las palabras de Locke pueden servirnos para comprender lo trágico que resulta la vuelta a un estado anterior, un retorno a lo que se consideraba ya superado. Crear leyes que conminen a posicionarse en favor de una religión no es dictar leyes imparciales y justas. Para Locke, para la Ilustración en general, el cuidado de las almas solamente corresponde a Dios, no a los hombres, por lo cual ningún gobernante ha de imponer cuál es el “modo de vivir bueno”:

Las leyes tratan en lo posible de que los bienes y la salud de los súbditos no sean dañados por la violencia y el fraude de otros; o protegen contra la negligencia o la mala administración de los propietarios mismos- a ningún hombre puede obligarse a ser rico o saludable contra su voluntad. [...] Supongamos, sin embargo, que algún príncipe deseara obligar a sus súbditos a acumular riqueza o a preservar la salud y la fuerza de sus cuerpos. [...] O, para hacer ricos a estos súbditos, ¿deberían ser todos obligados por ley a hacerse comerciantes o músicos? O debería cada uno hacerse hostelero o herrero porque haya algunos que mantienen sus familias en la abundancia y se hacen ricos con tales oficios?¹⁰⁷

Esto nos lleva a una nueva digresión. En las sociedades capitalistas sí que hay un modo de vivir que se considera el “bueno”, el adecuado. Este no es otro que el de la producción y la utilidad. Por ello, se crean diversos mecanismos para convencer de que es el modo de vida bajo el cual se debe vivir y se trata de promover desde diversas instancias. Este modo de vivir se vende a la sociedad como universal, pero no es cierto: es el modo de vivir que una minoría poderosa, provista de un nutrido derecho de

¹⁰⁶ LOCKE, John. *Tratado y Carta sobre la tolerancia*. Op. Cit. p. 66

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 82-83.

dispositivos de persuasión, ha impuesto a una minoría indefensa: “entre la variedad de caminos que los hombres siguen, todavía resulta dudoso saber cuál es el camino recto”.¹⁰⁸ Consideramos que el modo de vivir de la producción y de la empresa se promueve además por parte de los Gobiernos y, en particular a través de las decisiones que se toman en materia de educación. Nada más común en nuestros días que la eliminación paulatina de estudios de humanidades y de aquellas disciplinas científicas incapaces de proporcionar una utilidad y un rédito inmediatos. De manera que la Universidad, en lugar de producir intelectuales, produce mano de obra que requieren las empresas. Este modo de vivir que se va imponiendo día tras día, paso tras paso; es extremadamente sutil al no prohibirse de un día para otro; no se obliga a nadie a seguir este modo de vivir, sino que simplemente se van limitando y eliminando las posibles alternativas. Sin darnos cuenta, nos vemos arrastrados a perpetuar “el mejor de los mundos posibles”, porque desde la más tierna infancia han limitado nuestras posibilidades a unas pocas opciones, han dirigido nuestra mirada hacia un solo lado. Este mundo ya no requiere de nosotros que seamos capaces de pensar por nosotros mismos, sino que produzcamos cosas útiles, cosas susceptibles de comprarse y venderse en los mercados, lo que necesitamos estar empleados todo el día. Por lo tanto, la indiferencia característica de “nuestra época antiilustrada” es un constructo que responde a los intereses de la base material. A esta base material le interesa que no estemos preocupados por cuestiones morales, políticas, religiosas, etc. Porque nos puede distraer de aquello que le conviene fomentar: nuestra faceta productiva y comercial.

Para finalizar nuestra reflexión en torno a la tolerancia, cabría pensar si tiene cabida en nuestros días la tesis principal que defiende Voltaire en su *Tratado sobre la tolerancia*: hay que ser tolerante excepto con el intolerante. Bajo su concepción, lo único que no se puede permitir es la intolerancia, porque si permitimos ser intolerantes entonces se anula la tolerancia y la posibilidad de una convivencia social pacífica:

Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres es menester que esos errores no sean crímenes; y son crímenes únicamente cuando perturban a la sociedad: perturban a esa sociedad desde el momento en que inspiran

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 84.

el fanatismo; por tanto, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia.¹⁰⁹

En nuestra opinión, la propuesta de Voltaire, aunque muy encauzada hacia la tolerancia religiosa y en su ardua lucha contra los fanatismos, resulta lo suficientemente abierta para poder ser retomada hoy. Si partimos de lo afirmado por él, en una sociedad tolerante se podría tolerar prácticamente cualquier ideología, cualquier modo de vivir siempre y cuando no cause agravios a otras personas. Por ejemplo, ¿hemos de ser tolerantes con aquellos padres que no vacunan a sus hijos convencidos de que vacunarles es contraproducente? Si retomamos su argumento, habríamos de decantarnos por el no, porque se estaría comprometiendo la salud del pequeño, además de “perturbar la sociedad” al quedar de nuevo vulnerable ante enfermedades ya prácticamente erradicadas (“el magistrado debe castigar al homicida, aunque se haga con buena intención”¹¹⁰). En cambio, deberíamos mostrarnos tolerantes hacia los diversos cultos religiosos o ideologías. Por ejemplo, hemos de ser tolerantes con que cada uno sea hincha del equipo de futbol que mejor le parezca, pero si ese mismo individuo agrede a los hinchas de otro equipo no podemos seguir siendo tolerantes con él. Además, las palabras de Voltaire hablan de que no se puede ser tolerante con los hombres que son intolerantes, lo cual no significaría que hubiera que prohibir jugar a ese determinado equipo por las actitudes deplorables que unos pocos aficionados muestren. Este ejemplo, aunque sencillo nos permite prolongar el razonamiento y orientarlo hacia un tema de innegable actualidad, capaz de despertar todo tipo de sensibilidades y objeto de común preocupación en el mundo contemporáneo. Del mismo modo que no consideramos que un equipo de fútbol entero sea intolerante porque unos pocos aficionados se dediquen a agredir a otros aficionados, no podemos juzgar a una religión como intolerante por las acciones sangrientas de un ala radical.

Con gran lamento vemos cómo los acontecimientos que indignaron a Voltaire y le empujaron a escribir su *Tratado sobre la tolerancia*, el conocido caso de Calés no son un hecho del pasado. Ahora como entonces los casos de intolerancia religiosa continúa siendo una dolorosa realidad. En el *Tratado sobre la tolerancia* Voltaire dejó escrito: “En la actualidad, en algunos países se contenta con decir: «cree, o te aborrezco; cree, o he de hacerte todo el daño que pueda; monstruo, no tienes mi religión, por tanto no

¹⁰⁹ VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Muro Armiño. Austral. Barcelona, 2019. p. 139.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 140.

“tienes religión: es preciso que inspires horror a tus vecinos, a tu ciudad, a tu provincia»”¹¹¹. Por desgracia no son pocas las naciones dispuestas a enarbolar la bandera de la intolerancia y que, de buen grado, harían suyas de Voltaire. Así como tampoco es infrecuente el uso de una retórica que uso de pretexto del daño recibido.

No es el Islam en su conjunto el que pretende imponer sus convicciones religiosas a sangre y fuego al resto del mundo, sino un ala radical del integrismo islámico (yihadismo). Sin embargo, no son pocos los que proponen prohibir el culto en nuestros países occidentales o expulsarlos bajo el lema: “total, que se maten entre ellos”. Lo cierto es que el mayor número de víctimas no está dentro de nuestras fronteras, sino que es una lucha esencialmente entre los propios musulmanes, una lucha por tradiciones y convicciones culturales enfrentadas. Unas tradiciones que se han ido perdiendo y a las que el ala radical no quiere renunciar. Ahora bien, todo nos lo nos incita a pensar que, se trata de tradiciones que se han ido perdiendo y que no ligan con el resto del mundo del siglo XXI, por lo que si es necesario imponerlas haciendo uso de la fuerza, del miedo, la coacción, la muerte, la sangre y la guerra, probablemente ya no tengan sentido en este nuestro mundo del. Voltaire sin lugar a dudas catalogaría éstas como actitudes fanáticas y lucharía por combatirlas con la misma entrega y dedicación con la que trató de superar y responder a la intolerancia de su época:

El fanatismo es a la superstición lo que el delirio a la fiebre y lo que la rabia a la cólera. El que padece éxtasis y visiones, el que toma los sueños por realidades, las imaginaciones por profecías es un exaltado; el que confirma su locura con un crimen es un fanático.¹¹²

Así pues, la Ilustración, y muy especialmente Voltaire, luchó contra los fanatismos de todo tipo. Pero, varios siglos después, en nuestras sociedades se puede hablar del “fenómeno fan” sin que nadie se escandalice por ello. Seguimos siendo víctimas del fanatismo por más que nos veamos como una sociedad abierta y respetuosa. Es posible que el fanatismo del siglo XVIII se situara en un contexto muy diferente del nuestro y que dispusiera en efecto de sus notas distintivas. A pesar de ello, no hay duda de que la intolerancia es también una realidad de nuestros días con sus formas y matices propios. ¿Matarse por el fútbol no es fanatismo? ¿Realmente podemos darnos un golpe en el pecho y considerarnos libres del fanatismo político? ¿No seguimos a determinados

¹¹¹ *Ibid.* p. 95.

¹¹² VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*. «Fanatismo». *Op. Cit.* p. 235.

personajes públicos o series de televisión con fanatismo? Incluso de tanto en tanto salen noticias de jóvenes que se batan a muerte por defender las ideas de su filósofo de cabecera. Esto preocuparía a un Voltaire, volcado en combatirlo más aun en una sociedad que trata de erradicar su único antídoto, la actividad filosófica y la actitud crítica.

Otra de los grandes temas que nos preocupan hoy es el auge de los nacionalismos y el patriotismo, por lo que hemos de rastrear en los textos de los ilustrados para buscar si también para esto podemos recuperar la Ilustración hoy. Si atendemos a lo que señala Javier Murgueza, entenderíamos este problema como un vínculo ideológico que exige lealtad con la propia nación. Y habríamos de entender este tipo de sentimiento de pertenencia a la propia nación como una conducta no virtuosa. Kant proponía la creación de una confederación de pueblos. En su opinión las conductas patrióticas fundamentadas en intereses particulares y no universales serían por tanto, una conducta contraria a la Ilustración. Simultáneamente, el sentimiento patriótico conduce a falta de actitud crítica al engrandecer solamente lo positivo de la propia nación y esquivar el reconocimiento de los elementos negativos de la misma, es decir, un patriota se queda solo con lo positivo de la nación, lo que le parece digno de orgullo, y hace como si no existieran aquellos elementos que pudieran avergonzarle¹¹³.

Por otro lado, nuestra indiferencia ante las cuestiones públicas se manifiesta por dos vías: nos abstenemos de hacer juicios morales, y además a la existencia de una gran desafección política. Con respecto a lo primero, vimos como Bauman señalaba que nuestra época no es que esté falta de valores sino que hay exceso de ellos, lo que nos dificulta inclinarnos por la elección de unos u otros. El problema al que hacemos referencia no es otro que el de la pérdida de autenticidad, de valores y de virtud que acontece en las sociedades civilizadas. Esto parece quedar enunciado, además de en Rousseau, en *El ingenuo* de Voltaire¹¹⁴. En este cuento se puede entender que la

¹¹³ Cf. MUGUERZA, Javier. «Los peldaños del cosmopolitismo». En *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Ed. Cit. p. 347-353.

¹¹⁴ El argumento del cuento trata sobre como un hombre noble le van ocurriendo distintas calamidades porque no piensa que el otro vaya a poder obrar con mala fe (el ingenuo). Los acontecimientos se atropellan uno tras otro hasta que resulta encarcelado sin posibilidades de ser liberado. La única opción que tiene para ser liberado es que su prometida acepte mantener relaciones sexuales con el responsable de su encarcelamiento. Tras consultarlo con una amiga y con un párroco es convencida para que acepte este intercambio como un mal menor. Se da entender que mientras este tipo de prácticas son corrientes y asumidas en la ciudad no ocurre lo mismo con el lugar de donde provienen los protagonistas haciendo a la joven a cargar con una gran vergüenza el resto de su vida.

civilización en la que vivimos no es más que un artificio y que el exceso de civilización produce una creciente degradación y vicios sociales.

En nuestras sociedades, ante el desbordamiento de valores, aceptamos que lo tolerable es aquello que está permitido por la ley. Recurrimos al Derecho como solución a todos los posibles problemas que puedan surgir de la convivencia. Esto evidencia un simplismo razonamiento, ya que la ley no ha estado ahí siempre sino que la han establecido personas, personas que se pueden equivocar. Además, la ley no puede recoger todos los problemas de convivencia cuando aún no se han producido. Las sociedades avanzan más rápido que los propios individuos, que el propio progreso moral y que las legislaciones, por lo que se requiere de una continua revisión; la ley tiene que ser móvil, no hay leyes eternas; no se puede parar el movimiento, el progreso. Pero hay un problema todavía más profundo: la confusión entre moral y legalidad. La primera es interna al sujeto: mediante un proceso de racionalización y haciendo uso de su autonomía se da su propia ley moral. La segunda, en cambio, nos viene impuesta: es exterior al sujeto, no hay autonomía del propio individuo. Para Kant, las acciones auténticamente morales serán aquellas que se hacen de acuerdo a una “buena voluntad”, es decir, cuando la voluntad es capaz de coaccionarse y actuar tan solo por deber, sin tener en cuenta las consecuencias e incluso a pesar de ellas. La diferencia entre moralidad y legalidad siempre estuvo rondando en los textos kantianos; por ejemplo, cuando cumplimos las normas de circulación por miedo a recibir una sanción estamos actuando de acuerdo al deber pero no por deber: si cumplimos las normas de circulación porque realmente asumimos la peligrosidad de incumplirlas para nosotros mismos y para otros usuarios de la vía; actuaríamos por deber, porque entendemos que es nuestra obligación comportarnos cívicamente. Es posible encontrarnos con ciudadanos que cumplen la ley con rigor, pero que esconden una actitud que nos resulta reprobable moralmente: imaginemos una persona que, pese a vivir con deshago económico, prefiere ahorrar y/o comprarse cosas para su propio disfrute en lugar de ayudar económicamente a sus hijos que sufren una situación económica apurada. Esta no sería una conducta ilegal; pese a ello juzgaríamos moralmente a la persona por ser egoísta y avariciosa. Los textos de Kant también dan cuenta de cómo “un buen ciudadano” (aquel que cumple con su deber) puede esconder un corazón malvado porque aquello (cumplir con la ley) no es sinónimo de ser virtuoso:

La malignidad [...] del corazón humano es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la perversidad (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo. Se observará que la propensión al mal es establecida aquí por lo que se refiere al hombre, incluso al mejor (según las acciones) [...]. Tocante a la concordancia de las acciones con la ley no hay ninguna diferencia (al menos no tiene por qué haber ninguna) entre un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) y un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*); pero en uno las acciones no siempre tienen — quizá nunca tienen— la ley como único y supremo motivo impulsor, mientras que en el otro la tienen siempre. Del primero se puede decir que sigue la ley según la letra (esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena); del segundo, en cambio, que observa la ley según el espíritu (el espíritu de la ley moral consiste en que ella sola sea suficiente como motivo impulsor). Lo que no acontece en virtud de esta fe es pecado (con arreglo al modo de pensar). Pues si para determinar el albedrío a acciones conformes a la ley son necesarios otros motivos impulsores que la ley misma (por ejemplo: apetito de honores, amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión), entonces es meramente contingente que esos motivos concuerden con la ley; pues podrían igualmente empujar a su transgresión. La máxima, según cuya bondad debe ser estimado todo valor moral de la persona, es, pues, con todo, contraria a la ley, y el hombre, aunque realice sólo buenas acciones, es, sin embargo, malo.¹¹⁵

El segundo rasgo que manifestábamos como característica de nuestra época se refería a la indiferencia hacia la política. Pensamos que “eso no vale para nada” y no nos implicamos. En cambio, apelamos a la ley como forma de resolver todos los conflictos. Ese “no vale para nada” es un “no vale nada para mí”. Vemos el yo como sujeto individual (al lado de gente pero sin convivencia) y requerimos simplemente no ser molestados o ser molestados lo menos posible por los Estados. A esta actitud Hume se opondría frontalmente, porque estaríamos perdiendo una parte esencial de nuestra condición de hombres y de ciudadanos. Recordamos que Hume defendía una existencia de sentimiento humanitario común a todos los hombres que nos hace padecer con el otro. A partir de ese sentimiento, se desarrollan las distintas virtudes valoradas positivamente, como la caridad, la benevolencia, la piedad, etc. Por lo cual, para Hume

¹¹⁵ KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la propia razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial. Madrid, 1991. p. 39-40.

los intereses de la sociedad no son ajenos e indiferentes al sujeto, sino que creía que era una de nuestras mayores preocupaciones. El filósofo escocés consideraba que tan solo una minoría puede sentir absoluta indiferencia de los asuntos políticos y sociales pero que no podría ser una actitud generalizada porque cuando se promueven nuestros intereses son sentimientos felices. En sus palabras:

[...] El hombre en cuestión posee cualidades cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, entonces ha escogido este punto de vista común y ha tocado ese principio humanitario en el que, siquiera en cierto grado, coinciden todos los hombres. Mientras el corazón humano siga estando compuesto por los mismos elementos que hoy lo integran, nunca será indiferente al bien público, no dejará de ser afectado por las tendencias de los caracteres y de los modales.¹¹⁶

Nuestra realidad nos presenta un sentimiento generalizado de apatía hacia la política, en la que no nos implicamos. Dada la primera consideración de Hume –la defensa de la existencia de un altruismo voluntario y que es común a todos los hombres–, se sigue una segunda: siempre vamos a tener una opinión y una consideración propia y personal acerca de la gestión del Estado y del Bien Común. No obstante, cabe la posibilidad de que existan “monstruos imaginarios”. Así lo cree Hume, quien calificaría de tales a quienes no sintiesen; a quienes practiquen la indiferencia y mostrasen una soberana despreocupación los asuntos públicos y de todo lo que concierne al Bien Común, etc.¹¹⁷ Cabe que nos preguntemos cuáles si hemos hecho acopio de estas características; si la descripción de “monstruo imaginario” humeano se ha vuelto real en nuestros tiempos y si hemos de preocuparnos por ello o aún tiene solución. “Monstruos imaginarios” porque para Hume, mientras los hombres sean hombres y tengan un corazón palpitando, estaremos implicados y preocupados por los asuntos de todos. Y si, verdaderamente es así ¿qué ha ocurrido entonces? Creemos que el momento de afirmatividad y hedonismo superficial en los que nos embarramos cada día nos impiden nuestra implicación y compromiso con la política y con lo social, porque hacerlo sería complicar la propia vida, tener que pensar, tener quebraderos de cabeza, etc. En definitiva, un momento desagradable que tratamos de eliminar de nuestras vidas.

De aquí se deriva un problema esencial que, mientras siga dominando esta manera de pensar, tiene difícil solución: las personas dispuestas a dedicarse a lo público no lo

¹¹⁶ HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Op. Cit. p. 176.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.* p. 124-125.

harán por compromiso social sino por intereses particulares. Si la mentalidad imperante entre el común de la sociedad es que la política y lo relacionado con lo público son algo desagradable, no podemos esperar de aquellos que nos gobiernan y gestionan nuestros bienes que sean de naturaleza extraordinaria. Mientras vivamos gobernados por la indiferencia, no podremos esperar que quienes tomen el poder vayan a hacerlo porque ven en ello una vocación, sino que lo asuman como una oportunidad, como un medio para alcanzar sus propios intereses particulares (económicos, de prestigio, de poder, etc.). Nos escandalizamos con cada nuevo caso de corrupción política, pero pocas veces reparamos en que tan solo es la punta del iceberg de una sociedad corrompida. La corrupción entierra sus raíces en el subsuelo de una sociedad, que acostumbra a bordear la legalidad y la moralidad. No habrá, por tanto, una receta maestra que acabe con una de las lacras de nuestra sociedad mientras no haya una implicación generalizada por los asuntos de todos. Mientras estemos todos afectados por la ambición, siendo esta la guía de nuestras acciones en lugar del deber y la responsabilidad para con el otro, difícilmente podremos ponerle fin. Reclamamos los valores de la Ilustración para recuperar la implicación política y social, para hacernos conscientes de que es posible que exista una voluntad general que sirva de guía para organizar nuestra vida y que a su vez no entre en conflicto con los propios intereses. Quizá puedan servir como punto de partida las reflexiones de Rousseau:

Si la ambición no cegase tanto a los políticos, advertirían la imposibilidad de liderar cualquier asentamiento, siguiendo el espíritu de su institución, sin la ley del deber. Apreciarían que la mayor fuerza de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos y que las costumbres se vuelven irremplazables en el mantenimiento del gobierno. En suma, no se trata únicamente de la correcta administración de las leyes, sino de la honradez necesaria para obedecerlas. Quien al fin desafía a los remordimientos, no tardará en hacerlo con los suplicios; castigo menos estricto, menos continuo y del que, al menos, cabría la esperanza de escapar. Y por muchas precauciones que se tomen, a quien le aguarda la impunidad tras una mala acción, siempre encuentra medios para eludir la ley o para liberarse de la pena. De este modo, cuando todos los intereses particulares se afanan en contra del interés general, que ya no es el de la persona, los vicios públicos tienen la fuerza suficiente para enervar las leyes. Finalmente, la corrupción del pueblo y los dirigentes alcanza al gobierno por muy sabio que este pueda ser el pero de todos los abusos consiste entonces en obedecer aparentemente las leyes para poder infringirlas de hecho con

mayor seguridad. Las mejores leyes luego se convierten en las más funestas y más valdría que no existieran: constituirían el último recurso al que acudir.¹¹⁸

5) CONCLUSIÓN:

En nuestra opinión, el proyecto ilustrado fue abandonado tan pronto como se abrieron las derivas maléficas que hubiéramos preferido no conocer nunca. La Ilustración cayó en descrédito cuando vimos los peligros del progreso y del avance científico, peligros que podían llevar a nuestra propia destrucción. Un progreso que parecía que no traía nada bueno para los hombres, sino solo miseria y desolación. El progreso en el que habían confiado los ilustrados no traía más que desgracia y desdicha. Los ilustrados habían resultado ser unos ingenuos al considerar que, obedeciendo solo a la razón, los hombres se convertirían en moralmente buenos y harían uso de su razón solo con vistas a alcanzar el Bien Común. La historia mostró una realidad muy distinta.

Sin embargo, entender así un siglo de grandes pensadores y reflexiones es a nuestro juicio no haber entendido la Ilustración. Indudablemente, ellos hablan de progreso, pero no significa que no fueran conscientes de que el progreso sin límites y sin control podría traer problemas. Es un hecho que captó Kant a la perfección y que aún hoy nos azota: el avance científico va más rápido que nuestra adaptación a los cambios, que nuestra moral, y es aquí donde podemos encajar el que no sepamos como relacionarnos con ciertas tecnologías. ¿Cómo legislamos los delitos informáticos si aún no sabemos que se pueden cometer? ¿Cómo nos enfrentamos a las nuevas técnicas de reproducción asistida? Con frecuencia la filosofía llega tarde, cuando el problema ya está y hemos de resolverlo: “Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se puede rejuvenecer, sino sólo reconocer; el búho de Minerva inicia su vuelo al romper el crepúsculo”¹¹⁹.

Hemos de destacar que la crítica al progreso está también en los ilustrados que, aunque se maravillan de él, también nos advierten de sus peligros. Las ciencias y las artes nos han corrompido; en palabras de Rousseau: “la depravación efectiva, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han

¹¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre la economía política*. Op. Cit. p. 39-40.

¹¹⁹ HEGEL, Friedrich. *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza de Montero. En Editorial claridad. Buenos Aires, 1968. p. 37.

acercado a la perfección”¹²⁰. Imaginemos un futuro cercano en el que las máquinas serían mucho más inteligentes que nosotros mismos, tan inteligentes que no haría falta que nosotros hiciéramos uso de nuestra propia razón ni de nuestra capacidad de discernimiento; que no necesitaríamos aprender absolutamente nada porque las máquinas y la técnica lo sabrían absolutamente todo por nosotros, etc. Estamos sin duda ante un progreso, un avance de la ciencia; pero, ¿merece la pena? ¿Realmente beneficia a la condición humana ese progreso? Lo que tratamos de decir es que todo progreso y avance conllevan dejar, perder una parte de nosotros:

Pueblos, sabed pues de una vez que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, lo mismo que una madre arranca un arma peligrosa de manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males de que os protege, y que la pena que halláis en instruiros no es el menor de sus beneficios. Los hombres son perversos; serían peores aún si hubieran tenido la desgracia de nacer sabios.”¹²¹

Pese a la crítica ya presente desde el comienzo, se culpa a la Modernidad en general y a la Ilustración en particular de todas las desgracias del hombre, de los males acontecidos en el siglo pasado. A mi juicio, somos más deudores de esa etapa de lo que nos creemos, por lo que no se le puede dar carpetazo y hacer como si nunca hubiera sucedido. El espíritu de la Ilustración aún tiene cabida en nuestros días, tal y como hemos tratado de demostrar. De lo que se trata es de darle un nuevo sentido, de actualizarlo. Esto solamente se puede lograr escuchando a los autores, leyéndolos en su totalidad, con sus luces y sus sombras. El proyecto ilustrado se ha visto truncado desde el inicio por la emergente economía de mercado y los derechos políticos para los propietarios. De manera que el pensamiento ilustrado ha resultado un fiasco, pero no porque las bases fueran erróneas, sino porque se han manipulado o malinterpretado, se ha hecho una lectura interesada, fomentándose tan sólo el progreso económico, la liberalización de los mercados y el avance científico-tecnológico que asegurase el progreso solamente en ese sentido. Pensábamos que el progreso en ese ámbito nos haría progresar y liberar el resto de las facetas humanas y fuimos hacia él sin pensar que seríamos menos libres:

Con la consolidación del Estado moderno y de sus formas de poder, la esfera pública se constituye como sistema de cultura [...] el sistema de la cultura es el encargado

¹²⁰. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Op. Cit. p. 15.

¹²¹ *Ibid.* p. 21.

de forjar al ciudadano libremente obediente: debe articular, a la vez su autonomía como sujeto y su obediencia como ciudadano¹²²

Tras haber analizado algunos de los muchos problemas que ocasiona el período ilustrado, consideramos que tienen su origen en la propia tendencia ilustrada a concebir los problemas móviles y a moverse en un escenario problemático. Lo cual no exige que cerremos la puerta a la Ilustración de una vez por todas, sino que nos exige de nosotros una actitud combativa y autocrítica. Hemos visto como muchos de los problemas de los que se ocuparon los ilustrados siguen azotándonos en nuestras sociedades, los problemas del pasado continuamos arrastrándolos lo que podría haber llevado a Habermas¹²³ a caracterizar la Ilustración como proyecto inacabado. Por lo que, si queremos hablar de Ilustración hoy, debemos de retomar la abandonada actitud crítica y el compromiso con la transformación social. Ambas cosas requieren huir y desterrar de una vez y para todas, la creencia del “todo va bien” y de la visión del neoliberalismo como el mejor de los mundos posibles. Es preciso que seamos capaces de abrimos a una interpretación filosófica de nuestro mundo y de las formas de vivir.¹²⁴

También hemos tratado de evidenciar que el neoliberalismo, entendido como continuador de la Ilustración, se fundamenta sobre una lectura parcial e interesada. A su vez, ambas propuestas pueden confundirse si no se procede con cautela y no se ahonda en la profundidad de los términos. El mayor crimen contra la Ilustración se lleva a cabo con los mismos conceptos y emblemas: libertad, pluralidad, etc.

Para finalizar, hemos tratado la Ilustración porque la consideramos un período del pensamiento que no puede ser reducido a cenizas; a ella le debemos las escuelas, las universidades, el estado de derecho, los parlamentos, etc. Hemos confirmado que las distintas ideologías la han profanado y deformado para adecuarlas a sus propios intereses. Hemos creído conveniente ahondar en sus profundidades para comprobar si aún queda algo en ella que nos pueda servir para enfrentarnos al mundo de hoy. Y, aunque algunos textos parecen alejados en el tiempo por no poder hallar en ellos una fórmula maestra que solucione todos nuestros problemas, sí consideramos que sigue vigente para mover el ánimo, para despertar y suscitar un espíritu crítico condenado al exterminio. No se trata, pues, de volver al pasado, sino simplemente de mirar a “las

¹²² GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Op. Cit. p. 40.

¹²³ «La modernidad, un proyecto incompleto» HABERMAS. Op. Cit.

¹²⁴ Tomo algunas ideas de: MAURO Eduardo. «¿De qué hablamos cuando hablamos de Ilustración hoy?». En. *¿Qué es la Ilustración?*. ed. cit. p. 169-189.

luzes” para alumbrar un futuro que se nos muestra oscuro e incierto. Recuperar un ápice de aquel entusiasmo en un tiempo en que nos sentimos desolados. Volver la vista hacia “las luces” para creer de nuevo en el progreso, para vencer al conformismo que afirma que hemos llegado al culmen del progreso y que no hay nada más allá que nos resulte confiable. En definitiva, hay suficientes señales de descontento para considerar que esto es todo, que es el final de la historia, que los hombres no tenemos nada mejor que hacer, que esta es la mejor forma de representarnos el mundo, de interpretar la política y este el mejor modo de vivir en sociedad. Por lo que hay suficientes razones para creer en un progreso que nos emancipe y nos libere. En fin, creemos que hay suficientes motivos para creer que retomar la Ilustración y su espíritu es no solo posible sino también necesario para salir de atolladero en el que nos encontramos inmersos.

BIBLIOGRAFÍA:

ALEGRE, Luis y MAURA, Eduardo (eds). *¿Qué es la Ilustración?*. Escolar y Mayo editores. Madrid, 2017.

ANDERES, Günther. *Hombres sin mundo*. Trad. Josep Monter Pérez. Pre-textos. Valencia, 2007.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Alianza Editorial. Madrid, 2014.

BARY, John. *La idea de progreso*. Trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Alianza Editorial. Madrid, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2018.

CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica. México, 2013.

DE JOUVENEL, Bertrand. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Trad. Jesús Esteban Falero y Armando Zerolo Durán. Encuentro. Madrid, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. Trad. Carmen González Marín. Cátedra. Madrid, 2006.

DIDEROT, Denis. *Jacques el fatalista*. Trad. Francisco Lafarga Maduell. Bosch. Barcelona, 1978.

GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Anagrama. Barcelona, 2017.

HEGEL, Friedrich. *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza de Montero. Editorial claridad. Buenos Aires, 1968

HORKHEIMER, Max y ADORNO, W. Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J.J. Sánchez. En Biblioteca Universal – Círculo de Lectores. Barcelona, 1999.

HUME, David.

- *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trad. Carlos Martín Ramírez. Trota. Madrid, 2011.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime Salas Ortueta. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza Editorial. Madrid, 2014.
- *Tratado sobre la naturaleza humana*. Trad. Vicente Viquera. Libros en la Red. Albacete, 2001. Disponible en: <https://www.dipualba.es/publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf>

KANT, Immanuel.

- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. En alianza editorial. Madrid, 2013.

Erika Bastos García – Universidad de Valladolid
Sobre la necesidad de recuperar los valores de la Ilustración

- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Alianza. Madrid, 2015.
- *La religión dentro de los límites de la propia razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial. Madrid, 1991.
- *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. En Tecnos. Madrid, 1991
- *Teoría y práctica: relación al derecho político*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. En Alianza Editorial. Madrid. 2013.

LOCKE, John. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

MANDEVILLE Bernard, *La fábula de las abejas: o vicios privados, públicos beneficios*, trad: José Ferrater Mora. Fondo de Cultura económica, México 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques.

- *Del contrato social*. Trad. Mauro Armiño. Alianza. Madrid, 2015.
- *Discurso sobre la economía política*. Trad: Fabio Vélez. Maia ediciones. Madrid, 2011.
- *Rousseau, obras completas Vol. I. Discurso sobre las ciencias y las artes y Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad: Salustiano Masó. En Gredos-RBA coleccionables. Barcelona, 2018.

TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Trad. Noemí Sobregués. En círculo de lectores – Galaxia Gutengerg. Barcelona 2008.

VILLAR, Alicia. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

VOLTAIRE, François.

- *Cándido*. Club Internacional del Libro. Barcelona, 1991.
- *Diccionario filosófico de Bolsillo*. Vol. II. Sintesis. Barcelona 1936.
- *El ingenuo*. Club Internacional del Libro. Barcelona, 1991.
- *Filósofo ignorante*. Trad. Mauro Armiño. Forcola. Madrid, 2010.
- *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Muro Armiño. Austral. Barcelona, 2019.
- *Voltaire, obras completas*. Vol.I. Trad. Fernando Savater, *Cartas filosóficas*. José Areán Fernández y Luis Martínez Drake, *Diccionario filosófico*. Agustín Izquierdo Sánchez, *Memorias*. Gredos- RBA coleccionables. Barcelona, 2018.

V.V.A.A. *La Ilustración olvidada*. Anthropos. Madrid, 1993.

V.V. A. A. *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Tecnos. Madrid, 1996.

V.V.A.A. *Racionalismo, empirismo, Ilustración. Historia de la filosofía*, Vol. 6. Trad. Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro, Pablo Velasco Martínez. Siglo XXI. Madrid, 1985

VV. AA. Selección y prólogo de FOSTER, Hal. *La posmodernidad*. Kairós. Barcelona, 1986.

WEBER, Max. *Ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Trad: Luis Legaz Lacambra. Ediciones Península. Barcelona 1977.

