

LISÍMACO PARRA

### UNA VEZ MÁS: ¿QUÉ (NO) ES *ILUSTRACIÓN*?<sup>1</sup>

*Resumen:* Quizás exista una diferencia irreductible en la manera como la historia y la filosofía conciben la Ilustración. Con todo, de las críticas de la primera puede derivarse una redefinición de este fenómeno por parte de la segunda. Recurriendo a la noción kantiana de *sentido común lógico*, en este artículo se plantean como constitutivas de la Ilustración tanto la referencia a su opuesto, como su interacción con él. Así, entre Ilustración y religión puede darse una relación, aquí calificada como *dialéctica sin reconciliación*, en virtud de la cual es preciso hablar de una *historia* en cada una de estas dos posiciones, que en su mutuo enfrentamiento, evolucionan de manera decisiva. Tal vez esta tipología conceptual pudiera tener alguna utilidad para la comprensión de los fenómenos de Ilustración en el mundo hispano-y-americano.

*Palabras clave:* ilustración, sentido común lógico, dialéctica sin reconciliación.

### ONCE MORE, WHAT IS (NOT) ENLIGHTENMENT?

*Abstract:* Perhaps there is an irreductible difference between the ways in which history and philosophy understand the Enlightenment. However, from the critiques made by the former, it may be possible to attempt a redefinition of the latter's conception. Resorting to the Kantian notion of *logical common sense*, this article claims that the reference to its opposite, religion, as well as the interaction which is substantial to the very notion of Enlightenment. Thus, between Enlightenment and religion there seems to be a relationship –here considered as *dialectic without reconciliation*— in view of which it becomes necessary to talk about a *history* within both positions, which decisively evolves from their mutual con-

---

<sup>1</sup> El presente trabajo es resultado parcial de la investigación iniciada por su autor durante el año sabático concedido por la Universidad Nacional de Colombia entre 2006 y 2007.

frontation. Perhaps this conceptual typology could be useful for the understanding of the phenomena of Enlightenment in the Hispanic and America world.

*Keywords:* enlightenment, logical common sense, dialectic without reconciliation.

“...sólo hombres pueden ayudar a los hombres, y sólo yo a mí mismo.”  
Norbert Elias

### *I. Introducción: la Ilustración entre la historia y la filosofía.*

Desde hace algunos años se ha vuelto usual abordar la Ilustración con gentilicio, como cuando se dice “Ilustración francesa”, o “escocesa” o “alemana”. Debemos tal uso a los historiadores, e indiscutiblemente éste tiene sus ventajas. En efecto, al remitirnos a condiciones tan específicas, tales denominaciones nos obligan a precisar los múltiples matices que configuran ese complejo movimiento histórico que se resume en el concepto –valga la redundancia, genérico– de “Ilustración”. Por definición, el concepto prescinde de la singularidad del individuo, pero el interés del historiador consiste precisamente en reivindicar tal individualidad, sacándola a la luz.

El método histórico también nos pone en guardia contra aquel proceder, entre ingenuo y arbitrario, que consiste en construir un concepto, valiéndose para ello de características inducidas de casos individuales, para luego pretender la validez universal del mismo. Por fuerza, el resultado será que aquellos casos que no fueron tenidos en cuenta en el proceso inductivo quedarán por fuera del campo de aplicación de tal concepto, o que características privativas pero no meramente accidentales del individuo queden por fuera del concepto, de modo que éste apenas si lograría dar cuenta de aquél. Así por ejemplo, si el concepto de Ilustración ha sido construido exclusivamente a partir de referentes provenientes de Francia, Escocia y Alemania, entonces es obvio que un concepto tal no resultará aplicable a Italia, España o Iberoamérica. O también podría suceder que, aunque parcialmente aplicable, ese concepto deje de lado aspectos cruciales de la Ilustración en estos últimos países. Y debería ser claro que de tales defectos lógicos no podemos concluir que en ellos no se dio la Ilustración.

La Ilustración con gentilicio desconfía entonces de la rigidez de los conceptos, e investiga en aquellos terrenos despreciados por una filosofía que desconoce los límites de sus arqueologías conceptuales. Los historiadores quieren evitar las arbitrariedades señaladas, y por ello suelen dejar de lado conceptos que con mucha justificación les resultan cargados de prejuicios, para atenerse al material empírico. En el caso que nos ocupa, dicho material está conformado por las prácticas que en su momento fueron valoradas como “ilustradas” por sus respectivos agentes. Tratado de esta manera, el horizonte se enriquece considerablemente: se abre campo para una investigación antes desatendida y por lo mismo “bloqueada”, que ahora se diversifica no sólo según países sino incluso por regiones dentro de los mismos. La sensibilidad se agudiza para atender fenómenos que tuvieron ocurrencia no sólo en el campo de la filosofía sino también en muy diversas ciencias y en prácticas sociales. Así pues, el conocimiento se enriquece, nuestras concepciones se tornan más complejas, y los juicios se vuelven más difíciles.

Quizás no sobre anotar que la motivación política no es totalmente ajena a estos desplazamientos desde el concepto hacia el individuo. De esta manera, aunque en el caso español los trabajos de Serrailh<sup>2</sup> y de Maravall<sup>3</sup> son antecedentes notables, sólo la incorporación a la Unión Europea exigió replantear a fondo la consigna franquista según la cual “España es distinta”, o la queja orteguiana de que a España le había faltado el siglo XVIII. Incorporarse a la Europa contemporánea ya no significaba descubrir algunos trazos, por lo general tenues, de modernidad, y también de Ilustración, en el XVIII español. En efecto, el pasado común con los pares europeos no resultaba posible si previamente no se “deconstruía” el monolítico y excluyente concepto de Ilustración, que en su momento fuera construido allende los Pirineos o en la Gran Bretaña<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Serrailh, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FHE, 1957.

<sup>3</sup> Maravall, J.A., *Estudios de historia del pensamiento español - Siglo XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

<sup>4</sup> Cf. Jüttner, S., “España, ¿Un país sin ilustración? Hacia la recuperación de una herencia reprimida” en Mate, R. y Niewöhner, F., (coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Ahora bien, pese a los indiscutibles logros que conlleva la adición del gentilicio al concepto de Ilustración, tal ejercicio puede redundar en detrimento de las funciones genéricas propias del concepto. Así por ejemplo, de radicalizar el esfuerzo de los historiadores llegaríamos al resultado de la inconmensurabilidad de los distintos individuos históricos, lo que contradice no sólo las intenciones de estos últimos, sino que además hace superflua la aplicación del concepto de Ilustración. En efecto, si existen tantas "ilustraciones" cuantos individuos seamos capaces de detectar, entonces la Ilustración puede significar cualquier cosa. Además, pese a todas las diferencias que puedan encontrarse entre naciones y regiones, quienes se llamaron a sí mismos "ilustrados", o quienes así calificaron a sus prácticas, aspiraron a formar parte de una comunidad más amplia que los incluiría, con o a pesar de, sus particulares coloraciones<sup>5</sup>. Pero así mismo, tampoco es de descartar la existencia de grupos o individuos que aunque simpatizando con determinados logros o planteamientos de la Ilustración, estuvieron sin embargo lejos de querer adherir a sus intenciones más fundamentales. Así pues, una definición limitada del concepto de Ilustración no debería llevarnos a desesparar del uso de los conceptos, ni a emplearlos arbitrariamente, que es lo que ocurre cuando a la Ilustración se la disuelve en la multiplicidad irreductible de cuantos individuos existan, o cuando se la endilga a quienes nunca compartieron sus "atributos específicos", sin que por ello se hubiesen visto inhibidos para una adhesión inteligente a otras de sus características.

En el caso que aquí más nos interesa, es decir en el del mundo hispano-y-americano, se ha pretendido que el carácter específico de que se revistió la Ilustración es, ni más ni menos, que su catolicidad<sup>6</sup>. Es indudable que en este caso existe una valoración positiva

---

<sup>5</sup> "Como *Renacimiento* o *Ilustración*, *absolutismo* significa ahora cualquier cosa que los historiadores quieran. Pero a diferencia de ellos, *absolutismo* no fue un término coetáneo." Henshall, N., "El absolutismo de la Edad Moderna 1550-1700 ¿Realidad política o propaganda?" en Asch, R. y Duchhardt, H. (eds), *El Absolutismo ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona, Ed. Idea Books, 2000, p. 82.

<sup>6</sup> Cf. el trabajo de Caso González, en "Sobre el concepto de Ilustración", en Jüttner, S., *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Alemania, Peter

de lo que la Ilustración pueda significar, a la vez que se pretende su no repugnancia con el catolicismo. Pero así mismo, no deja de ser llamativo que para casos como éste en muchas ocasiones se recurra a expresiones tales como "ilustración débil", "ilustración no radical" o también "ilustración conservadora", en un intento por precisar los matices propios de la "ilustración católica"<sup>7</sup>. En general, es probable que todos estos esfuerzos lógico conceptuales constituyan una reacción frente a los prejuicios de un cierto tipo de "ilustrados" que al identificar toda manifestación religiosa con crasa superstición no sólo niegan toda honestidad intelectual a los esfuerzos de aquellos creyentes religiosos en algún momento enzarzados con las aventuras de la razón, sino que así mismo terminan por ignorar hasta su misma existencia histórica.

Ahora bien, aunque por una parte el concepto de "ilustración católica" rescata la existencia y reivindica la honestidad de tales esfuerzos, mucho me temo que por otra reintroduzca confusiones. Tanto la Ilustración como el catolicismo descansan en supuestos antropológicos distintos. De esta manera, su confusión tampoco será justa, ni conceptual ni históricamente.

Quiero señalar una última limitación frecuente en el tratamiento exclusivamente histórico del fenómeno de la Ilustración. Se trata de que, desde esa perspectiva, la Ilustración queda reducida a un fenómeno histórico, es decir, situado en el espacio y tiempo del mundo europeo dieciochesco y que en el mejor de los casos incluiría a sus satélites americanos. Por mi parte, considero que la Ilustración *también y ante todo* es una categoría propia de la antropología filosófica, y que como tal incumbe a hombres anteriores y posteriores al dieciocho, así como a culturas de raigambre no europea.

Así pues, lo que se impone es, más bien, una redefinición de dicho concepto de modo tal que sin violentar las propiedades histórico-individuales, nos permita también dar cuenta de la intención genérico-universal inherente a su uso. Y que también nos permita eventualmente y sin violentar diferencias, excluir de su campo se-

---

Lang, 1991 y Sánchez-Blanco, F., *La Ilustración en España*, Madrid, Ed. Akal, 1997.

<sup>7</sup> Cf. Goldie, M., "The Scottish Catholic Enlightenment" en *The Journal of British Studies*, vol. 30, no. 1, Jan., 1991.

mántico algunos fenómenos, no obstante la aparente necesidad de su inclusión. Como se verá, mi propuesta de redefinición del concepto de Ilustración está muy influenciada por las reflexiones que al respecto hiciera Kant, aunque quizás algunas de las variaciones que propongo no habrían sido de su aceptación.

## II. *Redefinición del concepto de Ilustración.*

En mi propuesta de redefinición del concepto de Ilustración quiero subrayar tres aspectos a tener en cuenta:

El primero es que el concepto de Ilustración, así como conceptos que suelen implicarse en su definición tales como *autonomía* o incluso *filosofía*, contienen implícita o explícitamente una referencia a aquello que les es opuesto, es decir, a conceptos como *superstición*, *heteronomía* o *revelación*. Creo que hay que otorgar mayor atención a esta referencia.

El segundo aspecto es que esta oposición no ha de ser necesariamente externa y meramente yuxtapuesta. Los dos polos que la constituyen pueden interrelacionarse, sin que por ello la interrelación deba entenderse como reconciliación. Esta interrelación, o si se quiere, esta incursión en el campo del opuesto, permite el desarrollo de cada uno de los polos. Gracias a ella, la autonomía y la heteronomía son susceptibles de ganar mayor complejidad, aunque en última instancia, o en el conjunto de su desarrollo, seguirán representando alternativas humanas y sociales excluyentes. En acciones o valoraciones puntuales podrán coincidir, pero a la manera de dos líneas que con trayectorias diversas pueden no obstante encontrarse de manera tangencial. Y aunque ocasionalmente algún combatiente pudiera elegir la permanencia definitiva en el territorio del que fuera su adversario, los respectivos bandos siempre permanecerán claramente diferenciados. Su relación será pues, la de una *dialéctica sin reconciliación*.

Mi tercera observación es que al plantear que tanto la Ilustración como la No-Ilustración, o que la autonomía y la heteronomía, son susceptibles de desarrollo, se abre la posibilidad de una *historia* propia de cada una de ellas, conformada por distintos momentos, acaso por distintos agentes, y no exenta de tensiones y diferencias en su interior mismo. Así, en ocasiones podría parecer, por ejem-

plo, que para un determinado estadio de alguna de esas historias se juzgue inicialmente que su afinidad es mayor para con otro estadio de la historia del opuesto, que con respecto a etapas de su propio pasado. Pero sólo una apreciación de conjunto, que ubique a momentos tales en el lugar correspondiente dentro de su propia tendencia, permitirá apreciar sus verdaderos alcances.

### 1. *La Ilustración y su opuesto*

Creo que toda existencia humana sucede en la tensión entre autonomía y heteronomía. No siempre, y no todos, somos conscientes de ello. Además, ninguna vida humana puede resolverse por completo y de manera permanente en alguno de estos dos polos, y por el contrario, ellos alternan su dominio sobre los infinitos aspectos que la componen. Así por ejemplo, cuando empezamos a estudiar filosofía –de las actividades humanas, quizás la que más autonomía se pretende–, nos ocupamos con determinados autores sólo por el hecho de que habían sido consagrados por la heteronomía del canon, del profesor o del amigo que en ese momento merecieron nuestra *credibilidad*. Y pese a las insinuaciones que en sentido contrario hiciera Kant, cuando vamos al médico –o al mecánico o al técnico en computadores– estamos dispuestos a actuar en buena medida de manera heterónoma, es decir, a acatar recomendaciones cuya justificación no comprendemos a cabalidad, pero que provienen de personas en cuya competencia *creemos*. De manera similar, me parece que hasta el más firme de los creyentes en cualquiera de las escalas de esa amplísima gama que constituye la creencia, alguna vez habrá estado tentado de impugnar su creencia, es decir, se habrá sentido inclinado a desobedecer, lo que constituye el primer paso hacia la autonomía.

Voy entonces a llamar “Ilustración” a la “apuesta” que hace una existencia –individual o colectiva– por conducirse de manera autónoma. No siempre esto será posible, pero cuando este esfuerzo se constituye en la tendencia predominante que caracteriza tal existencia, entonces la llamaremos “ilustrada”. Como lo dijera Kant en su ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*,

Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es culpable. Minoría de edad es la incapacidad

de servirse del propio entendimiento, sin la conducción de otro (...) ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, es pues la consigna de la Ilustración.<sup>8</sup>

Nótese que Kant define su concepto de Ilustración mediante la referencia a lo que no es Ilustración: no servirse del propio entendimiento, sino dejarse conducir por otro. Aunque no la única, quizás sí la forma más radical de la oposición entre autonomía y heteronomía es la que existe entre filosofía y religión. Leo Strauss ha llamado a esta oposición el “problema teológico-político”, cuyos alcances se resumen en la pregunta de:

si los hombres pueden adquirir el conocimiento del bien, sin el cual no pueden guiar sus vidas individual y colectivamente, mediante los esfuerzos de su razón sin ayuda, o si para ese conocimiento ellos son dependientes de la revelación divina.<sup>9</sup>

Por razones que no entramos aquí a discutir, Strauss concentra sus análisis acerca de la religión en la *revelación bíblica*, de modo que la contraposición más pertinente es la que existe entre Jerusalén y Atenas. Y dicha contraposición no podría ser más radical:

Lo que para los filósofos clásicos apareció como la perfección de la naturaleza del hombre, es descrito por la Biblia como el producto de la desobediencia del hombre a su Creador. Cuando los filósofos clásicos conciben el deseo de conocer del hombre como su deseo natural más alto, la Biblia protesta afirmando que este deseo es una tentación. Al punto de vista filosófico según el cual la felicidad del hombre consiste en la libre investigación o discernimiento (*insight*), la Biblia opone el punto de vista según el cual la felicidad del hombre consiste en la obediencia a Dios.<sup>10</sup>

Pese a las dificultades exegéticas y hermenéuticas que ofrece la revelación, sus pretensiones son, en última instancia, inequívocamente téticas. Por su parte, y aunque la investigación filosófica sue-

<sup>8</sup> Kant, I., *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, Weischedel, Bd 11, A481, Alemania, 1957 (1783).

<sup>9</sup> Strauss, L. *Reason and Revelation*, en Meier, H., *L. Strauss and the Theologico-political Problem*, Cambridge University Press, 2006, (1948), p. 149.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



la formularse téticamente, sus pretensiones últimas suelen ser hipotéticas. De esta manera, se origina una desproporción entre las demandas humanas en la teoría y en la política, así como entre las posibilidades de satisfacción de las mismas ofrecidas por la autonomía y la heteronomía. En efecto, desde el punto de vista del *deseo de conocer*, es decir desde la filosofía, llegamos a la curiosa conclusión de que “la comprensión cabal de un *problema* es infinitamente más importante que una mera respuesta”<sup>11</sup>. Por el contrario, para las *necesidades práctico-políticas* una mera respuesta es más importante, o más urgente, porque la duda resulta agobiadora e intolerable cuando es preciso tomar decisiones<sup>12</sup>. Pero veamos con un poco de más de detalle algunas particularidades propias de la Ilustración en los campos, en ocasiones no fácilmente discernibles, de la teoría y de la política.

### 1.1. El “*pensar por sí mismo*” y el conocimiento

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant ha definido a la Ilustración como aquella máxima que ordena *pensar por sí mismo* (*selbstdenken*). Lo opuesto a ella es el *prejuicio*, es decir, la tendencia hacia la pasividad de la razón, a aceptar como juicio algo que ella misma no ha examinado, con lo cual renuncia a sí misma puesto que ella es actividad autónoma<sup>13</sup>. Prejuicio es pues la heteronomía

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>12</sup> A mi juicio, el atractivo, pero también la fragilidad, del Estado liberal consiste precisamente en que él representa el esfuerzo de traducir, en el campo de la política, el carácter hipotético que caracteriza a toda genuina investigación filosófica. Su neutralidad en materia religiosa es el resultado de la imposibilidad de resolver, con pretensiones de indiscutible validez para el conjunto social, cuestiones de vital importancia como la del sentido de la existencia. La secularización del Estado significa entonces que tales cuestiones nunca estarán resueltas *a priori* como para que legítimamente se pueda imponer al ciudadano una respuesta determinada.

<sup>13</sup> Una de las limitaciones más protuberantes del *movimiento histórico* que hemos llamado “Ilustración” —aunque, como se verá, no del *concepto* de Ilustración tal como aquí lo proponemos— consiste en la nefasta ingenuidad de creer que alguna vez es posible, *de facto*, hallarse libre de prejuicios. Buenos ejemplos de esta actitud son, en la reflexión filosófica, la teoría de los ídolos de Bacon o la duda hiperbólica cartesiana. Pero la anterior ingenuidad no es óbice para que podamos negar *de jure* la autoridad del prejuicio en tanto prejuicio. Y aquí reside, a mi juicio, la vigencia de la Ilustración:

de la razón (*Heteronomie der Vernunft*), y el mayor de todos es la superstición (*Aberglauben*), que consiste “en representarse como no subordinadas al entendimiento las reglas de la naturaleza, que el entendimiento le pone a ella por fundamento mediante su propia ley esencial.”<sup>14</sup>

A mi juicio, la definición kantiana de la superstición tiene el mérito de sacar a la luz el rasgo más esencial de la Ilustración, aunque tiene la limitación de ocultar importantes diferenciaciones en el interior del campo de aquello que no es Ilustración, reduciéndolo todo a mera superstición. Indudablemente que aún en nuestros días el referente más inmediato de la superstición es esa concepción radicalmente heterónoma de la naturaleza dentro de la que caben los milagros, es decir sucesos no subordinados a las reglas de la naturaleza. Pero no deberíamos olvidar que este terreno es muy amplio y abarca fenómenos en los que se pone en juego una crasa ignorancia humana<sup>15</sup>, pero concierne también, de alguna manera, a los llamados “misterios” de la religión. Y aunque resulta de capital importancia que no traten de ocultarse los hilos que vinculan a todas estas distintas manifestaciones, haciendo de ellas, por así decirlo, una familia<sup>16</sup>, también lo es el que se haga justicia a las dife-

---

más allá del movimiento histórica y geográficamente circunscrito ya aludido, Ilustración no quiere decir ausencia de prejuicios, sino disposición a reconocer autoridad sólo al juicio que absuelve el examen racional, y sólo mientras que lo absuelva.

<sup>14</sup> Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Alemania, Weischedel, Bd. 10, B 158, 1977 (1790).

<sup>15</sup> Como la de los brujos –o la de los que en ellos creen– que, previa ingestión de la pócima que ellos venden, prometen el regreso del ser amado, o la de las atribuciones de los éxitos militares –así sean contra guerrilleros colombianos– a la intervención directa de la divinidad: “es tan dañino sembrar prejuicios, porque éstos terminan por vengarse de aquellos, o de sus precursores, que han sido sus autores” Kant, I., *Beantwortung der Frage...*, A 484.

<sup>16</sup> “Pero la teología moderna llega a ser inconsistente no sólo por hacer una distinción arbitraria entre los milagros que admite, y aquellos que rechaza. Ella también obscurece el significado de los milagros como tal. De acuerdo con la visión tradicional, los milagros son acciones sobrenaturales de Dios, o acciones que interfieren con, o que interrumpen, el orden natural. [Emil] Brunner, p.ej., rechaza esta concepción. Él explica los milagros empleando la analogía de cómo la vida usa la materia inanimada: los procesos de la vida no interfieren con los procesos de la materia in-

rencias dentro de dicha familia. Acaso con la confianza de que al aislar el núcleo racional de la religión separándolo de sus aditamentos milagrosos y/o supersticiosos, todavía seguiríamos teniendo religión, Kant se permite advertencias contra la muy explicable susceptibilidad de la religión (y del Estado) frente a la Ilustración:

Nuestra época es propiamente la de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión por su santidad, y la legislación por su majestad comúnmente quieren sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí una justificada sospecha, y no pueden aspirar al respeto sincero que la razón concede tan sólo a quien ha podido sostenerse en su examen libre y público.<sup>17</sup>

Aunque distinta de una concepción de la naturaleza tan inmediatamente expuesta a las intervenciones divinas como la que acabamos de mencionar, una naturaleza sometida a leyes teleológicamente definidas no le es opuesta. En efecto, incluso sin el milagro cotidiano, la naturaleza como *cosmos* intencionalmente querido y ordenado por un Creador con miras a obtener determinados fines exige como correlato una razón pasiva, destinada sólo al reconocimiento de una realidad heterónomamente determinada, y en todo caso necesitada, para la culminación de sus propósitos, de un complemento extra-racional. Pero no obstante la heteronomía implícita en esta concepción cósmica, no me parecería justo tildarla de supersticiosa, calificación que en este caso ignoraría un enorme esfuerzo intelectual.

---

animada, o los ponen fuera de acción, sino que los usan para un propósito ajeno a la materia inanimada. De manera análoga, la revelación 'no irrumpe dentro de la esfera de la existencia humana, o haciendo a un lado el elemento humano, o poniéndolo fuera de acción, sino que entra poniendo lo humano a su servicio. Jesucristo es un ser humano, 'nacido de una mujer' etc. Él es 'verdadero hombre', como dice el dogma'. En Cristo, lo divino y lo humano se interpenetran: lo humano no es removido. Pero afirmaciones como estas parecen evadir el problema real. Jesús no ha nacido simplemente de una mujer, sino de una virgen; y por sobre todo, él no ha sido concebido por un padre humano. Si esto no es una interrupción del orden natural, entonces yo no sé qué es eso". Strauss, *Reason and Revelation...*, cit., p.159.

<sup>17</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Alemania, Ed. Verlag, A XI, 1998 (1781).

A su turno, el mero reemplazo del “mundo cerrado” por el “universo infinito”, es decir el simple abandono de las consideraciones teleológicas y su reemplazo por la mecánica tampoco es garantía de superación de la pasividad racional y la heteronomía, si bien a todas luces también aquí resultaría inadecuado calificar la mecánica de supersticiosa. Podemos estar de acuerdo con Kant en que sólo hay plena liberación de la heteronomía –pero entonces entendiéndola como un concepto que contiene pero que es más amplio que el de superstición– y con ello Ilustración propiamente dicha, cuando se reconoce que las reglas de la naturaleza son resultado de la actividad del entendimiento, y entonces que ninguna investigación científica es posible sin los supuestos lógicos que se proyectan sobre el material a entender<sup>18</sup>. Puede afirmarse entonces que magia o creencia en el milagro, teleología o ciencia físico-matemática son, si sólo nos atenemos a las proposiciones que nos ofrecen, aproximaciones a la realidad que no deciden en cuanto tales su valor en términos de Ilustración. Aplicado a nuestro contexto, lo anterior significa que aunque las viejas campesinas ignorantes –pero también muchos tipos urbanos– sean ejemplos más o menos buenos de superstición, por su sola práctica muchos científicos tampoco serían buenos indicadores de autonomía ilustrada. Y podrían no serlo porque si la ciencia es un saber sobre el mundo, la Ilustración es un saber de segundo orden, un saber sobre el saber del mundo, que da cuenta de las posibilidades pero también de las limitaciones insuperables del saber científico de primer orden y sin el cual éste no llega a ser todavía autonomía. Así pues, la sola sustitución de un texto de medicina medieval por otro que asume una anatomía cartesiana o empirista no se constituye todavía en demostración de Ilustración. Lo dicho ha sido expresado por Kant de la siguiente manera:

---

<sup>18</sup> La posición contraria, es decir anti-ilustrada y heterónoma pero no necesariamente supersticiosa, está bien expresada en nuestros días por el Papa Juan Pablo II, para quien la filosofía moderna desde Descartes, es el triunfo del *cogito* sobre el *esse*. Proclama en consecuencia que “hemos de volver a santo Tomás de Aquino, es decir a la filosofía del ser. (...) Si no se parte de tales presupuestos ‘realistas’, se acaba moviéndose en el vacío”. Cf. Juan Pablo II *Memoria e identidad*, Caracas, Ed. Planeta, 2005, p.26.

*Pensar por sí mismo* significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en sí mismo (esto es, en su propia razón); y la máxima ‘pensar siempre por sí mismo’ es la *ilustración*. Ahora bien, a esto no pertenecen tanto los conocimientos, a diferencia de lo que se figuran aquellos que ponen la ilustración en ellos; pues ella es más bien un *principio negativo* (*negativer Grundsatz*) en el uso de su facultad de conocer, y a menudo *quien es así sumamente rico en conocimientos, es el menos ilustrado en el uso de los mismos*.<sup>19</sup>

El concepto de *negatividad*, que aquí se usa para definir a la Ilustración en su significación más fundamental, resulta entonces de capital importancia. Podríamos decir que una primera negación es la que realiza la razón autónoma con respecto a la heteronomía, que no se agota en la superstición. Pero con ello no se ha afirmado el carácter absoluto de la razón, y la negatividad también significa entonces el permanente reconocimiento que hace la razón de sus propios límites, así como su oposición a la tentación de traspasarlos ilusoriamente. Para el tema que aquí tratamos, lo anterior significa que nuestro conocimiento nunca es absoluto ni cuantitativamente –lo que es más o menos obvio–, ni cualitativamente, lo que es aún más importante. Más que en lo que positivamente podamos conocer, la Ilustración consiste en la conciencia de esta limitación insuperable y en la pretensión de poder vivir con pleno sentido dentro de ella.

## 1.2. El “*pensar por sí mismo*” y la política

Cuando se considera la Ilustración como fenómeno histórico determinado, uno de los problemas más álgidos es el de sus relaciones con el llamado absolutismo político. En una presentación tan virulenta como sugestiva, Reinhart Koselleck ha calificado de “hipócrita” a la crítica de la política que ejerce la Ilustración. Así pues, al separar tajantemente los mundos de la política y la moral, la Ilustración habría buscado no tanto la construcción de un punto de vista desde el cual criticar aspectos puntuales de la política, sino que, de manera mucho más radical, habría pretendido despojar a la

<sup>19</sup> Kant, I., *Was heisst: sich im Denken orientiren?*, Alemania, Weischedel, Bd, 5, A 329, 1977 (1786), (cursivas mías).

política de toda sustancia moral. La mera existencia de una moral que se reclama como apolítica tiene entonces como efecto la deslegitimación de la política, sin que el crítico deslegitimador haya de hacerse responsable de las consecuencias que acarrea su aparente pasividad:

El dualismo de moral y política garantizaba al ciudadano la inocencia plena en el caso de que el Estado no se sometiese a la moral y, 'como consecuencia de ello', adviniese la 'rebelión'.<sup>20</sup>

Con ingenuidad y ceguera inauditas, el absolutismo habría entonces colaborado con su hipócrita y futuro sepulturero burgués al declarar como su consigna el “¡razonad tanto como queráis, y sobre lo que queráis, pero obedeced!”<sup>21</sup>

Aquí quiero insinuar una interpretación distinta del absolutismo y de sus relaciones con la Ilustración. En efecto, aquél, en plena consonancia con la autonomía proclamada por la Ilustración, se constituye en la negación de la tesis escolástica según la cual toda autoridad viene de Dios. El *absolutismo occidental* –que no debería ser confundido con el *despotismo oriental*, incluso cuando éste ha florecido en occidente– es la afirmación práctica de que el poder político, el gran Leviatán, es absolutamente humano. Como tal es pues una primera afirmación de autonomía, que la religión no puede menos que considerar como *hybris* desmesurada, pero que para la Ilustración significa un radical tomarse en serio la política.

A diferencia de los usos comunes que identifican *absolutismo* con *despotismo*, la más reciente historiografía afirma la necesidad de distinguirlos nítidamente: “la distinción vital era entre monarquías absolutas y despóticas, que tenían puntos de vista opuestos sobre los derechos de sus súbditos”<sup>22</sup>. Así pues, “el poder absoluto no era visto como una amenaza a los derechos legales: investía a los go-

<sup>20</sup> Koselleck, R., *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Ed. Rialp, 1959, pp. 226, 282

<sup>21</sup> Kant, *Beantwortung der Frage...*, cit, A 494.

<sup>22</sup> Henshall, N., “El absolutismo de la Edad Moderna 1550-1700 ¿Realidad política o propaganda?” en Asch, Ronald G y Duchhardt, H. (eds) *El Absolutismo ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona, Idea Books, 2000, p. 53.

bernantes con fuerza para protegerlos”<sup>23</sup>. Gracias al absolutismo, en algunos de los nacientes estados nacionales europeos, puede construirse una efectiva noción de bien público, que impone exigencias comunes mínimas por sobre intereses gremiales y fueros especiales que, de ser dejados a su arbitrio, ni siquiera vislumbrarían la necesidad de aquéllas<sup>24</sup>.

El principio *cuius regio eius religio* alude entonces claramente a una situación en la que, por lo demás, como resultado de las sangrientas e interminables guerras de religión, la religión no podía más ser ni cemento de la sociedad, ni la instancia de control y limitación del poder político. Ninguna confesión religiosa puede pretender superioridad sobre el poder político, y el carácter *absoluto* del mismo no consistirá en imponer a sus súbditos su religión, sino que él se coloca por encima de todos los bandos religiosos en pugna, para que cada individuo pueda ejercer, sin que en ello le vaya la vida, el derecho a su religión.

Para la Ilustración históricamente considerada, el momento valioso del absolutismo consiste entonces en la salida de la guerra de todos entre todos y en instauración estatal del “monopolio de la violencia física”. Kant alude explícitamente a ello cuando estima como condición necesaria de la tranquilidad pública de los ciudadanos, la disponibilidad, por parte del monarca, de un “ejército numeroso y disciplinado”<sup>25</sup>. Pero al mismo tiempo elogia a Federico, y centra su carácter de *ilustrado* precisamente en su neutralidad religiosa, acaso la más álgida:

Un príncipe que no se encuentra indigno a sí mismo al decir que él tiene por deber no prescribir nada a los hombres en co-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>24</sup> François-Xavier Guerra “parece” afirmar la existencia de una “modernidad absolutista” en España, construida sobre la base de la asimilación castellana de la corona de Aragón. Cf. Guerra, F., *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1997, p.55-83. Por lo que se refiere al período de los austriacos, la tesis del absolutismo me parece convincentemente refutada por I.A.A. Thompson. Y sobre el pretendido absolutismo borbónico, véase el agudo trabajo de Villacañas, J. L., *Derecho, Historia, Razón: a propósito de un homenaje a Florindablanca*, Murcia, Fundación Séneca, 2008.

<sup>25</sup> Kant, *Beantwortung der Frage...*, cit, A 493.

sas de religión, sino dejarles en ello en absoluta libertad, y que también aparta de sí el arrogante título de tolerancia: [ese príncipe] es de suyo ilustrado y merece ser alabado por el mundo y la posteridad agradecidas como el primero que, al menos del lado del gobierno, liberó al género humano de la minoría de edad, y le dejó libre para servirse de su propia razón en todo lo que es asunto de conciencia <sup>26</sup>

Más que como la hipocresía denunciada por Koselleck, la Ilustración puede ser vista entonces como proceso, como el progresivo reconocimiento de la humanidad radical del fenómeno del poder y como la construcción paulatina de los mecanismos que previenen su desbordamiento. Por ello la crítica ilustrada no cobija tan solo al despotismo, sino que es también es autocrítica que afecta a la revolución que lo derroca. La ingenuidad inicial de la Ilustración no llegó a comprender que el despotismo no era sino la manifestación política de la superstición, pero que derrocar a aquél no significaba haber desenraizado a ésta:

Acaso mediante una revolución sobrevenga un derrocamiento del despotismo personal y de la opresión acaparadora y dominante, pero nunca la verdadera reforma del modo de pensar; sino que nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas de la gran muchedumbre carente de pensamiento. <sup>27</sup>

## 2. *El desarrollo de la Ilustración: “pensar en el lugar de cada uno de los otros”*

Comúnmente se ha pensado, y tal vez ése también sea el caso de Kant, que la Ilustración consiste y se agota en el “pensar por sí mismo” anteriormente comentado. Con todo, y en un contexto estético que aquí no importa detallar, Kant nos ha alertado contra los límites que conlleva este ejercicio cuando es entendido de manera muy simple. Y es que el esfuerzo de pensar desprejuiciadamente no nos libera todavía de la cortedad de miras, lo cual, probablemente, sólo empecemos a lograr cuando hagamos el ejercicio de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, A 492 y ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, A 484.



ponernos en el lugar de los otros, para entonces examinar desde allí nuestro propio punto de vista. De esta manera la heteronomía, que antes sólo era impugnada por el *pensar por sí mismo*, recibe ahora un tratamiento nuevo en el que, en una especie de soliloquio, no solo se da voz, sino también dignidad de juez a la perspectiva hace poco deshechada.

El esfuerzo de apropiación de otras perspectivas en principio ajenas hace posible su mejor comprensión, lo que no necesariamente ha de traducirse en su aceptación. Pero también la comprensión del propio juicio puede ganar en complejidad, ya que en el intento de enjuiciarlo desde el punto de vista de otros quizás salgan a la luz implicaciones inicialmente no contempladas por mí. Supongo que algo similar harán los buenos estrategas en una guerra.

En la medida en que el “pensar en el lugar de cada uno de los otros” no es una imposición externa porque la plausibilidad de su exigencia resulta evidente para toda persona razonable, pero además, también en cuanto que no prescribe *a priori* el asentimiento o la aceptación de los otros puntos de vista, en esa medida, digo, este modo de pensar, que Kant llama *amplio* (*erweitert*), también merece ser incorporado al patrimonio de la autonomía, es decir, de la Ilustración.

Tal vez podamos afirmar que en el escepticismo kantiano con respecto a la revolución que acabo de mencionar exista también un cierto escepticismo con respecto a las posibilidades humanas para satisfacer sus propias expectativas, una de ellas, por ejemplo, la de obtener justicia. En ello, como en muchas otras cosas, no puede descartarse el influjo que la doctrina luterana del *mal radical* pueda tener a la hora de la formulación de una antropología muy precavida frente a los desbordamientos optimistas de la primera Ilustración. Pero una similar cautela puede apreciarse incluso en un campo tan doctrinariamente enfrentado a la Reforma como lo es el propio catolicismo. El Papa Benedicto XVI ha expresado en nuestros días el hondo sentido de una vieja y persistente creencia:

Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la ‘revocación’ del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos.

Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte a favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva.<sup>28</sup>

A mi juicio, una argumentación muy similar a la anterior ha sido esbozada también por filósofos ajenos al catolicismo, y también a los que nadie se atrevería a negar su calidad de “ilustrados”. Los postulados kantianos de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son afirmados como necesidades *prácticas* sin las cuales las exigencias de la moralidad amenazan con tornarse en nobles sinsentidos. Y por su parte, Adam Smith alude, en idéntico sentido al de la religión, a la creencia en el más allá y en el Juicio Final, como garantía de cumplida justicia:

Quando por ello desesperamos de encontrar ninguna fuerza en la tierra capaz de poner coto a la victoria de la injusticia, apelamos naturalmente al cielo y confiamos en que el gran Autor de nuestra naturaleza ejecute él mismo, de ahí en adelante, lo que todos los principios que nos ha dado para la dirección de nuestra conducta nos incitaban a hacer ya aquí. [Confiamos en] que él completará el plan que él mismo así nos ha enseñado a comenzar, y en que en una vida por venir dará a cada uno de acuerdo con las obras que haya realizado en este mundo.<sup>29</sup>

Lo anterior bien puede ser un ejemplo del influjo que la más radical heteronomía -la religión- ejerce sobre una Ilustración que en un principio resultaba desbordantemente optimista, pero que ahora se mitiga, al ocuparse del “pensar en el lugar de otro” para encontrar su plausibilidad. No obstante, es la razón –y no la revela-

<sup>28</sup> Benedicto XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, Città Vaticano, Tipografía Vaticana, 2007, p.59.

<sup>29</sup> Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund, III.5.11, 1984 (1759), p.169.

ción– quien en esta oportunidad afirma los postulados prácticos, y si en su tribunal se probara su carácter prescindible, ella misma tendría que revocar su veredicto. Pese a la similitud de sus contenidos, el carácter racionalmente condicionado de estas afirmaciones las diferencia tajantemente de cuando ellas se hacen en virtud de la revelación. Por lo mismo, también podríamos encontrar una salida, acaso más radicalmente ilustrada, a las anteriores demandas.

En efecto, teniendo siempre presente la insuperable *insociable sociabilidad* que según Kant constituye la naturaleza humana, un pensamiento ilustrado alternativo privilegiará los mecanismos de *prevención* de la injusticia por sobre las ilusiones propias de cualquier revolución o de cualquier ucronía en la que se realizaría la *vindicta* y reinaría la justicia. Por que el mal realizado es en último término irreparable, más vale impedirlo. De ahí que, con independencia de cualquier afirmación –así sea por motivos prácticos y no especulativos– acerca del más allá, una justicia radicalmente ilustrada afirme que el valor del castigo reside, más que en la eventual restauración del derecho vulnerado, en la prevención de la violación de la ley: “en la venganza o en los castigos no se ha de mirar al mal pasado sino al bien futuro”.<sup>30</sup>

### 3. *El retorno al “sí mismo”: “pensar siempre de acuerdo consigo mismo”*

Creo haber mostrado que la oposición de la autonomía con respecto a la heteronomía no es entonces siempre la de una simple yuxtaposición excluyente. Aunque en términos generales la Ilustración pueda definirse como un rechazo de la heteronomía, éste puede tener grados de menor o mayor profundidad que podrían ir desde un simple ignorarla, o dejarla de lado, hasta profundizar en su naturaleza más íntima para comprender sus aspiraciones más caras. “Dar cuenta” del opuesto implica entonces, como hemos visto, incursionar en su territorio, aunque en este caso con la certeza de que nunca se lo habrá copado ni agotado por completo. Para unos y otros esto resultará decepcionante cuando no se tiene en

<sup>30</sup> Cf. Hobbes, T., *El ciudadano*, Joaquín Rodríguez Feo, (edit.) Madrid, CSIC, 1993 (1646), p. 36.

cuenta que sólo así se preserva el carácter agonal de la existencia. A ello me refiero cuando despojo a esta dialéctica de la posibilidad de *reconciliación*.

Indudablemente que muchos puntos de vista, acciones, juicios o valoraciones que en principio fueron reputados como ajenos, pueden entrar a formar parte del acerbo defendido como propio, una vez que se los ha examinado, atendiendo aspectos que en una primera instancia fueron desatendidos o ignorados. De la confrontación con los otros puede surgir entonces el abandono de posiciones puntuales, que a partir de entonces empezaron a parecer como inadecuadas o insostenibles. Y así como en este entremezclamiento pueden encontrarse coincidencias puntuales, también pueden subsistir los desacuerdos iniciales, si bien ahora mejor comprendidos. Pero cualquier pretendida síntesis no es otra cosa que el ocultamiento de un sojuzgamiento, en ocasiones inevitable, pero que acarrea un costo del que el vencedor debería ser conciente: de no encontrar otro contrincante, deberá prepararse para languidecer y morir.

“Pensar siempre de acuerdo consigo mismo” es un modo de pensar que, según Kant, surge de la unión del “pensar por sí mismo” con el “pensar en el lugar de cada uno de los otros”. Y es un modo de pensar *consecuente*. Desafortunadamente es poco más lo que dice Kant al respecto, por lo que se hace indispensable alguna especulación de mi parte sobre su posible significado.

Me parece que afirmar que la máxima del pensar consecuente es un resultado de las dos anteriores lleva aparejada una transformación en la noción del “sí mismo”. En efecto, si bien es cierto que de un “sí mismo” sólo se puede comenzar a hablar cuando al rechazar la heteronomía se gana un punto de vista propio, éste sólo se desarrollará en la medida en que incursione en el punto de vista de los otros, es decir, en la medida en que se *apropie* del punto de vista de los otros.

Ya hemos visto que el “apropiarse” de puntos de vista de los otros sólo a veces significa llegar a “estar de acuerdo” con ellos, y así mismo sólo a veces ese “estar de acuerdo” con ellos significa abandonar el propio punto de vista. De la confrontación de puntos de vista concretos sobre asuntos concretos también podría derivarse

la conclusión de que contradicciones entre los mismos eran sólo aparentes.

Pero la refutación también es una forma de apropiación: explícito por qué no estoy de acuerdo, o también, ¿por qué no?, explícito que al menos provisionalmente no puedo expresar con claridad por qué no estoy de acuerdo. Todos estos casos constituyen un “dar cuenta”, es decir, una reducción del “ser extraño” de los otros, a la vez que un ensanchamiento de la propia perspectiva, o del propio yo.

Ahora bien, dentro del “pensar de acuerdo consigo mismo” cabe una posibilidad quizás aún más interesante: que ahora la contradicción se albergue en el seno del “sí mismo”. En efecto, el proceso hasta ahora recorrido podría resumirse así: Ilustración es la configuración inicial de un punto de vista propio gracias a la impugnación de la pasividad con que normalmente se acogen puntos de vista ajenos. Pero acoger críticamente dichos puntos de vista también implica la posibilidad de que de alguna manera ellos puedan resultar plausibles. Esto significa que este ganado punto de vista propio ha de ser sometido a examen, desde el punto de vista de otros que ahora se hace propio. Y bien podría suceder que el resultado de esta apropiación sea precisamente que una diversidad contradictoria se encuentre como constituida por puntos de vista plausibles al mismo tiempo que contradictorios, y que, al menos temporalmente, no disponga de criterio para una decisión. En otras palabras, podría suceder que, lo que Aristóteles denominara la dialéctica entre *opiniones reputadas (endoxa)*, se instale ahora en el corazón del “sí mismo”.

Más arriba he insinuado que en ocasiones una situación tal puede resultar muy problemática desde una perspectiva política, aunque puede ser muy fecunda filosóficamente hablando. Pero sea como sea, el caso es que la actitud ilustrada se mantendrá en lo que legítimamente puede afirmar, y se rehusará a traspasar las fronteras de lo no demostrable ni defendible mediante argumentación racional. Éste es, a mi juicio, el sentido de sabiduría socrática, y también el de la Ilustración:

Se ve pronto que la Ilustración es por cierto cosa fácil *in thesi*, pero que *in hypothesi* es difícil y lenta de llevar a cabo. Porque no ser pasivo con su razón, sino ser en todo momento su pro-

pio legislador, por cierto que es algo completamente fácil para el hombre que sólo quiere ser adecuado a su fin esencial, y no ansía [*verlangt*] saber acerca de lo que está por encima de su entendimiento. Pero como la aspiración hacia esto último apenas si puede ser evitada, y nunca faltarán aquellos que prometen poder satisfacer este apetito de saber de manera muy confiable, entonces debe ser muy difícil mantener, o establecer, *lo meramente negativo* (que constituye la Ilustración propiamente dicha) en el modo de pensar (sobre todo en el público).<sup>31</sup>

Una vez más aparece la *negatividad* como característica del pensar ilustrado, que en su ejercicio público, consiste en la firme decisión de no incursionar en lo que sobrepasa las capacidades humanas pese a la inclinación a hacerlo, y pese a la “competencia” –¿desleal?– de quienes afirman tener fácil y en todo caso seguro comercio con aquel territorio. También allí reside su diferencia irreconciliable con la religión.

En virtud de la misma negatividad, la Ilustración siempre se negará a cualquier explicación de los sucesos naturales o históricos que recurra a la intervención divina. Otra cosa ocurrirá con el creyente religioso. Pese a su exquisita ironía, cualquier cristiano no avergonzado de su fe tendría que compartir la afirmación de Hume:

Así pues, en general, podemos concluir que la religión cristiana, no sólo estuvo acompañada de milagros al principio, sino que inclusive en la actualidad no podría ser creída por ninguna persona razonable sin uno de ellos. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad y quienquiera que sea movido por la Fe para asentir a ella, es consciente de un milagro continuado en su propia persona, que subvierte [*subverts*] todos los principios de su entendimiento y que le otorga una determinación para creer en lo que es más contrario a la costumbre y a la experiencia.<sup>32</sup>

### III. El desarrollo de la heteronomía

<sup>31</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft...*, cit, B 158 (cursivas mías).

<sup>32</sup> Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, Sect. X, Part II, 101, 1990 (1748), p. 131.

En esta última parte de mi contribución deseo sugerir un aspecto que me parece de particular importancia para tradiciones socio-culturales y políticas como la nuestra, con débil Ilustración, y en cambio fuerte y persistentemente influidas por el cristianismo, y de manera particular por el catolicismo. Ahora se trata entonces de recalcar para la tendencia contraria, es decir para la anti-ilustrada o heterónoma, la posibilidad –y también la realidad– de desarrollos en su grado de complejidad, similares a los que he planteado para la Ilustración. Es cierto que algo une, pero también que mucho separa al conde Tolstói de sus rudos y sencillos campesinos, no obstante los cálidos elogios que éste les dedicara.

Así, y sin pretensiones de establecer una rigurosa simetría, habría que decir que tal como es posible reconocer en la Ilustración un momento más o menos originario, de simplicidad vanguardista, casi siempre fastidiosa y no exenta de peligrosa arbitrariedad<sup>33</sup>, sobre todo en la política, también podemos reconocer un momento más o menos originario, y bastante rudo de la heteronomía, y es el que, si bien con mayor restricción que la que le atribuía Kant, llamamos superstición: recuérdese el “*Oh sancta simplicitas!*” que exclamara Bruno cuando, ya en la hoguera, viera a la turba enceguecida gozar del espectáculo de su tortura.

Ahora bien, a partir de los textos kantianos puede inferirse, más allá de una concepción reducida a creencias más o menos tontas, agüeros y pócimas, lo que sería el sistema político correspondiente a la superstición: el despotismo. Raras veces un déspota se ha presentado como tal. Suele preferir la figura del tutor (*Vormund*) que, como posteriormente lo hiciera el Gran Inquisidor de Dostoievsky, “toma bondadosamente sobre sí la supervigilancia”<sup>34</sup> de todos los asuntos, atonta a su rebaño y le amedrenta con toda

<sup>33</sup> “Con todo, puesto que la razón humana aspira siempre a la libertad, una vez que rompe sus cadenas, su primer uso de una libertad por mucho tiempo desacostumbrada, ha de degenerar en abuso y temeraria confianza en la independencia de su facultad de toda limitación, en una persuasión de la autocracia de la razón especulativa, que nada admite sino aquello que puede justificarse mediante fundamentos *objetivos* y convicción dogmática, y que aparta atrevidamente todo lo demás” Kant, *Was heiss: sich...*, *cit.*, A 328 y ss.

<sup>34</sup> Kant, *Beantwortung der Frage...*, *cit.*, A 481.

clase de peligros por si alguna vez quisiera emanciparse de su tutela para hacer uso de su libertad de pensamiento. Pero el déspota no prohibirá la libertad de pensamiento: la asfixiará mediante la *coacción civil* que suprime la libertad de hablar o de escribir, y quizás también la de leer. Sin la posibilidad de comunicar públicamente los pensamientos, sencillamente acabamos por no pensar.<sup>35</sup>

La otra fuente importante atentatoria contra la libertad de pensamiento es la *coacción de la conciencia*,

donde, sin ningún poder exterior, unos ciudadanos se erigen en tutores de otros en asuntos de religión, y en lugar de argumento, mediante artículos de fe prescritos y acompañados del miedo angustioso ante el *peligro de una investigación propia*, saben desterrar todo examen de la razón mediante la temprana impresión en el ánimo.<sup>36</sup>

La coacción civil suele conocerse también como *censura* y la coacción de la conciencia pudo tener una de sus manifestaciones más logradas en la institución de la *Inquisición*. Pero existen otras variedades de esta última coacción, y quizás Kant las esté sugiriendo en el texto antes citado. La educación escolar regentada por muchas comunidades religiosas suele aprovecharse de ánimos infantiles, inexpertos, para que aun sin el recurso a la violencia física, tales ánimos desarrollen la pasividad supersticiosa. En el caso americano apenas comienzan a ser estudiadas con algún detalle las empresas de evangelización, que recurrían a catecismos diseñados para el adoctrinamiento memorístico e irreflexivo.

Cuando se examinan las relaciones entre catolicismo e ilustración es preciso tener en cuenta que el primero no constituye un conglomerado uniforme. Bajo él conviven, y no siempre en armonía, múltiples matices. Así por ejemplo, se alude a una división del trabajo entre la burocracia eclesiástica y su intelectualidad, que en muchas ocasiones deriva en franco antagonismo. Según éste, mientras que la burocracia, *so capa de administrar un legado y conservar la unidad de la institución*, suele degenerar en el autoritarismo, la intelectualidad reivindica para sí bien sea el retorno al contenido

<sup>35</sup> Cf. Kant, *Was heiss: sich...*, cit., , A 326.

<sup>36</sup> Kant, I., *Was heiss: sich...*, cit., A 326.



primigenio de la revelación divina y evangélica del que los burócratas se habrían alejado, bien sea el esfuerzo por adecuar los contenidos de esa revelación a los desarrollos más recientes de la investigación científica, frente a la cual la burocracia sería meramente reactiva.<sup>37</sup>

No me resulta implausible pensar que la tan a menudo mentada existencia bimilenaria de esta institución se deba precisamente a este conflicto que, no sin dificultades, permite la adaptación de una institución muy compleja a circunstancias siempre cambiantes. Y aunque tendencialmente podría asociarse a la burocracia eclesiástica con las prácticas más supersticiosas, y a la intelectualidad con elaboraciones científicas y conceptuales más elaboradas, sería inexacto pretender negar toda relación entre tales tendencias. También lo sería ignorar sus diferencias. En otras palabras, y a riesgo de ser reiterativo, la definición kantiana arriba comentada de la superstición “representarse las *reglas de la naturaleza* –que el entendimiento, mediante su propia ley fundamental, le pone a ella como fundamento– como no subordinadas [a aquél]”, resulta demasiado amplia y por lo mismo inexacta. En efecto, pese a compartir importantes dosis de heteronomía, las prácticas aberrantes mencionadas no podrían ser confundidas sin más con las posturas filosóficas *realistas*, que cobijan a buena parte de la tradición filosófica griega y sin lugar a dudas, a toda la escolástica.

Por lo que a esta última se refiere, es preciso reconocer que *en la medida* en que ella pretendió ser un saber que no se legitimaba mediante el recurso a la fuente de autoridad –revelada o de la tradición–, no podría ser calificada de supersticiosa, sino más bien por el contrario beneficiaria de una actitud al menos muy cercana a la ilustrada. Ahora bien, tampoco sería honesto ocultar que la quintaesencia de esta filosofía se halla en una actitud no filosófica, y que

---

<sup>37</sup> Cf. Balthasar, H., *El complejo antirromano*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 1981 (1974), p.26. Esta división es, por supuesto, sólo tendencial, y también se da el caso de eminentes intelectuales que asumen la tarea de reivindicación de lo que aquí hemos llamado la “burocracia” eclesiástica. Uno de ellos, Hans Urs von Balthasar caracterizaba en los siguientes términos el conflicto a que aludimos: “Lo que llega de Roma se considera *a priori* desfasado en el campo de la investigación teológica y discorda con los resultados de la sociología o de la psicología”.

ha sido bellísimamente expresada en el *dictum* anselmiano, *fides quaerens intellectum*, la fe buscando la razón:

Sé bien, Señor, y te doy gracias por ello, que has creado en mí tu imagen para que me acuerde de tí, para que te piense, para que te ame; pero ella está tan disminuida por el dolor de los vicios, tan oscurecida por el humo de los pecados, que no puede cumplir su cometido si tú no la renuevas y reformas. No intento, Señor, penetrar tu altura, pues de ninguna manera la comparo con mi inteligencia, pero deseo entender hasta cierto punto tu verdad, en la que cree y a la que ama mi corazón. *Y no busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Pues también creo que no podría comprender si no creyese.*<sup>38</sup>

En la medida en que una reflexión no se confine dentro de los límites de lo que la razón pueda afirmar a partir de sí, y además con plena conciencia de las limitaciones de lo así afirmado, una reflexión tal no puede ser calificada de *ilustrada*. No estamos frente a la razón que investiga qué de plausible puede encontrar en los contenidos de la religión, sino que es la fe buscando a la razón.

Que la fe busque a la razón no la hace *ilustrada*, aunque sí la libera del *oscurantismo de la superstición*. Y en el campo de la historia y de la política esto puede tener implicaciones importantes. Así por ejemplo, la lucha contra la censura o la Inquisición no provino exclusivamente de fuentes ilustradas, pese a que alguna historiografía posterior parezca considerar necesario dotar de tal *pedigrí* a toda empresa en dicho sentido. En la Península Ibérica de finales de los setecientos, la comparación con el resto de Europa resultó en una agudización del sentimiento de crisis y decadencia de la otrora potencia indiscutida. Se intensificaron los diagnósticos y las críticas que se preocupaban por la recuperación de la grandeza perdida. Y en este campo, que no podríamos atribuir tan sólo, y quién sabe si principalmente, a los escasos Ilustrados peninsulares, florece la prescripción de transformaciones sociales tan sustanciales y radicales como lo fueron la de una reforma agraria que afectaba principalmente los intereses de la nobleza, las órdenes eclesiásticas y el poderoso gremio ganadero. Lo mismo puede afirmarse de las críti-

<sup>38</sup> San Anselmo, *Proslogio*, Ed. España, Universidad de Almería, 2004, p.10 y ss. (cursivas míos).

cas al “escolasticismo” de los planes de estudio vigentes en colegios mayores y universidades, que además de descuidar la enseñanza de las artes y habilidades técnico-prácticas, redundaba en la superpoblación de abogados, médicos y curas. También se predicaba la necesidad de un cambio de actitud frente al trabajo, la riqueza y la propiedad.

Y no obstante el proceso revolucionario que culmina en la *liberal* Constitución de Cádiz de 1812, la inclusión de su famoso artículo 12 no es mero canto a la bandera: “La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. Es cierto, y es importante reconocer que tras el reemplazo de la tradicional noción de “reino” por la moderna de “nación”, o que tras la afirmación de que la protección de la religión católica se realizará por “leyes sabias y justas” – ¡y no por la Inquisición!–, se esconde un duro enfrentamiento con lo que aquí hemos caracterizado como un catolicismo tradicional, supersticioso, despótico y por supuesto que militarista. Pero también es cierto e igualmente importante reconocer que la posición –pasajeramente triunfante y que se expresa en la Constitución– se sigue queriendo y reclamando como católica, aunque para ello haya debido redefinir la noción de catolicismo. De manera muy sugerente, el historiador José María Portillo Valdés ha propuesto enfocar estas transformaciones como “el tránsito de la *monarquía católica* a la *nación católica*”.<sup>39</sup>

Desde el padre Feijóo, que luchaba contra la ignorancia supersticiosa profundamente arraigada en la cultura popular española, hasta Jovellanos, lector atento de la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, pero significativamente *no* de su *Teoría de los sentimientos morales*, todos estos intelectuales fueron católicos convencidos. Sin lugar a dudas que tuvieron coincidencias con los Ilustrados, pero éstos siempre fueron apostrofados –y quizás no sin razón– de *afrancesados*, calificativo éste que pasó de ser sinónimo

---

<sup>39</sup> Cf. Portillo Valdés, J.M., *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 21.

de simple veleidad para significar, tras la invasión napoleónica, la traición a la patria.

Los retos de su tiempo, incluso podríamos decir que los retos provenientes de la Ilustración, forzaron a esta intelectualidad a redefinir su ser católico, entrando así en relaciones de oposición con aquellos de sus correligionarios que permanecían instalados en la comodidad de la superstición, y que nunca se dieron el trabajo de intentar comprender las nuevas condiciones. Para los *viejos cristianos*, comprender equivalía ya a transar; para los *nuevos católicos* tal obstinación era precisamente el germen de la decadencia española<sup>40</sup>. Por así decirlo, la Ilustración rompió la unidad de la heteronomía, porque obligó a los nuevos a incursionar en su propio campo, ciertamente que en busca de un buen botín, pero sin que nunca dudasen de su regreso a casa. En su incursión al campo del adversario ilustrado perdieron la tosquedad primitiva de la superstición, pero no por ello abandonaron su religión. Como sus antepasados escolásticos, no creían que allí hubiese conflicto insalvable. Pero lo había, pues de cada modelo se derivan tipos de sociabilidad radicalmente distintos. A la autonomía racional que proclama la Ilustración le es inseparable la afirmación de la individualidad pensante. Pero por su propia definición, la *nación católica* no puede ser una nación de individuos.

Llegamos así a lo que me parece ser el último y más complejo grado de la heteronomía, y que sintetiza, *casi* que a la manera de la dialéctica hegeliana, todo el rico proceso de su propia constitución.

---

<sup>40</sup> Villacañas ofrece una interpretación de este fenómeno, no coincidente pero tal vez tampoco contradictoria con la que aquí presento. Para él, el mencionado artículo 12 de la Constitución gaditana no es otra cosa que el reconocimiento“(p. 167) de un *hecho existencial* que el poder constituyente ni siquiera imagina poder negar: "El catolicismo no está a disposición del poder constituyente sino que forma parte de él", p. 163. Tal reconocimiento no haría mella, ni iría en desmedro de la soberanía de la nación constituyente, y estaría dado en los términos de un republicanismo liberal (que reconoce la necesidad de una religión civil comunitaria, sin que renuncie a reglamentarla), no obstante enfrentado a la institucionalidad católica: "Si ha existido históricamente una religión en el mundo que haya opuesto extremas resistencias a la mera función de religión civil, a su dimensión como religión de la comunidad política, esa ha sido la religión católica". Cf. Villacañas, *Derecho, Historia, Razón...*, cit., p. 168.

En efecto, aunque la oposición inicial con la autonomía se sigue afirmando, ahora se hace de manera conciente y no simplemente reactiva. Pero ese “progreso” sólo ha sido posible en la medida en que se intentó dar cuenta del adversario, con toda la intensidad de relaciones con él que tal intento exige, y no obstante sin perderse en él. No encuentro a nadie que haya expresado con más honestidad y agudeza este desenlace que a Kierkegaard:

Lo decisivo es lo que se contiene en la siguiente afirmación: para Dios todo es posible. Esto es eternamente verdadero y, por lo tanto, es verdadero en todo momento. Las gentes, desde luego, siempre y a todas horas tienen en su boca las palabras de la anterior afirmación, pero esa fórmula solamente empieza a ser decisiva cuando el hombre es llevado a una situación de extrema necesidad, en la cual, humanamente hablando, no quede ninguna posibilidad. Y entonces lo que importa es que el hombre quiera creer que para Dios todo es posible; es decir, lo que importa es que quiera creer. Ahora bien, ésta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios.<sup>41</sup>

Afirmar que *para Dios todo es posible*, y por lo tanto que lo es en cualquier momento, constituye una muy contundente manera de expresar la esencia de la revelación, es decir el milagro. Y más que lo que digan, la actitud que ellos exigen es diametralmente contrapuesta a negatividad exigida por la Ilustración. Reconocer que tal afirmación está en boca de todas las gentes representa el reconocimiento que hace este ahora devenido complejo *creer* de su relación con ese su “pariente pobre” que es la superstición. Pero al mismo tiempo, Kierkegaard afirma que la superstición sólo logrará acceder a la verdad de su creencia cuando haya dejado de ser superstición. En ese penoso camino habrá de cruzarse con la Ilustración, pero también habrá de desesperar de ella y de su negatividad. Sólo entonces, y no antes de pasar por la razón, se puede perder la razón. Y sólo después de perder la razón se puede ganar a Dios. Parece ser que muchos escolásticos ignoran esto.

---

<sup>41</sup> Cf. Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* [1849], Madrid, Guadarrama, 1969 (1849), p.88.

A diferencia de ellos, más que plantear apresuradas síntesis – “Ilustración católica” – quizás valga la pena reiterar la inevitabilidad, y en ocasiones la fecundidad, del conflicto: “la *filosofía* es incompatible con la revelación: la filosofía debe tratar de *refutar* a la revelación, y, si no la revelación, en cualquier caso la teología debe tratar de *refutar* a la filosofía”.<sup>42</sup>

Universidad Nacional de Colombia  
liparraparis@gmail.com

---

<sup>42</sup> Cf. Straus, L., “Reason and Revelation” en Meier, H., *Leo Strauss and the Theologico-political Problem*, Cambridge University Press, 2006, p. 141.