

U N I V E R S I D A D D E D E U S T O

**LA PIADOSA ILUSTRACIÓN Y SUS SANTOS FILÓSOFOS.
ESTUDIO SOBRE LAS INFLUENCIAS
RELIGIOSAS REFORMADAS
EN LA CONFORMACIÓN DE LA MODERNIDAD.**

Pablo Ramírez Rivas

Profesor Guía
Patxi Lanceros

Tesis para optar al grado de doctor.
Doctorado Europeo en Migraciones y Conflictos en la Sociedad Global

Febrero 2011

ÍNDICE

Introducción	1
 Capítulo I	
Religión y Modernidad	23
1. El ámbito religioso	25
2. Modernidad y religión	38
A. El ámbito del conocimiento	41
B. El ámbito moral	53
3. Religión, Modernidad y Secularización	64
A. Memoria, secularización y olvido	67
B. El reemplazo de lo divino	71
C. Encarnación, traducción y hermenéutica	76
D. Legitimación, poder y funcionalidad	78
E. Alteridad reabsorbida y reducida & metamorfosis de la religión: la dialéctica de la estructura	81
F. Legitimidad, originalidad e inmanencia: la modernidad en juicio	85
 Capítulo II	
Historia, hermenéutica y modernidad reformada	93
1. ¿Qué reformaron las Reformas?	111
2. La Reforma: antecedentes	125
 Capítulo III	
Calvino y la cristalización de la doctrina religiosa reformada en el pensamiento moderno	137
1. La doctrina de Calvino	138
2. Cristalización histórica de la doctrina de Calvino	156
3. Marco histórico cultural	159
4. Determinaciones del cristianismo reformado: educación y utilidad	184

Capítulo IV

Los <i>santos</i> de la Modernidad	190
1. Newton y el proyecto Moderno: el destino de la ciencia ...	191
2. Locke: los límites de la naturaleza humana. Consecuencias y nuevos impulsos ideológico-sociales de la doctrina	208
3. Smith: de sentimientos y determinación natural. La nueva moral transformada en proyecto de sociedad	227

Capítulo V

Naturalismo, libertad y determinación de la naturaleza. La metamorfosis de lo religioso	252
1. Determinación de las nociones de libertad y naturaleza a partir del ensayo de 1784	263
2. La <i>libertad</i> en la primera <i>Crítica</i>	293

Perspectivas e (in) conclusiones.

(Apuntes <i>eutópico-propositivos</i>)	307
1. Consecuencias para el ámbito moral	322
2. Consecuencias para el ámbito del conocimiento	332
3. Consecuencias para el ámbito político-social	343

Bibliografía	364
---------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

“No hay razón alguna por la que hubiera de considerarse
que *durar* era algo mejor que *arder*”

En 1998 se realizó en la ciudad de Viña del Mar el Seminario *Xavier Zubiri: A Cien Años de su Nacimiento*. En él participaron importantes conocedores de la filosofía de Zubiri: Diego Gracia G., Antonio Ferraz F., Juan Bañón, Jorge Eduardo Rivera C., entre otros. Una de las ponencias presentadas -“*Ousía* y Realidad”, del profesor Hugo Ochoa-, trataba de las relaciones entre Aristóteles y Zubiri entorno a las nociones que intitulaban la conferencia. Una vez dictada la conferencia, se dio lugar al diálogo: preguntas, comentarios, críticas y las más diversas aportaciones. Una de esas intervenciones fue la de un entonces joven profesor que dijo lo siguiente: “A Aristóteles, que era griego, hay que hacerle preguntas que sean pertinentes a esa condición, que sean pertinentes al mundo de los griegos. El problema de Aristóteles era el movimiento y, por tanto, tenemos que circunscribir nuestro preguntar a ese ámbito. No podemos hacerle preguntas desde nuestra contemporaneidad ya que Aristóteles no tuvo los problemas que tenemos hoy”. Apenas terminado el comentario, el profesor Antonio Ferraz F. replicó: “¿Usted es griego?”; a lo que respondió el primero: “No, por supuesto que no”. “Pues yo tampoco”, terminó diciendo el profesor Ferraz.

¿Qué quiso decir Ferraz con este, a primera vista, “antipático” comentario? Según mi parecer, quiso decir algo así como lo siguiente: es verdad que Aristóteles era griego y que vivía en *ese* mundo. Esa obviedad, sin embargo, no debe dar lugar a un “no preguntarle” -no leerlo, comprenderlo, interpretarlo- desde nuestra propia y actual realidad; desde las problemáticas fundamentales que hoy nos acosan y aquejan. En un lenguaje más tradicional: desde lo fundamental de todo preguntar históricamente situado. O, en otras palabras, ¡hay que seguir pensando! Desde Aristóteles, desde Platón, desde Agustín, Buenaventura y Tomás. Cuánto más desde los filósofos llamados

“modernos”, por la *cercanía* que les tenemos.

Esta *cercanía* no es tan sólo cronológica. Es también *ideológica*¹. Los filósofos modernos y sus “filosofías” constituyen un conjunto de ideas fundamentales -propriadamente un *ideario*- que caracterizan tanto una manera de pensar como de actuar, y que han marcado de forma indeleble nuestra actual manera de habitar el mundo. Prueba de ello son el curso que han tomado las distintas dimensiones de la vida humana tales como la economía, las ciencias, la moral, la política, etc. Estas dimensiones, tal y como las comprendemos *prácticamente* hoy -es decir, que caracterizan nuestro *actuar*-, fueron forjadas en la Modernidad. Ello hace necesario -si no incluso urgente- volver a revisar ese ideario que nos constituye y que cristaliza en lo que se ha venido a llamar “imaginario social”².

La mentada *cercanía* constituye también la dimensión y el aspecto *fantasmal* de la Modernidad y de la comprensión que de ella tenemos hoy. Es así puesto que la percibimos como un riesgo inminente, un peligro constante, de donde proviene un temor permanente. Esta *cercanía fantasmal* da lugar a lo que podemos llamar la *influencia* de nuestra historia reciente en la actual configuración del mundo. Esta *influencia* deviene en una especie de poder o autoridad que marca la pauta de los actuales marcos normativos (“escritos” y “no escritos”), así como también desde su determinación se puede avizorar la irrupción y penetración de aquel ideario. De esta manera, la *influencia* de la

1 Por “ideológico” entiendo solamente un conjunto de ideas que se relacionan entre sí por un tipo particular de lógica que conforman eso que llamamos “idearios” o “imaginarios”. Así, las ideologías pueden ser más abarcales en cuanto a su extensión, o bien configurar constelaciones menos extensas que en conjunto con otras constelaciones conforman ideologías más omniabarcales. Una comprensión falsa sobre la realidad determinada desde grupos dominantes con el fin de mantener y reproducir la dominación es una posibilidad de las ideologías; pero no la única.

2 Tal y como lo comprende Taylor: “Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas” (Taylor, Ch. *Imaginarios sociales modernos*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006. Pg. 37. En adelante, *Imaginarios sociales modernos*).

Modernidad pasada alcanza nuestra propia, variopinta y difusa Modernidad presente. Su *fuerza* sigue siendo hoy un hecho.

La fuerza de la Modernidad pasada se expresa hoy en modos de vida -prácticos por definición y teóricos por derivación- inscritos en trasfondos normativos que constituyen un *orden*. En el ámbito de las relaciones sociales, por ejemplo, los intercambios de bienes -simbólicos y materiales- están marcados por un “egoísmo” intrínseco a los individuos. Al menos tal es lo que *se dice*. Dicho *orden* toma e impone su fuerza ya casi sin necesidad de coerción externa. Es la naturaleza humana misma -maximizadora y egoísta- la que impone su ley sobre sí. Es la conquista de la *autonomía*.

Tal es lo que *se dice*. Más bien, se lo repite. Pero su fundamento queda en la oscuridad, pues queda encubierto por un cierto halo de *misterio*. Simplemente *somos* así. Este misterio -en el cual *creemos* prácticamente- lanza a nuestro tiempo hacia un ámbito de procedimientos, valoraciones y tardías teorizaciones que nos exigen subrepticamente una *fe*.

Fe, misterio, fundamento(s), valoraciones, creencias remiten hacia aquél ámbito que puede llamarse *religioso*. No lo definen, pero *envían* hacia él. Por ello buscar las influencias religiosas que confluyen en la conformación de aquello que llamamos Modernidad se torna una tarea necesaria exigida por la misma Modernidad presente. La “irrupción” de lo religioso en el mundo (¿post?)moderno no es el motivo de dicha necesidad. El *halo de misterio fantasmal* que fundamenta nuestra manera de habitar el mundo sí lo es.

Buscar determinar los fundamentos de los marcos normativos sobre los cuales se fundan parte importante de nuestros modos de vida es -dicho de manera muy general- la tarea que propongo en este trabajo. Es en el orden y en el ámbito moral donde se gestan y articulan primariamente los comportamientos -acciones y omisiones-, procedimientos, decisiones, preferencias y valoraciones que determinan nuestra histórica manera de habitar el mundo.

El fin perseguido y la perspectiva que éste exige pretende ser una *clave*

de lectura para nuestro propio tiempo, el cual no ha llegado a ser como es por razones ni naturales ni necesarias. En cuanto seres históricos, los seres humanos determinan su propio existir. Desde sí mismos, pero no tan sólo desde un solitario sí mismo, sino siempre desde un marco histórico socio-cultural determinado. Solamente desde una perspectiva de conjunto es que podemos acceder a la comprensión de una época en su totalidad. Tratándose de una época *cercana*, tanto como lo estamos de nosotros mismos, el acceso a esta *perspectiva* se ve dificultada puesto que hablamos de nosotros mismos. La (posible) superación de esta dificultad sólo es transitable desde una hermenéutica histórica que declare sus pretensiones. Así, la pretensión de proporcionar una clave de lectura puede dar cabida para el cambio histórico -la asunción de la propia historicidad y de la existencia como posibilidad- en una dirección determinada. Sobre estas opciones y direcciones trataré en las conclusiones de este trabajo.

Determinar críticamente las influencias religiosas reformadas en la conformación de la Modernidad es el objetivo del presente trabajo. Poner en la mira del análisis la dimensión de lo religioso en su modulación reformada no es algo arbitrario ni trivial. Lo primero porque es conocida la profunda influencia que ejercieron tanto los reformadores religiosos del siglo XVI como los movimientos a los que dieron lugar en una serie de fenómenos sociales, políticos, epistemológicos y científicos y, por supuesto, netamente religiosos, fenómenos que ya hacen parte de los estudios dedicados a los albores de la Modernidad pasada. Lo segundo porque un acercamiento como el que realizo en este trabajo a lo que ocurrió e influyó en esos inicios de la Modernidad pone en evidencia que dicha influencia se mantuvo en el tiempo; de manera declarada y explícita por lo menos hasta el siglo XVIII; y de “otra” manera -y aquí depende la perspectiva que se adopte para definir esa “otra manera”; para

ponerlo en términos de autores: Blumenberg *versus* Löwith- a partir de algún momento del siglo XVIII, si no ya desde el XIX... o el XX (dependiendo del dónde, de quiénes, bajo qué condiciones, etc.). Esta última indeterminación nos impulsa hoy a la búsqueda de su determinación, puesto que surge la sospecha - también fantasmal, también rodeada del secreto y del misterio de la *indeterminación*- de si acaso no sigue siendo destinada la Modernidad presente también desde aquel basal ámbito fundacional.

En la búsqueda de la dilucidación de la historia a la que dio lugar el despliegue de lo religioso en el interior de la Modernidad el presente trabajo procederá de distintas maneras. En una primera aproximación, se circunscribirá aquello que se puede entender por “religión” y “ámbito religioso” en contraste con lo que se suele decir de la Modernidad. Como acontecimiento histórico, la Modernidad trae consigo no sólo complejidad, sino que es causa ella misma de esa complejidad. En otras palabras: pareciera ser que la Modernidad es causa de sí misma. De ahí vendría su originalidad y legitimidad. Que la Modernidad sea efectivamente un fenómeno histórico singular es indudable. Pero que parte de esa “singularidad” se deba a la “nueva” relación que se establece entre el ámbito religioso y la sociedad no es lo suficientemente claro. La insistente permanencia de aspectos religiosos en la Modernidad se vuelve así un problema que necesita aclaración.

La retórica entorno a la filosofía -(supuesto) “lugar” de la racionalidad-, en contraposición con el mito -(también supuesto) “lugar” de lo religioso, al menos en la consideración de los Modernos, o de las lecturas que se hacen de ellos-, será el tema a tratar en la primera parte del primer capítulo. Veremos cómo el ámbito de lo religioso, determinado *fundamentalmente*, es decir, desde las disposiciones afectivas, es parte integrante de toda explicación pretendidamente racional, en cuanto que es una posibilidad de la comprensión humana.

Las disposiciones afectivas cristalizan siempre en individuos, pero estos pertenecen y conforman siempre una comunidad. Por lo que no es posible

separar un análisis fundamental de las disposiciones afectivas como ámbito fundante de lo religioso sin tomar en consideración desde el principio un análisis cultural de las ideas, las que son una expresión ontológicamente tardía de las convicciones conformadas desde las disposiciones afectivas compartidas.

A partir del mencionado análisis fundamental, se procederá a exponer analíticamente aquello que ha venido llamándose *secularización*. El *proceso* de secularización -*proceso*, puesto que no se la puede considerar como un hecho consumado- es interpretado generalmente como la desacralización de la vida (pública y social), y que encarna(rá) en la distinción y autonomización -más o menos radical, más o menos tajante- de las esferas del mundo de la vida como son la esfera de los valores (ética, política y estética) y del conocimiento (ciencias). Distinción que sólo es inteligible desde una separación anterior: la vida pública y la vida privada. Sin embargo, la vida social está *in actu exercito* integrada y dichas distinciones sólo tienen realidad en la expresión teórica de la comprensión de lo social, en su aspecto *institucional*, es decir, en una *cognitio in actu signato*.

Por ejemplo, en *Conocimiento e interés*³, Habermas presenta la relación de lo que desde su perspectiva hay entre las disciplinas “científicas” y las acciones de la vida humana. Así, por ejemplo, las “ciencias” responderían a intereses técnicos, ya que su fin sería *conocer* y *controlar* la Naturaleza. Otras disciplinas del saber tales como la sociología, la antropología o la historia vendrían a satisfacer un interés práctico, tal como el de alcanzar mediante la comprensión de los fenómenos de que tratan una mejor comunicación y entendimiento de los seres humanos. O bien la filosofía y el psicoanálisis, que aspirarían a satisfacer el deseo emancipatorio de la existencia humana, ya que su fin sería liberar a los seres humanos de los condicionamientos históricos mediante el cultivo y desarrollo de la racionalidad y de la libertad.

Efectivamente, la filosofía natural desde sus orígenes modernos

3 Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Universitat de València. Valencia, 1997.

entiende y pretende que el conocer implica domeñar la naturaleza. También las “ciencias humanas y sociales” pretendieron satisfacer un interés práctico -la aritmética política y la estadística son un buen ejemplo de ello, donde se integran además las ciencias “exactas”, las naturales y las sociales⁴. Y la filosofía ha pretendido ser motor de *emancipación*, aunque muy luego se transformó en factor de regulación⁵. Los aspectos señalados, sin embargo, no implican una “separación” o “alejamiento” -muchas veces ni siquiera distinción- de lo religioso en la conformación de las ideas que los conforman. Tal como pretendo mostrar a lo largo de la tesis, lo religioso desde los orígenes de la Modernidad se ha mantenido operante, aunque no siempre bajo el mismo nombre.

La metamorfosis de lo religioso explica la permanencia de la dimensión afectiva, de las convicciones y decisiones, las que conforman a su vez eso que llamamos ámbito religioso. Esta *dislocación* metamorfaseante de lo religioso desde una determinación extrahistórica hacia una intrahistórica no es un alejamiento de lo religioso, sino su introducción en la esfera mundana. Con ello se da una sacralización del mundo como totalidad de sentido. La desacralización de lo puramente extrahistórico es solamente la negación de que *lo que ahí habita* se encuentra separado e indiferente de lo histórico, de lo mundano. La introducción de la divinidad mediante la noción de Soberanía Absoluta del Creador será la idea fuerza que dará origen a la ciencia moderna.

En cuanto acontecimiento histórico, la comprensión de la Modernidad exige también una apropiación histórica de su acontecer. Puesto que la historia nunca se repite, pero no obstante ello, podemos aprender de ella, se hace menester reconocer y apropiarse de ese espacio de experiencia que nos

4 cfr. Piovani, J.I. “Los orígenes de la estadística: de investigación socio-política empírica a conjunto de técnicas para el análisis de datos”. En *Reflexiones*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo. I, 1, 2005. En adelante, “Los orígenes de la estadística”.

5 cfr. Santos, Boaventura de S. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. En particular, Primera Parte: “Epistemología de las estatuas cuando miran hacia los pies: la ciencia y el derecho en la transición paradigmática” (Pgs. 49-132). En adelante, *Crítica de la razón indolente*.

conforma y nos destina hoy⁶. Conocer y apropiarse son tareas definitorias de la hermenéutica, esa nueva *koiné* del pensar contemporáneo⁷, ya que la manera como nos encargamos del mundo es precisamente mediante la comprensión interpretativa.

Así, la metamorfosis de lo religioso -que no es su desaparición, ni siquiera negación-, necesita una aclaración hermenéutico comprensiva: histórica. A ello dedicaremos la primera parte del segundo capítulo de este trabajo. Como expresión óptica de esa determinación ontológica que se realizará, revisaremos a continuación, en el subcapítulo “¿Qué reformaron las Reformas?”, los componentes históricos de ese que consideramos el acontecimiento fundacional de la Modernidad, las Reformas protestantes del siglo XVI. Se expondrá tanto desde el punto de vista temático de los asuntos que estaban en juego en las Reformas, como desde la perspectiva de la historia material.

La necesidad de enmarcar este acontecimiento en un esquema que tome en cuenta tanto los productos culturales y teóricos como la dimensión material de la existencia humana y social en general, ambas dimensiones que se superponen la una a la otra y cuya distinción es puramente analítica, surge para contrapesar la tendencia a comprender las ideas filosóficas (y todas las ideas de una época: científicas, políticas, religiosas, etc.) como estando abstraídas de los problemas propios de un tiempo histórico, es decir, de una cultura, de las condiciones materiales y políticas que la determinan: se comprenden como estando de alguna manera separadas del mundo-de-la-vida. Como se verá en ese apartado, las dimensiones materiales de la existencia humana y social nunca están desvinculadas de la producción intelectual, o simbólica, que caracteriza una época.

6 El *status* de la historia como “*magistra vitae*” es uno de los elementos que muta en la Modernidad. Pero el deseo metafísico -y práctico- de controlar el futuro no accede a aceptar la “inutilidad” de la historia. Una discusión detenida acerca de estos problemas la encontramos en Koselleck, R. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Ed. Paidós. Barcelona, 2003 (en adelante, *Futuro pasado*); en particular, el capítulo “*Historia magistrae vitae*”.

7 *cfr.* Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona, 1991.

La tendencia a aproximarse y considerar a las ideas filosóficas de un época como productos desligados de los reales y concretos problemas de una cultura, de un contexto socio-histórico, ha llevado a comprender la historia de la filosofía como una historia de las ideas, y no como historia de los contextos en los cuales surgen y adquieren sentido esas ideas. En mi opinión, esa tendencia ha cooperado a determinar una desinteligencia de la Modernidad filosófica, incompreensión que ha llevado a afirmar, por ejemplo, que la Modernidad es una época tan original y *sui generis* que “no le debe nada a nadie”, como si hubiera surgido por generación espontánea de la mente de algunos personajes originales y geniales; o, en su versión menos radical, que si bien hereda las grandes preguntas del periodo anterior, la disposición que tiene para responderlas y las respuestas efectivas que da son totalmente “nuevas”. En este sentido, más han contribuido a la comprensión hermenéutica de nuestra propia historia -de la Modernidad- la sociología, la antropología y la historia que la filosofía misma como disciplina.

El capítulo segundo termina con la exposición de uno de los antecesores de las Reformas, John Wycliff. A partir de lo determinado en el apartado inmediatamente anterior, “¿Qué reformaron las Reformas?”, el pensamiento de Wycliff resulta ejemplar para mostrar los antecedentes de las Reformas del siglo XVI, así como se ve en él aquellos temas que harán explotar los movimientos originados por Lutero y Calvino poco más de un siglo después.

No obstante la importancia del pensamiento y doctrina de Lutero, éste no será tomado directamente en cuenta a lo largo de este trabajo puesto que considero que los elementos más relevantes -por sus consecuencias a largo plazo, tal como lo explicaré más adelante- de la Modernidad pasada proviene de la doctrina de Calvino y de la interpretación que sufrió en el mundo anglosajón de los siglos XVII y XVIII. Es por ello que en el capítulo tercero le dedicaremos en su primera parte la atención debida a la doctrina de Calvino tal y como ella se presenta en su obra, particularmente la *Institución de la religión cristiana*. En ella Calvino expone de manera sistemática y completa toda su

doctrina, por lo cual resulta imprescindible la atención que le dedico a dicha obra.

Los tres pilares de la doctrina de Calvino -tal y como ellos se presentan transversalmente a lo largo de la *Institución*: la soberanía absoluta de Dios, la absoluta corrupción del género humano y la doctrina de la doble predestinación- resultan ser de capital importancia para la comprensión de la ilustración anglosajona de los siglos XVII y XVIII. Es a partir de esos tres pilares que se puede acceder a una clave de lectura coherente del pensamiento anglosajón de la primera Modernidad en autores diversos, pero que guardan entre sí un parentesco común de creencias y convicciones que determinarán el despegue de la Ilustración desde Gran Bretaña.

Antes de la exposición del pensamiento de los autores de los que nos ocuparemos en el capítulo cuarto, en la segunda parte del capítulo tercero mostraré -tanto desde un punto de vista histórico como temático- la cristalización de la doctrina de Calvino en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, cristalización que decantará en la piadosa Ilustración anglosajona de los siglos XVII y XVIII. Veremos en esta exposición los grandes temas que mantuvieron en vilo a los reformadores ingleses, tales como el del rol de la tradición en la revelación, el papel de la iglesia como congregación de los piadosos cristianos, así como las cuestiones capitales de la interpretación de la Sagrada Escritura, de la su predicación, los “artículos de fe” y de cómo todos ellos conforman eso que Taylor ha llamado “la afirmación de la vida corriente”⁸.

El capítulo cuarto lo dedicaremos a la exposición crítica de aquellos que llamo *los santos filósofos*⁹. La elección de esos filósofos, y no de otros,

8 Taylor, Ch. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996. En particular, la Tercera parte de la obra en su capítulo 13 (Pgs. 227-249). En adelante, *Fuentes del yo*.

9 La deuda con Walzer en lo que se refiere a dicha denominación es evidente e innegable. Walzer expone en *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical* las influencias de las doctrinas reformada y puritana anglosajonas en el ámbito político, particularmente en la gestación del *ethos* y del *pathos* revolucionario. Lo que no contiene esta obra, porque el mismo autor no lo tiene como objetivo, es la relación de ese

obedece al *criterio de las consecuencias*. Es decir, he seleccionado a esos filósofos por las consecuencias que hoy -directa e indirectamente- padecemos de esos pensamientos.

La ciencia y su aplicación tecnológica es hoy la manera -única y, a la vez, multifacética- en que se determina el habitar humano. Todo el quehacer humano está radicalmente atravesado por la disposición del dominio científico-tecnológico. Es un hecho que (hoy) no se toma ninguna decisión -personal, institucional, política o del tipo que sea- sin recurrir a eso que llamamos *conocimiento*. No a cualquier tipo de conocimiento -que los hay muchos-, sino al conocimiento determinado racional y empíricamente. El conocimiento científico. El problema que ello encierra es que varias de las decisiones que se toman han tenido consecuencias “perversas”. Con ello no se quiere decir que las decisiones hayan sido intencionalmente perversas, sino sus *consecuencias*. Se ha intentado superar esas “desviaciones” con más conocimiento, pues se considera que el que se tenía “hasta ayer” era incompleto. Pero más conocimiento no ha resuelto el problema, o los problemas. Pareciera más bien que los han agravado. Piénsese, por ejemplo, en la cuestión ecológica, o en la industria armamentista. Si ha sido así, ¿no cabría preguntarse por los orígenes, pretensiones y destino del conocimiento científico moderno? Y no sólo “no cabría”, sino que es necesario.

Conocer y reconocer la estructura ideológica -que conlleva fines y procedimientos específicos- a partir de la cual la ciencia moderna se ha conformado contribuye para la construcción de un juicio crítico del edificio de la ciencia. No basta con mostrar que sus bases no son lo suficientemente sólidas -al menos no científicamente sólidas-, sino que su génesis se gesta precisamente en ámbitos que aparentemente no tocarían la actitud y el trabajo científico mismo.

Desde el punto de vista de la historia de ciencia, es conocida la

ethos y *pathos* no sólo en la “política radical” sino también con el conocimiento y la(s) ciencia(s) y, de manera general, con la Modernidad misma como proyecto. El presente trabajo se puede plantear como un primer paso para ese desarrollo.

importancia que ha tenido la Física en la construcción del paradigma científico moderno. Descartes pone a la Física como el *tronco* del conocimiento. Las ciencias sociales se originan en un intento de parecerse lo más posible a la Física, tal como es evidente, por ejemplo, en el trabajo de Quetelet¹⁰. De hecho, la Física ha sido el paradigma epistemológico dominante a lo largo de prácticamente toda la Modernidad. Incluso en nuestros días conocimientos menos “científicos”, o de *status* epistemológico menor respecto a la Física, como la sociología siguen pretendiendo en alguna de sus variantes parecerse a la Física (moderna ayer; contemporánea hoy). Tal es lo que vemos, por ejemplo, en la postura de Arjun Appadurai cuando afirma que es necesario comenzar a pensar la configuración de las formas culturales en el mundo actual como fundamentalmente “fracturadas, es decir, carentes de regularidades, estructuras y fronteras de tipo euclidiano”¹¹ y que están además yuxtapuestas unas sobre otras. Para que esta teoría de las interacciones globales predicada sobre la base de un conjunto de flujos disociados sea algo más que una

10 Según Quetelet, la teoría de probabilidades (sumada a la teoría matemática de los grandes números) “debe servir de base a todas las ciencias de la observación” (Quetelet, A. *Théorie de Probabilités*. Société pour l’émancipation intellectuelle. Bruselas, 1853. Pg. 6); debe perseguir un fin útil, pues “ayudará a distribuir con ventaja la serie de nuestras observaciones, a estimar el valor de los documentos de los cuales hacemos uso, a distinguir aquellos que ejercen mayor influencia, a combinarlos luego de manera que se alejen lo menos posible de la verdad, a calcular en definitiva el grado de confianza que se puede atribuir a los resultados obtenidos” (*op.cit.* Pg. 10). De esta manera se considerarán los fenómenos humanos que serán leídos naturalmente: “La laguna que queda por llenar pertenece a las ciencias de la observación: sea en efecto por falla de sus propias fuerzas, sea repugnancia a considerar como sujetas a leyes lo que parece como el resultado de causas más caprichosas, se creía un deber abandonar la marcha seguida en el estudio de las otras leyes naturales” (*op.cit.* Pg. 3). Todo ello llevará a la elaboración de una física social, tal como efectivamente la desarrolla en su *Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l’homme* (C. Mucquardt, Libraire-Editeur. Bruselas, 1869) donde insiste en la necesidad de aplicar las probabilidades a las ciencias morales, así como fueron aplicadas a las naturales: “Así, los fenómenos morales, cuando se observa la masa, entrarán de alguna manera en el orden de los fenómenos físicos; y seremos conducidos a admitir como principio fundamental en las investigaciones de esta naturaleza que cuanto más grande es el número de individuos que se observa, más las particularidades individuales, sea físicas, sea morales, se borran, dejando así de predominar sobre la serie los hechos generales en virtud de la cual la sociedad existe y se conserva” (*op.cit.* Pg. 12). Agradezco la traducción de las citas, acompañadas de largas y fructíferas conversaciones, al Profesor Ernesto San Martín.

11 Appadurai, A. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. En Featherstone, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*. London, Sage, 1990. Pg. 25. La traducción es mía.

metáfora mecánica, “deberá transformarse en algo así como una versión humana de la teoría que algunos científicos denominan *teoría del caos*”¹².

Como vemos, la Física ha sido -y sigue siéndolo- *paradigma de conocimiento*. Por ello, revisar el pensamiento de Newton se hace menester, puesto que en él se encuentra dicha ciencia en su expresión moderna originaria y es, además, un pensamiento válido hasta el día de hoy (a pesar de los posteriores desarrollos de la Física en estos últimos doscientos años). Como mostraré en la primera parte del capítulo cuarto, Newton y su pensamiento constituyen -con los debidos antecedentes, como por ejemplo el de Francis Bacon- parte importante de la primera expresión de la piadosa Modernidad, constituyéndose así en un santo filósofo.

La segunda parte del capítulo cuarto se destina a la revisión del pensamiento de John Locke, el que, como es sabido, fue un piadoso cristiano, además de estar profundamente influenciado por la afirmación puritana de la santificación inmanente. Es cierto que Locke no era un puritano ortodoxo -en el caso de que haya existido algún puritano propiamente ortodoxo-, al menos respecto a la “teología” puritana como la de Baxter -que mejor y más precisamente sería llamarla *Divinity*, puesto que la teología propiamente tal no tiene cabida en el puritanismo. La *fe* de Locke no es excéntrica a su pensamiento, tal como lo mostraré en el apartado señalado.

De hecho, en Locke comienza a darse la fusión plena entre actitud piadosa reformada y filosofía (moral, del conocimiento, empírica y racional). Su pensamiento es crucial para la comprensión del desarrollo tanto del pensamiento político como moral y, no menor, como reflexión epistemológica entorno a la determinación de los límites del conocimiento, tarea tan apreciada e importante para los piadosos modernos. Veremos cómo esta última característica y las anteriores se plantean desde la influencia especialmente del segundo pilar de la doctrina de Calvino, y recorrerá tanto el pensamiento del autor en cuestión como del posterior desarrollo de la filosofía. En Locke

¹² *ibid.*

veremos la metamorfosis de lo religioso en su concepción de razón: vivir *piadosamente* coincidirá con vivir *racionalmente*. Por ello, desconocer el “desde (y hacia) dónde” piensa Locke puede “rebotar en la comprensión que tenemos de nosotros mismos”¹³.

Adam Smith es el tercer filósofo santo que trataremos. Las consecuencias de su pensamiento son quizás las más tangibles en nuestros tiempos. Aquí tenemos que hacer una aclaración metodológica¹⁴. Se trata del “desde dónde”¹⁵ se plantea el trabajo realizado. A este respecto, debe considerarse lo siguiente: Chile hoy es un país en vías de desarrollo, alcanzado éste a base de las reformas estructurales realizadas a lo largo de toda Latino América en los años '70s e incluso, en algunos casos, en los '80s. De hecho, se le atribuye a estas reformas el actual éxito del “caso chileno” -hechas por cierto en periodo de dictadura militar, lo que explica la poca o mínima posibilidad de reacción por parte de la sociedad civil e incluso por parte de la clase política exiliada o reprimida en su mayor parte. Es una de las economías más pujantes de la región y se destaca notablemente respecto de sus vecinos más próximos.

Pues bien, esto que es considerado un logro, mirado más de cerca, no lo es, pues si bien las cifras macro económicas de la “pujante” economía chilena son “impecables”, no lo son las consecuencias de esas cifras. Un desempleo en ascenso (aunque siempre menor que otros países de la región), una excesiva centralización de la actividad económica y política, una concentración de la riqueza y la consecuente desigualdad de ingresos, que coloca a Chile en el puesto número 110 de un total de 124 países en el *ranking* de distribución del ingreso¹⁶. Esta situación trae consigo obvias consecuencias sociales, políticas y

13 *Fuentes del yo*. Pg. 252.

14 Siempre y cuando entendamos por “metodológicas” aquellas implicancias hermenéuticas que han de ser “menos una enumeración descriptiva de las variaciones e incidentes que presentan las prácticas de investigación, que las *ideas, proposiciones intenciones y supuestos* que se traslucen en ellas”. Velasco, H. y Días de la Rada, A. *La lógica de la investigación etnográfica*. Ed. Trotta. Madrid, 1997. Pg. 18.

15 *cfr.* Ramírez Rivas, P. *Pensamiento y lenguaje*. I.P.H.C. Santiago de Chile, 2002. Cap. IV. En adelante, *Pensamiento y lenguaje*.

16 Curiosamente Chile se encuentra en el *ranking* de desarrollo humano en el grupo de los países desarrollados (0,867, según el Índice de Desarrollo Humano), pero con una brecha

culturales que podemos calificar como *críticas*.

La historia reciente (y, a estas alturas, ya no tan reciente) de Chile explica parte de este desarrollo; las reformas económicas fueron hechas a partir más o menos del año 1976¹⁷, bajo dictadura militar. Así, a partir de mediados de los años '70s y durante prácticamente todos los '80 se dio en Chile una colonización intelectual por parte de jóvenes graduados en Estados Unidos de América, especialmente en Chicago. Eso creó una elite que, apoyada por el gobierno militar, pudo ir aplicando las reformas neoliberales y las recetas ya conocidas que recomienda Freedman (apoyadas oficialmente por el FMI).

Esta situación hoy se ha vuelto insoportable; mientras que el ciudadano de a pie escucha en las noticias los logros que se alcanzan en materia económica, no hay sin embargo un reflejo de ese logro en el bolsillo del ciudadano (ni en la satisfacción de demandas sociales, tampoco en la sensación de seguridad, o de posibilidades de obtener bienes primarios). Se calcula que la clase media profesional chilena está endeudada en más de 10 veces su sueldo mensual, préstamos bancarios que no son para bienes primarios como habitación, sino simplemente para que alcance el dinero en marzo para comprar el material escolar de los hijos, o la vestimenta del colegio; otro tanto, más dramático aún es lo que le toca a la clase económica más baja; también vive endeudada, en menor proporción eso sí, pues no tiene acceso a préstamos; se sobreponen a las dificultades con el sobreempleo (situación favorecida por las nuevas leyes laborales que “flexibilizan” el trabajo), o pluriempleo, cuyas consecuencias sociales, políticas, económicas y culturales saltan a la vista: bajísimos índices en salud mental, baja productividad, desafección política,

alarmante en lo que respecta a la desigualdad en el ingreso (54,9/Gini). *cfr. Informe sobre Desarrollo Humano. 2007-2008. La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido*. Publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

17 Las reformas estructurales y la imposición de la economía neoliberal fue encabezada por Sergio de Castro -“*Chicago Boy*”, habiéndose formado con Milton Freedman en Chicago. De Castro desde 1973 participa activamente en el régimen militar chileno; primero como asesor en el Ministerio de Economía y luego como ministro de Economía entre 1974 y 1976; a partir de 1977 asume como ministro de Hacienda. A lo largo de ese periodo profundizó y radicalizó las reformas tornándose así Chile el primer país propia y completamente regido por un sistema absolutamente neoliberal.

aumento del consumismo y del sobreendeudamiento, etc.

Todo lo anterior lleva a cuestionamientos: ¿por qué en Chile -y no sólo ahí- la situación económica es tal? Al hacer esta pregunta a “expertos”, la respuesta es siempre muy similar: “el sistema funciona así”; “las leyes del mercado no permiten otra cosa...”. Los más progresistas afirman que, a lo más, se pueden proponer y buscar “parches”, los que se traducen en políticas sociales deficientes e ineficaces en su mayor parte.

Me he referido a esta situación pues desde ella se puede avistar el fondo de lo que intenta problematizar el presente trabajo, con qué discute (y con quién). Y ello se hace más evidente en el trabajo hecho sobre Smith. A partir de esta breve caracterización, podrán entenderse los dos siguientes puntos: la intenciones que hay en el trabajo y el fin que persigue, aspectos que expondré más adelante.

El quinto capítulo está dedicado por entero al pensamiento de Kant. Ello obedece a una doble motivación. Primero, para mostrar un caso ejemplar de pensamiento inspirado en el puritanismo fuera de Gran Bretaña. En este sentido, no es desconocida la influencia del pensamiento anglosajón en Kant, reconocida por él mismo en los *Prolegómenos*. Fue Hume quien lo despertó de su sueño dogmático. Aunque menos visible en las declaraciones de Kant, también Locke abre la senda para su obra. Así, veremos el alcance de la piadosa filosofía anglosajona en un santo filósofo continental. Con esta primera determinación quiero señalar hacia lo siguiente: el capítulo dedicado a Kant no pretende dar cuenta de su filosofía, aunque tengamos que adentrarnos en algunos de sus aspectos centrales para mostrar lo pretendido. Pretende más bien aprehender el *gesto* del pensamiento de Kant y cómo aquél se emparenta con la producción puritana reformada. El *parecido de familia* de la obra de Kant con el pensamiento anglosajón implica por cierto una diferencia, pero también una similitud. Puesto que la diferencia es muy conocida y en ella se centra prácticamente la totalidad de los comentarios de la filosofía kantiana, el trabajo que realizo pretende visibilizar la similitud, adquiriéndose con ello una

clave de lectura de la Modernidad que la muestra como proyecto de un *pensamiento* que terminó por ser predominantemente *único*.

El segundo motivo obedece a la importancia del pensamiento kantiano en la constitución de la Modernidad. Nociones como las de libertad, conocimiento universal, sujeto, autonomía y ciudadanía cosmopolita son parte integrante y legado de la Modernidad. Ellas, junto a la distinción entre existencia humana y Naturaleza darán origen a la perspectiva que señalaba Habermas de la razón emancipadora. Estas nociones abrirán el campo de discusión entorno a problemas sociales, políticos y epistemológicos. Y darán el impulso a la gran producción del siglo XIX y XX.

Ejemplo paradigmático de lo anterior es la noción de razón como “tribunal supremo” de los problemas que enfrenta la existencia humana. Mientras que para el pensamiento antiguo y medieval la razón era una propiedad del *kósmos* y una *luz* otorgada por el Creador a sus creaturas predilectas, para la Modernidad se tornará en motor de dominación, de cálculo controlador o de mediación instrumental; y otorgada también por el Creador, esta vez entendido como Soberano Absoluto. Ello es posible gracias a la determinación de autonomía del sujeto racional, autonomía que se relaciona tanto al uso de la razón como a la posibilidad de un actuar moral. Así, la razón calculadora se volverá el *nomos*, la regla y ley del actuar humano.

Con el trabajo de Kant la razón se volverá *autónoma*. Esta determinación se hace relevante en la dimensión práctica del actuar humano - en la moral. La ley moral será autónoma, es decir, que tiene su fundamento en la existencia humana misma, y no fuera de ella. De esta manera la razón adquirirá la fuerza mediante la cual se podrá no sólo dominar a la naturaleza, sino también, y principalmente, reformar la sociedad. Por ello las nociones de “Naturaleza”, “libertad”, “autonomía”, actuar “racional” se volverán capitales en el desarrollo de la Modernidad misma.

La incognoscibilidad que envuelve a estos conceptos en el planteamiento kantiano no deben llevar a deducir su irrealdad. El

razonamiento kantiano, más bien, nos conduce hacia la posibilidad lógica de la libertad y de la razón autónoma. Es decir, nos proporciona la posibilidad de pensarlos básicamente a partir del establecimiento de los límites de la razón y de la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Nos lleva de esta manera a la posibilidad real de la libertad, a su validez *objetiva*.

De las fuentes teóricas y prácticas Kant extrae la determinación según la cual se puede pensar que la libertad es un supuesto necesario para la moralidad. Y aunque no se puede propiamente *conocer*, puede ser dicha *a priori*. Así es como Kant suprime el saber para dar lugar a la creencia, a la cual estamos de alguna manera *condenados*. Esta condena, sin embargo, no será universal: hay los que no tienen *fe*, los que se rehúsan a atribuirle validez objetiva a las ideas de la razón, desprovistas de fundamentación teórica. Siendo la fe la adhesión a lo que se mantiene en la inaccesibilidad del conocimiento teórico, los que no tienen la mentada *fe* quedan sujetos a otra condena que no es la de la creencia en la libertad: quedan arrojados y encerrados en dogmatismo y sometidos a interacciones regidas por un *como si*, aceptando como verdadero lo que es entendido como condición de posibilidad de la moral.

Los aspectos señalados del pensamiento de Kant deben ser sometidos a análisis y juicio, tanto por la importancia que tienen como por sus consecuencias. A eso precisamente se dedicará el capítulo quinto de este trabajo.

Arriba mencionaba que el presente trabajo se realizaba desde intenciones y fines específicos. Respecto a lo primero -las intenciones- son explícitas y repetidas muchas veces a lo largo del trabajo: poner en evidencia las influencias religiosas reformadas que confluyen en la conformación de todo ese complejo entramado de ideas, movimientos, revoluciones, utopías y

proyectos que llamamos Modernidad, especialmente en lo que respecta a algunos tópicos importantes (naturaleza, leyes naturales, ciencias, conocimiento, razón, etc.). ¿Por qué ponerlas en evidencias? Pues porque parte de las problemáticas que aquejan nuestra contemporaneidad -las consecuencias de la Modernidad- están atravesada por consideraciones religiosas que no se pondrán en evidencia. Esto se ve con claridad, por ejemplo en los dogmas que rigen el actual funcionamiento del mundo: se dice que el mercado funciona como funciona porque las leyes que lo rigen son así. Y si son leyes, es que no se pueden cambiar, pues son -aunque no siempre esté esto explícito en el discurso o en la praxis- “naturales”. Si se quiere hacer inteligible dicha proposición, cabe preguntar: ¿qué es esto de lo natural, de leyes de la naturaleza o leyes naturales? Considerada la disciplina desde la cual se erige esta tesis -la filosofía-, no queda más camino que el de buscar la respuesta a dicho cuestionamiento en aquello que para mi resulta familiar: la historia de la filosofía; o, lo que es lo mismo, las ideas de los filósofos que hicieron esa historia.

El primer hallazgo que dio impulso al presente trabajo fue la “curiosa” relación entre los discursos filosóficos y los contextos sociales, políticos y culturales en que tuvieron lugar. El contexto de los autores tratados -su biografía y situación vital, su vida pública y el rol que jugaron sus ideas en la política de su tiempo (o en decisiones de Estado, como es el caso de Quetelet, de Laplace, del mismo Newton, Locke, etc.) mostraban que todos ellos -no es una exageración decir “todos”, particularmente los relacionados con la epistemología y más derechamente los científicos (Newton, Boyle, etc.)- eran profundamente creyentes; y no sólo “profundamente”, sino también muchos de ellos, *fanáticamente* creyentes. Este hallazgo entraba en conflicto con lo aprendido en los manuales y en lo que los viejos profesores tan amable y eruditamente me habían enseñado: en la modernidad la religión es relegada al espacio íntimo, a la vida privada, a la “opción” de cada uno. Desde esta situación me propuse “deconstruir” el discurso de los modernos en búsqueda

de las mentadas “influencias” religiosas reformadas en la plasmación y conformación del pensamiento moderno.

Respecto a los fines perseguidos en el trabajo, se trata de lo siguiente: una reconducción de las discusiones (me refiero a las discusiones fundamentales, aquellas que dicen respecto a lo que nos pone en *peligro*) que se dan en ciencias, en economía, en política a aquello que se puede llamar -pidiendo prestada la expresión a Wittgenstein- su “suelo natal”: las creencias que tenemos. Llevar la discusión al ámbito de las creencias, de las distintas “fes” que profesamos pretende, a su vez, dos cosas: poner en evidencia que lo que construimos socialmente es eso, un *constructo*, no una revelación de la naturaleza, ni tan siquiera es algo estrictamente “natural”; y, en segundo lugar, recolocar las discusiones a la luz de eso que nos constituye basalmente: las convicciones las disposiciones afectivas de donde se gestan.

Al revisar las principales convicciones que han determinado una época entramos en el ámbito propiamente histórico, es decir, nos introducimos desde nuestra propia y singular realidad en la comprensión de aquella tensión entre experiencia y expectativa de cada época histórica. Esta es la enseñanza que nos deja la hermenéutica, la que desde la reapropiación de la tradición cristalizada en textos y contextos nos otorga el sentido histórico de los discursos y lenguajes que, a su vez, fueron expresión de la intersección del propio pasado y de los sueños y anhelos que desde ahí afloraron.

El reconocimiento de la tradición -determinada también por las condiciones materiales de la vida humana de una determinada época- desde la actualidad coopera en la comprensión de los movimientos, de las estructuras de pensamiento que le dan forma a los “hechos” históricos. Le otorgan un sentido.

Uno de los hechos capitales -un verdadero acontecimiento histórico- de nuestro habitar pasado, preñado de expectativas que siguen concretizándose hasta nuestros días, es precisamente el de las reformas religiosas. Como veremos, no se trata de una sola reforma, sino de un complejo movimiento expresivo de descontentos, cuestionamientos, deseos y proyectos que toman

forma y que se pueden sintetizar en las Reformas protestante del siglo XVI. Volver la mirada hacia ese momento histórico y sus consecuencias nos proporciona -al menos virtualmente- la posibilidad de acceder a la comprensión y apropiación de nuestro propio tiempo.

Por otra parte, la tensión que hubo -y sigue habiendo- entre la esfera religiosa (“encarnada” tanto en la teología católica como en la *Divinity* puritana) y el modo Moderno de habérselas con el mundo (“encarnado” en la filosofía racionalista-empirista y principalmente en las ciencias) tiene como una de sus aristas principales las presunciones “filosóficas” sobre el conocimiento y el intento de hacer de las ciencias llamadas después “sociales” a imagen y semejanza de las naturales, principalmente la Física, asistida por el lenguaje matemático. Dicha tensión sólo es tal si se ponen como contrincantes a la expresión religiosa de la iglesia romana -la que paulatinamente se fue encerrando en una esfera propia y perdiendo el contacto con lo que la circundaba- y a la piadosa “filosofía” de origen reformado. Pero no hubo dicha tensión -o, al menos, si la hubo tiene un cariz radicalmente distinto al comúnmente planteado- entre “religión” y “filosofía” moderna, pues los mismos filósofos modernos son ellos mismos expresión de la religión reformada y su producción parte, se desarrolla y se hace cargo precisamente desde esa expresión de piedad. Estos son, pues, las temáticas a las que este trabajo pretende acceder y problematizar.

Una reflexión entorno a estas problemáticas y temas la encontraremos en la sexta parte de la tesis, donde intento pensar a partir de lo expuesto nuestro propio tiempo presente y los desafíos que le toca enfrentar.

En definitiva, repensar una vez más la Modernidad, acción impulsada por las consecuencias para nuestro tiempo del proyecto moderno, es a lo que el presente trabajo pretende aportar. Como he declarado más arriba, se trata de un

ejercicio hecho desde una situación espacio-temporal determinada, por lo que las consecuencias son la percepción y comprensión *desde esa situación particular*. Que las consecuencias puedan ser evaluadas como “perversas” no significa que sean señal de *crisis*. Más bien, al revisar los fundamentos desde los cuales se erige la Modernidad -europea de nacimiento, norte americana por extensión, al menos en lo que se refiere a su expresión dominante- caemos en la cuenta de que nuestra época y sus problemas son el resultado del despliegue de los principios del proyecto moderno, y no de su crisis.

CAPÍTULO I RELIGIÓN Y MODERNIDAD

«*Summum mentis bonum est cognitio Dei*»
(Spinoza. *Ethica*, V. Pro 28)

Determinar las influencias religiosas que concurren en la conformación de la Modernidad es la intención del presente trabajo. La determinación de la interdependencia recíproca entre la religión como sistema de creencias y el medio social no es tarea nueva, como tampoco novedosa en el quehacer de la filosofía, de las ciencias sociales e incluso en el estudio de las ciencias naturales. En definitiva, no es algo que cause ya asombro al trabajo intelectual en general.

Por su parte, la filosofía -i.e. el quehacer intelectual con las determinaciones que le son propias y que es uno de los elementos que está al origen de Occidente: la búsqueda de la determinación del ser en cuanto ente- nace en medio de una relación que podemos caracterizar como *problemática*. Tal es la disyuntiva, al menos tal como la presentan los manuales y el saber enciclopédico, en que se encuentran los griegos cuando incipientemente comienza a irrumpir eso que se vino a llamar “filosofía”. Ésta rompía, todo lo parcialmente que se quiera, con el *mythos*, esa singular manera de habitar comprensivamente el mundo característica de los pueblos de la antigüedad¹⁸.

18 Más tarde hemos descubierto en Occidente que el mito no es algo que sólo articula la realidad en la “antigüedad” sino que éste informa y atraviesa el quehacer humano en toda su historia. El mito, comprendido críticamente, no es un mero cuento o narración de alguna manera “ingenua” de las culturas que no son consideradas “plenamente civilizadas” o con madurez crítica. El mito es más bien un fenómeno y un *decir* humano que intenta saber, conocer, ver, que siente y expresa cómo lo real lo desborda por completo, pues no ve con plena claridad -quizás ni siquiera mediana- su futuro (y, por tanto, donde depositar o hacia donde dirigir sus esperanzas), así como tampoco alcanza a aprehender su propio origen. A través del mito la existencia humana realiza la posibilidad de iluminar el presente desde un todo cósmico que no alcanza a aprehender pero del cual extrae un sentido. Por tanto, la narración de los mitos no consiste en “descripciones” físicas, como tampoco en definiciones metafísicas. Tan sólo -ni más ni menos- evoca, provoca e invoca un sentido. *cfr.* Sánchez Arteaga, M. “El lugar del *mythos* en la ciencia moderna: una crítica a la idea neopositivista de «progreso racional» en la historia de las revoluciones científicas”. En *Observaciones Filosóficas*. n° 4. 2007. Consultado mayo 2008. En

¿Cuál es el problema -o la relación problemática- que encierra lo que recién apuntábamos? Básicamente se podría enunciar de la siguiente manera: hay un tipo de saber -con sus consecuentes influencias en la conformación de las sociedades, de las instituciones, de la organización política, de las relaciones intersubjetivas, etc.- que se *contrapone* al mito, que pretende desvincularse de él, de manera procesal pero indefectible. Es un saber que lentamente se va asentando en el imaginario colectivo, con las debidas institucionalizaciones y cristalizaciones en la vida humana, y que *rompe* con la *vieja* manera de establecer vínculos, de relacionarse con los demás semejantes (y des-semejantes), de organizarse, etc. Dicho de manera más formal: de habitar el mundo.

De manera general, es dicha *contraposición* lo que pretendemos problematizar. Para ello, necesitamos delimitar los campos a los que nos referiremos. A estos campos les llamaremos *religión* y *Modernidad*. “Religión”, en una primera e insuficiente aproximación, es aquél ámbito que, desde la Modernidad, ha sido considerado como el espacio del mito, de las creencias e, incluso, en algunas corrientes, de lo irracional. A su vez, “Modernidad” -en cuánto nombre que toma ese complejo movimiento que ha caracterizado la vida de Europa occidental desde más o menos los siglos XV/XVI- es un acontecimiento histórico, o época histórica, complejo, ya que no sólo incluye problemáticas que dicen a primera vista respecto a la religión, sino que es todo un entramado de ideas, movimientos sociales y culturales, reformas, acciones y reacciones que son difíciles de encasillar bajo una sola noción o concepto. Así, en esta primera parte del trabajo consideraremos a la Modernidad como representante de la racionalidad y a la religión de lo que se contrapone a aquélla¹⁹. La ventaja metodológica de una distinción así de laxa y

<http://www.observacionesfilosoficas.net/n4rof2007.html>

19 Cassirer deja ver este aspecto hablando de una de las intenciones primigenias de la filosofía: “Frente a esta penetrante pregunta y a esta rigurosa exigencia [la de la filosofía, la platónica en particular, de tomar el asunto del fundamento como *problema*] todos los intentos explicativos anteriores se reducen a meras fábulas, a mitos del ser”. Así, la filosofía naciente en Grecia -esta nueva *actitud*- “sólo sería capaz de evitar el peligro de una

amplia -y, por lo tanto, indeterminada y vaga- es que ella nos proporciona un campo desde el cual pensar la relación en cuestión. A partir de esta relación delimitaremos los ámbitos a los que nos referimos con “religión” y “Modernidad”, terminando con lo que consideramos un “contexto” desde el cual leer la problemática señalada. Tal es el *status* que le atribuimos a la discusión sobre la llamada “secularización”.

1. El ámbito de lo religioso

Es innegable la dimensión religiosa del ser humano. O, si se quiere, el lugar y función que ocupa eso que comúnmente se llama “religión” en la vida humana. Puede decirse que la religión -en cuanto posibilidad humana- es un dato antropológico basal y constante a lo largo de la historia de la humanidad. Otra cosa distinta son las opiniones y las teorías que hay sobre qué sea eso de “la religión” y “lo religioso”. Este punto sólo adquirirá mayor claridad en la determinación de eso que llamamos “el ámbito religioso”. Lo religioso no se determina pasivamente desde “fuera” - por las presiones del medio-, sino que es un componente esencial de ese medio en cuanto que hace parte de la red compleja de sus interacciones²⁰. Tampoco es sólo una “reacción” psicológica a las inclemencias de la irracionalidad del mundo, y que intentan dar sentido o solucionar este problema, otorgar sentido a lo que carece de él.

Es opinión común considerar lo religioso como la actitud del ser humano ante lo sagrado, con lo que ella deviene “equivalente a «lo sagrado»”²¹. A su vez, “lo sagrado” se contrapondría a “lo profano”²². Pero la

oclusión semejante [de encerrarse en “hipóstasis metafísicas de un determinado principio lógico, estético o religioso”] si lograra encontrar un punto de vista que se halle *por encima* de todas estas formas...”. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. F.C.E. México, 1971. Pgs. 13 y 23, respectivamente. En adelante, *Filosofía de las formas simbólicas*.

20 cfr. Chaunu, P. *O tempo das Reformas (1250 – 1550). Vol. I: A crise da cristandade*. Edições 70. Lisboa, 2002. Pgs. 13ss. En adelante, *O tempo das Reformas I*.

21 Bueno, Gustavo. “La religión en la evolución humana”. En *Ciencia y sociedad*. Ediciones Noble. Oviedo, 2001. (Pgs. 61-105), Pg. 63. En adelante, “La religión en la evolución humana”.

religión no es solamente la “actitud ante lo «sagrado»”, como es común hoy repetir. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; “pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado”²³. Y ello porque lo “religioso” constituye una dimensión ontológica del ser humano. Una descripción amplia y globalizante de eso que hemos llamado “lo religioso” sería la que considera que todo lo que en el ámbito del pensamiento, de la afectividad, de la sensibilidad y de los comportamientos sociales pertenece a una especie de relación ontológica que une a los humanos a su propio fundamento -a *su ser-* y, mediante este fundamento, lo relaciona también con los demás humanos²⁴.

La religión en cuanto expresión óntica de lo religioso es una dimensión que le incumbe tanto al ser humano individual como al social e histórico. Ella siempre expresa -y la tiene porque en su manifestación histórica es un carácter adquirido- una modulación histórica singular o, en otras palabras: la existencia humana siempre tiene una visión concreta de Dios o de lo nouminoso, así como también del hombre mismo y del mundo. Esta modulación histórica -que en cuanto modulación es permanente en la realidad humana, aunque su contenido “material” y simbólico mute-, es también por excelencia una *experiencia*. Ésta no es tan sólo -dicho en lenguaje corriente- “lo que sentimos a flor de piel”.

En palabras de Heidegger, la experiencia es siempre algo que nos ocurre: “*Hacer una experiencia con algo* - sea una cosa, un ser humano, un dios - significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros,

22 La noción de profano es al menos muy confusa e indistinta. Según G. Bueno, “Varrón (*De lingua latina*, VI, 54) nos dice que “profano” es lo que está “delante del templo” (*fanum*), aunque unido al templo; y alega este significado como razón de que se llamase *profanatum* (“consagrado”) a algo existente en el sacrificio y en el diezmo de Hércules, puesto que mediante cierto sacrificio, recibía el carácter de “propio del templo” (*fanatur*), lo que equivaldría, dice Varrón, a hacer por ley propio del templo, o *fanum*, lo que sin embargo es profano. Sin embargo, “profano” llegará a significar, ante todo, no ya tanto lo que está delante del templo (con la connotación de lo que está “orientado” o de cara al templo), sino lo que está fuera y aun de espaldas a él; por lo que si lo *religioso* es lo que se encierra dentro del templo, lo profano será también lo que no es religioso”. “La religión en la evolución humana”, pgs. 75-76.

23 Zubiri, X. *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a K. Rahner. Ed. Cristiandad. Madrid, 1975. Pgs. 61-62. En adelante, *TyMC*.

24 *cfr. O tempo das Reformas I*, pg. 13.

que nos tumba y nos transforma”²⁵. Y nos acaece de manera peculiar, puesto que es algo que sufrimos, padecemos, que nos toma y nos alcanza receptivamente, algo a lo que nos sometemos²⁶. En definitiva, *hacer* la experiencia de algo es la posibilidad que tiene la existencia de aperturidad hacia lo otro, eso otro que nos puede abordar y *con-vencer*.

Decíamos que la religión -cuya manifestación es siempre histórica y abarca simultáneamente las dimensiones de lo individual, lo social y lo histórico- es una experiencia. ¿Experiencia de qué? Es una modalidad de la experiencia de la aperturidad que le es característica a la existencia humana. La aperturidad no dice solamente referencia a “lo trascendente”, sino a todo lo que circunda al ser humano, incluso a él mismo en cuanto sujeto individual. Pero cuando nos referimos a “lo religioso”, la aperturidad dice especial referencia a lo radicalmente trascendente de la realidad. Se le ha llamado a esta experiencia de aperturidad hacia lo trascendente “religación”²⁷. Así, el ser humano se realiza haciendo la experiencia, dejándose apoderar por el poder de lo real.

“Lo religioso” es pues la “plasmación” de la religación, de esta experiencia fundante respecto a lo absolutamente Otro. En esta plasmación es donde fermentan y crecen tomando clara figura las visiones concretas de lo que sea eso que llamamos comúnmente “Dios”, “realidad humana”, “mundo”, etc.

En cuanto realidad inacabada y que se construye paso a paso, la existencia humana *tantea* constantemente la manera como relacionarse consigo

25 Heidegger, M. *De camino al habla*. Ed. Serbal. Barcelona, 1987. Pg. 141. Las cursivas son mías.

26 *cfr. op.cit.* Pgs. 141ss.

27 TyMC. Pg. 58. La noción de religión proviene de una doble fuente etimológica: *relegere* y *religare*. La primera se atribuye a Cicerón; según éste, lo esencial de la religión radica en la repetición cuidadosa de un orden original. El término latino *religio* señalaba la suma de las obligaciones del culto romano. El plural *religiones* abarcaba la totalidad de las prescripciones rituales, el cumplimiento de los deberes jurídicos rituales frente a lo nouminoso, ante la “voluntad de los dioses”. De aquí se deriva la noción de religión como relectura interpretativa. La segunda raíz, *religare* se atribuye a Lactancio (siglo III); según él, este término ha sido derivado de *religare*, porque Dios se liga con el hombre y lo ata por la piedad. Esta noción judeocristiana ha dominado prácticamente todo el intelecto occidental y ha hecho que se entienda la religión a una relación de un creyente con Dios, de una creatura con su creador. *cfr.* al respecto, Vide, Vicente. “Religión”. En Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2005. Pgs. 483-491. En adelante, *Claves de hermenéutica*.

mismo, con el mundo y con Dios. *En y desde* este tanteo se constituye la realidad humana. En este sentido, la historia de las religiones, nuevamente en palabras de Zubiri, es “la experiencia teologal de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios”²⁸.

Lo sagrado es comprendido como el espacio donde “acontecen los dioses”, es decir, donde el ser humano ubica la realidad que lo trasciende y supera infinitamente y con la cual de una u otra forma se relaciona. A lo largo de la historia, este “sagrado” ha tenido distintas modulaciones y cristalizaciones. El cristianismo, que es la religión que aquí nos interesa, ha dado un vuelco radical en la manera de comprender lo sagrado, pues es una forma de religión eminentemente nueva y única²⁹. La peculiaridad del cristianismo es que ha logrado la “deiformación” de toda realidad, especialmente la humana. Todo lo *creado* -dato esencial de la cosmovisión judeo-cristiana- es real en cuanto que es expresión del mismo Dios, es “Dios *ad extra*”³⁰. La creación y la existencia humana *son* -tienen la posibilidad de devenir- como Dios. Es claro que dicha adopción de la forma de Dios -deiformación- tenga modos y grados diversos, pero siempre dentro de la misma deiformidad. Por ello Zubiri puede afirmar que “el hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios”³¹. En esta perspectiva, antes de ser una religión soteoriológica, el cristianismo es una religión de deiformidad.

Así, lo sagrado -este “lugar donde acontecen los dioses”- es, visto desde la experiencia, un espacio, donde reside un poder, una potencialidad, que está siempre y necesariamente más allá de lo humano, más allá de las fuerzas humanas, pero que a la vez tenemos la posibilidad, en virtud de la aperturidad a

28 TyMC. Pg. 62.

29 No está de más aclarar que con esta declaración queremos poner de relieve solamente la singularidad de dicha religión, no su valor en cuanto “mejor” o “peor” religión, o bien en cuanto “más perfecta” o “completa” y sus contrarios.

30 *ibid.*

31 *ibid.*

la trascendencia, de acceder, pudiendo llegar a identificarnos con ese poder, posibilidad que sólo es tal desde una radical desemejanza.

La relación establecida con esto absolutamente *distinto* y *otro* ha adquirido a lo largo de la historia humana varias modulaciones. Es así como podemos exponer una “historia de las religiones”. El espacio atribuido a los dioses es absolutamente *distinto* y *otro*, y siempre tiene su manifestación fenoménica en el mundo³². Funcionalmente, el espacio de lo sagrado organiza el mundo y a los hombres: le da coherencia a las instituciones, a las organizaciones, a los comportamientos y actividades, sean ellos sociales o individuales. De lo que hablamos es básica y genéricamente aquello que podríamos llamar el “sentido de la existencia” (humana y de las cosas), pues dicha organización le otorga sentido -dirección y coherencia- a todo lo que se refiere a lo humano³³. La actitud por parte del hombre ante eso absolutamente distinto y otro es lo que se manifiesta fenoménicamente en la particularidad de cada una de las religiones o expresiones religiosas. Es, tal como lo decíamos más arriba, la plasmación del poder de lo real en la modulación histórica concreta.

Toda expresión religiosa comporta una manifestación en el mundo. Éste es la realidad en cuanto que habitada y formada por la existencia humana. O, en otras palabras, es la realidad humana desplegada en su “exterioridad”³⁴. Respecto a ésta última, son múltiples las manifestaciones que adquiere: el trato con las cosas, con la naturaleza, consigo mismo, con otros seres humanos. En

32 Es la llamada por Mircea Eliade “hierofanía”, la manifestación o mostración de lo sagrado. *cfr.* Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era. México, 1996.

33 Sobre una hermenéutica del “sentido” *cfr.* Hortal Alonso, A. “Modernidad y crisis de sentido”. En Durán Casas, V; Scannone, J.C.; Silva, E. *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*. Ed. Siglo del Hombre. Bogotá, 2003. Pgs. 21-36.

34 La idea que está a la base de la determinación de “exterioridad” es la idea de intencionalidad: nada hay “dentro” de la conciencia sino que ella es pura “exteriorización” de sí misma, un puro estar lanzada fuera. Eso significa la idea de que la conciencia es siempre conciente-de-algo. *cfr.* al respecto, Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente. Buenos Aires, 1949, en particular las investigaciones V y VI; también, Sartre, J.P. “La intencionalidad en Husserl: una idea fundamental de la fenomenología”. *Situations*. Librairie Gallimard. Paris, 1947.

este trato, se van articulando relaciones complejas que terminan por conformar a la existencia humana en su ser y devenir. Tal es el caso de la llamada “vida social”. Ésta se conforma de un entramado de relaciones personales, institucionales, familiares, entre grupos, clanes o asociaciones. De esta manera, la interacción social llega a definir la estructura de las ideas con las cuales los integrantes de un grupo intercambian relaciones. La noción de interacción social centra la cuestión en la actividad humana, desplazando de alguna manera el saber biológico o supra orgánico (aunque en estrecha relación con ellos). Como sea, “lo social” pasó a ser la expresión de un conjunto de seres humanos que definen -y se dejan definir por- las reglas de su accionar. Así, la noción de “interacción social” define el contexto histórico y coyuntural dentro del cual se realiza y funcionaliza la vida humana y desde el cual también se entiende la realidad³⁵.

A la vez que expresa una manifestación en el mundo, y en ese sentido es un “sistema solidario de creencias y prácticas [...] que unen en una misma comunidad moral [...] a todos los que adhieren a ellas”³⁶, el ámbito de lo religioso apunta inequívocamente hacia aquello que trasciende la existencia humana, así como también trasciende el mundo. Ese sistema solidario de creencias y prácticas siempre dice referencia al ámbito de “cosas sagradas”, “separadas e interdictas”. A este respecto, no hay que perder de vista un hecho fundamental: la referencia a “cosas sagradas” es tal porque la existencia humana es modulada de esta forma y no porque necesariamente haya o no “cosas sagradas”; o las hay significativamente sólo porque la existencia humana “padece” o posee esta posibilidad. En palabras ya dichas: es la plasmación de esa experiencia fundante respecto a lo absolutamente Otro.

La experiencia de la identidad -individual y colectiva- respectiva a creencias (y sus consecuentes prácticas) lleva a la determinación de la otredad:

35 *cfr.* al respecto, Iturra, R. *A economia deriva da religião. Ensaio de Antropologia do Económico*. Edições Afrontamento. Porto, 2002. Cap. II.

36 Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid, 2003. Pgs. 92-93.

desde una otredad óptica hasta una otredad más radical, hasta la otredad de un Otro absolutamente trascendente. En este juego y contrajuego de la identidad y la diferencia es que se articulan los entramados de relaciones sociales que determinan la vida social. Ésta nunca se cierra por completo, en el sentido que nunca termina de conformarse. La historia de estas conformaciones es la historia de la vida social, especialmente en el ámbito de las creencias, convicciones y supuestos sobre los cuales se arma toda vida social.

La identificación de una identidad propia, lo que quiere decir su construcción y constante destrucción/reconstrucción mediante el contrajuego de la alteridad, lleva a que *el ámbito de lo religioso* -y consecuentemente de lo sagrado- juegue el rol de fundamentador de aquellas convicciones que pertenecen al ámbito de las disposiciones afectivas o del *encontrarse*³⁷, puesto que *es el contenedor de la ontológica apertura a la alteridad*. Por ello

37 Nos referimos básicamente al ámbito denominado por Heidegger de la *Befindlichkeit*. cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1997. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera. §29. En adelante, Syt. La estructura fundamental del estar-en-el-mundo del Dasein muestra como ese estar en el mundo no refiere sólo a un mundo exterior, aunque también lo implica; se trata de una estructura que explicita el estar *en medio* de los entes del mundo mediante el ocuparse (*Besorgen*), también como *coestar* (*Mitsein*) con los demás a través de la *solicitud* (*Fürsorge*) y en el ser sí-mismo en la forma del *uno* (*Man*). En la interpretación del *estar-en* (*In-sein*) Heidegger describe las estructuras elementales o modos originarios del *estar-en* de la existencia humana. Ellos son precisamente la *disposición afectiva* (*die Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). La disposición afectiva -*encontrarse* de este u otro modo, bien o mal, por ejemplo- se llama también vulgarmente temple o estado de ánimo (*Gestimmtheit*), el cual pasa comúnmente por ser un sentimiento en cuanto “estado subjetivo”. Pero aquí no se trata de sentimientos en el sentido vulgar, sino de *aquella disposición que hace patente el propio ser y las modulaciones que éste adquiere en la vida en el mundo*. Más precisamente, revela la facticidad (*Faktizität*) de la existencia humana, su estado de arrojado (*Geworfenheit*), elemento constitutivo de la existencia. En definitiva, no se trata tan sólo de un “epifenómeno psíquico”, sino de un constituyente radical de la existencia humana; por lo tanto, también de su *coestar*, que es la estructura sobre la cual se erige aquello a lo que nos referimos con la expresión “vida social”. Por su parte, este *coestar* está fundado en el *cuidado* (*Sorge*), estructura unitaria del Dasein. Pero ahora no en la forma del “ocuparse de” (*Besorgen*) las cosas manejables, sino en la forma de la *solicitud* (*Fürsorge*), del tomar a su cuidado, en sus diversos modos. Estos pueden ser negativos: estar uno con otro, uno sin otro, pasar de largo junto a otro, no importarle los demás... que es la forma cotidiana y caída del coestar; o pueden ser positivos, como tomar sobre sí la preocupación de los otros, sustituyéndolos en cierto modo o, sin sustituirlos, liberarlos para su “poder ser”, para que ellos acepten su propia preocupación. Esta relación con los demás tiene su peculiar forma de “conocimiento”: es el *Rücksicht*, y la *Nachsicht*, respeto, un “mirar por” e indulgencia, y en forma deficiente, “no ver”, tratar “sin miramientos”.

podemos decir que el ámbito de lo religioso y de las disposiciones afectivas coinciden, aunque analíticamente puedan y requieran distinción.

En lo que se refiere al cristianismo, plasmación histórica de la religión a la que nos referiremos en este trabajo, podemos decir que es una expresión de integración comprensiva de un entrecruzamiento, asimilación y síntesis de culturas y modos de vida radicalmente distintos. En el encuentro del judaísmo con la cultura griega, surgiendo a la par y de manera también diferenciadora con el cristianismo, agregándole todo el mundo romano posterior, surge una síntesis que llamamos Occidente; éste también podría ser descrito acertadamente con la expresión de Gauchet: “absorción de la razón griega por la especulación cristiana”³⁸. De esta manera, el Occidente cristiano se ha nutrido de realidades desde las cuales han nacido experiencias, convicciones, conceptos, estructuras sociales y sistemas de creencias que han alcanzado una consistencia propia en el transcurso del tiempo. Todo ello constituye la materia prima de lo que Koselleck ha llamado “horizonte de expectativas” y “espacio de experiencia”³⁹. Éstas son consideradas como categorías formales a partir de las cuales podemos acceder al conocimiento de la historia. En cuanto categorías formales, nos proporcionan un marco desde el cual pensar. Es así que Occidente como síntesis -problemática por cierto, nunca uniforme ni fácilmente aprehensible- de culturas diversas (a veces radicalmente diversas) nos proporciona el material con el cual “rellenar” las expectativas y experiencias que lo han conformado y siguen haciéndolo. Frutos de esta síntesis son las nociones de creación, de persona, de responsabilidad, de la vocación como misión -a veces considerada como constituyente de la libertad del sujeto, otras como obediencia ciega a la “propia” naturaleza, es decir, la autonomía-, etc.

38 Gauchet, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. de. Trotta / Universidad de Granada. Madrid, 2005. Pg. 205. En adelante, *El desencantamiento del mundo*.

39 Koselleck, R. “«Espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa». Dos categorías históricas”. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Ed. Paidós. Barcelona, 1993. Pgs. 333-357. En adelante, *Futuro pasado*.

En esta tradición, el medio cualificado para acceder a la propia realidad y a la del mundo de las cosas ha sido la razón, tanto en sus dimensiones de la física, la lógica y la metafísica, como también -gracias a la herencia judeocristiana- anamnética, utópica y escatológica⁴⁰. El devenir de dichas nociones y los medios para determinarlas es el desarrollo mismo del despliegue de Occidente en cuanto occidente⁴¹. Todo ello desembocará en lo que se ha venido a llamar “Modernidad”.

Por otra parte, la definición de religión proporcionada por Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* como un “sistema de símbolos que obra para establecer vigorosas, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”⁴² nos proporciona una posibilidad óptica de acceso al fenómeno en cuestión. Su virtualidad es que dicha noción ofrece la posibilidad de aprehender el fenómeno desde las *disposiciones afectivas*, pues sintetiza las dimensiones moral y estética que otorgan una “visión de mundo” a un individuo y especialmente a una comunidad. Así, la religión se muestra en su aspecto esencialmente público, es decir, *cultural*. De esta manera, los símbolos que proporciona la religión, fundados en la ontológica constitución de la existencia humana, adquieren un sentido creíble que impele a la acción, que cristaliza en

40 *cfr.* González de Cardedal, O. “Filosofía y teología”. En *Revista de Occidente*. N° 258, 2002. Pgs. 5-31 (en adelante, “Filosofía y teología”), pg. 20ss.

41 Según Olegario González (*cfr.* “Filosofía y teología”), el tipo de relación que ha habido entre las herencias griega y judeocristiana y su cristalización epistemológica en “filosofía” y “teología”, se puede tipificar como: i. de una identidad indiferenciada; ii. diferencia pacífica; iii. diferenciación enfrentada; iv. sometimiento o reclamación de servidumbre de la una a la otra; v. relación circular o de intercambio; vi. una da qué pensar (cómo y qué pensar) a la otra; vii. pretensión de absoluto y exclusividad de una respecto a la otra; viii. perplejidad cuando una u otra dudan de su identidad o de la forma histórica en que tienen que cumplir su misión. Estas pueden ser indicaciones de caminos a seguir en la investigación; las tomaremos en cuenta, aunque no a la letra, en lo que sigue de este trabajo.

42 Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2000. Pg. 89. En adelante, *La interpretación de las culturas*.

instituciones y prácticas⁴³.

Los mitos son formas simbólicas que narran acontecimientos que se relatan en la vida “intramundana” en su esencial relación con la trascendencia. Son palabras “escenificadas”, reflexiones sapienciales expresadas en discursos narrativos, verbos esenciales y esencias verbalizadas. Los mitos hacen referencia a lo primordial, lo prioritario, lo primigenio, lo previo y principal del cosmos y todo lo que este contiene. Podrían caracterizarse como relatos arquetípicos de lo primordial. De esta manera, los mitos sirven de guía, de inspiración y posibilitan vivir en un universo que es en apariencia incontrolable y misterioso.

En cuanto se despliegan en forma narrativa, manifiestan algo sobre lo originario, lo decisivo y valioso en la vida. En este sentido, los mitos *dan que pensar*. A la vez, expresan aquella dimensión de la existencia que se resiste a ser expresada mediante conceptos. Cristalizan en narraciones tradicionales y memorables, que son consideradas socialmente relevantes puesto que permiten interpretar los puntos axiales de los pueblos y las culturas⁴⁴.

En este sentido, Blumenberg afirma que los mitos aportan a la cosmovisión una determinada *significatividad*: impregnan de sentido al mundo, que por sí sólo carece de significación. Y no son sólo expresiones de una

43 La dimensión simbólica no está ausente, como es obvio, de la visión científica (moderna) del mundo. Por ejemplo, la física, que busca establecer una descripción de las conexiones necesarias entre los fenómenos físicos. Cassirer muestra con claridad este punto: “Las diferentes creaciones de la cultura espiritual -el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión- en toda su diversidad interna, vuelven impulsos múltiples referidos todos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras *impresiones* en las cuales parecía primero estar atrapado el espíritu, en un mundo de la pura *expresión* espiritual”; en lo que se refiere a la física, por ejemplo, “los conceptos con los que opera [la física], los conceptos espacio y tiempo, masa y fuerza, punto material y energía, átomo y éter, son meras «ficciones» ideadas por el conocimiento para dominar el mundo de la experiencia sensible y considerarlo como un mundo legalmente ordenado. [...] el mundo conceptual de la física está completamente encerrado en sí mismo. Cada concepto individual, cada ficción y signo particulares se equiparan a la palabra articulada de un *lenguaje* en sí mismo significativo y con sentido, ordenado según leyes fijas. [...] así, el desarrollo general de la ciencia natural exacta cómo de hecho cada progreso en su planteamiento del problema y en su instrumento conceptual va de la mano de una depuración creciente de su *sistema de signos*”. *Filosofía de las formas simbólicas*. Pgs. 21 y 26, respectivamente.

44 *cfr.* Vide, V. “Mito”. En *Claves de hermenéutica*. Pgs. 398-406.

“subjetividad colectiva”, sino que adquieren la forma de una real objetividad, a la vez que mediante los mitos y sus símbolos-significantes, se desmonta la “objetividad” de la realidad⁴⁵.

Teniendo lo anterior en consideración, la cultura adquiere una determinación más precisa pues ella abarca un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”⁴⁶. En cuanto tal, aproximarnos a las relaciones existentes y posibles entre “racionalidad” y “mito” nos lleva a considerar un análisis cultural de las ideas o, en otras palabras, la aproximación a las ideas fundantes de un modo de ser determinado desde el contexto en que nacen, se desarrollan y eventualmente (y necesariamente) mutan (e incluso mueren). Así, el análisis propuesto será siempre incompleto, puesto que las ideas y quiénes las sostienen tienen “vida propia” y son transmitidas de manera singular en cada espacio y tiempo determinados. Mientras más “profundidad” se alcanza, más incompleto es el análisis⁴⁷.

Analíticamente distinta -aunque, como es obvio, ligada a la religión como fenómeno antropológico-, es la religión en cuanto institución. Desde esta perspectiva, la religión es un conjunto de creencias y prácticas sistematizadas e institucionalizadas públicamente. A lo largo de la Modernidad, este aspecto sufre cambios, en cuanto modo de elaboración de un conjunto de códigos, normas y legitimaciones en general, que son aplicados por la misma comunidad de creyentes sobre sí, adquiriendo un carácter descentralizado -en contraste con la unidad medieval- característico de la Modernidad reformada. Este es uno de los aspectos que entra en “crisis” con las Reformas protestantes y puritanas marcando el hito de un cambio de rumbo, pues sólo desde una

45 cfr. Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*. Ed. Paidós. Barcelona, 2003. Pg. 21ss

46 *La interpretación de las culturas*. Pg. 88. También podemos encontrar la ampliación de esta idea en la misma obra en las páginas 24, 26-27, 43-44, 52, 54, 57, 90, 92, 214, 333-334, 336-337.

47 cfr. *op.cit.* Pg. 39.

institucionalización anteriormente aceptada es que pueden entenderse los “desvíos” de dicha institucionalidad, es decir, las herejías.

La “herejía” reformada (herejía que por lo pronto sólo es tal desde la óptica de la cristiandad medieval y la Iglesia Católica) introduce un cambio de fundamento en la institucionalidad, no pudiendo desligarse del dato antropológico fundamental: la apertura a lo religioso. Por el hecho que en la Modernidad más tardía, es decir, sólo desde mediados del siglo XVIII y ya plenamente en el XIX, la religión adquiriera más abiertamente -y de manera parcial- su carácter privado, perteneciente a la “conciencia individual de cada uno”, procede el espejismo de pensar que dicha condición es aplicable a toda la Modernidad, haciendo de ésta un fenómeno único y monolítico. Con ello se pierde fácilmente de vista la influencia que sigue ejerciendo la religión en la vida pública: en decisiones de estado, en políticas de conocimiento, en el afán de progreso y en la práctica científica, etc.

Así, la distinción (posible, pero no esencial) entre lo sagrado y lo profano, la asociación de individuos que conlleva toda actividad humana y los sistemas simbólicos que influyen sobre las disposiciones y motivaciones de los individuos, estas tres aproximaciones, nos ponen de frente a un mismo fenómeno abordado en su complejidad y multidimensionalidad. Como quiera que sea, la religión es un aspecto esencial de la vida humana, en cuanto *apertura de la apertura i.e. apertura de la propia existencia*, apertura que lanza a la vida humana hacia una alteridad Absoluta con la cual se ha relacionado de las más diversas maneras.

Las muchas acepciones que el término “religión”⁴⁸ puede tener nos

48 El concepto de religión es, como hemos apuntado, amplio. Desde mediados del siglo XIX los estudios históricos y etnológicos han intentado definir la religión a partir del material histórico del que se ha dispuesto. A partir de determinados supuestos como el naturalismo, el positivismo, el evolucionismo, etc. se eligieron determinados fenómenos que se consideraron comunes con el fin de explicar el fenómeno religioso (tales como la fe en Dios, la convicción de la existencia de poderes anímicos en las plantas, los animales, los hombres, una conducta reverencial y suplicante distinta de la magia, etc.). Así, se han sucedido una amplia gama de definiciones de “religión” que se podrían agrupar en dos campos: por una parte están los funcionalistas para quienes la religión se define en función de la creación o recreación de un consenso normativo y de un sentimiento de solidaridad

llevan pues a dos acepciones generales del fenómeno: una “lata” y la otra “estricta”. En la primera, la religión equivaldría de alguna manera a lo sagrado; en la segunda, la religión se circunscribe al campo de interacciones y relaciones entre los seres humanos y la Alteridad; mejor dicho: “al campo de las relaciones de *religación* de los hombres, tal como se presentan en el eje circular del espacio antropológico y los *númenes*, tal y como se representan en el eje angular de este espacio”⁴⁹.

Una cuestión, distinta a la anterior, es si acaso la influencia de lo religioso (y, secundariamente de las religiones) sigue siendo tal -i.e. una influencia decisiva-, o más bien debe entenderse la relación de lo religioso con lo social como una influencia ideológica “superestructural”, “como una causalidad efectiva que se [encomienda] a la dialéctica del juego social, político y económico de los grandes Estados”⁵⁰. Esto no puede ser zanjado ahora, pero en el desarrollo del trabajo nos haremos cargo de la cuestión.

El desarrollo de las distintas religiones influirá de manera decisiva en aspectos que podemos (quizás impropriamente) considerar “no religiosos” de las sociedades humanas, pues marcarán sus orientaciones y ritmos de

que supuestamente mantiene unida a una sociedad y no primariamente como relación de encuentro, comercio o experiencia con un *numen* subsistente; por otro lado, están los llamados “sustancialistas” o esencialistas para quienes lo sagrado es una estructura esencial de la conciencia; ejemplo de estos últimos son los que definen a la religión como reconocimiento del misterio y espera de salvación en él (*cfr.* Martín Velsaco, J. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1978). Por su parte, desde la sociología y la antropología, surgen múltiples caracterizaciones y definiciones de religión. Norbeck, por ejemplo, considera la religión como un sistema de ideas, actitudes y creencias que tienen que ver con lo sobrenatural. Spiro, por su parte, la describe como una interacción culturalmente organizada con seres sobrenaturales. Para Bellah, en cambio, la religión sería un conjunto de formas simbólicas y de actos que ponen en relación al hombre con las condiciones últimas de la existencia. Turner considera la religión como un sistema de símbolos y valores que a través de su impacto emocional no sólo unen a los miembros de una comunidad sagrada sino que también inducen a un compromiso normativo y altruista hacia esos fines. Geertz la define como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos y penetrantes estado anímicos y motivaciones en los seres humanos formulando así cosmovisiones y revistiéndolas con una efectividad tal que la afectividad parece de un realismo único. Desde una interpretación hermenéutico-simbólica podría definirse la religión como condensaciones simbólico-rituales del sentido, religadoras y co-implicadoras (*cfr.* Vide, V. “Religión”. En *Claves de hermenéutica*. Pgs. 483-491).

49 “La religión en la evolución humana”. Pg. 75.

50 “La religión en la evolución humana”. Pg. 102. Los paréntesis cuadrados son míos.

despliegue. Por ello Weber puede afirmar que el llamado “ascetismo intramundano”⁵¹ considerará el orden político como un medio para la transformación ética racional del mundo.

Hemos realizado una descripción de lo que podemos entender por “lo religioso”; básicamente es aquella ontológica dimensión de la existencia humana que se abre, en cuanto que es aperturidad a sí misma mediante la alteridad. Esta alteridad es fundante del modo humano de habitar el mundo, teniendo la virtualidad de fundar una variedad de mundos posibles asumidos en la cristalización de esa aperturidad mediante el también ontológico coestar de la existencia. La decantación material de la apertura a la alteridad funda aquello que podemos llamar “lo social”. Así, obtenemos una relación esencial entre “lo religioso” y mundo de la vida. Cómo esta realidad se vino a articular en contraposición en la llamada “Modernidad” es lo que trataremos a continuación.

2. Modernidad y religión

Suelen emitirse distintos tipos de juicios acerca de la Modernidad. Ello se debe a que ésta se ha vuelto problemática para nuestros tiempos: la llamada crisis de valores, aumento de los índices de pobreza, destrucción sistemática de la naturaleza, fragmentación del sujeto y de la sociedad post industrial, crisis de los grandes paradigmas científicos, “renuncia” a la búsqueda de la verdad, aumento de la “oferta” religiosa, desafección política, aumento de la delincuencia, surgimiento a lo largo del siglo XX de grupos o facciones extremistas –desde los movimientos nazis y fascistas hasta grupos terroristas de la más distinta índole, etc.⁵²

Pero también ha habido logros: se ha acrecentado el saber y sus

51 *cfr.* Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Revista de Derecho Privado. Madrid, 1955. Pgs. 105ss.

52 Beriain, J. (Comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1996. “Prólogo”. Pgs. 7-29. En adelante, *Las consecuencias perversas de la modernidad*.

aplicaciones, se han alcanzado mayores grados de “civilización”⁵³, el intercambio de conocimientos a nivel global se ha acrecentado exponencialmente, ha aumentado la posibilidad de integración de toda la humanidad gracias a las nuevas tecnologías de la información; piénsese también en las capacidades de producción de bienes y servicios nunca antes vista en la historia de Occidente y la de alargar la vida humana tanto en duración como en calidad, etc.

Estos acontecimientos mencionados podemos circunscribirlos en ámbitos claramente distinguibles entre sí, considerando también que ellos se interrelacionan recíprocamente. Así, podemos distinguir entre el ámbito del conocimiento (científico-tecnológico y del saber en general) el ámbito social, político y cultural, el económico y moral en general. Tomando en consideración estas distinciones generales, nos dedicaremos en lo que sigue a describir *lo que se dice* de la Modernidad a partir de estos dos ámbitos que, consideramos, son fundamentales en el desarrollo de la Modernidad y su comprensión. En otras palabras, describiremos lo que dicen los discursos fundantes de la modernidad, particularmente en lo que respecta a las ideas que dan origen y articulan estos ámbitos.

Una advertencia preliminar antes de proceder con lo anunciado. Hemos dicho que nos dedicaremos a describir *lo que se dice* acerca de la Modernidad. No siempre *lo que se dice* coincide con *lo que las cosas son*. La vieja cuestión acerca de “lo que las cosas son” marca los inicios de Occidente, el que se debe en parte a esa particular manera de preguntar. Es difícil sostener hoy en día un discurso acerca de “lo que las cosas son”, pues se considera que no son nada en sí mismas, sino que se constituyen a partir de lo que consideremos de ellas. Y ello tanto en lo que respecta a las cosas “naturales” y de razón como -y mucho más fuertemente aún- en lo que se refiere a las “cosas humanas”. Somos

53 Piénsese, por ejemplo, en los grandes avances en la medicina, las condiciones sanitarias de las urbes, la industria y la producción de bienes y servicios, la exploración del micro y macro cosmos, sacando de ello útiles conocimientos y aplicaciones para una potencial mejoría de la vida humana, etc.

conscientes de esta dificultad epistemológica y hermenéutica.

Si bien *lo que se dice* acerca de algo, en este caso de la Modernidad, no coincide necesariamente con lo que ella sea de suyo, es menester revisar una y otra vez los discursos que se hacen acerca de las cosas que nos ocupan y preocupan en la vida humana. Ello no implica que debamos renunciar a un abordaje de lo que las cosas realmente son, sino sólo tener a la vista (tanto de la inteligencia que escruta como de la praxis que actúa) que las realidades humanas (es decir, *todas* las “cosas”⁵⁴) adquieren el modo de ser de aquél que las constituye, o sea, el mismo ser humano concreto. Así, lo que *digamos* de las “cosas” es constituyente de lo que las mismas cosas son. Dicho de otra manera, las cosas van adquiriendo su sentido y significación en la medida en que los seres humanos se apropian de ellas y se relacionan histórico-apropiativamente con la existencia humana.

Decir pues que *lo que se dice* acerca de la Modernidad no coincide necesariamente con lo que la Modernidad sea, significa que la revisión de los discursos fundantes de la Modernidad es una manera de apropiarse de la ella. Esta apropiación adquiere sentido en la medida en que, a partir de lo descrito, podamos modificar aquello que estamos describiendo. Es decir, que podamos cambiar de alguna manera el cauce de la historia humana. Podría parecer una pretensión desmedida esta que declaramos. Y lo es efectivamente. Pero veremos que la Modernidad se fue armando y constituyendo (y sigue haciéndolo) a partir de ciertos discursos particulares que, a su vez, por distintos motivos que la historiografía puede identificar y describir en detalle, fueron adquiriendo fuerza⁵⁵. Así, nuestra descripción de la Modernidad tendrá como

54 Utilizamos aquí la palabra “cosa” en su sentido más amplio. De esta manera, nos referimos a todo tipo de acontecimiento, natural o humano, que podamos considerar.

55 Varias son las perspectivas desde donde se puede proceder en este análisis de las “fuerzas” que impulsan y posibilitan el surgimiento de una idea que devenga fundante de algún ámbito de la vida humana. Una gran parte ya la ha hecho la historiografía y la historia, la sociología, incluso la psicología (por ejemplo, en el ámbito de los paradigmas científicos, Tomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E. México D.F., 1975 procede psicologistamente, tal como él mismo lo declara). En lo que respecta a un análisis histórico de los acontecimientos modernos, abunda la bibliografía. El análisis y descripción que realizaremos parte como fuente de inspiración en Troeltsch (*El protestantismo en el*

objetivo último el develar algunos de los que consideramos como los principales supuestos que subyacen en estos discursos fundadores del modo moderno de habitar el mundo.

Para realizar la tarea recién enunciada nos remitiremos a pensadores que, a través de sus discursos, han contribuido a constituir de alguna manera la Modernidad. Los ámbitos que consideraremos, desde una perspectiva de las ideas que les dieron origen y forma, para esta descripción son dos: el ámbito del conocimiento o epistemológico y el moral (donde están también las expresiones político-sociales de la vida humana). Cada uno de esos ámbitos lo relacionaremos con autores que son considerados como representativos de esos ámbitos que iremos anunciando a lo largo del trabajo.

A. El ámbito del conocimiento

En lo que respecta al ámbito del conocimiento, *se dice* que en la Modernidad las ciencias se independizan del ámbito que podríamos llamar de manera genérica “moral”. Con éste ámbito -el moral- nos referimos a aquella dimensión de la vida humana que tiene que ver con las convicciones valóricas y religiosas que generalmente quedan circunscritas -en el decir de los modernos- a la esfera de la vida privada o de la conciencia individual de cada uno. A su vez, el ámbito del conocimiento tiene que ver con aquello que el ser humano puede conocer a través de su pura razón⁵⁶ y que, además, puede contrastar con la experiencia mediante la experimentación. En este último ámbito se encuentran lo que en la primera modernidad se llamaba la “filosofía natural” o, tal como se dio a llamar posteriormente, las “ciencias”, en

mundo moderno. F.C.E. México, 1972. En adelante, *El protestantismo en el mundo moderno*). Como sea, lo que nos interesa aquí no es repetir lo que ya se ha dicho, sino revisar desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica los discursos donde se originan las ideas fundantes de las fuerzas que conformaron -y siguen haciéndolo- la Modernidad.

56 Acerca de lo que en la Modernidad se considera por “razón”, entendemos lo que se ha solido llamar “razón instrumental”. En lo que respecta a asunto de la razón y la racionalidad, *vid.* Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. Pgs. 197-350. En adelante, *Teoría de la acción comunicativa*.

particular, la Física, las Matemáticas y las Ciencias Naturales.

En el ámbito del conocimiento se da una relación del ser humano con el mundo que lo circunda y que es distinto a él mismo, incluyendo la relación con *otros* seres humanos. No es así, por contraste, en el ámbito moral. En éste la relación es de “uno mismo con uno mismo” y con aquello que constituye al sujeto como tal: “mis” valores, “mis” convicciones, “mis” creencias y cómo ellas inciden en la relación con la exterioridad. La relación con el mundo circundante y con los demás seres humanos se determina a partir justamente de este ámbito de la “conciencia individual de cada uno”. Un claro ejemplo de esto es la distinción lockeana que respecta a aquellas cuestiones que atañen a la vida privada y aquellas que tocan a la vida pública o al ámbito civil. La religión, por ejemplo, es cuestión de la conciencia individual. El ir o no a la guerra con una nación vecina, por su parte, se circunscribiría a la región de la *res pública* o civil.

Pero también en este ámbito del conocimiento, y para precisar lo recién dicho, podemos relacionarnos con nosotros mismos (y, así, se podría hablar de algo que no es distinto a mi mismo) y hacernos “objeto de investigación”. Cuando queremos conocer los límites de nuestro entendimiento -tarea tanpreciada y desarrollada en la modernidad-, por ejemplo, nos estamos refiriendo a nosotros mismos y, por extensión, a todos los demás seres humanos. Pero aquí también hay una relación de un “yo” con algo distinto a él, ya que en la introspección nos “desdoblamos” y de alguna manera nos hacemos y nos consideramos “distintos” a nosotros mismos: nos *objetivamos* y *representamos*.

Otro tanto ocurre en la relación con el mundo natural que nos circunda. Aquí la naturaleza en sentido amplio es vista y sentida como otro-que-no-yo al cual puedo conocer. Este conocimiento se realiza mediante el conocimiento de las leyes que regulan el comportamiento de los entes naturales. Una vez conocidas las leyes, podemos domeñar lo conocido. Es así, por ejemplo, que al conocer la ley de gravedad podemos “violarla”, ya que sabemos cómo funciona la máquina del mundo. Si sabemos como funciona la máquina del mundo

podemos intervenir en su funcionamiento para nuestro provecho o para los fines que estimemos convenientes o “útiles y agradables para la vida”.

Desde esta perspectiva, la comprensión proporcionada por las ciencias, cabe también distinguir entre los fenómenos y la explicación que damos de los mismos. Que los cuerpos caigan no es nada nuevo y no es algo que se haya descubierto en la modernidad. Aristóteles explicaba el fenómeno de la caída de los cuerpos mediante el principio según el cual “todo cuerpo tiende a su lugar natural”; Newton, por su parte, no explica así el mismo fenómeno. La diferencia entre una explicación y la otra no reside más que en las posibilidades que cada una de ellas nos da. Con la explicación de Aristóteles no podemos hacer aviones o satélites que orbiten alrededor de la tierra; con la explicación de Newton, sin embargo (y sus posteriores desarrollos a lo largo de estos cuatro siglos) sí podemos hacer satélites, aviones y muchísimas otras cosas.

En el desarrollo de las ciencias a lo largo de la Modernidad *se dice* que ellas poco a poco se van independizando del ámbito de lo moral. Es así, por ejemplo, que para ser hoy en día un científico no es necesario, ni siquiera relevante, pertenecer a este o aquel credo, o tener estas o aquellas convicciones personales o valóricas particulares. El científico, cuando “hace ciencia,” está de alguna manera exento de padecer influencias de las convicciones religiosas o valóricas que tenga. Algo así, *se dice*, hubiera sido impensable en el Medioevo.

Es así que *se dice*, por ejemplo, que la modernidad

“es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa. Por eso, la modernidad implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte en particular, pues la racionalidad instrumental se ejerce dentro de un tipo de actividad y excluye la posibilidad de que alguno de esos tipos esté organizado desde el exterior, es decir, en función de su integración en una visión general, de su contribución a la realización de un proyecto social que Louis Dumont denomina *holista*”⁵⁷.

57 Touraine, A. *Crítica de la modernidad*. F.C.E. Buenos Aires, 2000. Pg. 17. En adelante,

Efectivamente es correcto decir que en la modernidad ocurre una difusión de la actividad racional y todo lo que ello implica; pero es necesario aclarar bien qué significa entonces la racionalidad para lo modernos. Touraine lo explica correctamente al aclarar que se trata de una racionalidad instrumental. Pero lo que este autor no explicita, y lo que rara vez se pone de manifiesto en aquellos discursos acerca de la modernidad⁵⁸ que han abundado a lo largo del siglo XX es que esa instrumentalidad no es ajena al que hemos llamado el *ámbito moral*, en particular en lo que se refiere al ámbito de la religión. Podemos adelantar algo que veremos en un capítulo posterior, a saber, que la instrumentalidad de la razón obedece a motivaciones religiosas; y no tan sólo motivaciones, sino que también obedece a una racionalidad o modo de proceder que tiene fines (y la elaboración de los respectivos medios) religiosos. Es decir, *la Modernidad y su racionalidad se arman y configuran como y desde un proyecto religioso*.

Otra de las cosas que se dice acerca de la modernidad y a la cual nos dedicaremos más detenidamente en el apartado que sigue es el respectivo al lugar que ocupa la idea de Dios o la deidad en la modernidad. Más allá de las distinciones que debemos tomar en cuenta, consideramos que a lo largo de toda la modernidad Dios, la comprensión de qué sea y cómo actúa, han jugado un papel importantísimo y determinante, en particular respecto al ámbito del conocimiento. Para decirlo con más precisión: Dios y lo que se refiere a él (y

Crítica de la modernidad.

58 Una cosa necesaria, pero difícil de precisar es aclarar a qué período nos referimos cuando hablamos de la modernidad. Generalmente se considera a la modernidad desde más o menos el siglo XVI en adelante, hasta el siglo XX (discutiendo algunos si este último siglo y en particular su segunda mitad pertenecería o no a la modernidad o bien ya sería una “postmodernidad”). Touraine, en la obra citada -*vid. supra*-, se refiere justamente a la modernidad al periodo que comienza en el siglo XVI. Nosotros consideramos que para elaborar un discurso acerca de la modernidad es necesario establecer distinciones como por ejemplo la de “primera modernidad” (más o menos el periodo que abarca desde mediados del siglo XV hasta el siglo XVII), la “modernidad anglosajona” (básicamente el siglo XVII y parte del XVIII) y la “modernidad tardía” (siglos XVIII y XIX). No obstante estas distinciones analíticas y que son discutibles todo lo que se quiera, sí consideramos que hay una matriz moderna que atraviesa a toda la Modernidad. Acerca de la necesidad de generalizaciones y matices en las ciencias históricas en la perspectiva que adoptamos en este trabajo, *cfr. El protestantismo en el mundo moderno*.

que se acostumbra decir que está “fuera” del ámbito de la “modernidad pública”, o que al menos se circunscribe al ámbito de la conciencia individual de cada uno) no es un factor o elemento que no esté en la consideración de los modernos, y no sólo de manera “interior” o sólo como “motivación interna” sino que está presente en los proyectos modernos, incluso en aquellos que se llaman “secularizados” o derechamente “modernos”. Por ello los juicios como los de Touraine no son enteramente correctos cuando afirma que “la idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada”⁵⁹. La misma idea de la ausencia de Dios del ámbito público de la vida moderna lo vemos en Giddens e, incluso en Habermas⁶⁰.

Sin embargo, consideramos que la dimensión religiosa y la importancia que le dan los modernos a los asuntos divinos o que respectan directamente a la divinidad no son ajenos a la vida científica, filosófica y pública⁶¹. Por ejemplo, vemos en publicaciones científicas importantes como la *Philosophical Transaction* de la *Royal Society*⁶² inglesa absolutamente imbuida de temáticas

59 *Crítica de la modernidad*. Pg. 17.

60 Giddens, A. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1999; Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*.

61 Es lo que muestra con claridad Cassirer en su capítulo IV de la *Filosofía de la Ilustración*, “La idea de la religión” (pgs. 156-221). Según el autor, nada parecería “más seguro que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión como una de sus [de la Ilustración] determinaciones esenciales”(156). Sin embargo, “los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual, no radican en su desvío de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presenta y en la nueva forma de religión que encarna”; de hecho, “la gran enemistad contra la religión con que tropezamos en esta época no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no darnos cuenta de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una problemática religiosa y constituye su acicate más enérgico y constante”. Es más, todos “los conceptos sistemáticos elaborados por la metafísica del siglo XVII se hallan, a pesar de toda su originalidad y autonomía, firmemente anclados en el pensamiento teológico” Cassirer centra todo el análisis del capítulo mencionado a partir de una discusión del dogma del pecado original y el problema de la teodicea. Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E. México, 1997. Pgs. 156, 158 y 182, respectivamente. En adelante, *Filosofía de la Ilustración*.

62 La *Philosophical Transaction* es una de las primeras revistas científicas de la modernidad; fue una de las revistas más leídas por los ambientes intelectuales del siglo XVII anglosajón y también del continente. Hubo dos periodos en la publicación de la *Philosophical Transaction*, el primero de los cuales empezó en 1678 y duró tres años. En 1681, Robert Hooke comenzó a publicar las *Philosophical Collections*, que se consideran como parte de la *Philosophical Transaction*. Las *Philosophical Collections* fueron publicadas hasta 1683,

religiosas⁶³. Para verificarlo, baste con ver algunos de los títulos publicados en dicha revista *científica*: “An argument for Divine Providence, taken from the constant Regularity Observed in the Births of both Sexes”⁶⁴; o bien, “Three Physico-Theological Discourses, concerning, I. The Primitive Chaos, and Creation of the World. 2. The General Deluge, its Causes and Effects. 3. The Dissolution of the World”⁶⁵. Las motivaciones y contenidos religiosos ligados estrechamente a la filosofía natural en ambos artículos son evidentes.

Otro aspecto, en parte ya mencionado, de lo que se dice acerca de la modernidad e intrínsecamente ligado a los ámbitos a los que nos hemos referido es el de la razón o racionalidad. Se dice que en la modernidad

“la razón no reconoce ninguna adquisición [...] Y esos intentos estuvieron constantemente sostenidos por la convicción de que al hacer tabla rasa del pasado los seres humanos quedan liberados de las desigualdades transmitidas, de los miedos irracionales y de la ignorancia”⁶⁶.

Acerca de la primera afirmación, de que los modernos de alguna manera se desprenden de la tradición, o al menos eso pretenden, es acertado el juicio de Touraine. Ese es, de hecho, uno de los puntos fundamentales para comprender uno los rasgos formales que caracterizan a la modernidad: la oposición al pasado. Pero que eso sea señal o manifestación de una liberación de las

cuando el secretario de la Royal Society, Robert Plot, hizo revivir la publicación original, que continuó hasta 1687, fecha en que se produjo otra interrupción de tres años. En 1691, Richard Waller y Edmund Halley editaron nuevamente la *Philosophical Transaction*. Desde entonces no ha vuelto a interrumpirse la publicación de esta revista.

63 Quiénes dirigían la *Philosophical Transaction* eran miembros eminentes de la Royal Society, los que, a su vez, estaban en contacto directo con los principales científicos de la época. Por consiguiente, se sentían inclinados a publicar artículos que correspondiesen a los intereses de los lectores. Además, los artículos eran contribuciones de los más destacados investigadores de la época, de modo que, por la naturaleza del caso, reflejaban sus intereses.

64 By Dr. John Arbuthnott, Physitian in Ordinary to Her Majesty, and Fellow of the Collage of Physitians and the Royal Society. From *Philosophical Transactions* (1710) 27, 186-190.

65 By John Ray, S.R.S. The Second Edition. Lond. Printed for Samuel Smith, 80. (1693), 615-617. Printed for, and Sold by Samuel Smith, Printer to the RoyalSociety, at the Prince's Arms in St. Paul's Churchyard, 1693.

66 *Crítica de la modernidad*. Pg. 19

desigualdades, de los miedos y de la ignorancia, no es enteramente correcto. El mismo Locke, pensador eminentemente moderno de la que llamamos “modernidad anglosajona” aconseja enseñarle a los niños acerca de fantasmas y apariciones, pues con ello serán “entrenados” en el temor de Dios⁶⁷. Esto último, junto con el estudio de la Sagrada Escritura, será comprendido como el preámbulo necesario para estudiar Filosofía Natural *i.e.* lo que conocemos hoy por “ciencias”, en particular la Física. En otras palabras: para estudiar y hacer ciencia, hay que saber con anterioridad de cosas que no estaríamos dispuestos de buenas a primeras a considerar como siendo estrictamente “científicas”.

Una de las herramientas privilegiadas de esta supuesta “liberación” son las ciencias, tales como la Física y las matemáticas, o las mismas ciencias naturales más desarrolladas en la modernidad tardía y la anglosajona, tales como la botánica, la química y otras. Se supone que si sabemos cómo funciona el mundo y que éste no está regido por fuerzas mágicas o absolutamente desconocidas para nosotros, entonces podemos perder el miedo que nos embarga en el contacto y relación con la naturaleza⁶⁸ y todo lo que se considere desconocido. Si esto efectivamente fuera así, entonces no se entiende por qué el mismo Locke, al aconsejar el estudio de la “filosofía natural” (*i.e.* la *ciencia*) considere necesario comenzar con un estudio concienzudo de la Sagrada Escritura⁶⁹.

¿Qué tendría que ver el Estudio de la Sagrada Escritura y de los espíritus con las ciencias naturales? Para Locke -reconocidamente empirista- están íntimamente ligadas, ya que la primera supone y debe preceder a la

67 *cfr.* Locke, J. *Pensieri sull'educazione*. G.B. Paravia. Torino, 1935. En adelante, *Pensamientos*. N^{os} 191-195, pgs. 218-225. La traducción es mía.

68 Véase, por ejemplo, la fascinación y temor que causan los bosques y el desierto, así también el mar, para los medievales de la alta edad media. Una vez que supuestamente perdemos el miedo y el temor reverencial hacia las “fuerzas ocultas” que habitan en esos lugares, entonces ya los bosques, mares y desiertos no provocarán dicho sentimiento sino que, por lo contrario, impulsarán la exploración, la aventura, la conquista, etc. Podemos de esta manera explicar psicológicamente el fenómeno de las grandes navegaciones. Pero, a pesar de que consideramos esto correcto, no es suficiente para una explicación más comprensiva y abarcante del fenómeno en cuestión.

69 *Pensamientos*. N^o 190. Pg. 218.

segunda. ¿Cómo podemos decir entonces de Locke y de tantos otros filósofos naturales y morales de la modernidad que tienen a Dios en un ámbito separado de la propia epistemología, de su pensamiento filosófico y político? De todas maneras es admirable cómo se considera que Locke u otros son “modernos”, es decir, excluyen la temática religiosa de su planteamiento particular. Tal es, por ejemplo, la opinión -errónea, en nuestra opinión- de Touraine cuando afirma que Locke “fue quien formuló con mayor claridad esta concepción del ser humano. Locke rechaza el dualismo cartesiano y, por consiguiente, la idea de sustancia y la concepción cartesiana de las ideas innatas, y sobre todo el lugar central que esta concepción daba a la idea de Dios”⁷⁰. Tiene razón Touraine respecto a la discrepancia entre Cartesio y Locke en lo que se refiere al dualismo y a la idea de sustancia; pero no acierta en su juicio en lo referente a la conclusión que saca: si rechaza el dualismo y la idea de sustancia, entonces rechaza el lugar central que esta concepción daba de la idea de Dios. Lo que realmente sucede es que la concepción que tiene Locke de la sustancia y de las ideas innatas (es decir, que no hay dicho innatismo) se origina desde otra idea distinta de Dios que la de Descartes; y no sólo se origina ahí, sino que da pie a otra manera distinta de estar instalado en el mundo.

Otro tanto podemos decir de un contemporáneo de Locke, el conocido fundador de la física moderna Isaac Newton. Como padre de la física, esperaríamos, si es que tienen razón aquellos que afirman que en la modernidad se conformó la racionalidad instrumental como independiente del ámbito que hemos llamado “moral”, particularmente en lo que se refiere a las convicciones religiosas, que sus consideraciones “científicas” estén determinadas puramente a partir de lo científico o racional. En otras palabras, que la ciencia Física se constituyera a partir de un *status* epistemológico propio. Pero antes de enjuiciar el sentido histórico del trabajo de Newton y de la Filosofía Natural que a partir de él se da, es necesario determinar lo que sea la Física o, al menos, las maneras en que podemos comprenderla.

70 *Crítica de la modernidad*. Pg. 21

La física, para Aristóteles, es la disciplina que tiene por objeto el estudio de la naturaleza. En el mismo Aristóteles se la puede entender como teoría del movimiento⁷¹. Esta concepción, con algunas precisiones y matices, se mantuvo a lo largo de toda la Edad Media. Pero en la modernidad la física dejó de entenderse así, o mejor, se introdujeron nuevos elementos en su definición, especialmente determinados por su aplicación y función en el ámbito del saber. Comenzó a entenderse como teoría del orden natural y como un saber posibilitante de la previsión de lo observable. En cuanto a la concepción de la física como teoría del orden natural⁷² -i.e. modernamente entendida-, se opone a la concepción aristotélica de la física, ya que pretende limitarse a *describir* la naturaleza en su orden, en vez de explicarlas en sus *causas*. De hecho, a partir de Newton la descripción se opuso a la explicación como tarea propia de la física. O, en otras palabras, se considera la explicación a la que la física debe aspirar legítimamente como la determinación de una relación entre los fenómenos de conformidad a una ley, lo que corresponde, dicho de otra manera, a una simple descripción. Este concepto de la física tiene, por lo tanto, y como característica propia, el reconocimiento de las relaciones necesarias entre los fenómenos, en los que se concreta o toma cuerpo el orden natural, como también la *confianza* como criterio de verdad en la experimentación i.e. la comprobación empírica de tal relación. Por su parte, el concepto del orden natural coincide con el de la causalidad necesaria y, por lo tanto, con el de la previsión infalible de los fenómenos naturales. Si la naturaleza es el orden necesario, la Física -en cuanto estudio de este orden- puede establecer reglas que permiten la previsión infalible de los fenómenos. Esta creencia y supuesto, además, ha constituido la base de la física clásica hasta los inicios del siglo XX.

Varios son los aspectos que aquí habría que aclarar: el de naturaleza

71 Aristóteles. *Metafísica*. Ed. Gredos. Madrid, 1994. VI, 1, 1025b 18.

72 En lo que respecta a la descripción de la física clásica seguimos a Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. F.C.E. México D.F. 1987. En adelante, *Diccionario de filosofía* (1987).

como orden objetivo, escrito en caracteres matemáticos, necesario, supuestamente exento de finalidad⁷³ y aprehensible por la experiencia. Es justamente sobre este concepto de orden en que se funda la noción de *armonía* que Kepler puso como base de la ciencia de la naturaleza⁷⁴. La obra de Newton, por su parte, desarrolla esta noción y termina concibiéndose a la Física como la tarea de *describir* -en lenguaje matemático- el orden natural. Es en este aspecto donde justamente entra en discusión con los aristotélicos que seguían considerando a la física como teoría del movimiento y, en cuanto tal, dirigía sus esfuerzos hacia el estudio de las causas del movimiento y estas causas coincidían con las sustancias (formas o causas finales) de las cosas. Pero Newton aclaró el sentido por el cual la determinación del orden natural debe ser objeto de la ciencia, negando precisamente, en polémica con los aristotélicos y escolásticos, el hecho de la que física fuera ciencia de las causas⁷⁵.

Por otra parte, ya en 1764 Kant describió el concepto newtoniano de la ciencia de la siguiente forma: “Con experiencias seguras y llegado el caso también con el auxilio de la geometría, se deben buscar las reglas según las cuales se desarrollan determinados fenómenos de la naturaleza”⁷⁶. Estas reglas son las leyes naturales, leyes que subrayan el orden de los fenómenos naturales, esto es, el modo necesario y por lo tanto uniforme y constante en que se relacionan mutuamente. Describir esta relación sería la tarea de la física.

Se supone entonces que la física moderna describe matemáticamente los fenómenos en lo que se refiere a su movimiento, su masa, su medida y comportamiento físico o corpóreo. Y, por lo tanto, no se dedica a estudiar las causas del movimiento, ámbito cerrado al intelecto humano; en palabras de

73 Como veremos más adelante, en la Modernidad los fines de la naturaleza no le es inherente, como si “funcionara por sí sola”, sino que son puestos desde “fuera” por Dios, quien los crea, establece y sostiene continuamente.

74 *Harmonices mundi*, 1619, IV, 1. En *Diccionario de filosofía* (1987).

75 cfr. Newton, I. *Óptica, o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1947. III, q. 31.

76 Kant, I. *La distinción de las bases de la teología natural y de la moral*. 1763, II. *Diccionario de filosofía* (1987).

Kant, el ámbito de lo nouménico *versus* el ámbito de lo fenoménico. Ya vimos, por otra parte, como Locke, que conocía el trabajo de Newton, recomienda el estudio de la Sagrada Escritura para enfocar de manera adecuada el estudio de los cuerpos y sus movimientos. Como hemos visto en la breve descripción de la física moderna que antecede este párrafo, la física no trata de las causas y, si hacemos caso a la inferencia (errónea, en nuestra opinión) de Touraine respecto de Locke y extrapolada al campo de la física, por consiguiente, la Física no versaría sobre Dios. Sin embargo, como veremos en un capítulo posterior, dicha extrapolación y conclusión no son correctas.

El mismo Newton entiende su tarea como un reconocimiento de la deidad, de su poder y soberanía absoluta y de la imposibilidad humana de conocer cosa alguna. Esto lo encontramos en el Escolio General de los *Philosophia Naturalis Principia Matemática*⁷⁷. En esta obra capital de la física moderna e impulso decisivo para su instalación como paradigma de ciencia y conocimiento, Newton afirma que debemos renunciar a la pretensión de conocer la esencia de las cosas (en esto, es claramente moderno) y debemos reconocer (y doblarnos ante la “evidencia”) de que todo fue creado por un “ente inteligente y poderoso” al cual llamamos Señor Dios, Παντοκράτωρ o Amo Universal. La física serviría entonces para “comprobar” que todo está regido por la mano de la deidad. Dicha comprobación es peculiar, ya que no se trata de una comprobación empírica; comenzamos aceptando que Dios existe y que es Soberano Absoluto. “Comprobar” significaría pues reconocer que la deidad es absolutamente poderosa y es la creadora de todo⁷⁸. Y el mejor y más sublime lenguaje para hacerlo es el de las matemáticas, ya que nos permiten una exactitud que la empirie no nos proporciona jamás. Si quitamos este “dato” de que Dios es el creador del “elegantísimo sistema del Sol”, en el decir de

77 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. El “Escolio General” se encuentra en las páginas 617-621. En adelante, “Escolio General”.

78 Esta es precisamente la tarea que deja Calvino a los “piadosos cristianos”, tal como lo veremos más adelante: “dar gloria a Dios” significará “reconocer Su Gloria”; y “Su Gloria” es la expresión de su Soberanía a través de la naturaleza y propiedades de las cosas. “Dar gloria a Dios” será entonces conocer (o, más bien, “reconocer”) cuáles son las leyes que rigen todo.

Newton⁷⁹, de los cometas y del movimiento de todos los cuerpos, el cosmos no tendría legalidad racional alguna y, por lo tanto, nada podríamos saber de él. Y efectivamente no podemos saber la esencia de las cosas, sino sólo debemos atenernos a los fenómenos. Y así como no podemos conocer la esencia de cosa alguna (“así como un ciego ignora los colores...”⁸⁰), tampoco podemos conocer la esencia de Dios; tan sólo podemos reconocer el ejercicio de su soberanía absoluta.

En vistas de lo expuesto, no podemos, por fuerza de la evidencia, que la idea, noción o concepto de Dios queda circunscrito al ámbito de lo privado o bien que es ajena a los orígenes y desarrollo de la modernidad misma. Lo que sí podemos por ahora concluir es que el ámbito del conocimiento, en particular las ciencias modernas, son una especie de “teología civil razonada de la providencia divina”⁸¹. O sea, la demostración del orden providencial que se va realizando en la sociedad humana a medida que el hombre se levanta de su caída y de su miseria primitiva⁸².

Vemos que el ámbito de la llamada “vida privada”, es decir el ámbito de las convicciones personales y principalmente religiosas no está “fuera” de los intereses y, principalmente, de las actividades (sean éstas científicas o filosóficas) de aquellos que concurrieron en la conformación de las ideas

79 *cfr.* Escolio General. Pg. 620.

80 *ibid.*

81 Recordemos que el estudio de los fenómenos naturales es un medio efectivo para: 1. poner de relieve la gloria de Dios, tal como lo dice Baxter en su catecismo (*cfr.* Merton, R. *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Alianza Editorial. Madrid, 1984. Nota a pie de página nº 52 del Cap. IV. Pg. 101, en adelante, *Ciencia, tecnología y sociedad*): “El gran medio de promover el amor a Dios es contemplarlo debidamente en Sus apariciones ante el hombre, en los modos de la Naturaleza, la Gracia y a Gloria. Primero, pues, aprender a comprender y hacer buen uso de sus manifestaciones en la Naturaleza y ver al Creador en todas sus obras, y por el conocimiento y el amor de ellas elevarse al conocimiento y el amor de Él”; y 2. por la utilidad de la física: “el conocimiento debe ser valorado de acuerdo con su utilidad”, pues todo lo que tiende a “suavizar la vida de los mortales”, a mejorar su bienestar material, es bueno a ojos de Dios. Por lo tanto, el valor religiosamente asignado a la ciencia es incrementado de modo inconmensurable, ya que el estudio científico de la naturaleza tiende a aumentar el dominio del hombre sobre ella. La ciencia deviene así una poderosa herramienta tecnológica de inspiración religiosa.

82 Para un mayor desarrollo de esta cuestión, *cfr.* Noble, D. *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999; particularmente los capítulos III y IV. En adelante, *La religión de la tecnología*.

modernas. Tampoco de la actividad política y social, tal como los muestra con claridad Walzer⁸³. Pasemos, pues, a revisar un segundo campo de la conformación de la modernidad: el ámbito moral.

B. El ámbito moral

Cuando hablamos del “ámbito moral” nos estamos refiriendo a aquella dimensión que, en nuestra consideración, constituye la base de la existencia humana. Es verdad que podemos concebir al ser humano desde distintas perspectivas, tales como la psíquica, la biológica (y, por ende, también la psico-biológica), la social, la teológica, la filosófica, etc. Pero todas estas perspectivas se constituyen y elaboran a partir de lo que el ser humano mismo va considerando de sí mismo a lo largo de su devenir histórico. O, en otras palabras, el ser humano es aquello que él mismo comprende históricamente de sí. Esta comprensión de sí mismo ha cambiado a lo largo de la historia de Occidente, constituyendo así lo que se llaman las culturas. Así, el ámbito moral se expresa en aquello de lo que estamos *con-vencidos*, en las *convicciones*.

Otra manera de hablar, pero refiriéndose a lo mismo, acerca de lo que estamos considerando, es la noción de “figura del hombre”. Por “figura del hombre” entendemos la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en una determinada época histórica. Esta comprensión, si bien no siempre es conceptualmente explícita, opera como modelo propulsor y regulador del comportamiento humano en su época, su historia, la sociedad a la que pertenece; así también, esta comprensión determina los modos en que el hombre se relaciona consigo mismo, con los demás, con la naturaleza, con la trascendencia. En definitiva, la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en un determinado momento de su historia configura su manera de estar y habitar el mundo.

83 cfr. Walzer, M. *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Katz Editores. Buenos Aires, 2008. En adelante, *La revolución de los santos*.

Pero sean cuales fueren las distintas comprensiones que el ser humano ha tenido de sí mismo, todas ellas se originan en la doble dimensión de la *disposición afectiva* y de la *comprensión*⁸⁴. Éstas, a su vez, son cooriginarias y se determinan la una a la otra.

La comprensión no es sólo “algo” que el ser humano pueda o no hacer; más bien, el ser humano *es comprensión*... siempre comprende *el mundo* en el que está, con todo lo que éste implica.

Aproximarse al tema de la comprensión es una tarea difícil por dos motivos. El primero se da por el hecho de que la comprensión es una de las dimensiones más fundamentales del ser humano, en cuanto que es una de sus posibilidades más inmediatas y también porque es radical, es decir, se encuentra en la raíz de la existencia humana; por ello, un discurso acerca de esta dimensión es una empresa a lo menos muy ambiciosa. El segundo de estos motivos se refiere a una antigua concepción acerca del ser humano y de su posibilidad de habérselas consigo mismo. Esta concepción considera que toda aproximación “cognoscitiva” necesita al menos de dos términos o partes *i.e.* un *sujeto* que conoce y un *objeto* conocido. La dificultad residiría en este segundo motivo en que el supuesto *sujeto* que estaría elaborando un discurso acerca del conocimiento humano se referiría, en su elaboración, a él mismo, es decir, el *sujeto* cognoscente sería el mismo que el *objeto* conocido. Sin detenernos más en estas dificultades -quizás habría que detenerse más en ellas- procederemos a describir los elementos que nos parecen gravitantes en el intento de hablar discursivamente acerca de esta “facultad” humana que es el conocimiento y, más exactamente, la comprensión.

El ser humano en su existencia más inmediata, es decir, en aquella que podríamos llamar cotidiana, parece no tener una actitud “cognoscitiva”. De hecho, al buscar los juegos de lenguaje cotidianos en que se utiliza la palabra

⁸⁴ Aquí y en lo que viene de esta primera parte del apartado hacemos una opción metodológica y hermenéutica. Analíticamente tomamos el trabajo de Heidegger expuesto en *Ser y tiempo*, en su primera sección, la llamada “Análisis del Dasein”. Este trabajo de Heidegger nos permite establecer conceptos y distinciones posibles de ser aplicadas a la realidad a la que nos referimos, a saber, “el ámbito moral”.

‘conocimiento’ como sustantivo, nos encontramos con que en la mayoría de los casos se la utiliza asociada a ámbitos muy específicos del quehacer humano tales como las ciencias, tanto humanas como exactas, la teoría, la especialización técnica, etc. Sin embargo, esta manera de concebir el conocimiento es una derivación tardía de lo que originariamente es el conocimiento fenomenológicamente descrito.

“Conocer” señala primariamente hacia una *posibilidad* del ser humano, posibilidad fundamental y fundante del ser humano en su trato con el mundo, consigo mismo, con lo trascendente, etc. El ser humano *está* en el mundo, inmerso en él, tan inmerso que en el trato con las cosas, por ejemplo, éstas pasan a hacer parte de lo que somos (por ejemplo, el bastón de un ciego pasa a ser parte de su esquema corporal⁸⁵, pasa a ser parte de su cuerpo y “deviene sus propios ojos”). Sentarse en una silla conlleva un conocimiento familiarísimo con esa cosa que llamamos “silla”. No nos acercamos a este útil tan cotidiano mirándola extrañados y tratando de averiguar (léase “conocer” o “comprender”) qué será esta cosa tan rara que lleva por nombre “silla”. Simplemente nos sentamos en la silla y ni nos damos casi cuenta de que hay sillas, tan familiares nos son (al menos hasta que nos es quitada la silla en el preciso momento en que nos íbamos a sentar en ella o en el momento en que estando sentados se rompe una de sus extremidades).

Así, *conocer es el comportamiento humano, el cual “lleva sobre sí”, que consiste en el trato familiar con aquello que llamamos mundo*. Conocer es el establecimiento de una relación *íntima, familiar*. En el diálogo que se entabla entre el extranjero y Sócrates⁸⁶ se deja ver esta comprensión del conocer: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho...” (“estáis familiarizados” = *gignóskete*, de *gignoskêin*, = conocer). También da testimonio de esta comprensión del conocimiento el texto del evangelista Lucas

85 Acerca de esta noción del esquema corporal *cfr.* Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona, 1975.

86 *cfr.* Platón. *El sofista*. Ed. Gredos. Madrid, 1997. 244a.

al relatar la anunciación de la Virgen (“Yo no conozco varón”⁸⁷ (= *gignósko*)). Por su parte, el conocimiento científico o teórico también sería una posibilidad del ser humano, pero no la primera ni la más inmediata.

De esta manera podemos decir que el conocimiento o comprensión es una manera de comportarse del ser humano, la cual consiste en ser una posibilidad originaria. Y la importancia de volver a pensar y hablar de aquello que es fundacional en nuestra manera de ser nos abre la posibilidad de volver a apropiarnos de lo que nos es más propio, es decir, nosotros mismos.

Se hace necesario a este punto poner en el tapete el asunto de la hermenéutica ya que toda comprensión es siempre una interpretación: todo comprender es hermenéutico. Recordemos que el ser humano es comprensión, primero de sí mismo, de los otros, del mundo y de aquello que está en el horizonte de toda y cualquier comprensión. Y si el ser humano es comprensión y la comprensión sólo es posible como interpretación, entonces podemos decir que el ser humano es un “hermeneuta”. En esto que recién dijimos hay una omisión: no se prueba ni muestra cómo y por qué la comprensión es interpretación. Esto se aclarará en lo que sigue, es decir, mediante la explicitación de la hermenéutica como constitutiva del ser humano y también, secundariamente como método.

El ser humano en cuanto que es un comprender proyecta su ser, su existencia, hacia posibilidades; o mejor, es de una manera singular sus posibilidades. Este comprensor estar vuelto hacia posibilidades es también un poder ser. Y este proyectarse⁸⁸ que es el comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender es a lo que se llama *interpretación*.

La palabra que usa Heidegger para explicitar lo que sería la interpretación es *Auslegung* que significa literalmente *ex-posición*; la

87 Lc. 1, 34.

88 Nótese que “proyectarse” está dicho en un sentido específico *i.e. pro-iectum*, lo que equivale a decir “estar lanzado *-iectum-* hacia delante *-pro-*”. En este sentido, esta nota esencial del ser humano es lo que se expresa en la fórmula existencial heideggeriana del “poder-ser”.

Auslegung es la *explicitación* de algo, es poner ese algo del que se trata al descubierto, hacerlo explícito⁸⁹. Esta característica es capital si queremos aprehender en su propiedad a lo que nos referimos con el “ámbito moral”.

Lo que ocurre en la interpretación es que el acto de comprender⁹⁰ se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. La interpretación por su parte no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la *elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender*: el ser humano “se vuelca” hacia la realidad y la forma de ese “volcamiento” es la comprensión; ésta -que es el volcarse del ser humano sobre la realidad- es expresión del poder-ser que es el hombre; y cuando elaboramos esas posibilidades (estableciendo una jerarquía de valores, por ejemplo, o una lista de nuestras preferencias respecto de cierta región de la realidad, etc.) es que hay entonces, y propiamente hablando, *interpretación*.

Cuando comprendemos lo que está *explícitamente* comprendido –léase “interpretado”- ello adquiere una estructura de *algo en cuanto algo* i.e. adquiere una determinación formal. Los entes no se nos aparecen ni muestran así sin más: ya los comprendemos de una cierta u otra manera. Se nos muestran los entes ya como siendo *algo*. Incluso aquello que nos es desconocido ya se nos muestra bajo una forma de comprensión que es justamente la de “desconocido”. *Hay algo* que aún no conocemos. E incluso podemos hacer la pregunta “¿qué es esto?”; ya con ello se muestra que hay una comprensión, aunque mediana y vaga. Y la articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de “algo en cuanto algo” es *previa* al enunciado temático acerca de él (es decir, es previa a una articulación

89 La *Auslegung* dice referencia a una característica “natural” del ser humano, en el sentido de que en la vida cotidiana el ser humano es comprensor e intérprete. Para Heidegger la interpretación más exactamente teórica o conceptual será la *Interpretation*, la que de todas formas deberá seguir el mismo esquema que la explicitación vital, puesto que es una posibilidad de ella.

90 Recordemos que el ser humano mismo es comprender, vale decir, no sólo *puede* comprender, así como puede caminar o dibujar; estas actividades las podemos realizar o no; pero no podemos dejar de ser comprensores; incluso una negativa expresa de comprender un fenómeno es ya una postura que implica una comprensión de ese fenómeno, el cual explícitamente rechazamos como comprensible.

en un relato o un discurso explicitante, tal como lo podría hacer, por ejemplo, una ciencia particular cualquiera, o incluso el lenguaje vulgar o un juego de lenguaje particular).

La interpretación no arroja cierto “significado” sobre el ente “desnudo” que es “objeto” de nuestra comprensión. Tampoco lo reviste con un valor. Lo que opera con la interpretación es un comparecer del ente dentro del mundo del que lo comprende e interpreta. El ente comprendido queda descubierto en su respectividad respecto a los demás entes del mundo. Usando la expresión de Ortega y Gasset (que se refería a otra cosa, pero que nos sirve aquí para aclarar el sentido de lo que decimos), *el ente se nos muestra en situación*. Y es justamente esta condición de respectividad o “situacionalidad” lo que queda expuesto mediante la interpretación.

La comprensión como tal sólo se da cooriginariamente con la *disposición afectiva*. Los modos originarios del estar-en-el-mundo son, según Heidegger, la “disposición afectiva” (*die Befindlichkeit*) y el “comprender” (*Verstehen*). La disposición afectiva (encontrarse de este u otro modo, “bien” o “mal”, por ejemplo, con toda la ambigüedad que hay en estas expresiones) se le llama también vulgarmente temple o estado de ánimo (*Gestimmtheit*): el temple o estado de ánimo. En el estado de ánimo los seres humanos no se encuentran primariamente ante el propio “estado psíquico” ni ante las propias “vivencias”, sino más bien es constitutivo de la manera humana de habitar el mundo.

El estado de ánimo⁹¹ hace patente “cómo le va a uno” y con ello le revela a uno su propio ser; concretamente, revela la facticidad (*Faktizität*) del ser humano, el estado de “arrojado” (*Geworfenheit*) que es constitutivo a la existencia. Pero, inmediata y regularmente el ser humano no suele caer en la cuenta de esa patentización sino que la suele rehuir (*Flucht*). Y, sin embargo, se trata del primordial descubrimiento del mundo, anterior a todo conocer

91 Recordemos que el tema de lo “afectivo” se ha considerado como “epifenómeno psíquico”, junto a la “representación” y la “apetición”, como un mero concomitante de éstos. De esta discusión no nos hacemos cargo en este trabajo, por escapar a los fines que tiene. Sólo recordar que, según Heidegger, el tema de lo afectivo apenas si ha dado algún paso hacia adelante, al menos desde Aristóteles, en lo que respecta a su exégesis ontológica.

(meramente “intelectual” o “teórico”) y querer. No se debe desvalorizar esta visión afectiva del mundo como si fuera inestable e indecisa. Precisamente el mundo en torno - correspondiente a los entes a la mano (*das Zuhandene*) - “no es el mismo dos días seguidos”. El punto de vista teórico, que sólo ve lo simplemente existente o que está simplemente ahí (*das Vorhandene*), es el que ha uniformado y estabilizado el mundo. Pero la teoría misma supone un estado de ánimo: el “dejar ser”, el sereno detenerse.

En definitiva, la *comprensión* y la *disposición afectiva* son aquellas dos dimensiones que constituyen el humano habitar el mundo. Por ello los griegos identificaban estas dimensiones con el *ethos*, es decir, con el modo de *habitar* la tierra de los mortales. Por ello nos hemos referido a ellas en la determinación del ámbito moral, ya que consideramos a éste como el espacio propio y originario de las valoraciones, decisiones y *convicciones* más radicales de la existencia humana.

Considerando lo dicho, la dimensión o ámbito moral es aquél a partir del cual se comprende el hombre a sí mismo, en su relación con los demás seres humanos, con la naturaleza y con la trascendencia. En cuanto que el ámbito moral constituye la raíz a partir de la cual se crea la cultura (y toda expresión de vida propiamente humana), es que él también determina las distintas dimensiones de aquélla. Estas dimensiones, si bien pueden ser clasificadas de muchas formas -y ha habido varias taxonomías de ellas-, podemos enumerarlas de la siguiente manera: la metafísica, la religión y la ética. No está demás decir que estos ámbitos se relacionan los unos con los otros y que la distinción no es más que puramente analítica.

Dentro de estas tres determinaciones podemos, a su vez, distinguir además distintas regiones que ellos comprenden. En lo que respecta a la metafísica, las regiones son la realidad, la naturaleza y el conocimiento. Por su parte, la ética considera las regiones de la intersubjetividad, la relacionalidad y, de modo general, lo que tiene que ver con lo que podemos denominar más llanamente, la “convivencia”. Por su parte, el ámbito de la religión determina la

relación con la trascendencia, en todas las formas en que ésta ha sido comprendida.

El ámbito moral involucra, pues, aquella dimensión constitutiva de la existencia humana que se origina en sus convicciones más íntimas y que determina el modo en que el mismo ser humano *está en el mundo*⁹². No es posible escindir esta dimensión constitutiva de lo humano de las cosas que hace el hombre en el mundo, entre otras, a él mismo. Y esto porque el ser humano se constituye en su praxis, es decir, en cómo actúa con los demás seres humanos, consigo mismo, con la trascendencia y con lo que no es él mismo, el mundo de las cosas. Así, podemos decir que el ámbito moral es el que *motiva* -en el sentido más estricto de la palabra: *pone en movimiento*- este peculiar estar en el mundo, es decir, su praxis.

Pues bien; se dice que en la modernidad el ámbito moral se circunscribe, tal como lo hemos dicho anteriormente, a la conciencia individual de cada uno o, si se quiere, a la esfera de la vida privada. Con ello no sólo se está diciendo eso que se dice, sino que además, se cree con ello que los restantes campos de acción del ser humano no son tocados por aquél, o lo son sólo tangencialmente. Es así que hoy se puede ser físico o matemático sin tener una creencia particular de la trascendencia o que al menos las creencias individuales son meramente subjetivas y no tocan el quehacer público o profesional.

Tal es la opinión, por ejemplo, de Touraine al decir que “la modernidad no se define por un principio único, tampoco se reduce a la subjetivización o a la racionalización, sino que se define por la creciente separación de ambos”⁹³. Lo que aquí Touraine llama “subjetivización” o, más adelante en su obra, la dimensión de la “subjetividad” es aproximadamente a lo que nosotros llamamos el “ámbito de la moral”. Este autor nos dice que en la modernidad - en toda ella- se van escindiendo la subjetividad de la racionalización, es decir,

92 i.e. lo *comprende* y lo *siente*; o, de otra manera, comprende sensiblemente o siente comprensivamente.

93 *Crítica de la modernidad*. Pg. 213.

de lo que Hegel llamaba el mundo objetivo. Consideramos que esto no es así, ya que incluso las ciencias parten de motivaciones religiosas. Y no sólo de motivaciones, sino que se desarrollan en el intento de resolver problemáticas religiosas, llegando a ser las soluciones mismas (los medios y los procedimientos) también de una marcada religiosidad o sesgo religioso pues responde a la dimensión basal de las convicciones. Otro tanto pasa con la constitución del Estado Moderno, la elaboración de las leyes, la educación, la tecnificación del saber (o el afán por dar al cuerpo del saber -las ciencias- la aplicabilidad del saber⁹⁴), etc.

En definitiva, baste por ahora constatar que lo que se dice acerca de la modernidad, en lo respectivo al que aquí llamamos “ámbito moral” consiste (con todos los matices que se quiera) en afirmar que justamente este ámbito se *separa* o *distingue* procesual, pero radicalmente, de otras dimensiones de la vida humana, en particular el ámbito del conocimiento o de las ciencias modernas.

Como hemos visto, y dicho sintéticamente, se dice que “el proceso de racionalización ha tenido como uno de sus caracteres centrales, una progresiva autonomización de esferas, entre lo económico, lo político/administrativo, y lo simbólico/cultural”⁹⁵. O sea, que estas distintas esferas se fueron desvinculando poco a poco a lo largo del proceso de modernización. Con ello no se quiere decir que desaparecen dichas esferas, sino tan sólo que se independizan unas de otras.

Pues bien. Es correcto que, por ejemplo, la esfera de lo económico se autonomiza de la esfera de lo estético o del arte en general y cada una de las esferas se va conformando a partir de una dinámica particular de sus códigos

94 *cfr.* también al respecto, Shapin, S. *A revolução científica*. Ed. Difel. Algés, 1999. En adelante, *A revolução científica*.

95 Salvat, Pablo. “En torno a la fundamentación de los derechos humanos. Una aproximación desde el debate de la filosofía moral actual”. En *Persona y sociedad*. Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Abril de 2000. Pg. 79. En adelante, “En torno a la fundamentación de los derechos humanos”.

internos⁹⁶. Lo mismo pasa entre las demás esferas. En palabras de Salvat, la razón estética, la razón práctica y la razón teórica conforman distintos tipos de saberes donde rigen distintos valores. Además, esto se valora positivamente, en particular por la

“emergencia del sujeto moderno, del reconocimiento de su autonomía, en la separación entre religión y política, en el ideario de libertad y derechos naturales, como notas características de cada cual y de la convivencia en común”⁹⁷.

Lo político-social está íntimamente relacionado con lo descrito acerca del ámbito moral, con la particularidad de que en esta dimensión de lo moral, la referencia va directa a la vida en común, a la vida en sociedad. En ésta se debe velar por la utilidad social -en el decir de los modernos-, o por el “bien común” -en el decir de los griegos, particularmente Aristóteles. Al respecto, una opinión bastante difundida es la expresada por Touraine con las siguientes palabras:

“Si [...] la referencia a la naturaleza tiene sobretodo una función crítica y antirreligiosa, se debe a que se trata de dar al bien y al mal un fundamento que no sea ni religioso ni psicológico, sino que sea solamente social. La idea de que la sociedad es fuente de valores⁹⁸, de que el bien es lo que es útil a la sociedad y el mal es lo que perjudica su integración y su eficacia, es un elemento esencial de la ideología clásica⁹⁹ de la modernidad”¹⁰⁰.

96 *cfr.* “En torno a la fundamentación de los derechos humanos”. Pg. 80.

97 “En torno a la fundamentación de los derechos humanos. Pg. 79. No debemos perder de vista, sin embargo, y para ser honestos en la interpretación, que el texto comentado versa sobre una fundamentación de los derechos humanos y su posible validación en nuestros tiempos. Para ello, el autor revisa los supuestos y las ideas sobre las cuales surge la doctrina de los Derechos Humanos. Es decir, la revisión de las ideas fundantes de la Modernidad se realiza en función de este objetivo recién mencionado. Pero lo que nos interesa desentrañar en este apartado, a partir de lo que *se dice*, es la comprensión que ha llegado a ser validada en nuestros tiempos de la Modernidad. Esta es una razón más que muestra la necesidad de revisar los discursos acerca de la Modernidad, pues ellos (y su discusión actual) determinan de cierta manera la comprensión que hoy se tiene de ella, a la vez que determinan la comprensión de nuestro propio tiempo y las posibilidades que éste encierra.

98 *i.e.* fuente de lo más propio del que aquí llamamos “ámbito moral”.

99 Queda ambigua la referencia histórica a la que se refiere Touraine cuando nombra la “ideología clásica”; asumimos, por lo que dice en líneas posteriores del texto citado, que se refiere a los siglos XVI y XVII básicamente.

Nuevamente la nota característica de lo que se dice acerca del ámbito de las ideas político-sociales coincide con lo expresado más arriba: supuestamente hay una especie de “emancipación” de este ámbito del hombre-social, especialmente en lo que se refiere a la esfera religiosa. Pero no es tal la realidad histórica moderna. Es sabida, por ejemplo, la gran influencia que tuvieron (y siguen teniendo) las ciencias y sus aplicaciones en la configuración y determinación de la vida social o de las políticas de los Estados. Pero lo que generalmente se pasa por alto es la influencia, tan o más determinante que la anterior, de los aspectos característicos del ámbito moral, a saber, los valores, las convicciones, las preferencias y creencias religiosas, etc. y cómo ellas han influido en prácticamente la totalidad del mundo moderno¹⁰¹.

Es verdad que Touraine vislumbra lo recién mencionado al decir que

“En su versión más religiosa, la de las reformas protestantes y católica, esta identificación de lo espiritual y de lo temporal asume la forma de la comunión de los santos. [...] Pero pronto esta versión se seculariza y la fe de la comunidad queda sustituida por el interés de la colectividad”¹⁰².

Qué tan “pronto” ocurre esto que menciona Touraine es al menos materia de discusión y análisis. Veremos que este “pronto” en realidad no es tal, al menos en los siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII. Quizás se pueda predicar esta “secularización” del siglo XIX y parte del XX. Para poder determinarlo es necesario discutir la noción de secularización y lo que ella conlleva.

100 *Crítica de la modernidad*. Pgs. 22-23.

101 *cfr. La revolución de los santos*. Pgs. 317-337.

102 *Crítica de la modernidad*. Pg. 23.

3. Religión, modernidad y secularización

“la originalidad radical del Occidente moderno consiste
enteramente en la reincorporación, en el corazón del vínculo
y de la actividad de los hombres, del elemento sagrado
que los modeló siempre desde fuera”
Marcel Gauchet

Poner en relación la religión y la secularización parece una obviedad. De hecho, son conceptos que se necesitan uno al otro. Se considera comúnmente a la secularización como aquél proceso mediante el cual la religión pierde su influencia sobre las diversas esferas de la vida social. O bien, lo que es lo mismo, al proceso según el cual realidades que pertenecen hasta un determinado momento al dominio religioso, mágico o sagrado pasan al dominio profano y “natural”. Así, en la vida social y lo que cae bajo su dominio, la secularización correspondería a una desacralización de ciertas representaciones del mundo y del lugar que ocupa la existencia humana en el mismo¹⁰³. Además, se lee en la secularización un progreso, un proceso de emancipación y mejoría.

Que la religión es un elemento de la cultura cuya influencia sobre la vida fáctica, las instituciones, las personas y los pueblos -en definitiva, el mundo de la vida-, no es un dato nuevo en el conocimiento que tenemos de la vida humana y de su organización. Sin embargo, lo que parece extraño en nuestros tiempos es que se suele minusvalorar la importancia del elemento religioso en la determinación de la cultura¹⁰⁴ moderna y de la Modernidad misma, apareciendo ésta a veces incluso como antítesis de “religión”.

Se suele decir que en la Modernidad se separan esferas de la vida¹⁰⁵, tales como las esferas de la ética (a la que le corresponden el ámbito de los

103 Estas y otras opiniones semejantes se pueden encontrar en una variada y vasta bibliografía. *cfr.* al respecto, por ejemplo, Maia, Rui Leandro (coord.). *Dicionário de Sociologia*. Porto Editora. Porto, 2002. Entrada, 'secularização'; o bien, Birou, Alain. *Dicionário das Ciências Sociais*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1982. Entrada 'secularização'.

104 Es decir, el “modo más fundamental de estructuración de la experiencia humana-social en el conjunto de sus rasgos”. *El desencantamiento del mundo*, pg. 102.

105 *cfr.* *Teoría de la acción comunicativa*. Pgs. 197-350.

valores y de las convicciones “individuales”), de la estética (que se relaciona con los juicios estéticos y también, en cierta medida y de forma más general, con los juicios de valor) y del conocimiento. A esta última esfera le corresponde la armazón científica empírico-racionalista que en los libros de textos y manuales aparece como *la* característica de la Modernidad y que determina su peculiaridad. A esta “separación de esferas” suele llamársele “secularización”: el desplazamiento de ideales mítico-mágicos ligados a la religión (cristiana y de la Iglesia Católica en particular), los cuales dejan de informar el mundo de la vida humana, de determinar comportamientos, decisiones (en particular las referidas al ámbito público o político y el científico); en otras palabras, la adquisición de la autonomía ante el dominio de un dios que regula todo “desde fuera”; en vez de ello, *se dice* que gana terreno la autonomía de la razón, el dominio humano -tanto sobre la naturaleza como sobre el hombre mismo- mediante las ciencias y la tecnología.

Con todo ello, se llega a decir en nuestro siglo que se da comienzo en la Modernidad a la configuración de la llamada “razón instrumental”¹⁰⁶, distinguiéndola de otra manera de entender lo que sea la razón, llamándosela a esta última “metafísica”, “premoderna” o “mítico-mágica”¹⁰⁷. Con ello, el ámbito de la religión queda circunscrito a la “conciencia individual de cada uno”. Pues bien, eso que *se dice* no corresponde con la compleja realidad histórica desde donde se ha ido gestando, gestionando y desplegando la Modernidad¹⁰⁸.

Lo anterior no ocurre por falta de información o por desconocimiento histórico. Weber, por ejemplo, estableció con claridad las influencias del que llamó *ethos* protestante en la conformación del espíritu del capitalismo moderno (es decir, las influencias desde el ámbito de lo religioso en la

106 *cfr. Teoría de la acción comunicativa*. Pgs. 197-350.

107 *cfr. al respecto Para una teoría sociológica de la religión*. Cap. I

108 Nótese que decimos “se ha ido gestando”; con ello queremos introducir un guiño en la siguiente dirección: consideramos que la Modernidad es un proceso del cual aún hacemos parte, no obstante todas las “nuevas” y radicales realidades surgidas a partir de los últimos años del siglo XX, proceso que se ha llamado “globalización”.

conformación de un aspecto crucial de la Modernidad). No obstante ello, consideramos que no se le suele tomar el peso debido a las influencias ejercidas por las ideas directamente religiosas en la génesis, desarrollo y despliegue de la era Moderna como un todo, ya que la atención recae por costumbre en los resultados del proceso de secularización.

En vistas de lo anterior es que nos guiaremos a lo largo de este apartado por la noción de “secularización”, principalmente porque en ella se concentran tanto los prejuicios acusados arriba como porque nos señala hacia el ámbito de la trascendencia y de cómo los seres humanos se las han habido con ella. En otras palabras: en la noción de secularización se entrelazan aquellas categorías características de la Modernidad, tales como la de “razón” (y racionalidad, racionalismo, etc.), “religión” (y pensamiento mítico, crisis de los fundamentos metafísico-religiosos, cristiandad, etc.), mundo (mundanización, mundano), historia, libertad, autonomía, etc. De esta manera, lo que se pretende alcanzar mediante una exposición analítica de la llamada “secularización” es provocar una torsión de la mirada respecto de la Modernidad, de su historia -nuestra historia.

Ya enunciamos de cierta forma la proposición de la que se parte: el ámbito de las convicciones religiosas determinan el modo de ser Moderno en su totalidad¹⁰⁹; estas convicciones religiosas, sin embargo, no se manifiestan nunca en algo así como un “estado puro”, como “puras convicciones religiosas”. Como es normal en el ámbito de las cosas humanas, los ideales religiosos se entremezclan con intereses de los más diversos tipos. Por ello, la distinción que hacemos es puramente analítica y formal; la intención que guía esta procedimiento es el de caracterizar y “establecer las condiciones de las

¹⁰⁹ También Claus Offe y Ulrich Preuß vislumbran esta perspectiva cuando afirman que “el moderno credo democrático ha de entenderse como una versión secularizada de los dogmas más elementales de la teología cristiana” y, en particular los apartados II y III de su artículo “Instituciones democráticas y recursos morales”. En *Isegoría*. 2 (1990). Pgs. 48 - 53. Lo que sí consideramos es que debe discutirse la noción de “secularización” que utilizan dichos autores.

historias posibles”¹¹⁰; en otras palabras, la virtualidad de la distinción analítica se endereza hacia la comprensión del pasado desde nuestro hoy, hoy que no está escrito ni ha ocurrido, sino que está aconteciendo. Así, se podrán deducir categorías de conocimiento que permitan precisamente comprender la historia desde el futuro de los hechos históricos, ese futuro que fue antaño hipotético y también soñado por sus protagonistas. Ese futuro pasado es nuestro hoy, el cual está también determinado por sus expectativas y experiencias. En este sentido es que nuestra aproximación es *histórica*:

“«Historia» no significaba todavía especialmente el pasado, como más tarde bajo el signo de su elaboración científica, sino que apuntaba a esa vinculación secreta entre lo antiguo y lo futuro, cuya realización sólo se puede conocer cuando se ha aprendido a reunir los dos modos de ser que son el recuerdo y la esperanza”¹¹¹.

A. Memoria, secularización y olvido

“Allí -en la memoria- están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De ese mismo tesoro salen las semejanzas de las cosas, tan diversas unas de otras, y ya experimentadas, ya creídas en virtud de las que antes experimenté; de todas las cuales, cotejándolas con las pretéritas, infiero acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual pienso como presentes”.

Agustín

Si queremos asumir nuestra época como propia -“empoderarnos” de nuestra época-, y desde ahí acceder a comprensiones que donen sentido al propio habitar, se hace necesario el ejercicio de *hacer memoria*. Esto no significa por lo pronto tan sólo traer al presente datos del pasado, al modo de la historiografía; lo implica, pero no se trata solamente de eso. La memoria nos permite vivir el pasado en el presente, y edificar, también en el presente, los proyectos y las esperanzas del futuro

110 cfr. *Futuro pasado*, pg. 335

111 *Futuro pasado*. Pg. 336.

Hacer memoria, por su parte, remite también a *olvidos*. El ejercicio de recordar tiempos pasados, iluminarlos desde nuestro hoy -y dejarse iluminar por ellos- necesariamente relega experiencias pasadas al olvido: la memoria se construye también olvidando y seleccionando “datos”. El ejercicio requerido es, pues, el de revisar constantemente nuestros recuerdos, nuestros olvidos; esto último no deja de tener su dificultad, puesto que precisamente, son *olvidos*. Pero los olvidos presentes no son los olvidos pasados, o al menos no coinciden necesariamente. De los olvidos del pasado podemos hacernos cargo hoy, trayéndolos a la presencia. La exigencia que surge de estas consideraciones es la de “traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual”¹¹². De esta manera, los conceptos y nociones investigadas pueden liberarse de su “contexto situacional” para ser apropiados por los que le seguimos la pista hoy. De lo que sí debemos estar atentos y cautelosos es de no caer en el error de considerar que mediante el estudio de las palabras (conceptos y nociones) determinantes del pasado, estaremos automáticamente accediendo a la realidad (social, política, cultural, etc.) que denotan y de la cual provienen, y que esa realidad es igual a la nuestra, por estar determinada -en apariencia- por las mismas ideas: “Las palabras que se han mantenido, tomadas en sí mismas, no son un indicio suficiente de que las circunstancias hayan permanecido igual”¹¹³.

Consideramos, en una primera aproximación, que las comprensiones habidas de la Modernidad son un proceso de olvido y, por tanto, también y simultáneamente, un proceso de construcción de la memoria, de una memoria con pretensiones de novedad y verdad, de determinación de la realidad y de su construcción. Y es a partir de esas comprensiones habidas desde donde surge la noción de secularización y la amplia gama de significados que la acompañan.

La voz “secularización”¹¹⁴ puede ser comprendida desde al menos dos

¹¹² *Futuro pasado*. Pg. 113.

¹¹³ *op.cit.* Pg. 114.

¹¹⁴ *cfr.* Marramao, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Ed. Paidós. Barcelona, 1998. En adelante, *Cielo y tierra*. En sí misma, la palabra “secularización” es,

ámbitos: el ético-político y el filosófico. En el primero de ellos apunta hacia una pérdida de los modelos tradicionales de valor y de autoridad; el segundo de esos ámbitos, “secularización” señala hacia la progresiva erosión de los fundamentos teológico-metafísicos y de apertura a lo contingente, es decir, a la dimensión de la elección autónoma, de la responsabilidad y del actuar humano en el mundo¹¹⁵. Así, se la puede entender como proceso de descristianización y desacralización *i.e.* como quiebre y profanación moderna de los principios de la cristiandad cuyo núcleo esencial estaría presente desde los orígenes en el mensaje cristiano de salvación¹¹⁶. En el mundo anglosajón, por su parte, la expresión “*secularism*” fue introducida a mediados del siglo XIX por los intelectuales de la *Secular Society* de Londres; con ella querían apuntar hacia el fenómeno que hoy conocemos por “laicización” *i.e.* “el proceso de progresiva emancipación de las instituciones seculares de la autoridad religiosa y de la influencia de la Iglesia”¹¹⁷. Para George Holyoake, fundador de la *Secular Society* el “libre pensamiento” (o sea, la laicización) era absolutamente

según Marramao, una traducción protocristiana de la naturaleza “seminal” y “generativa” de *saeculum*: -*sero*: plantar, sembrar o procrear; es “generación”, “duración”, tiempo que “crece”; se da en polaridad profana contrapuesta a lo eterno; en cuanto tal, el término posee toda una carga de la escisión y del dualismo cielo-tierra que caracteriza a Occidente (pg. 12). Históricamente la palabra “secularización” nace como término técnico en el ámbito jurídico, para posteriormente pasar a comprenderse también como concepto teológico; más tarde pasa a ser término común en la filosofía de la historia. Según Luis González-Carvajal (*Cristianismo y secularización*. Ed. Sal Terrae. Santander, 2003. Pgs. 8ss) “la palabra “secularización” viene del latín *saeculum*. [...] en le latín clásico significaba “siglo” (periodo de cien años), o bien “edad”, “época”. Pero también veremos allí que en el latín eclesiástico significa “el mundo”, “la vida del mundo”, “el espíritu del mundo”. Esta acepción del latín clásico es la que está detrás de la palabra “secularización”. Fue a principios del siglo V, con motivo de la famosa traducción de la Biblia al latín realizada por San Jerónimo [...] cuando *saeculum* empezó a significar “siglo”, “mundo”, como contrapuesto a “Iglesia”. Recordemos, por ejemplo, que hasta hace dos o tres décadas los religiosos y las religiosas solían decir de los demás que estábamos “en el mundo” o “en el siglo”.

Por otra parte, Larry Shiner en 1967 establece una tipología sociológica que puede ser por momentos útil para efectos analíticos, distinguiendo cinco acepciones de secularización: *i.* secularización como ocaso de la religión; *ii.* como conformidad con el mundo; *iii.* desacralización del mundo; *iv.* como “desinterés” de la sociedad por la religión” y *v.* como “transposición” de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular.

115 cfr. *Cielo y tierra*. Pgs. 12-13.

116 cfr. *op.cit.* Pg. 18.

117 *op.cit.* Pg. 85.

compatible con los “preceptos éticos de la cristiandad”¹¹⁸.

Básicamente, lo que tienen en común las concepciones de la secularización es el supuesto hecho que la religión -en el caso de Occidente, el cristianismo- deja de alguna manera y en algún grado de influir directamente en la conformación del mundo humano y sus instituciones (lo que, según sea la noción de secularización que se esté usando, no significa que se considere siempre que *no* “influya” de uno u otro modo, en uno u otro aspecto, de la vida moderna). Gauchet lo describe con bastante precisión:

“De la esencial aceptación del orden de las cosas y de la ley del destino que organizaba la religión primordial del pasado se bascula, cuando surge la separación entre este mundo y el más allá, entre apariencia y verdad, hacia un rechazo fundamental de este mundo en nombre del otro mundo, deviniendo el imperativo de salvación y el acceso a la verdadera vida la perspectiva y la regla en esta vida. Y de ahí, gracias a la ampliación de esta separación, de la consumación progresiva de la escisión entre lo humano y lo divino, de la traslación completa de la unidad naturaleza-sobrenaturaleza a su dualidad, el esfuerzo mayor con vistas a la otra vida, que pasaba por el control riguroso de sí y la distancia interior a las solicitudes y vanidades del mundo (al tiempo que por la adhesión y la sumisión continuadas, exteriormente, a las inmutables necesidades de su orden), es al final integralmente llevado a la materialidad misma de las cosas de este mundo y al trabajo destinado a transformarlas”¹¹⁹.

Así, por ejemplo, se considera que la razón reemplaza a la divinidad en la organización de la sociedad, o en el enderezamiento del propio actuar; o bien, el progreso, que vendría a “reemplazar” la fe en la salvación extra mundana.

118 *op.cit.* Pg. 85.

119 *El desencantamiento del mundo*, pg. 99. Vemos aquí, además, hacia el final de la cita, una concepción de secularización que trabajaremos más adelante; por ahora, sólo adelantamos la problematicidad y virtualidad de dicha concepción: “...es al final integralmente *llevado a la materialidad misma* de las cosas de este mundo y al trabajo destinado a transformarlas” (las cursivas son mías).

B. El reemplazo de lo divino

Karl Löwith ha afirmado que si bien en la Modernidad comienza a haber una preponderancia de la razón y de lo mundano en las decisiones humanas, la estructura formal de esa acción ha sido determinada desde la fe religiosa; en otras palabras: se ha *reemplazado* la fe en la providencia divina por la fe en el progreso impulsado por las solas fuerzas humanas (de la razón, de la voluntad, de la imaginación).

Para Löwith, la moderna historia de la Filosofía se centra en la idea globalizante y universalista de progreso¹²⁰. Esta idea de progreso representa el resultado de una secularización de la “teología de la historia” de orientación judeo-cristiana. Así, según Löwith, lo que ocurre es una sustitución de la Providencia por el progreso o, en otras palabras, se reemplaza a Dios por el hombre como sujeto absoluto de la historia. Los atributos teológicos se rompen ante la dimensión de la trascendencia para ser radicalmente mundanizados y transferidos a un dinamismo inmanente, que se expresa en lo “histórico”. Como veremos más adelante, este proceso terminará siendo para nuestro autor paradójico, pues en definitiva se sacraliza el mundo histórico.

Según Marraño¹²¹, la tesis de Löwith mantiene la especificidad del proceso de secularización. Profundizar en esta especificidad posibilita efectuar un diagnóstico fiable de la “enfermedad histórica”. Y profundizar vendría a significar ir al fondo del proceso cultural del Occidente moderno: “a aquel fondo que no consiste ni en un arquetipo ni en una “sustancia” metafísica, sino más bien en una específica *experiencia del tiempo*”¹²². Según Löwith, tanto la inmanentización y la mundanización como la teología de la historia y su expresión secularizada como fe en el progreso tienen en común una fundamental “concepción del tiempo”, que se podría definir como “futurocéntrica”. Según esta visión, el tiempo corre irreversible y

120 cfr. Löwith, K. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz Editores. Buenos Aires, 2007. Cap. IV (pgs. 81-128). En adelante, *Historia del mundo y salvación*.

121 Cielo y tierra. Pgs. 93ss.

122 op.cit. Pg. 93.

acumulativamente hacia una meta futura. Esta concepción es incomprensible - y he aquí la especificidad de la tesis de Löwith- tanto en sus rasgos fundamentales como en sus desarrollos, en su génesis y su historia, sin la referencia a la matriz judeocristiana de la modernidad: “la moderna filosofía de la historia tiene su origen en la fe bíblica y en un cumplimiento futuro y termina con la secularización de su modelo escatológico”¹²³.

Así, siguiendo a Löwith, se puede llegar a la concepción de la secularización como “*traducción*” en categorías mundanas de aquellas confianzas depositadas anteriormente en la divinidad. La idea de “progreso” es “cristiana por derivación y anticristiana por implicación”¹²⁴. Lo que hay entonces es una *función* que es asumida por otro agente, es decir, el progreso *asume la función* de la providencia¹²⁵. Otro tanto puede decirse, siguiendo a Löwith, a partir de la expresión “filosofía de la Historia”. Esta expresión apunta hacia una interpretación sistemática de la llamada “Historia Universal” y supone que los acontecimientos históricos se unifican en su devenir, a la vez que se dirigen hacia un significado universal. En dicha consideración, la filosofía de la Historia

“depende enteramente de la teología de la Historia, en particular del concepto teológico de la Historia como una historia de perfección y de salvación. [...] la filosofía de la Historia se origina con la fe cristiana y judía en la perfección, y termina con la secularización de su entramado escatológico”¹²⁶.

Según Löwith, los modernos han elaborado una filosofía de la Historia *secularizando* los principios teológicos¹²⁷, es decir, han establecido una

123 En *Cielo y tierra*. Pg. 94.

124 Löwith, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Ed. Aguilar. Madrid, 1958 (en adelante, *El sentido de la historia*). Pg. 120; también en pg. 291: “Que el *saeculum* cristiano se haya convertido en secular muestra a la historia moderna a una luz paradójica: cristiano por derivación y anticristiano por consecuencia”.

125 *op.cit.* Pg. 90.

126 *op.cit.* Pgs. 10-11.

127 *cfr. op.cit.* Pgs. 35-36.

continuidad de la tradición occidental intentando, a la vez, vaciar de contenidos religiosos las propias esperanzas y deseos -en definitiva, su *fe*-; sin embargo, de lo que no se libran, es de la fe misma o de su estructura formal: esperar del futuro algo mejor (el progreso), o desear una unidad de la Historia -*desideratum* muy ligado a la fe en el progreso- no es más que la esperanza y la fe cristianas vertidas hacia objetos de este mundo, de este *saeculum*. El juicio que hace Löwith de este proceso es al menos “fuerte”, pues para él se trata de algo “patético”¹²⁸, ya que la mente crítica no debería distinguir “ni un designio providencial, ni una ley natural de desarrollo progresivo”¹²⁹. Es decir, la pretendida “cientificidad” de la modernidad no sería más que una representación teatral -un mito al estilo platónico- de ciertos deseos cuya base es simplemente religiosa, no fundamentable científicamente. De hecho, considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la bendición divinas o incluso como la proveedora de bondades para el género humano y, a la vez, interpretar la Historia como un testimonio interrumpido hacia un orden y fin morales, no es más que *fe* en la Naturaleza y la Historia. Y considerar la ambición de ser creativo, esforzándose por la realización futura de esa creación es reflejo de “la fe en la creación y en la consumación, aun cuando se tengan por desatinados mitos”¹³⁰.

Hay que tener en cuenta que para Löwith la preocupación es la Historia y su status epistemológico. Entiéndase bien: “epistemológico” en cuanto *ciencia* moderna, en principio independiente del ámbito religioso. Así, una filosofía de la Historia propiamente cristiana no es una filosofía, sino “una inteligencia de la acción y sufrimiento históricos a la luz de la Cruz (sin referencia particular alguna a los pueblos y a los individuos de la historia del mundo)”¹³¹. Y es esto lo que lleva a la paradoja que acusa Löwith: la elaboración de una filosofía de la Historia -o, al menos, su intento- depende

128 *cfr. op.cit.* Pg. 4.

129 *ibid.*

130 *op.cit.* Pg. 290.

131 *op.cit.* Pg. 282.

genealógicamente de la tradición judeo-cristiana; a su vez, esta misma tradición “impide el intento de *esclarecimiento* del designio de Dios”¹³². El punto axial de la concepción de nuestro autor es la necesidad de distinguir entre la historia y sus hechos de sus consecuencias¹³³. La principal consecuencia de ello es que el único significado que adquiere la derivación de la conciencia histórica de sus fuentes judeo-cristianas es la inauguración de la perspectiva de “una consumación final, originalmente más allá, y al fin, dentro de la existencia histórica”¹³⁴.

En definitiva, para Löwith, no es tan crucial el que la Modernidad sea o no religiosa -que lo es por cierto- sino más bien es la naturaleza humana la que perdura a lo largo de los cambios del mundo histórico¹³⁵. Y las sociedades modernas no son tanto religiosamente paganas como tampoco cristianas, sino “decididamente seculares”, vale decir, secularizadas y su cristianismo es sólo “por derivación”. Por ello Löwith puede afirmar que el mundo moderno es tanto cristiano como anticristiano “porque es el resultado de un incesante proceso de secularización”¹³⁶: a la vez que es profano e irreligioso (por derivación), “depende del credo cristiano, del que se ha emancipado”¹³⁷. Sin embargo, cómo ha ocurrido y en qué consiste esta “emancipación” es asunto que necesita aclaración.

El cristianismo, a la vez que conforma el mundo moderno, se *disuelve* en él. Así, la Modernidad sería la aplicación de los principios cristianos a las materias seculares, llegando a diluir los principios que la conforman:

“el hecho de que el Dios cristiano haya desechado a todos

132 *ibid.*

133 *cfr. op.cit.* Pg. 282. Por ejemplo, respecto de los “profetas” de la modernidad (Baudelaire, Heine, Bruno Bauer, Burckhardt, Dostoiewski, Nietzsche): “ninguno de ellos previó las alianzas reales, y tampoco el resultado de la agonía de Europa; lo que previeron fue solamente el patrón general a que la Historia se ajustaría. La Historia, en lugar de gobernarse por razón y providencia, parece estar gobernada por el azar de la fatalidad” (*op.cit.* pg. 286)

134 *op.cit.* Pg. 284.

135 *cfr. op.cit.* Pg. 289.

136 *op.cit.* Pg. 289.

137 *ibid.*

los espíritus protectores de los paganos, dio origen a la posibilidad de un ateísmo radical; porque si fuera descartada la creencia cristiana en un Dios tan distinto del mundo como un Creador lo es de sus criaturas, siendo, sin embargo, el origen de toda existencia, el mundo se independizaría y se tornaría profano, más radicalmente que nunca lo hubiera sido para los paganos. Si el universo no es eterno ni divino, como para los antiguos, ni transitorio aunque creado, como lo es para los cristianos, solo le queda la pura contingencia de su mera existencia”¹³⁸.

La consecuencia se sigue con facilidad: la posibilidad de un mundo postcristiano -pretensión de la modernidad tardía- es una existencia humana sin creador y un “*saeculum* (en el sentido eclesiástico del término) vuelto secular”¹³⁹, es decir, caracterizado por la ausencia de una perspectiva religiosa.

La conclusión a la que llega el desarrollo de Löwith es también radical: la Modernidad quita progresivamente (preguntamos: ¿lo logra?) de su perspectiva los supuestos del cristianismo, tanto el de la creación como el de la consumación¹⁴⁰; a la vez, asimila de la concepción circular del tiempo (es decir, la concepción clásica antigua) la idea de un movimiento continuo e incesante, pero desechando su estructura circular. De ahí que no ha de extrañar su juicio respecto de los modernos y su época: “La mente moderna no es sincera; [...] aún no ha decidido en realidad si ha de ser cristiana o pagana. Ve con un ojo de la fe y otro de la razón. De aquí que su visión sea necesariamente confusa...”¹⁴¹.

Esta indecisión -un *no-decir* radical que hace parte de los olvidos de la memoria- atravesará el despliegue de la Modernidad. Ello es lo que queremos

138 *op.cit.* Pg. 290.

139 *ibid.*

140 Otro autor importante que afirma tesis similar es Gillespie (2008, *The Theological Origins of Modernity*). Según éste, el lugar que ocupaba Dios en el Medio Evo se *traspasa* a “otras regiones del ser” (pg. 274). Así, el rechazo o desaparición de lo religioso en la Modernidad es aparente, ya que los modernos tuvieron como fin mantener determinadas creencias religiosas (*cfr.* pgs. 272ss). En parte, sostendré lo mismo en los capítulos que siguen.

141 *op.cit.* Pg. 298.

aquí investigar: su alcance, su radicalidad, su posibilidad.

C. Encarnación, traducción y hermenéutica

Cercana aunque no idéntica a la de Löwith respecto a la genealogía de la Modernidad y las categorías que en ella imperan y en cómo operan, es la postura de Vattimo. Éste considera, respecto a la actividad filosófica y de pensamiento típicamente modernos (y, por tanto, también de las consecuentes prácticas) -básicamente la ontología hermenéutica- como el resultado de la concepción judeo-cristiana de la historia:

“la idea de una productividad de la interpretación -esto es, la idea de que ésta no es sólo un esfuerzo por captar el sentido originario del texto (por ejemplo, la intención del autor) y reproducirlo lo más literalmente posible, sino que añade algo esencial al propio texto [...], puede nacer solamente como... *efecto* de la concepción hebraico-cristiana (o cristiana, específicamente) de la historia de la revelación y de la salvación”¹⁴².

Como vemos, se trata en este caso de un efecto: la característica crítica moderna, expresada en la filosofía y el pensamiento en general, es consecuencia causal del evento judeo-cristiano. Queda aún en la oscuridad, o al menos no totalmente explícito de qué efectualidad se trata. El mismo Vattimo ve esta oscuridad cuando afirma que

“no es fácil, incluso si es posible siguiendo precisamente las vías abiertas por Weber, mostrar en qué medida el mensaje cristiano ha contribuido a promover el desarrollo de la ciencia moderna del cual surge, en conclusión, el final de la metafísica de la presencia...”¹⁴³.

142 Vattimo, G. “Historia de la salvación, historia de la interpretación”. En Vattimo, G. *et.al. Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Ed. Nobel. Oviedo, 1996. Las cursivas y los paréntesis cuadrados son nuestros. Pg. 71. En adelante, “Historia de la salvación, historia de la interpretación”.

143 *op.cit.* Pg. 75. Más adelante mostraremos cómo el mensaje cristiano ha contribuido a promover el desarrollo de la ciencia moderna.

La cuestión, en definitiva, para Vattimo es percatarse de la necesidad de ver los procesos de secularización -i.e. de mundanización de los contenidos de la fe cristiana, mundanización que termina siendo escisión respecto a lo Otro trascendente- como procesos de “*interpretación, aplicación, especificación enriquecedora*”¹⁴⁴ de la matriz religiosa de la cual provienen:

“que la cultura europea de la modernidad tardía haya *descubierto* la productividad de la interpretación o -lo que es lo mismo-, la no accidentalidad o instrumentalidad o pura secundariedad de la crítica- este hecho, en la medida en que, me parece, se ha verificado, es un *efecto* de la interpretación que esta cultura ha dado del mensaje cristiano y es, indivisiblemente, también un *efecto* o, sin más, *el efecto salvador* del evento cristiano-”¹⁴⁵.

De hecho, la *crítica* es un aspecto central de la Modernidad, tal como nos lo señala Koselleck, poniéndola en íntima relación con el proceso de secularización:

“Un campo central de asalto para la Crítica, la religión cristiana, proporcionó en su variado fraccionamiento la herencia soteorológica que fue adoptada de las formas más diversas en la visión del mundo orientada hacia el futuro. Conocido de todos es el movimiento de secularización, mediante el cual se llevó a cabo la transposición de la escatología a una historia progresiva”¹⁴⁶.

Una nota importante en esta concepción de la influencia religiosa en la conformación de la Modernidad y de su filosofía es que la secularización para Vattimo no es un término opuesto a la esencia del mensaje cristiano, sino que es un aspecto constitutivo del mismo: “como evento salvador y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, la disminución de Dios) es ella misma,

144 *op.cit.* Pg. 75. Las cursivas son mías.

145 *op.cit.* Pgs. 71-72. Las últimas tres cursivas son mías.

146 Koselleck, R. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burués*. Ed. Trotta / Universidad de Madrid. Madrid, 2007. Pg. 28. En adelante, *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burués*.

sobre todo, un hecho arquetípico de secularización”¹⁴⁷.

Contra este tipo de postura tomará posición Blumenberg, más precisamente en contraste de la posición de Löwith. Aquél promulga la radical originalidad de la Modernidad. Consideramos que para resolver o al menos aclarar estos puntos es necesario -una vez más- volver sobre nuestra memoria, sobre nuestra historia. Desde ahí podremos decir y decidir sobre nosotros mismos.

D. Legitimación, poder y funcionalidad

Desde una perspectiva sociológica que no ha dejado de tener su influencia, es representativa la postura de Peter Berger. Éste instala el discurso religioso desde la perspectiva de las legitimaciones sociales, es decir, las ideas que surgen a partir de experiencias religiosas culturales tienen un poder *legitimador* de un determinado estado de cosas¹⁴⁸. En esta perspectiva, la tarea tradicional de la religión es el “establecimiento de un conjunto de definiciones de la realidad que puede ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad”¹⁴⁹. A su vez, el poder legitimador que pueda tener la religión en una sociedad dada depende del grado de integración en un *nomos* que comprende todas aquellas situaciones “marginales” que pueden poner en tela de juicio la realidad cotidiana¹⁵⁰. En un horizonte más amplio que el de un análisis de Occidente (pero hecho, por lo pronto, desde categorías occidentales, como no podía dejar de ser), los procesos de desmitologización son virtualmente también procesos de secularización¹⁵¹.

En la Modernidad, la forma particular de la religión se manifiesta como “un complejo de legitimación voluntariamente adoptado por una clientela no

147 “Historia de la salvación, historia de la interpretación”. Pg. 76.

148 *cfr. Para una teoría sociológica de la religión*. Pgs. 52-53.

149 *op.cit.* Pg. 193.

150 *op.cit.* Pg. 70.

151 Esto lo demuestra Berger exponiendo el caso ejemplar de China. *cfr. op.cit.* Pg. 59.

coaccionada”¹⁵². Por otra parte, en el caso del Occidente moderno -según Berger, “científico”- la religión y el rol legitimador que ella juega pasan a ser menos aptos para realizar el grado de integración necesario para toda sociedad¹⁵³. De hecho es sobretodo en el despertar de la ciencia moderna en cuanto manera singular de relacionarse con el mundo donde se despierta y se desarrolla una perspectiva “autónoma y eminentemente secular”¹⁵⁴. He aquí un ejemplo del prejuicio según el cual en la Modernidad la influencia religiosa disminuye y es reemplazado paulatina pero radicalmente por la razón, la racionalidad o el cálculo racional¹⁵⁵. De cualquier modo, se podría advertir que el desarrollo religioso cuyo origen está en la tradición bíblica puede ser considerado como “un factor causal en la formación del mundo moderno secularizado”. Pero, una vez formado el mundo moderno, éste “impide que continúe actuando la eficacia de la religión como fuerza formativa”¹⁵⁶.

La legitimación que da la religión a una sociedad contribuye a alcanzar lo que Berger llama la “estructura de plausibilidad”, que es la base social que posibilita la continuidad de la existencia de los mundos sociales¹⁵⁷. Así, uno de los resultados de la secularización vendrá a ser, bajo esta clave de lectura, precisamente la “difusión del colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la sociedad”¹⁵⁸. La valoración que hace Berger de la secularización es positiva, pues ella es sinónimo o al menos posibilitante del “pluralismo”¹⁵⁹ en cuanto correlato sociocultural de la secularización de la conciencia¹⁶⁰.

Que la religión -y no sólo ella, pero principalmente ella- juegue el rol de legitimadora de un mundo social obedece a una particular concepción

152 *op.cit.* Pg. 192.

153 *cfr. op.cit.* Pg. 71.

154 *op.cit.* Pg. 155.

155 Para Berger, de hecho, la racionalización es un *prerrequisito para cualquier* sociedad industrial de tipo moderno (*cfr. op.cit.* Pg. 191).

156 *op.cit.* Pgs. 185 -86.

157 *cfr. op.cit.* Pg. 75.

158 *op.cit.* Pg. 183.

159 *cfr. op.cit.* Pgs. 183ss.

160 *cfr. op.cit.* Pg. 183.

antropológica:

“todos los mundos socialmente contruidos son intrínsecamente precarios. Sostenedos por la actividad humana, están continuamente amenazados por el egoísmo y la estupidez del hombre”¹⁶¹.

Así, la religión tiene el poder cohesionador que permite mantener estos mundos sociales. Teniendo todo esto como base ideológica, lo que Berger en definitiva entiende por “secularización” es el “progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”¹⁶². El fenómeno de la secularización queda así circunscrito arquetípicamente al ámbito económico, puesto que “la sociedad industrial moderna ha producido un sector de localización central, que es como una “isla liberada” respecto a la religión”¹⁶³.

Finalmente, según nuestro autor, el desarrollo religioso es causa de la formación del mundo moderno, y es causa precisamente, valga la paradoja, de la anulación de la fuerza religiosa como factor fundante y mantenedor del mundo moderno:

“el desarrollo religioso que tiene su origen en la tradición bíblica puede ser considerado como un factor causal en la formación del mundo moderno secularizado. Pero, sin embargo, una vez formado, este mundo precisamente impide que continúe actuando la eficacia de la religión como fuerza formativa”¹⁶⁴.

Es precisamente con este último juicio con el que no estamos de acuerdo. Efectivamente la religión ha sido impulsora de la conformación del mundo moderno, incluso, si se quiere, de la “secularización”, pero que haya dejado de ser eficaz en este mundo moderno “ya formado” -no sabemos bien

161 *op.cit.*. Pg. 51.

162 *op.cit.*. Pg. 154.

163 *op.cit.*. Pg. 187.

164 *op.cit.* Pgs. 185-186.

cuándo se dio su formación definitiva- es bastante discutible; la pregunta que cabe, desde nuestra perspectiva es más bien cómo sigue actuando eficazmente esa fuerza que es la religión.

Considerar la secularización como progreso es uno de los sesgos que impiden acceder a una comprensión más cabal de esto que llamamos “modernidad”. Quizás sea más adecuado considerarla como un proceso de hibridación que necesita su aclaración desde la historia y desde las posibilidades que otorga dicha valoración.

E. Alteridad reabsorbida y reducida & metamorfosis de la negación: la dialéctica de la estructura

Ver en la secularización un proceso más que un progreso es precisamente la postura de Gauchet. Éste considera a la Modernidad como crisol de una *reabsorción* de la vieja alteridad estructurante: el mismo crecimiento de los fenómenos originales nacidos del despliegue de la trascendencia cristiana -el Estado nacional y soberano, la fundación subjetiva del conocimiento y del derecho, el reconocimiento y el compromiso con el mundo- los vuelve contra la matriz que los sostuvo haciendo la incorporación de la sustancia misma de lo religioso el resorte central de su desarrollo. Esta “sustancia misma” de lo religioso es lo que señalábamos anteriormente:

“La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social. [...] Es una manera de institucionalizar al hombre contra sí mismo. [...] [De esta manera], el rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento [...] Así, la fuerza fundamental de negación que define al hombre se expresó principalmente bajo la forma de rechazo de su propia influencia transformadora en la organización del mundo”¹⁶⁵.

165 *El desencantamiento del mundo*. Pg. 32.

Se trata de una “decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la cual reside la esencia primordial de lo religioso”¹⁶⁶, decisión de poner fuera lo que ontológicamente es posibilidad humana. Así, lo esencial de este movimiento consistiría en reconducir al corazón del espacio humano-social lo que con anterioridad -en todo tiempo y lugar- era articulado y gobernado desde fuera.

La Modernidad se muestra así como el “momento” en que tiene lugar el fin de la religión en cuanto fin de la “reducción de la alteridad”, lo que no significa

“restitución de una transparente identidad de los hombres consigo mismos, [sino que] significa recomposición en un modo puramente profano de la economía de la diferencia, de la separación y de la oposición de los hombres entre sí”¹⁶⁷.

Esto no nos puede (ni debe) llevar a confundir el “fin de la religión” con la desaparición del fenómeno religioso o de experiencias religiosas; tan sólo significa que la organización de la realidad común, de la realidad compartida, se desprende de lo otro estructurante:

“por «fin de la religión» designamos un fenómeno muy preciso: el fin del papel de estructuración del espacio social que el principio de dependencia cumplió con el conjunto de las sociedades conocidas hasta la nuestra”¹⁶⁸.

Estas consideraciones de Gauchet sólo son comprensibles si consideramos a la religión como funcional a la sociedad, es decir, como cumpliendo una función social (que por cierto la cumple), semejante a la que se refiere Berger cuando alude a las “estructuras de plausibilidad”¹⁶⁹. Así considerada, se puede entender la proposición: la función que cumple la

166 *op.cit.*, Pg. 42.

167 *op.cit.*, Pg. 232.

168 *ibid.*

169 *Para una teoría sociológica de la religión*. Pg. 75.

religión en el mundo humano ha desaparecido, por lo que no queda más que ser reabsorbida en el funcionamiento colectivo. Por ello, Gauchet puede afirmar que “la sociedad moderna no es una sociedad sin religión, es una sociedad que se constituyó en sus articulaciones principales por *metabolismo* de la función religiosa”¹⁷⁰.

Para comprender más cabalmente la lectura de Gauchet es necesaria una tercera distinción: la religión como infraestructura y la religión como superestructura. La primera se refiere a la organización completa del campo humano-social por la religión y es en este plano en que tiene sentido hablar de “fin de la religión”; la segunda señala hacia el papel conservado por las creencias religiosas en el marco de sociedades ordenadas totalmente “fuera” de la religión; en esta segunda acepción, no tendría sentido hablar de “fin de la religión”.

La etapa del fin de la religión como infraestructura no puede ser comprendida como “pura ruptura”, o como ruptura *ex nihilo*. Por muy novedoso que sea nuestro tiempo -y de ahí su nombre, *modus hodiernus*, *modernus*- no se puede negar ni dejar de ver que procede de la reelaboración de los datos y las articulaciones del Viejo Mundo:

“no hemos cambiado la historia; ha cambiado el orden de los factores de base, siempre los mismos, que dirige la historia. Consecuentemente, no hay tampoco en su interior nada así como una reconquista terminal del poder consciente de los hombres respecto a sí mismos que les entregara la libre disposición de su conducta común”¹⁷¹.

A pesar de la (supuesta) emancipación del hombre, la sujeción -en palabras de Gauchet, “el obstáculo, la separación, la opacidad”- permanece siempre operativa; lo que ha cambiado con la Modernidad es el foco de esa dependencia: antes era una sujeción a otro externo, distinto a nosotros mismos; ahora la dependencia está en el interior del individuo, consigo mismo y con los

¹⁷⁰ *El desencantamiento del mundo*. Pg. 232. Las cursivas son mías.

¹⁷¹ *op.cit.* Pg. 235.

demás:

“el fundamento social [vuelto nada más que humano] no resulta sencillamente su posesión. Él los gobierna, dirige sus acciones, modela sus relaciones consigo mismos, con el prójimo, con las cosas”¹⁷².

En definitiva, no es con lo dioses con quien tenemos que habérmolas, sino con nosotros mismos,

“con esa parte de nosotros mismos que nos rige inexorablemente porque corresponde a aquello que nos permite ser, a aquello que hace en general que un sujeto humano y un espacio social sean posibles”¹⁷³.

La secularización tiene inicio una vez que surge el Estado soberano, pues es éste el que tiene la virtualidad que antes tenía la divinidad puesta en el exterior, el Otro instituyente. Lo “nuevo” de la Modernidad se constata una vez que la sociedad tiene la posibilidad de poner su principio constitutivo en ella misma, es decir, que pasa a tener el monopolio de administrar el ámbito de lo terrestre. Y con esta atribución del Estado se viene abajo el principio jerárquico que ordenará el mundo social:

“más aún que en sus manifestaciones jurídicas o sociales, es en su última legitimidad simbólica y religiosa donde el poder que se pone a representar la identidad interna del cuerpo colectivo, en lugar de encarnar a lo otro de la sociedad, ataca y descompone la jerarquía como sistema”¹⁷⁴.

Este movimiento -la restitución del vínculo social al poder de los hombres-, según Gauchet, es religiosa en su trasfondo:

“a través de la realización del infinito divino tuvo lugar el

172 *op.cit.* Pg. 236.

173 *ibid.*

174 *op.cit.* Pg. 86.

acceso de los actores humanos al control de su destino colectivo. Control, hemos de precisar, que no los libra de ningún modo del cuidado de Dios en su actividad social: han de testimoniar sencillamente fidelidad a su ley desde el interior de su libertad instituyente, y cada cual a título personal, en lugar de tener que manifestarla juntos, por la sumisión exterior a las superioridades coactivas que supuestamente concretan su existencia”¹⁷⁵.

En definitiva, para Gauchet, la concepción llamada “laica” (o, si se quiere, secularizada) de la realidad del mundo y de la naturaleza del vínculo social fue constituido esencialmente en el interior del campo religioso y se nutre de él¹⁷⁶. Como sea, no habría inteligencia posible de la Modernidad sin concebirla desde la esfera de lo religioso, es decir, sin considerar la relación del hombre con lo otro instituyente, esté este Otro donde esté.

Críticamente podríamos decir que la secularización no es una separación y/o alejamiento de lo “divino”, sino su “introducción” en el ámbito intramundano. Sin embargo, como veremos más adelante, el principio ordenador del orden social y de la actividad humana en general seguirá estando en lo divino religioso separado. Por ello la secularización más que una escisión es una *re-formación* -una reforma-, una modalidad distinta de habitar respecto de lo divino.

F. Legitimidad, originalidad e inmanencia: la modernidad en juicio

Una posición distinta y crítica con las anteriores, en particular con la de Löwith es la de Hans Blumenberg. Éste critica especialmente la posición de Löwith por considerar que ella deslegitima la época moderna. Así, para Blumenberg, el concepto de secularización es una “categoría de la sinrazón histórica”¹⁷⁷. Le llama así, pues a juicio del autor, la noción de secularización

175 *op.cit.* Pg. 87.

176 *cfr. op.cit.* Pg. 88.

177 Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt / M, 1966. Pg. 8 (en adelante LN). Sigo las citas proporcionadas por Wetz, F.J. en *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Ediciones Alfons el Magnànim. Valencia, 1996. Pgs. 27-55. En adelante, *La modernidad y sus metáforas*. También los textos de Blumenberg han sido confrontados con

implicaría la afirmación de la ilegitimidad de la Modernidad.

Como ya hemos visto, y Blumenberg lo afirma también, la secularización no significa originariamente nada más que la separación de un clérigo de la comunidad religiosa a la que pertenece y su desvinculación de las obligaciones que tenía. Según nuestro autor, desde 1803 se comienza a entender por secularización la expropiación de los bienes eclesiásticos. Actualmente se entiende la secularización como una cierta crisis de la fe y la creciente exclusión de la religión y de la Iglesia tanto de la esfera privada como -y principalmente- de la pública. Así, la secularización significaría la

“desaparición de vínculos religiosos, de planteamientos trascendentales, de expectativas de una vida en el más allá, de actos de culto y de convenciones rituales tanto en la vida privada como en la público-cotidiana”¹⁷⁸.

Podría decirse entonces que a lo largo de la Modernidad y de manera creciente en el tiempo, ha habido un debilitamiento progresivo y una reducción de los vínculos que ataban al hombre y a la sociedad a la religión y a las organizaciones eclesiásticas.

Sin embargo, la crítica de Blumenberg al llamar a la secularización “categoría de la sinrazón histórica” va más allá de lo recién expuesto y apunta en otra dirección. En particular en el siglo XX, aunque con los debidos antecedentes históricos en el XIX, ha habido interpretaciones teológicas que intentan rescatar positivamente la noción de secularización. Es decir, no sólo ven en la secularización un proceso negativo, de pérdida, de inmanentización progresiva y degradante de la experiencia humana, sino principalmente intentan determinarla como rescate del mundo para, en el parecer de Blumenberg, rescatar las instituciones afectadas de su aspecto de negatividad, mostrándolo como algo positivo, que debe ser incorporado en la economía de

la traducción italiana de *LN* (*La legittimità dell'età moderna*. Marietti Editrice. Milano, 1992).

178 *LN*. Pg. 11.

la salvación y en la experiencia de los creyentes. Por ejemplo, el cambio en la comprensión de la salvación desde un “*extra ecclesiam nulla salus*” hacia un “*extra mundum nulla salus*”. El mundo -el *saeculum*- es puesto dentro de los planes de salvación por parte de los teólogos de la secularización. De esta manera, el mundo y la historia de los hombres, en los que Dios quiere llevar a cabo la salvación, son la base de toda realidad salvífica. Por ello, según estas teologías, se puede decir que Dios se revela a sí mismo en una historia profana en la que unos hombres son liberados para la verdadera humanidad. Los creyentes ven en la historia de la liberación humana el rostro de Dios y los no creyentes no la ven. Pero ambos, creyentes y no creyentes tienen la misma base experiencial de experiencias de contraste y las consiguientes experiencias de revelación como liberación¹⁷⁹. Para Blumenberg, representantes de esta corriente son Gogarten, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Metz, Lübbe y Böckenförde, a los que podríamos agregar, siguiendo a Marramao¹⁸⁰, Barth, Thurneysen y Brunner.

Las interpretaciones de estos teólogos, más allá de las diferencias que implican y que efectivamente hay en el sistema de cada uno de ellos, no perseguirían más que la autoconservación de instituciones que están amenazadas en su existencia por el avance de la modernidad, es decir, de la autoafirmación humana. Las interpretaciones “positivas” de la secularización serían interpretaciones no sinceras respecto a una Edad Moderna autónoma y basada en su propia racionalidad. En definitiva, estas aproximaciones tendrían el oculto propósito de romper la voluntad de autoafirmación humana de nuestro tiempo.

Según Blumenberg, sin embargo, no es posible ni necesario ir más allá del mundo secular moderno. Para comprender esto, hay que tomar en cuenta dos factores: el primero, la expansión del ámbito de competencia de instancias seculares, con la consecuente pérdida de relevancia de las instituciones

179 cfr. por ejemplo, Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1994.

180 *Cielo y tierra*. Pgs. 81ss.

religiosas (y las interpretaciones del mundo que de ahí derivan) y, segundo, la transformación o traducción de contenidos teológicos en seculares. La secularización no sería la mera “traslación de contenidos auténticamente teológicos a su autoalienación secular”¹⁸¹. Por ello sería ilegítimo considerar lo segundo como correcto, pues se entendería la conformación del mundo moderno como un proceso de deformación, tergiversación y alienación de significados originarios (llamándose los resultados de este proceso “secularizados”). Es el caso de la teoría moderna del conocimiento, la cual aspira a la certeza teórica respaldada por la experimentación y el lenguaje matemático en el que se expresa. Esta teoría sería -en el supuesto de considerar a la Modernidad como una traducción de lo originariamente religioso y valorar eso como una sinrazón- la secularización de la seguridad de la salvación; o bien el *ethos* del trabajo, que vendría a ser la secularización de la santidad y de sus formas de ascesis; o la igualdad política, que vendría a ser la secularización de las aspiraciones de igualdad de todos los hombres ante Dios en cuanto hijos suyos; otro tanto por parte de las expectativas políticas de liberación, que serían secularizaciones del paraíso bíblico; así también las nociones de infinitud del universo y de la historia, como traducciones del atributo divino de la infinitud. Y, principalmente, la idea motriz de progreso, que sería la degradación secularizada de la concepción de una historia de salvación guiada por la Providencia. Sobre todos estos “secularizados” pesaría, siguiendo las teorías de la secularización como rescate del mundo, una “culpa cultural objetiva”¹⁸².

Especial relevancia adquieren aquí el pensamiento de Karl Schmitt y el de Karl Löwith, donde a esos “secularizados” les caracteriza la alienación ilegítima de contenidos teológicos, bajo el supuesto que en el proceso de secularización se mantenga una substancia de dichos contenidos. Bajo esta perspectiva substantivante podría decirse que en los llamados procesos de

181 LN. Pg. 75.

182 op.cit. Pg. 32.

secularización hay una transformación de la substancia misma de los contenidos de dichos procesos. Así, se trataría de una *sustitución* y *relevo* de estos contenidos por otros de carácter muy distinto. La diferencia formal decisiva entre los contenidos religiosos de la Edad Media y los contenidos desarrollados en la Modernidad estaría en el hecho de que mientras la escatología habla de un “acontecimiento” que trasciende la historia irrumpiendo en ella desde fuera, la idea de progreso, por el contrario, es inmanente *per se*, homogénea a la historia en todos sus momentos.

La crítica a Löwith se endereza precisamente al punto de considerar que en la traducción hecha en el proceso de secularización se mantendría (supuestamente) una substancia de lo religioso que se mantendría idéntica en los nuevos conceptos modernos. Desde el punto de vista del argumento, lo criticado por Blumenberg es que no puede aceptarse que la expectativa histórico-filosófica de un final y la idea moderna de progreso sean metamorfosis de la escatología neotestamentaria. La noción moderna de que la historia transcurre de acuerdo a cierta lógica interna propia y original y que se mueve necesariamente hacia una consumación final no tendrían ninguna relación posible con la escatología del Nuevo Testamento. De hecho, la afirmación por parte de ésta de una irrupción en el mundo de un acontecimiento final inminente no admite conceptos como el de historia, de desarrollo histórico o de objetivo de la historia¹⁸³. Así, el núcleo de la argumentación de Blumenberg en contra de Löwith reside en considerar que el “teorema de la secularización” implicaría la idea de conversión, transfiguración y traducción de una substancia identificable que, en el transcurso del proceso, continuaría sin embargo manteniéndose igual a sí misma.

Esta crítica, sin embargo, no implica que en el paso de la Edad Media a

¹⁸³ Hay que señalar que lo que acusa Blumenberg en el pensamiento de Löwith no es exactamente el planteamiento de éste último. Löwith ve con claridad que en la escatología cristiana primitiva no hay lugar para el concepto de historia. *cfr.* sobre este punto tanto a Wetz en *La modernidad y sus metáforas*. Pgs. 44-45 como a Marramao en *Cielo y tierra*. Pgs. 105ss.

la Edad Moderna la religión no haya tenido influencia. De hecho, Blumenberg establece que la Modernidad no parte de un punto cero absoluto, o que no guarda ninguna relación con el Medioevo. La Edad Moderna no es ni puede ser un comienzo absoluto, pues tiene en el nominalismo medieval sus supuestos irreductibles:

“el profetismo veterotestamentario y la escatología cristiana han abierto un horizonte de cuestiones y un clima intelectual -y en lo que atañe a la filosofía de la historia un horizonte de futuro y una futura consumación de los tiempos-, que han hecho posible el moderno concepto de historia y la fe no religiosa en el progreso”¹⁸⁴.

Pero el hecho de que lo uno haya hecho posible lo otro no implica que haya habido una transformación/deformación de una sustancia siempre idéntica.

La Modernidad no es una traducción deformadora de algunas “certezas” de la Edad Media, aunque la religión medieval influye en la conformación de la Modernidad. Según Blumenberg, la filosofía de la historia se hace cargo de la *función* desempeñada por una historia de la salvación que se mueve entre el acto de la creación y el juicio final:

“contenidos del todo heterogéneos [se hacen] cargo de idénticas funciones en distintos lugares del sistema interpretativo que el hombre tiene del mundo y de sí mismo”¹⁸⁵.

Por ello se trata de una “sustitución de posiciones de respuestas que han quedado vacantes”¹⁸⁶.

La historia profana del mundo termina por ocupar el sitio de la historia sagrada. Las respuestas dadas por la Edad Media, respuestas claramente

184 Löwith, K., recensión de Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* en *Philosophische Rundschau* 15, 1968, pg. 198. En *La modernidad y sus metáforas*. Pg. 44.

185 *LN*. Pg. 74.

186 *op.cit.* Pg. 75. En este aspecto, Gillespie sigue el argumento de Blumenberg ya que según aquél la Modernidad tiene su origen y motor en las cuestiones que dejó inconclusas el nominalismo, las que se constituyeron como los desafíos y compromisos de la edad Moderna (cfr. *The Theological Origins of Modernity*. pgs. 272ss).

religiosas “dejan en herencia [...] las correspondientes preguntas, para las que habrá que empezar a buscar nuevas respuestas”¹⁸⁷; por ello es por lo que se puede decir que “la Edad Moderna tuvo que hacerse cargo de problemas que la Edad Media había planteado y [...] respondido”¹⁸⁸. De esta manera, la moderna filosofía de la historia debe ser interpretada como un intento de “dar respuesta a una pregunta medieval con los medios postmedievales disponibles”¹⁸⁹. Sin embargo, la Edad Moderna no tiene según Blumenberg los medios adecuados para responder a las grandes preguntas que son herencia de la Edad Media. En definitiva, la Modernidad es un acontecimiento original y, en cuanto tal, legítimo.

Precisamente por todas estas discusiones se plantea la cuestión de volver a preguntarse por las influencias religiosas en la conformación de la Modernidad. La cuestión y lo que ella encierra no está resuelta, especialmente por las consecuencias que ha traído la Modernidad para nuestros tiempos. Sobre este punto volveremos hacia el final del presente trabajo.

Sea la secularización una reabsorción, metamorfosis o mutación de lo religioso (Gauchet), o bien una transposición de contenidos religiosos a otros que dejan de serlo (Berger), o el reemplazo (*i.e. secularización*) de categorías (Löwith), o una traducción, aplicación y cierta continuidad de funciones (Vattimo) o una sinrazón histórica (Blumenberg), en definitiva lo que podemos considerar como “seguro” es la problematicidad de dicha noción. Como sea, de momento podemos afirmar que se puede leer a la Modernidad desde la clave de la secularización, y no sólo porque ya ha sido hecho, sino porque consideramos que ella nos proporciona elementos importantes para una adecuada (es decir, otorgadora de sentido) “lectura”. Mediante la noción de

187 *op.cit.* Pg. 76.

188 *op.cit.* Pg. 59.

189 *op.cit.* Pg. 60.

“secularización” salen a flote aquellos elementos que han mantenido en vilo las discusiones y problemas enfrentados por los mismos modernos tales como el de la libertad y autonomía, del conocimiento (científico) y su status, de la “naturalidad” (y naturalización) de las leyes que regulan el comportamiento humano, tanto individual como socialmente considerado, etc.

Consideramos que para aportar un elemento más para la dilucidación de las encrucijadas y aporías en que nos dejan las posturas presentadas (y todas las variantes no presentadas en este apartado) es importante realizar una especie de “estudio de caso”. Al fin y al cabo, son los pensadores modernos los que tienen que mostrar qué han hecho, pensado y considerado acerca de cuestiones que hoy son problemáticas. Y la única manera de traerlos a la presencia es a través de una apropiada interpretación de los textos y contextos en que las ideas modernas se gestaron y desarrollaron. Es precisamente lo que haremos a continuación: primero hablando de un contexto, para luego abordar un texto. Se trata de explicitar algunas ideas que conforman la base sobre la cual se armó la Modernidad, tal es el caso de Calvino y el calvinismo anglosajón o puritanismo, para desde ahí abordar el pensamiento que sin duda alguna ha dejado marca en la misma Modernidad hasta nuestros tiempos, tal es el pensamiento moderno.

CAPÍTULO II

HISTORIA, HERMENÉUTICA Y MODERNIDAD REFORMADA

“Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo 'como fue en realidad'.
Significa apoderarnos de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de
peligro”
(W. Benjamin)

Hemos visto en el capítulo anterior los ámbitos en los que se circunscribe el presente trabajo. La delimitación del ámbito religioso como una dimensión ontológica del ser humano *en y en virtud de* la cual se realiza la religación nos ha llevado hacia la determinación efectuada por Heidegger de las disposiciones afectivas. Desde ésta, a su vez, se determina el estar-en-el-mundo de la existencia en cuanto aperturidad primeramente al mundo y a la alteridad¹⁹⁰. Es en el ámbito de las disposiciones afectivas desde donde vemos, entendemos, juzgamos y articulamos lingüísticamente el mundo de las cosas mediante la actitud de la ocupación (*Besorgen*) y de la solicitud (*Fürsorge*), así como de sus modalidades impropias.

Por otra parte, hemos también delimitado el suelo desde el cual pensar la historia de la Modernidad al revisar el teorema de la secularización. Ésta se nos ha presentado como el movimiento de *dislocación* de la experiencia fundante desde una determinación extrahistórica hacia una intrahistórica o, si se quiere, desde una articulación de la comprensión del mundo que se nutre desde la trascendencia divina hacia una articulación comprensiva intramundana, pero anclada en lo religioso como retorno dinamizador de la “vieja” fe. Lo que postulamos es que esta comprensión intramundana no se separa de la religión, sino que es una experiencia de lo religioso y se identifican ambos términos.

Si pretendemos acceder históricamente a nuestro pasado más inmediato

¹⁹⁰ En este sentido es una determinación de segundo orden, no obstante su caracterización ontológica. Por ello la hemos llamado también apertura desde una aperturidad más radical: la radical aperturidad del Dasein a su estar-en-el-mundo.

y que nos ha destinalmente conformado, debemos intentar un despeje de aquello que comprendemos por historia. Una primera aproximación que podemos realizar es aquella de Piaget según la cual las ciencias históricas designarían a “las disciplinas cuyo objetivo es reconstruir y comprender el desarrollo de todas las manifestaciones de la vida social en el transcurso del tiempo”¹⁹¹. Es decir, la existencia humana considerada desde su *coestar* temporalmente determinado es el objeto de estas ciencias.

Por otra parte, según Bloch, el objeto “natural” de la historia sería la existencia humana misma, considerada siempre desde su pluralidad y diversidad. Sería, en sus palabras, “la ciencia de los hombres [...] Esto es aún muy vago. Tendríamos que agregar: *de los hombres en el tiempo*. El historiador no piensa apenas lo humano. La atmósfera en que su pensamiento respira naturalmente es la categoría de *duración*”¹⁹². Lo que le aporta esta determinación a las ciencias históricas es la noción precisamente de tiempo entendido como duración. Este es el sino que adopta la historia una vez asume la absoluta novedad ¹⁹³de la Modernidad. Se trataría de una quehacer secularizado, abierto al futuro y marcado por la *aceleración*, es decir por aquella característica de los nuevos tiempos consistente en la compresión en intervalos cada vez más cortos del tiempo, en lo que respecta a la actividad humana.

Así, el quehacer de la historia se vuelve la realización de una experiencia inmanente del tiempo, inmanente al mundo diferenciándose, a la vez, de los ritmos temporales de la naturaleza. Lo que aquí ocurre es la asunción de la prioridad de la existencia humana por sobre el tiempo de la naturaleza (o no exclusivamente humano). En palabras de Heidegger, se trata de la primacía óntica de la existencia humana -el Dasein como aquel ente -

191 Piaget, J. *A situação das ciências do homem no sistema das ciências sociais*. Livraria Bertrand. Amadora, 1973. Pg. 22. La traducción es mía.

192 Bloch, Mark. *Introdução à história*. Col. “Saber”, nº 59. Lisboa, 1965. Pgs. 28-29. La traducción es mía.

193 *cfr.* al respecto, Koselleck, R. “Futuro pasado del comienzo de la modernidad”. En *Futuro pasado*. Pgs. 23- 40.

siendo ente y, en cuanto tal, compartiendo dicho carácter con los demás entes- se distingue de ellos por su aperturidad a sí mismo y al mundo, por la comprensión ontológica de sí mismo y que está marcada por la temporalidad. Así, como veremos más adelante, en virtud de la experiencia de la aceleración “se califica el tiempo histórico de tiempo producido específicamente por los hombres”¹⁹⁴. Todo lo que tiene que resolverse en la duración humana debe ser resuelto en el tiempo histórico mismo, con él y a través de él¹⁹⁵. Se trata, en definitiva, de un acontecimiento que se registra en la historia misma y que está a *disposición* de los hombres¹⁹⁶. De esta manera, coincide con el movimiento de dislocación de la experiencia fundante de la que ya hablamos anteriormente.

Esto nos lleva a la cuestión del rol que juega la memoria en la construcción de un futuro, es decir, en la posibilidad que hay de (re)producir en la memoria sucesos que se transforman en herramientas de cambio y de manipulación del futuro. Así se puede entender la concepción de la historia de, por ejemplo, Georges Lefebvre cuando afirma que “la historia es la memoria del género humano, lo que le da conciencia de sí mismo, es decir, de su identidad en el tiempo, desde su origen; es, en consecuencia, el relato de lo que en el pasado dejó una marca en el recuerdo de los hombres”¹⁹⁷. La “conciencia de sí” pretendidamente alcanzada le abre la puerta para el *re-conocimiento* de su identidad, lo que en la Modernidad ha adquirido la modulación de la *construcción* de la(s) propia(s) identidad(es). Desde esta perspectiva, este es el único papel que tiene el pasado: servir de “material” para aprender a hacer hoy nuestro futuro. Por ello las llamadas “fuentes” son siempre renovadas, aunque sean siempre las *mismas*, pues ellas pueden ser reinterpretadas desde el foco de interés de lo actual, del emplazamiento de la pura actualidad. Se pasa, pues,

194 Koselleck, R. “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”. En *Aceleración, pronóstico y secularización*. Ed. Pre-Textos. Valencia, 2003. Pg. 46. En adelante, “Acortamiento del tiempo y aceleración”.

195 *cfr.* “Acortamiento del tiempo y aceleración”. Pg. 46

196 *cfr.* “Acortamiento del tiempo y aceleración”. Pg. 46

197 Lefebvre, Georges. *Réflexions sur l'histoire*. François Maspero Ed. Paris, 1978. Pg. 40 (citado en Mendes, José M. Amado. *A ciência como história. Fontes, Metodologia e Teorização*. Coimbra Editora. Coimbra, 1987. Pg. 9).

desde una concepción según la cual “nos pasan cosas” a una que adquiere la expresión del *emplazamiento*: nosotros hacemos que pasen cosas, las *producimos*.

Otro punto importante a tomar en consideración es el referido a las “estructuras” temporales. Más allá de la expresión “estructura”¹⁹⁸, que tiene una larguísima y compleja historia, lo relevante a tomar en cuenta es su característica de perduración en el tiempo. La virtualidad que tiene dicha noción es la de hacer posible una historia política más potente respecto a la historia de los “simples eventos esporádicos” -los momentos que conforman toda historia. A través de la noción de “estructura” accedemos a movimientos históricos de más larga duración que los que podemos aprehender a través de la noción de evento o de episodio¹⁹⁹.

Si bien es innegable que la historia, los “hechos” pasados, está constituida por pequeños hechos, “los unos resplandecientes, los otros oscuros e indefinidamente repetidos [...] el tiempo corto es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones”, también podemos concebir o, mejor, puede mostrarse como estando constituida por un espesor que le es propio, espesor que se mantiene en largos períodos de tiempo, o que tiene consecuencias sociales (o políticas, o económicas, o religiosas, o todo ello junto) que atraviesan los siglos y se mantienen firmes, más allá de la “conciencia” histórica de cada individuo, sociedad o idea. Según Braudel, los “observadores” de lo social entienden por estructura “una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales... [se trata de] un ensamblaje, una arquitectura [...] una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar”. En otras palabras: se

198 En esto seguimos a Braudel, F. “La larga duración”, recogido de *Anuales E.S.C.*, n° 4, octubre – diciembre de 1958, en *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial. Madrid, 1968. Pgs. 64-71. En adelante, “La larga duración”.

199 Los “eventos” o “episodios” son, según Braudel, “explosivos”, “tonantes”: “echa tanto humo que llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama...” (*cfr. op. cit.*).

trata de “mentalidades”²⁰⁰ que permanecen en el tiempo, influyendo decisivamente sobre la vida humana, a veces como factor de “innovación”, a veces como su obstáculo, pero que pueden analíticamente distinguirse y estudiarse. Se trata, en definitiva, de un conjunto de disposiciones que permanecen en el tiempo que integran las experiencias del pasado y juegan el rol de una matriz de percepciones, de apreciaciones y acciones que mueven el devenir de la historia.

Por otra parte, con el propósito de matizar las aportaciones que hace la historia material, es conveniente introducir el giro hermenéutico en la comprensión de la historia. En su versión gadameriana, aquélla pretende realizar una

“crítica a la pretensión de absolutizar la actitud positivista, [...] crítica que insiste en los límites de esta pretensión, especialmente en su vinculación al método; por otro lado, la radicalización existente del fracaso de la fenomenología en un intento, no de superarlo, sino de asumir la imposibilidad de alcanzar una fundamentación racional definitiva del conocimiento y del mundo”²⁰¹.

Lo que plantea la hermenéutica es un asunto filosófico y, en cuanto tal, no sólo

200 Es necesario abordar la noción de *mentalidad* también de manera crítica, pues ella conlleva una “ideología práctica”, es decir, un complejo conjunto de ideas, de representaciones -de un imaginario- que corresponden a un conjunto de comportamientos y actitudes de individuos y grupos sociales. Así, esta “ideología práctica” opera como la dimensión normativa de la práctica que influye sobre el actuar de los actores. La mentalidad es algo “impersonal” -al modo del “uno” heideggeriano- en cuanto que es compartido por los individuos de un grupo humano y que los conforma como grupo social. El aporte que le hace el concepto de mentalidad a la comprensión histórica es el de un acercamiento a lo concreto y cotidiano de la vida social, lo cual, a su vez, nos muestra el funcionamiento concreto de las relaciones sociales. Para Le Goff, conocido historiador de las mentalidades, el estudio de las mentalidades “se sitúa en el punto de conjunción de lo individual y de lo colectivo, del tiempo largo y del tiempo cotidiano, de lo inconsciente y de lo intencional, de lo estructural y de lo coyuntural, de lo marginal y de lo general” (Le Goff, J. “Les mentalités, une histoire ambiguë”, pgs. 79-80. En, Le Goff, J. y Nora, P. (eds). *Faire de l'histoire*. Vol. III. Nouveaux Objets. Ed. Gallimard. Pgs. 75-94. Citado en Mella Rojas, R. “Historia de las mentalidades, una nueva alternativa. *Revista de Estudios Históricos*. Agosto, 2004. Consultado en versión electrónica: http://www.estudioshistoricos.uchile.cl/CDA/est_hist_articulo/0. 24/X/2007).

201 Garagalza, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea: simbolismo, cultura y sociedad*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. Pg. 10. En adelante, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*.

dice respecto a las ciencias y a la experiencia que ellas hacen y sistematizan²⁰². Dice también respecto -y por ello es un auténtico asunto filosófico- al modo comprensivo²⁰³ de habitar el mundo. En cuanto que se refiere primariamente a la comprensión humana, la hermenéutica es una experiencia²⁰⁴ más amplia que la determinación de la conciencia de los seres humanos²⁰⁵. Más bien, la hermenéutica es el

“carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto universal, sino que está en la naturaleza misma de la cosa”²⁰⁶.

Trata entonces de la dimensión ontológica de la realidad, en cuanto

202 cfr. al respecto, Gadamer, Hans-George. *Verdad y método I*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2005. Pgs. 11-12. En adelante, *VyM I*.

203 Más que proporcionar una “teoría general de la interpretación”, sentido en el que se ha comprendido equivocadamente la hermenéutica, el sentido del trabajo de Gadamer, según como él mismo lo expresa, es el de “rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es al ser de lo que se comprende” (*VyM I*. Pgs. 13-14). En este sentido, la obra de Gadamer pretende ampliar el modelo occidental -y moderno por antonomasia- de la racionalidad e instalar en el horizonte del conocimiento una racionalidad lingüística que tome en cuenta la virtualidad mito-poética de la palabra (cfr. al respecto, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Pg. 17).

204 La noción de experiencia es, sabemos, problemática. Ya hemos hablado de ella en el capítulo I, particularmente en lo referente a la “experiencia religiosa”, habiendo en ese entonces determinado que “hacer una experiencia” es “sufrir” o “padecer” algo que nos convoca o emplaza. También Gadamer está atento a la no tematización explícita de la noción de experiencia, tal como lo manifiesta al afirmar que “el concepto de experiencia me parece de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido [el concepto de experiencia] a una esquematización epistemológicamente que me parece recortar ampliamente su contenido originario [...]. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia” (*VyM I*. Pg. 421).

205 cfr. *VyM I*. Pg. 217.

206 *VyM I*. Pg. 12.

explicitación de los fundamentos sobre los cuales toda ciencia, en particular las llamadas “del espíritu” puede edificarse. Y en cuanto que toca a la dimensión ontológica es que se puede decir y comprender la afirmación de Gadamer cuando dice que “comprender significa entenderse en la cosa”²⁰⁷.

La relación entre hermenéutica e historia se establece en los términos de la *tradición*. Lo consagrado por ésta

“posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”²⁰⁸.

Es así como la hermenéutica, entendida vulgarmente como *interpretación*, no consiste tan sólo en una “descripción” formal hecha por un pretendido “observador neutral”, sino más bien ella es un “evento dialógico”²⁰⁹ en el cual los hablantes ingresan al diálogo de una *manera* -es decir, con ciertas actitudes, juicios y prejuicios, convicciones y creencias- y salen *modificados*. La mediación de un tercero -la misma historia y la tradición- distinto a los que dialogan, pero que los conforma esencialmente, produce el cambio mencionado.

El rol que juega la comprensión de la tradición en la hermenéutica es capital para comprenderla. Ella *realiza* u opera constantemente el momento histórico desde el cual se aprehende la tradición, así como la “modifica” a través de nuevas comprensiones de la historia²¹⁰. Además, toda comprensión histórica se articula siempre lingüísticamente. En este sentido, Gadamer es tajante y claro:

“Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una

207 VyM I. Pg. 364.

208 VyM I. Pg. 348.

209 cfr. Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Ed. Paidós. Barcelona, 1991. Pgs. 61-

62

210 cfr. VyM I. Pg. 16.

forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia está constituida lingüísticamente”²¹¹.

Por ello el lenguaje se muestra como la “verdadera dimensión de la realidad”²¹². Así como la historia y la tradición juegan el rol mediador, ellas mismas constituidas lingüísticamente, el lenguaje posee -por ello mismo- un carácter mediador. La relevancia del lenguaje queda expresado con claridad cuando Gadamer afirma que el lenguaje

“no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [...]. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la

211 *VyM I*. Pg. 536.

212 *VyM I*. Pg. 327. También en la página 23 de *VyM I*: “el ser que puede ser entendido está lingüísticamente articulado, es lenguaje”; o en *VyM I*. Pg. 567: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Sin duda, en el siglo XX el asunto del lenguaje se ha instalado como cuestión central: “Al convertirse el lenguaje en un tema de la reflexión inextricablemente unido al mundo de la vida humana, parece nacer un nuevo fundamento para la vieja pregunta metafísica por el todo. En este contexto *el lenguaje ya no es una mera herramienta o una capacidad especial propia del hombre*, sino el medio en el que vivimos desde el principio como seres sociales, y que sostiene el todo en el que nos introducimos al vivir. Orientación según el todo: esto no es algo que esté en el lenguaje, si por lenguaje entendemos los hábitos lingüísticos fonológicos de los sistemas de designación científicos, determinados íntegramente por el ámbito de la investigación en el cual operan como designaciones. Sin embargo, el lenguaje como orientación por el todo entra en juego cada vez que se habla de verdad, esto es, cada vez que dos interlocutores que empiezan a conversar circunscriben “la cosa” por el hecho mismo de dirigirse el uno al otro. Pues cuando hay comunicación no se hace simplemente uso del lenguaje, sino que se hace lenguaje” (Gadamer, H.G. *Acotaciones hermenéuticas*. Ed. Trotta. Madrid, 2002. Pgs. 25-26. Las cursivas son mías. En adelante, *Acotaciones hermenéuticas*). En las escuelas a que dio lugar la hermenéutica gadameriana se destaca, como es sabido, la figura de Gianni Vattimo; éste también resalta la “lingüisticidad de la comprensión”: “no es (sólo) ese ser que es objeto de «comprensión» (por ejemplo, en oposición a «explicación» causal, etc.) que es lenguaje, sino que es todo el ser que, en cuanto puede ser comprendido se identifica con el lenguaje” (Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ed. Paidós. Barcelona, 1992. Pg. 86).

relación de lenguaje y mundo si queremos ganar un horizonte adecuado para la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica”²¹³.

O, como lo diría Vattimo, el lenguaje vendría a operar como una total mediación de la experiencia del mundo, en particular en lo que se refiere a la realización del *ethos* común de una sociedad histórica (y por ello se podría hablar de una lengua históricamente determinada)²¹⁴.

El problema que plantea la historia, tal como pretendemos (de)mostrarlo más adelante en el análisis de los textos y discursos que dieron vida a la que hoy es la tradición moderna, no afecta a nuestros tiempos en cuanto problema científico, sino más bien (y esto lo veremos más adelante) afecta a la propia “conciencia vital” de la humanidad. En la búsqueda del sentido²¹⁵ de la propia existencia es que nos movemos cuando interrogamos a la historia: “El poder del tiempo que nos arrastra despierta en nosotros la conciencia de un poder propio sobre el tiempo a través del cual conformamos nuestro destino. En la finitud misma indagamos un sentido”²¹⁶. Por ello no se trata tan sólo de una actividad “científica” sino una originaria experiencia humana. Por ello también los problemas que trata la hermenéutica no son exclusivamente los referentes al método. Lo que ocurre según Gadamer en la experiencia hermenéutica es más bien un enriquecimiento de ella misma -de la experiencia-, enriquecimiento que proporciona conocimiento de la(s)

213 VyM I. Pg. 531.

214 cfr. Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996. Pg. 117.

215 Es decir, de aquél horizonte desde el cual “cada cosa tiene su lugar” (aunque los “deslugares” hagan parte también de dicha constelación de comprensión, como es el caso de la muerte). En cualquier caso, podemos comprender el sentido como aquella “estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual *algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender” (Syt. § 32; las cursivas son mías).

216 Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2004. Pg. 35. En adelante, VyM II.

verdad(es) y donde también se adquieren “nuevas perspectivas”²¹⁷.

Ya con Heidegger hemos aprendido que el comprender reviste un carácter óntico original de la existencia humana. Siguiendo a Gadamer, el comprender es un movimiento “de la trascendencia, del ascenso por encima de lo que es”²¹⁸. La relación entre comprensión humana e historia consiste en que en aquella se visibiliza “la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano”²¹⁹. Por ello el comprender no es tan solo una acción subjetiva, sino más bien consiste en una traslación de la propia situación hermenéutico-comprensiva en dirección al acontecimiento de la tradición²²⁰. Dicha traslación no afecta solamente a la propia situación hermenéutica sino también a la concepción misma de conocimiento: de un mero “modo de conocer” pasa a un “modo de ser”²²¹.

La relación con la historia y la tradición queda así determinada por la mediación del lenguaje. Toda vez que en un texto histórico aflora un primer sentido, la existencia -ella misma determinada lingüístico-históricamente- proyecta un sentido de lo expresado en el texto. Este sentido sólo se hace patente porque el texto se lee precisamente desde determinadas experiencias y expectativas que están relacionadas con un horizonte -histórico y de comprensión- determinado²²². A la vez que hay una pre-concepción -un *prejuicio*-, un horizonte desde el cual se lee una “otra” -y, a la vez, propia- experiencia histórica, dicha lectura está guiada, también de manera previa, por una pregunta. Así, toda actividad hermenéutica está guiada por un fundamental *preguntar*. Y siempre que se pregunta, no sólo hay un “qué se pregunta” (el “objeto” por el cual se pregunta), sino también hay una respectividad intrínseca: a quién se pregunta. Por ello el lenguaje se expresa siempre como

217 *Acotaciones hermenéuticas*. Pg. 26.

218 *VyM I*. Pg. 325.

219 *VyM I*. Pg. 326.

220 *cfr. VyM I*. Pg. 360.

221 *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Pgs. 47-48.

222 *VyM I*. Pg. 333.

un *diálogo*. La realidad humana hermenéuticamente determinada, es decir, como realidad *dia-lógica*, trasciende la determinación puramente “lógica” del preguntar y de la pregunta misma, en vistas precisamente del involucramiento de la existencia que interroga, de su dimensión “motivacional”²²³.

Se establece, pues, una comunicación con un “otro” (o consigo mismo, en el pensar de Platón). Para que haya un camino despejado en la búsqueda de la(s) verdad(es) se establece e impone como camino privilegiado el diálogo:

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro al modo de una suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente”²²⁴.

El diálogo que podemos -en virtud de nuestra misma constitución ontológica- establecer con la historia pasada, con la tradición, con eso “otro” que es la (propia) historia, se realiza siempre desde un aquí y un ahora, desde un contexto particular. Esta es precisamente la dimensión de la “historia efectual”, que es la que “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”²²⁵. La historia efectual es la estructura de la comprensión que nos “coloca” en la apertura *del* y *al* mundo. Siempre la experimentamos desde “dentro”, ya siempre nos encontramos en la historia. A la vez que nos pertenece porque nos constituye en un presente histórico, nos precede y nos acaece desde un pasado, determinándonos a comprender el

223 “pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente” (VyM I. Pg. 112).

224 VyM II. Pgs. 184-185. Véase también, *Pensamiento y lenguaje*. Caps. III y IV.

225 VyM I. Pg. 371.

mundo de una cierta y cual manera, pero también abriéndonos a la posibilidad de crear nuevos horizontes de comprensión²²⁶. En este sentido, la “verdad” de la experiencia “contiene siempre la referencia a nuevas experiencias”²²⁷. Una reflexión sobre la historia efectual “está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saber”²²⁸. Así, la interpretación “siempre está en marcha, [...] no concluye nunca”²²⁹.

En vistas de que la experiencia aprendida no nos cierra a nuevas comprensiones de lo no tan nuevo -el tiempo pasado-, pero que a la vez es nuevo en la apropiación actual, tampoco ella se cierra a la alteridad del texto o, en otras palabras, al mundo que se muestra en el texto²³⁰. Por esto es que la lectura adecuada de los textos históricos (en particular para los fines que aquí

226 Por ello, la comprensión según Gadamer “no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo [...] cuando se comprende, se comprende de un modo diferente” (*VyM I.* Pgs. 366-367). Esto contrasta con las pretensiones del objetivismo histórico y a la pretensión de una aprehensión absoluta y objetiva de la historia: “El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión [...]. Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad” (*VyM I.* Pg. 371). Es precisamente en este sentido que Gadamer puede llegar a afirmar que “en realidad no es la historia la que nos pertenece [...] somos nosotros los que pertenecemos a ella” (*VyM I.* Pg. 344).

227 *VyM I.* Pg. 431. Gadamer afirma una especie de “sabiduría” que puede ser conquistada por la existencia “experimentada”: “la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia [...] no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tantas experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (*VyM I.* Pgs. 431-432); y también: “es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es conciente de esta limitación. Aquél que sabe no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan” (*VyM I.* Pg. 433).

228 *VyM I.* Pg. 372.

229 Gadamer, H.G. *La razón en la época de la ciencia*. Ed. Alfa. Barcelona, 1981. Pg. 75.

230 *cfr. VyM I.* Pg. 335.

nos proponemos), incluye “la incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios”²³¹. Es imposible que no haya prejuicios²³², saberes e intenciones previas²³³; lo que importa es “hacerse cargo de las propias anticipaciones”²³⁴. Distinguiendo -no anulando- lo que nos proporciona el texto de lo que esperamos de él y de lo que nos determina prejuiciosamente, se alcanza la alteridad del texto, con lo que se obtiene “la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las mismas opiniones previas”²³⁵.

En el encuentro entre tradición (el pasado) y comprensión (el presente, pero determinada desde un pasado y abierta por las expectativas de futuro) se produce una “tensión” constante entre el presente mismo de la comprensión y el texto del pasado. La tarea que le incumbe en esta situación a la hermenéutica es la de mantener en la patencia dicha tensión para que no acaezca un “ingenuo” intento asimilatorio del pasado y del presente:

“Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente [...]. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera”²³⁶.

Así, historicidad e interpretación se relacionan retroalimentándose recíprocamente, siendo que la primera constituye el espacio y el horizonte de la segunda²³⁷.

La tradición histórica tiene, así, su propia verdad, o se expresa desde su

231 *VyM I*. Pg. 335-336.

232 “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (*VyM I*. Pg. 344).

233 Recordemos que en el mismo acto de preguntar se incluye ya una dirección, se adelanta una respuesta. cfr. *Syt.* §2.

234 *VyM I*. Pg. 336.

235 *VyM I*. Pg. 336.

236 *VyM I*. Pg. 377.

237 cfr. Gadamer, H.G. *El problema de la conciencia histórica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1993. Pg. 101. En adelante, *El problema de la conciencia histórica*.

propia verdad. Y, en cuanto tal, “ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr participar”²³⁸. De esa verdad que le pertenece, emana la fuente de su *autoridad*. En cuanto anónima²³⁹, porque se ha fundido en la “sentido común”, influye tanto sobre nuestra comprensión actual como sobre nuestra acción y comportamiento²⁴⁰. “Conocerla” implica, entonces, “conocernos” a través de la actitud dialogante que nos determina en una co-pertenencia radical²⁴¹. Así, volvemos a la experiencia de nuestra propia historicidad, cayendo en la cuenta que es algo que le concierne a la apropiación de la tradición. Es la misma tradición la que “accede” a la experiencia como lenguaje que es; por ello la tradición “habla por sí misma como lo hace con un tú”²⁴². La relación que surge como posibilidad de realización del diálogo marcará a éste mismo la dirección a seguir. Así, la “conversación” que surge desde el presente histórico -nutrido por un pasado- con la tradición -en nuestro caso, con la tradición moderna a partir de su conformación religiosa- es un diálogo que, a la vez pretende posibilitar la manifestación de la “propia verdad histórica” de la modernidad y aprender la actual verdad histórica. Para saber lo que somos (cómo somos, qué nos mueve y conmueve, lo que nos atañe y potencia, así como lo que nos oprime y limita) necesariamente debemos recurrir al diálogo con la tradición. Es necesario pues “darle la palabra” a la tradición para que nuestra comprensión sea “válida” histórica y críticamente.

Las huellas dejadas por los actores de la historia -los que le “dieron

238 *VyM I.* Pg. 25.

239 *cfr. VyM I.* Pg. 348.

240 *cfr. VyM I.* Pg. 348.

241 *cfr. VyM I.* Pg. 242; 446ss.

242 *VyM I.* Pg. 434. Sin embargo, no debe perderse de vista que este “tú” no es el “tú” de “otra persona”: “la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú” (*VyM I.* Pg. 355). Es decir, la comprensión de la tradición entiende la propia historia “estructuralmente”, sin recurrir a una especie de “hipóstasis” de la tradición.

forma” tanto en lo que dijeron como en lo que dejaron de decir- nos dan acceso a la comprensión de una tradición histórica. Por ello reconocer dichas huellas, nos pone en una actitud auténtica respecto del propio pasado:

“la actitud auténtica es aquella que interpela a una “cultura” de la tradición en el sentido literal de la palabra, un desarrollo y una continuación de aquello que reconocemos como siendo el lugar concreto entre todos nosotros. Ella no se asimila evidentemente hasta que miramos en un espíritu objetivista lo que nos ha sido entregado por nuestros antepasados, es decir, como el objeto de un método científico o como si fuese algo profundamente diferente, completamente extraño. Aquello con lo que preparamos la acogida tiene alguna resonancia en nosotros y es el espejo donde cada uno de nosotros se reconocía”²⁴³.

Como hemos visto, historia, tradición, comprensión y comprensor, juicios y prejuicios, son dimensiones que la hermenéutica incorpora dándoles una unidad. Todo ello nos podría llevar al engaño de considerar que con dicha manera de hacerse cargo filosóficamente de la propia historia caemos en un círculo vicioso. *Formal y metodológicamente* podría justificadamente pensarse así. Efectivamente “caemos” en un círculo, pero que no es vicioso. Es el conocido “círculo hermenéutico”:

“El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición [en] un proceso de continua formación [y] la instauramos en cuanto que comprendemos [...]. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico”, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”²⁴⁴.

Lo que ocurre en la comprensión hermenéutica de la propia historicidad es más

243 *El problema de la conciencia histórica*. Pgs. 78-79.

244 *VyM I*. Pg. 363.

bien -en palabras de Gadamer- una “fusión de horizontes”, donde el prejuicio es el horizonte del presente en su apertura a lo “lejano” -lo “antiguo”-, así como también al futuro.

Nuevamente es la dialéctica de la alteridad de la que hablábamos en el capítulo I la que opera. Se trata de un dislocarse desde la “mismidad” hacia la “alteridad”, mismidad que aporta *lo suyo* y *de lo suyo* en la comprensión del presente histórico en vistas de la apropiación del pasado. En este juego y contrajuego de lo “otro” (el texto del pasado) y de lo “propio” (el contexto que proporciona el presente) el prejuicio “deviene operante, constitutivo de historicidad”²⁴⁵. En definitiva, lo que todo esto nos hace patente es la radical finitud de la comprensión humana; finitud que se erige desde una infinitud²⁴⁶, la del “sentido por desplegar e interpretar”²⁴⁷, es decir, de las infinitas posibilidades de modular y moldear el propio ser, ámbito que sólo se resuelve en el espacio de la libertad de la existencia.

Pues bien, en vistas de lo dicho, *a fortiori* el suelo hermenéutico desde el cual se plantea la cuestión de las influencias religiosas que llegan a influir en la conformación de la Modernidad necesita, a la vez, una revisión histórica del mismo suelo, puesto que *historia y hermenéutica se necesitan y se exigen la una a la otra*.

Cuando revisamos desde este punto de vista la historia, tanto los “datos” como los “acontecimientos” que la conforman, es necesario no perder de vista lo siguiente: más allá -o más acá si se quiere- de los “datos” revisados, lo que nos importa es resaltar el movimiento de las estructuras de pensamiento que informan dichos datos y, por consiguiente, los acontecimientos históricos. En este sentido se puede decir que un autor cualquiera no necesita “saber” lo que está *haciendo* -estructuralmente hablando- en su propio tiempo histórico.

245 Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. F.C.E. Buenos Aires, 2001. Pg. 321.

246 Por eso también es que “tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamentalmente finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente” (VýM I. Pg. 549).

247 VýM I. Pg. 549.

El autor hace lo que hace, es decir, produce una obra que tanto determina la realidad inmediata influyendo en los actores sociales (el autor, él mismo un actor), así como también, y simultáneamente, su obra es fruto de influjos de su época, de su propia realidad. Por ejemplo, y esta es una consideración hermenéutica básica, un autor cualquiera no tiene necesariamente que explicitar lo que entiende por una noción que es aceptada, ampliamente usada y ocupada en su propia época. Ejemplo claro de ello -lo veremos con más claridad en páginas posteriores-, es la noción de *naturaleza* que utilizan los modernos de los siglos XVII y XVIII. La palabra es la misma que se utiliza en el Medioevo, pero no significa -no remite al mismo horizonte de expectativa y de sentido, ni al mismo espacio de experiencia- lo mismo que en ese entonces. Así, para un puritano del siglo XVII no es necesario aclarar que por naturaleza se entiende el medio a través de la cual el Soberano Absoluto -Dios- ejerce providencialmente su soberanía. Dicha noción es transparente para él y por ello no se ve en la necesidad de explicitarla. Tenemos que llegar a esa determinación mediante “rodeos”, es decir, hermenéuticamente.

Estas exigencias de la comprensión hermenéutica son importantes a tomar en cuenta, pues sólo así se entiende y tiene sentido la elaboración de una revisión crítico-histórica de las ideas. Ello se determina desde la misma noción de historia que estamos operativamente ocupando. Básicamente (o “tradicionalmente” si se quiere), el intento de hacer una historia coincide con el intento de establecer nexos de causalidad que den cierto sentido a una serie de eventos y acontecimientos de manera tal que se pueda extraer de dichas relaciones una comprensión también -y principalmente- de nuestro propio tiempo. Es la vieja noción de una historia como *magistra vitae*, aunque asumida desde una postura crítica, es decir, no según una ingenua pretensión de que eventos pasados se repiten, pudiéndose con ello extraer enseñanzas modélicas o edificantes que nos ayuden a actuar sobre el presente. Pero tampoco se trata de la determinación posterior que adoptó la historia moderna en cuanto ciencia, es decir, como aquella a través de la cual el futuro se abre a

lo desconocido y, en cuanto tal, se hace planificable, y que, además,

“tiene que ser planificado [...] y con cada nuevo plan se introduce una nueva inexperiencia; la arbitrariedad de la “historia” crece con su realizabilidad; es común a ambas la descomposición del espacio de experiencia que sobreviene, que hasta ahora, parecía determinado desde el pasado pero que ahora es atravesado por él”²⁴⁸.

Más bien se trata de la actitud según la cual se potencia la capacidad de comprender cada evento y suceso -o un conjunto complejo de ellos- de manera que tenga un sentido para el propio habitar en el mundo. Así, la verdadera “utilidad” de la historia, más que de proporcionar ejemplos a seguir o evitar, es la de “revivir y clarificar el sentido para el tratamiento de la realidad, más por la forma en la que se relacionan los acontecimientos que por ellos mismos”²⁴⁹. Este “tratamiento de la realidad” del que nos habla von Humboldt no lo entendemos como el simple afán de dominio a través de la planificación de la que nos hablaba Koselleck, aunque éste siempre pueda estar implicado, sino más bien como la posibilidad de hacerse cargo del propio existir, de la propia época y de los propios problemas. Ello significa considerar a la historia como la posibilidad de volver una vez más sobre la propia contingencia, no necesariamente para domoñarla, sino para explicitar su condición de posibilidad abierta al futuro.

Se trata, en términos políticos, de una *empoderamiento* de las propias posibilidades en cuanto posibilidades -o, en palabras de Koselleck, “lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo”²⁵⁰. Con ello queremos decir que la explicitación de las condiciones de posibilidad de la aperturidad de la existencia no puede llevar a una “parálisis contemplativa” de la propia condición de arrojados, sino a una asunción de sí mismo, del propio tiempo, de la propia situación. Lo que tienen en común las

248 Koselleck, R. “Historia *Magistra Vitae*”. En *Futuro pasado* (pgs. 41-66). Pg. 62.

249 von Humboldt, W. *Ges. Schr.* IV, pg. 47. En *Futuro pasado*, pg. 55.

250 “Acortamiento del tiempo y aceleración”. Pg. 71.

posibilidades del pasado con las del presente es precisamente su condición de posibilidad. Y es precisamente en el campo de las posibilidades donde se juega el destino de la existencia humana, en cuanto ámbito propio de la razón práctica y de la libertad.

Es así pues que en el plan de lo que sigue, se propone una revisión de ideas fuerza que concurrieron en la conformación de la Modernidad. La tesis que subyace a esta revisión es la convicción de que las reformas religiosas del siglo XVI son el acontecimiento fundante de lo que llamamos Modernidad²⁵¹. Esta tesis por ahora sólo podemos enunciarla, pues es en el transcurso de este capítulo y de los que lo siguen que ella será demostrada.

1. ¿Qué reformaron las Reformas?

Podemos decir que la historia Occidental está marcada por épocas que pueden ser distinguidas con cierta claridad, aunque no siempre hay acuerdo en precisar aquellos acontecimientos singulares que marcan el cambio de época. No obstante lo anterior, hay una cierta uniformidad de opiniones respecto a la Modernidad: ésta es una época eminentemente nueva que surge a partir de ciertos acontecimientos que ocurren hacia fines del siglo XV y en el “largo” siglo XVI. Como es de esperar, la precisión exacta de este cambio es tarea difícil, si no imposible, de precisar. Ello siempre y cuando consideremos que los cambios epocales están marcados por un acontecimiento importante o bien una serie de ellos, aunque de cualquier forma, una serie finita y que se puede precisar.

Que haya una continuidad en el tiempo histórico es algo indudable para los modernos, pero esa continuidad no debe cegarse a las discontinuidades que efectivamente hay. Así, la Reforma Protestante no es la primera “reforma” surgida en el seno de la cristiandad occidental, como tampoco podemos decir

251 *cfr.* al respecto, Espoz, R. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 2003 (en adelante, *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*), en particular los capítulos 1 “La cultura occidental moderna”(pgs. 13-21) y 4 “Lutero y Calvino en la reforma del saber: crisis de la razón y negación del libre arbitrio” (pgs. 45-60).

que ella ocurre *ex nihilo*. Lo que pone al descubierto la Reforma de Lutero y la de Calvino no es sólo un quiebre en la unidad de la cristiandad, sino también, y principalmente, las dificultades de mantener esa unidad²⁵².

Los movimientos reformistas en el seno de la Iglesia Católica ya venían anunciándose desde antes. Tal es el caso de los movimientos reformistas de antes de 1517-1521²⁵³. Durante más de dos siglos en la Iglesia latina hay corrientes reformistas: es la llamada “pre-Reforma”. Podríamos decir, en una perspectiva más a largo plazo que desde comienzos del siglo XI hasta fines del siglo XIV ya ha habido movimientos que señalan en dirección a la necesidad de una reforma en la Iglesia. En este sentido debe entenderse y enmarcarse a personalidades -y los movimientos que desde ellas surgen- de Francisco de Asís, Domingo, Catalina de Siena, etc²⁵⁴. Si recurrimos a una perspectiva más acotada en el tiempo, podemos enmarcar esos movimientos reformistas en los siglos XIII y XIV.

Un segundo momento de estos movimientos reformistas es, a su vez, el más conocido: la Reforma Protestante del siglo XVI, de la cual hablaremos más detenidamente a continuación. Y la tercera “oleada” reformista es la que inicia el Concilio de Trento (1545-1563), del nuevo catolicismo “reformado”, el que, en opinión de Chaunu, “compensa las pérdidas europeas al asumir, durante mucho tiempo en solitario, la responsabilidad por la apertura de una nueva «frontera» misionera”²⁵⁵.

La más conocida Reforma (y que es conocida en cuanto tal, es decir, como “la reforma”) es la del siglo XVI, llevada a cabo principalmente por Lutero, Calvino y Zuingilo. Pero como todo acontecimiento histórico, estos reformadores no surgen “espontáneamente”. El periodo inmediatamente anterior al de las reformas es el conocido como de la Alta Edad Media, siendo

252 cfr. al respecto, Chaunu, Pierre. *O tempo das Reformas (1250 – 1550)*. Vol. I: *A crise da cristandade*. Edições 70. Lisboa, 2002. Pg. 10. En adelante, *O tempo das Reformas I*.

253 Sobre esta periodización cfr. *op.cit.* Pg. 11.

254 Al respecto, cfr. Lubich, Ch. *Cristo dispiiegato nei secoli*. Città Nuova Editrice. Roma, 1994.

255 *O tempo das Reformas I*. Pg. 11.

una de sus características el pensamiento que la conforma, la alta escolástica. Ésta expresa y cristaliza el trabajo de una “casta” universitaria en auge en los siglos XII y XIII. Ella es también un ejemplo de pensamiento altamente complejo²⁵⁶, el cual está esencialmente vuelto hacia sí mismo y no inmediatamente influenciado por los planos demográficos, económicos y sociales²⁵⁷. A pesar de su sistematicidad, coherencia y fortaleza, no se puede negar que el pensamiento escolástico padece hacia los finales del siglo XIII una modificación profunda.

Los ítems que entran en cuestión en este periodo de crisis son básicamente sobre la autoridad de la Sagrada Escritura (no es puesta en duda su autoridad, sino más bien la manera “correcta” de leerla, abordarla, comprenderla y aplicarla), el sentido de la autoridad temporal de los poderes espirituales (representados para los reformadores del siglo XVI básicamente en Roma y el sumo Pontífice) y la relación “justa” que debe haber entre mundo espiritual y mundo terrenal. Este estrato de la crisis que desembocará en la conocida Paz de Westfalia y la consecuente formación de los estados modernos.

La Sagrada Escritura es el bastión principal al que recurren los reformadores, aunque ese recurso muchas veces es una simple excusa para la transformación de otros ámbitos que no necesaria y estrictamente el de la fe y de la interpretación (tanto por parte de los mismos reformadores como de sus seguidores y “escuelas” a las que dieron lugar). Ello se aclarará más tarde, cuando hagamos la presentación crítica de las ideas reformadas, especialmente las de Calvino y de los puritanos escoceses.

Desde los desarrollos de la Patrística que se dice que la Sagrada Escritura es un texto complejo y que necesita interpretación *i.e.* que no puede

256 Es más, para Chaunu la escolástica representa “el prototipo de aquello que nos hemos propuesto designar «estructura autónomamente organizada»” (*op.cit.* Pg. 79)

257 Sin embargo, no se puede obviar la perspectiva de la historia material especialmente la que realiza Wallerstein en su conocida obra *O sistema mundial moderno*. Edições Afrontamento. Porto, 1990 / 1994. En adelante, *O sistema mundial moderno, I o II*, según sea el tomo al se se hace referencia.

ser leído literalmente. Es así como se llegó a elaborar el discurso acerca de los “sentidos de las Escrituras”. Un primer sentido de la Palabra es el que se denomina el *sentido histórico o literal*. Los “datos” que proporciona la Sagrada Escritura a este respecto son aquellos donde se narran hechos históricos (y que son necesarios de conocer, al menos para los fieles). Pero estas narraciones están llenas de símbolos pues desde el cristianismo la historia del pueblo de Israel es una prefiguración de la venida de Cristo, de su misión y de los sacramentos de la Iglesia.

Por ello también emana de la Escritura Sacra su *sentido alegórico*, especialmente en lo que se refiere al Antiguo Testamento, aunque el Nuevo no queda eximido de dicha aproximación. Así, en una lectura alegórica del Antiguo Testamento se anunciarían los contenidos del Nuevo Testamento. Las exhortaciones y las amenazas de los profetas, por ejemplo, revelarían al cristiano los misterios de su fe o el sentido de ciertos pasajes de la Escritura. Este lenguaje es misterioso, por lo que debe ser leído alegóricamente, pues en él se revelarían misterios referentes a la vida futura, el sentido de lo que podríamos llamar “historia”, etc.

El sentido alegórico de la Sagrada Escritura nos lleva directamente al *sentido anagógico* de la Sagrada Escritura. En este sentido, por ejemplo, la historia de Jerusalén es apenas el nombre de una ciudad, pero es también un nombre alegórico para la Iglesia militante; la lectura anagógica reconocería en ella a la Iglesia triunfante -la Jerusalén Celeste del Apocalipsis. La anagogía señala hacia el sentido místico de la Sagrada Escritura y se encamina a dar la idea de la bienaventuranza eterna. Se trata, en definitiva, de una lectura que llevaría al lector a la elevación de la serenidad del alma en la contemplación de las cosas divinas.

Finalmente, la Escritura tendría también un *sentido tropológico*, es decir, la doctrina que se endereza a reformar o corregir las costumbres. La Biblia puede ser leída como fuente de lecciones para la vida cotidiana, lecciones y consejos morales que una *apropiada* interpretación teológica debe

descifrar. En el ejemplo de la Jerusalén Celeste y la Jerusalén histórica, la lectura tropológica designaría el “alma fiel”, es decir, cómo el cristiano debe mantenerse en la fe y fidelidad a su Creador, tal como la Ciudad Celeste.

Otro tanto puede decirse acerca de la autoridad temporal de la Iglesia, o el poder espiritual de los emperadores. Si bien esta relación siempre fue problemática, o al menos siempre estuvo bajo crítica a lo largo de la cristiandad, desde las primeras comunidades cristianas, pasando por el Imperio Romano -antes y después de Constantino- y a lo largo de toda el Medioevo, hacia fines del siglo XIII en adelante fue agudizándose dicha problemática. Los abusos de la autoridad -sea ella “temporal” avalada por la espiritual, sea ella “espiritual” fortalecida por la temporal, ambas cosas terminan por ser lo mismo- comenzaron a hacerse insoportables. No es que no lo hayan sido anteriormente, sino que comienzan a haber cambios sociales que posibilitan la expresión de la disconformidad, así como comienzan a haber “señores” para los cuales es cada vez menos conveniente “aliarse” -es decir, subordinarse- a los emperadores o a señores mayores. Estos cambios sociales desde el punto de vista de una historia material de las civilizaciones, especialmente los ocurridos a partir del siglo XV, pueden resumirse en lo que Wallerstein ha llamado la aparición de la economía-mundo europea²⁵⁸, que es mundial y tiene la virtualidad de no haberse transformado en imperio²⁵⁹.

Según Wallerstein, y siempre desde una perspectiva puramente material, en el siglo XI y XII el principal modo de organización social era básicamente feudal. Esto no quiere decir que se tratara de una sociedad basada en una economía “natural”, es decir, “una economía de auto subsistencia”²⁶⁰. Más bien se trata de concebir al feudalismo en cuanto estructura social que creció bajo la desintegración de un imperio, desintegración que nunca fue total

258 *op.cit.* Cap. I: “Preludio Medieval”. Pgs. 25-69.

259 Y ello es así pues según Wallerstein las técnicas del capitalismo moderno y la tecnología de la ciencia moderna permitieron que esta economía-mundo prosperase, produjera y se expandiera sin la emergencia de una estructura política unificada. *cfr.* al respecto, *op.cit.* Pgs. 26-27.

260 *op.cit.* Pg. 27.

ni absoluta. En el decir de Marc Bloch, “el feudalismo europeo debe por ello ser visto como el resultado de la disolución violenta de las sociedades más antiguas”²⁶¹.

De esta manera, podemos decir que la era moderna en cuanto era no tiene un comienzo absoluto en el, por ejemplo, siglo XVI, sino que deben considerarse sus antecedentes tanto social-materiales como culturales en los períodos que le preceden²⁶².

La contraposición, por ejemplo, entre mundo rural y mundo urbano no es exclusiva de la Modernidad del siglo XVI en adelante, sino que es un fenómeno que se deja ver ya desde mediados del siglo XI y plenamente en el siglo XII. A lo que se refiere en esencia la postura de la historia material de Wallerstein al hablar de feudalismo es a una

“serie de pequeños nódulos económicos cuya población y productividad aumentaban lentamente y en que los mecanismos legales aseguraban que la mayor parte de los excedentes fueran a dar a manos de los propietarios de estatuto noble que controlaban la máquina jurídica”²⁶³.

Es así como la clase mercantil surge tanto a partir de una clase señorial como por parte de campesinos medianamente acomodados²⁶⁴.

Los resortes de los cambios sociales, culturales, políticos y económicos que explotarán a partir de las Reformas del siglo XVI están siendo cultivados ya desde al menos el siglo XIII; tal es el caso de las revueltas campesinas que

261 Bloch, Marc. *Feudal Society*. University of Chicago Press. Chicago, Illinois, 1961. Pg. 443 (en *O sistema mundial moderno I*. Pg. 27)

262 Esto se ve con claridad al revisar la historia de las (en plural) reformas ocurridas en el seno de la cristiandad, de las cuáles hablábamos recién (como ejemplo, la larga historia de interpretaciones bíblicas y las correspondientes luchas de poder a que dan lugar a lo largo del Medioevo), así como también en la historia material de Occidente; tal es el caso de la historia que intenta Wallerstein y, antes que él, Lucien Febvre y Fernand Braudel.

263 *O sistema mundial moderno I*. Pg. 28.

264 Véase la interesante e ilustrativa aportación acerca de lo que debemos entender por “mercader” en la época del feudalismo en Bücher, Karl. *Industrial Evolution*. Holt. New York, 1901. Pgs. 117-118, nº 23. En *O sistema mundial moderno I*. Pg. 28. Esto será relevante para la posterior demarcación de las relaciones entre puritanismo y capitalismo, a las cuales se dedica Max Weber en su conocida obra *El espíritu del capitalismo y la ética protestante*, y a las cuales también le dedicaremos parte del análisis de este trabajo.

se generalizaron en Europa Occidental a partir del siglo XIII²⁶⁵. La principal causa de dichas revueltas era el empobrecimiento de la clase señorial, lo que obligó a la nobleza a exigirle más al campesinato (tanto bajo el concepto de trabajo como de tributos). Esto se une al abandono relativo de la nobleza de los feudos, pasando a “emplearse” en la nueva clase “burocrática” potenciada por los emperadores.

Con el abandono de las tierras, se produce un fenómeno de venta y/o arrendamiento de predios agrícolas a aquellos que estaban en mejores condiciones para hacerlas producir, los campesinos más acomodados. Comienza así el lento pero seguro surgimiento de lo que siglos más tarde se llamará “burguesía”. Este es uno de los factores que Wallerstein valora como uno de los que más “profundamente vendría a alterar la estructura social de Europa”²⁶⁶ en los siglos venideros. Otro tanto se puede decir del desarrollo de la tecnología en el arte de la guerra: del arco y la flecha se pasó al cañón, de la guerra de caballería a la infantería. Esto aumenta significativamente los costos de la guerra, así como aumenta la necesidad de hombres, de soldados. Ante estos gastos, ni los señores feudales ni las ciudades-estado podían hacer frente, particularmente en una época de decrecimiento demográfico.

Es así como en el siglo XIV y XV se va fortaleciendo el incipiente Estado, en particular, según Wallerstein, por la “cuestión clave” de los impuestos²⁶⁷. Con el fortalecimiento del Estado, la manipulación monetaria se hacía cada vez más un “negocio” rentable. Desde el ámbito de la producción intelectual que da cuenta -para condenarla- de estos nuevos fenómenos, da testimonio de ello la larga y abundante producción entorno a la cuestión de los cobros de interés, la usura y del comportamiento económico en general²⁶⁸. De

265 En la Inglaterra del siglo XIII, en Italia del Norte y Flandes al llegar el siglo XIV, en Dinamarca en 1340, en Mayorca en 1351, en Francia en 1358 y varias rebeliones dispersas en Alemania antes de 1525; desde los siglos XII y XIII se yerguen Repúblicas Campesinas en Frisia -Países Bajos- y, en el siglo XIII, en Suiza. *cfr.* al respecto, *O sistema mundial moderno I*. Pgs. 33ss.

266 *op.cit.* Pg. 36.

267 *op.cit.* Pg. 38.

268 *cfr.* Tawney, R.H. *La religión en el origen del capitalismo*. Ed. Dédalo. Buenos Aires,

hecho, podemos leer en las cuestiones económicas uno de los principales factores -aunque no el único- que terminaron desembocando en las Reformas: “fue la necesidad material el maestro que planteó el problema que habían de resolver los héroes de la época”²⁶⁹.

Los siglos en cuestión son críticos desde el punto de vista de las finanzas del Estado, agravada tal situación por las guerras y de las bajas ganancias que producían los campos. Es así como los Estados se orientan hacia nuevas áreas desde donde extraer riqueza. Tal es el caso de los incentivos a las reconalizaciones de aquellas zonas que anteriormente estaban en manos de musulmanes y turcos. En todo este largo proceso, la figura del príncipe se identifica con la del Estado, y éste, a su vez, se va paulatinamente burocratizando.

La burocracia se erige como un grupo social distinto, cuyos intereses y características son especiales. Por un lado, era la aliada del príncipe, aunque siempre de manera “ambivalente”; ella estaba conformada por los cuerpos parlamentarios creados por los mismos príncipes como mecanismo auxiliador en la legislación. Se componía especialmente por nobles y de ahí su ambivalencia: los reyes intentaban utilizarla en contra de la nobleza que aún permanecía en los feudos y ella, la nobleza, intentaba utilizarla en contra de los reyes, particularmente en la destinación de impuestos y beneficios.

Como vemos, el Estado es una creación del siglo XII, y no del XVI²⁷⁰. De hecho, desde el punto de vista territorial ya desde inicios del siglo XIII se trazan los límites (de manera más o menos definitiva, pero que sustancialmente no se modifican hasta el día de hoy) fronterizos de Francia, Inglaterra y

1959. Pgs. 42-61. En adelante, *La religión en el origen del capitalismo*.

269 *op.cit.* Pg. 72.

270 La invención de los estados es lo que Edouard Perroy designa como “la alteración fundamental” en la estructura política de Europa Occidental: “Un gran cuerpo unificado, más o menos coincidente con la Cristiandad Latina, y compuesto por una cantidad de pequeñas células autónomas, las señoriales, dio lugar a la yuxtaposición de vastas soberanías territoriales, bastante distintas entre sí, los embriones de los estados de la Europa moderna” (Perroy, E. *et. al. Le Moyen Age*. Vol. III de *Histoire Générale des Civilisations*. Presses Universitaires de France. Paris, 1955. Pgs. 369-370. En *O sistema mundial moderno I*. Pg. 40).

España²⁷¹. Los sentimientos nacionalistas posteriores florecen dentro de cada uno de estos límites ya trazados, como vemos, con “bastante” anterioridad.

En definitiva, desde el punto de vista de una historia material podemos decir que en la Baja Edad Media imperaba un sistema feudal de organización social, el cual consistía básicamente en núcleos económicos relativamente pequeños y autosuficientes, donde la explotación consistía en una apropiación relativamente directa de los pequeños excedentes agrícolas producidos por una pequeña clase noble en el ámbito de una economía señorial. Más o menos a mediados del siglo XII hasta fines del XIII y comienzos del XIV se produce en Europa una expansión geográfica, comercial y demográfica. Desde el siglo XIV hasta mediados del XV lo que se había expandido se contrae en los mismo tres niveles señalados.

A esta contracción le sigue una “crisis”, que no sólo se expresa en la esfera de lo económico, sino también en la de lo político. Pero también se hizo visible, como es obvio, en el plano de lo cultural. La síntesis cristiana alcanzada en la Baja Edad Media ya comenzaba a ser atacada desde varios flancos, en particular desde “el flanco interno”, es decir, aquellos movimientos reformistas que vienen gestándose con mayor o menor repercusión inmediata desde el siglo XIII. Cada uno de estos movimientos será expresión de aquellos factores que entraran en crisis plena en la Modernidad, tal como la relación entre autoridad temporal y espiritual, las cuestiones de los sentimientos nacionales posteriores, alimentados fuertemente por sentimientos religiosos, las discusiones “teóricas” acerca de la Sagrada Escritura o bien el rol de la política y lo político en la esfera de lo temporal²⁷².

271 cfr. al respecto, Renouard, Yves. “Comment les traits durables de l'Europe occidentale moderne se sont définis au début du XIII siècle”. *Annales de l'Université de Paris*. XXVIII, 1. Enero-Marzo, 1958. Pgs. 5-21. Citado en *O sistema mundial moderno I*. Pg. 40.

272 Desde el punto de vista de una historia material tal como la que desarrolla Wallerstein, es conocida su postura acerca de las “influencias” religiosas en la conformación de lo que él llama “sistema-mundo capitalista”: el factor de las convicciones religiosas es puesto como secundario (siquiera tal vez terciario o más lejano aún). Ello porque este autor considera que la religión, independientemente cual ella sea, puede tanto fomentar una cierta manera de estar en el mundo como su contraria. Según nuestro punto de vista, ello es verdad, pero nuestra historia no proviene de cualquier religión como tampoco hablamos de

consecuencias cualesquiera: se trata de la historia de una religión en particular (¿podría haber sido otra? Sí; pero no fue así), con una concreción singular en el mundo de la vida (¿podría haber influido de otras maneras? Es claro que sí; pero influyó de maneras determinadas y no de otras; este es un *factum*). El mismo Wallerstein reconoce que “las pasiones de la Cristiandad explican muchas decisiones particulares tomadas [...] pero parece más plausible introducir la perspectiva y considerar este entusiasmo religioso como una racionalización [del actuar]; pero la historia ha visto que la pasión se transforma en cinismo con demasiada regularidad para que no se torne sospechosa la invocación de sistemas de creencias como factores primarios en la explicación de la génesis y de la persistencia a largo plazo de acciones sociales a larga escala” (*O sistema mundial moderno I*. Pg. 55). Pero, y siguiendo al mismo Wallerstein, “las verdaderas decisiones eran tomadas por grupos de hombres que actuaban en términos de sus intereses inmediatos” (*op.cit.* pg. 57) ¿Acaso no se trata la historia de Occidente de decisiones tomadas por personas individuales -o grupos de personas unidas ideológicamente en vistas de alcanzar algún fin? Claro que sí; por ello consideramos relevante conocer qué movió a esas personas a tomar ciertas decisiones y no otras (y entonces el sistema de creencias de los individuos y de los grupos sociales sí que es relevante para una comprensión de dichas decisiones). Por otra parte, que las pasiones (también las religiosas, casi siempre las religiosas, las más de las veces las que pertenecen al ámbito de las disposiciones afectivas) muy a menudo se transformen en cinismo; es verdad. ¿Qué tiene que ver eso con que influyan o no en las decisiones y en el transcurso de la historia? ¿Es que acaso por alguna razón en la historia no puede haber cinismo? Nos parece que sí. Por lo pronto, sí pueden explicar la génesis de las acciones sociales, también a largo plazo, si no, ¿qué explicaría que un sistema excluyente *per se* -como lo es el capitalismo- dure al menos tres siglos, si no aquellas determinaciones que se circunscriben al ámbito que anteriormente hemos llamado de las disposiciones afectivas? Es claro que con estas preguntas puramente retóricas no se alcanza un nivel probatorio. Esperamos poder hacerlo a lo largo de este trabajo. Por otra parte, Hugh Trevor-Roper esgrime razones -esta vez de corte historiográfico- que podrían interpretarse como contrarias a la tesis principal de este trabajo en su obra *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social* (Katz Editores. Buenos Aires, 2009; en adelante, *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*), en particular en su capítulo IV “Los orígenes religiosos de la Ilustración” (pgs. 201-240). Según Trevor-Roper la tesis inicial de Weber es al menos “algo imprecisa” (pg. 20); y en esta imprecisión caerían los neomarxistas Tawney y Hill. La atención de Trevor-Roper, en su crítica a la tesis de fondo de Hill y Tawney, se centra en el origen regional de los “supuestos” calvinistas que dieron forma y fuerza a la época moderna a partir del siglo XVII (pgs. 32ss), origen que no coincide con el “calvinismo” que toma en cuenta Trevor-Roper. El problema de fondo, para este autor, sería el de la crisis del Estado y los poderes que lo conforman y que -eventualmente- se le oponen. Tampoco, según el autor, ninguno de los filósofos en los que se inspiraron los ilustrados eran “calvinistas ortodoxos” (pg. 210). Varias son las preguntas que aquí cabrían. Considero que la tesis de Trevor-Roper es equivocada porque, primero, nunca hubo “calvinistas ortodoxos”, a no ser que consideremos como ortodoxos a los que gobernaban Ginebra junto a Calvino; en este caso, sólo Calvino sería propiamente hablando un ortodoxo, lo que es extraño de decir: “el único calvinista ortodoxo fue Calvino”. De hecho, los que llevaron la reforma y la nueva “pureza” del cristianismo predicada por Calvino a Escocia y Gran Bretaña no fueron ortodoxos, a pesar de haber sido enviados por el mismo Calvino, como es el caso de Richard Baxter. Pero sí Trevor-Roper acepta la influencia de los calvinistas en lo que se refiere a la “política radical”, mostrándolos como motores de los cambios revolucionarios en la Inglaterra del XVII. Aquí se cae, una vez más, en considerar la dimensión política como separada o distinta de las convicciones religiosas y “epistemológicas” (también estas últimas religiosas) de los actores que las realizaron. La influencia del puritanismo anglosajón -que podríamos llamar algo así como la versión anglosajona del calvinismo (*no de Calvino*)- es evidente por lo que mostraremos en los

En las condiciones de cambio, “crisis” y veloz transcurrir de las ideas, podemos comenzar a revisar aquellos antecedentes que consideramos relevantes para la comprensión de las reformas protestantes del siglo XVII, que como vimos, son parte de un *continuum* de cambios que no puede ser entendido a cabalidad de manera aislada y sincrónica, pero que, como todo fenómeno social, tiene sus características propias y singulares. Con ello pretendemos aportar elementos que concurran para la obtención de una respuesta a la pregunta con la que intitulamos este aparatado: ¿qué reformaron las Reformas?

La respuesta formal, vacía en su contenido, pero que sirve para aprehender conceptualmente el proceso de cambios a los que dio lugar la Reforma (o, mejor, las reformas) es que se produce un cambio en el modo de habitar el mundo. De un mundo conformado por una estructura social y de pensamiento que se vuelve continuamente sobre el pasado, y de ahí se alimenta, se pasa a un mundo (no inmediatamente, por lo pronto, sino procesualmente) abierto a un futuro (casi) infinito, un futuro abierto a la perfección humana determinado por las antiguas creencias de un fin de los tiempos marcado por la perfección de la especie que será expresado de manera paradigmática en la noción de progreso. Tal es la determinación introducida de

capítulos que siguen. La crítica de Trevor-Roper parece enderezarse más bien hacia una crítica al neomarxismo del siglo XX, o a la figura de un Cromwell algo desvirtuada -típica del anglicanismo del XVII. Y llegar a afirmar que *la* influencia decisiva en la conformación de la Modernidad y la Ilustración es una especie de “erasmismo” (pg. 227) en sus versiones arminianas y socianas (pgs. 221ss) es al menos algo dudoso, puesto que de hecho una lectura de Erasmo pueda dar pie al arminianismo o al socioanismo no hace de estos movimientos típicamente reformados una invención de Erasmo (“puede decirse que Sozzini y Arminio no hicieron más que dar su nombre a desarrollos particulares de una filosofía que habían recibido de Erasmo”, pgs. 226-227). En este sentido, también podría decirse que Scoto y Ockham precedieron a Erasmo y a Calvino; o que Agustín los precedió a todos; o que Pablo precedió a Agustín. Pero esto no significa ni implica que Agustín no hizo “más que” radicalizar algunas ideas de Pablo, o Calvino algunas de Agustín, etc. Que efectivamente Erasmo haya tenido ideas acordes a Lutero y al mismo Calvino, en lo que respecta, por ejemplo, a la crítica del poder temporal o a la organización de la Iglesia, no implica que haya disentido radicalmente del dogma de la predestinación, la gracia y la libertad humana, y de la soberanía absoluta de Dios. Y estos son precisamente los puntos que darán impulso a la ciencia y política modernas, como mostraremos en los capítulos que siguen.

manera plena por Kant²⁷³ en el siglo XVIII, pero que se nutre de un proceso largo (por la “larga” duración del siglo XVI y un más corto siglo XVII) de novedades introducidas tanto en el campo de lo social, como hemos visto, como en el ámbito del pensamiento y las ideas.

Aún formal, pero más específica, es la determinación del cambio hacia un futuro abierto marcado por la que Koselleck llama “aceleración”. Ésta consiste en la velocidad constantemente en aumento del tiempo que duran los cambios sociales, especialmente introducidos desde la técnica moderna. Se trata de una forma esencialmente distinta de comprender y habitar el tiempo de la historia, donde no cambia el tiempo natural homogéneo de Newton (o la “sucesión de los ahora” de Aristóteles) sino, como decíamos, la velocidad de los cambios humanos²⁷⁴. Tal como el mismo Koselleck lo afirma, es innegable la influencia que tiene esta nueva comprensión del tiempo de las cosmovisiones cristianas acerca del fin de los tiempos, imperantes en la época anterior a la modernidad. Y si bien no *son lo mismo* (aunque semánticamente se asemejen), son una “transformación” de la comprensión cristiana y, en este sentido, una secularización de contenidos cristianos volcados esta vez sobre la comprensión de un mundo “mundanizado”²⁷⁵.

Un tercer aspecto formal de la Modernidad es su *insistente oposición del pasado*. Oposición y *rechazo* de los tiempos anteriores. La misma denominación de la época (aunque determinada plenamente con posterioridad) señala hacia este aspecto. *Modus hodiernus* (y de ahí, *modernus*) viene a significar una actitud respecto al propio tiempo, a la vez que hacia el pasado y,

273 Quizás el escrito kantiano más representativo de ello, aunque no el único, es el breve texto de la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. F.C.E. México, 2000. A este escrito le dedicaremos un análisis pormenorizado más adelante.

274 *cfr.* al respecto, el ya citado texto de Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración”.

275 Si esta transformación es esencial, es decir, con ella cambia radical y esencialmente la determinación cristiana de comprender la historia, lo humano y todo lo que ello implica es parte importante de las preguntas que hacemos en este trabajo y que intentamos resolver. Pero una respuesta cabal a dicha cuestión sólo podremos darla después de revisar el pensamiento que da origen a la Modernidad y de qué tanto ese pensamiento sigue siendo cristiano o no.

consecuentemente, hacia el futuro. Se trata *ahora* de hacer las cosas *como se hacen hoy*; o bien, de *ser como se es hoy*. En esta afirmación del presente, de la *moda*, se engloba todo una constelación de ideas y actitudes que valoran negativamente el pasado. Por momentos ese rechazo es radical; por otros, como es el caso del Renacimiento, se recurre al pasado para reafirmar el propio presente. Ejemplo patente de dicho *pathos* son las reformas religiosas del siglo XVI. En ellas se rechaza la tradición, por haber traicionado la novedad siempre actual de la Sagrada Escritura, en particular del Nuevo Testamento. Dicha valoración no sólo juzga que ha habido una traición “inconsciente”, sino realizada *ex professo* y en cuanto tal es más susceptible de ser juzgada negativamente. Con el rechazo de la tradición -considerada más bien como una traición- no sólo se rechaza a la Iglesia Romana, sino todo lo que es fruto de su relación con el mundo. Así, tanto su asociación con el poder temporal como su “indebida” influencia sobre las cosas del mundo pasan a ser consideradas como la expresión máxima del pecado. Tal es la impronta de Lutero en el asunto de las indulgencias; éstas representan la expresión sensible del pecado. Pero Lutero no rechaza la caracterización de lo humano como marcada por el pecado (de hecho, es uno de los pilares de la doctrina luterana, como lo será más fuertemente aún en el pensamiento de Calvino), sino sólo, y especialmente, su expresión en la Iglesia Romana.

En esta nueva manera de habitar el mundo, marcada por la aceleración y la oposición al pasado, tiene lugar una particular relación entre el cielo y la tierra. La vuelta sobre el espíritu, sobre una religiosidad eminentemente “interior”, fruto del pensamiento de las reformas, desembocará en lo que posteriormente se llamó “el sujeto” (moderno). Lo que se produce de esta escisión entre cielo y tierra es a la vez un movimiento en dirección divergente y convergente, ambos debidos a la reinstalación de la religiosidad en un ámbito íntimo.

La disolución del lazo con la eternidad, con Dios, deja al sujeto solo y abandonado a la suerte de sí mismo. Con ello, la existencia humana queda

aparentemente desligada *-ab-soluta-* de aquella dimensión que por siglos la había sustentado y determinado. Comprendiendo la realidad de Dios como lo absolutamente inalcanzable, por ser un Otro radical, el alma queda carente de todo acceso a un fundamento. Pero no podemos perder de vista que en esta génesis del sujeto moderno, éste se determina como tal precisamente a partir de una singular relación con Dios; una relación que sólo puede venir desde arriba, pues para el hombre mortal no hay camino que sus fuerzas puedan recorrer. En vistas de ello, no le queda más que emprender a solas su camino. La gestación de este sujeto “ab-soluto” (considerada esta ab-solutez desde un más acá, desde un sí mismo) se ve con claridad en, por ejemplo, Locke, cuando intenta disipar las confusiones del cristianismo, a la vez que intenta establecer su racionalidad²⁷⁶: es la interpretación del “alma sola con Dios solo” la que engendra paulatinamente al sujeto y la subjetividad, hasta sus extremos con el solipsismo.

Esta “soledad” radical en la que cae el sujeto está a la vez, y he aquí la divergencia, fundada sobre una relación con la divinidad. Sólo a partir de ella es que el hombre queda o se siente sólo; al fin y al cabo, para estar solo, hay que estarlo respecto de alguien. En esta nueva modalidad de la soledad, la existencia se “aleja” de aquello que la había fundado, dando lugar así a un nuevo sentido de la secularización: la emancipación de los sujetos humanos y su asimilación del poder que viene -venía- “de lo alto”: sólo habrá una obligación, la obediencia a sí mismo. En este sentido es que podemos interpretar la impronta kantiana de la autonomía y todo a lo que ella dio lugar en la historia de las ideas y también en la historia política de la modernidad, especialmente en la historia de las continuas revoluciones que marcan nuestra época.

Es precisamente de esta divergencia -alejamiento del fundamento que sólo puede ocurrir (porque es su condición de posibilidad) desde un

276 cfr. Locke, John. *La racionalidad del cristianismo*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1977. En adelante, *La racionalidad del cristianismo*.

posicionamiento ante lo divino, ante el “cielo”, en otras palabras, un alejamiento del fundamento a partir del mismo fundamento- desde donde surge el movimiento convergente: se trata del (re)encuentro y (re)instalación del cielo en la propia intimidad. El desarrollo de la mística moderna es un buen ejemplo de ello. Las posturas deístas que abundan en la modernidad serán el movimiento ejemplificador de dicha convergencia, pues terminarán por encontrar el fundamento en sí mismos, fundamento que tiene un carácter trascendente y divino, a la vez que intenta constantemente diferenciarse de él²⁷⁷. ¿De qué otra manera podríamos entender la elevación del sujeto (y de sus elementos reunidos: la sociedad) al carácter divino tal como se dio, por ejemplo, en el positivismo de Comte²⁷⁸?

El resultado, complejo en dimensiones que toca y abarca, pero simple en su fundamento, de esta nueva relación cielo-tierra serán precisamente la aceleración, la oposición del pasado y una nueva modulación del sujeto. Con estos tres elementos podemos acceder a un marco conceptual que dé cuenta del movimiento histórico que fue la Reforma. Veamos a continuación aspectos más bien historiográficos e ideológicos que permiten comprender la escisión y dislocación de la relación entre el “cielo” y la “tierra”.

2. La Reforma: antecedentes

Convendría quizás comenzar este apartado con una cronología de la Reforma. Pero ello, además de ser tarea hecha infinitas veces, no aportaría en mucho a lo que aquí perseguimos. Por ello recurriremos a la exposición de uno de los pensadores capitales en lo que respecta a los antecedentes de la reforma, que, mirado desde otra perspectiva, es ya parte integrante de los movimientos

²⁷⁷ Consideramos que es en este sentido que podemos comprender toda una dialéctica de la identidad, tanto en lo que respecta a su surgimiento como problema, como en lo referente a su despliegue como fuerza creadora, cuyas cristalizaciones históricas serán los estados nacionales que desplegarán toda su fuerza en el siglo XVIII y, principalmente, en el XIX.

²⁷⁸ *cfr.* al respecto, *El sentido de la historia*. Pgs. 120ss; también en *Historia del mundo y salvación*. Pgs. 90-114.

reformistas del siglo XVI. En dicho pensamiento se asoman ya los grandes temas que serán problematizados una y otra vez a partir del siglo XVI. Con ello no se busca, por imposible, una exposición absolutamente acabada de los antecedentes de las reformas. Se trata más bien de introducirnos en la “cosa misma” de la que tratamos, pues sólo a partir de ahí se pueden determinar aquellas influencias que concurren en la conformación de la Modernidad, influencias que, como ya lo hemos dicho, son esencialmente religiosas y *reformadas*. Procedamos, pues, a la exposición del pensamiento de John Wyclif, conocido también como “el lucero del alba de la Reforma”.

La figura de Wyclif se yergue en la segunda mitad del siglo XIV. Es el momento en que se comienza a producir con fuerza una especie de “sacralización del Estado”²⁷⁹. El Estado territorial comienza a beneficiarse de una transferencia en detrimento con la Iglesia.

La ley civil, en primera instancia inútil en una sociedad de la gracia (que se rige por la ley del amor) es una consecuencia del pecado. En teoría, el cristiano debe entrever por detrás del orden una ley divina que lo rige todo. El Estado, por su parte, establece ese orden a través del temor. A pesar de esta distinción -ya “clásica” y que se funda en la distinción de la ciudad celeste y la ciudad terrestre de Agustín-, Wyclif propone una revalorización de la sociedad civil. Como veremos más adelante, esto será tomado por las reformas y adquirirá su peculiar comprensión moderna en el pensamiento político de los reformadores y de la misma “filosofía” política moderna. Esta revalorización de la sociedad civil -del “mundo”- es la contrapartida de la oposición a la Iglesia “oficial” -la romana-, particularmente en lo referente a la detención de riquezas y poder temporal. A la par, Wyclif presenta dos superioridades nuevas, que en su tiempo se presentan como paradoxales: la superioridad de la vida activa sobre la contemplativa y la del matrimonio sobre la vida célibe. Dichas novedades explotarán en un corto espacio de tiempo (alrededor de dos años).

279 cfr. *O tempo das Reformas I*. Pg. 221; también en *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Cap. I: La estructura política del absolutismo como premisa de la Ilustración (pgs. 31- 56).

La oposición del pasado en la forma de rechazo de la tradición de la que hemos hablado se manifiesta en el pensamiento de Wyclif con claridad: lucha contra la autoridad eclesial, así como pone en duda los dogmas de la transubstanciación en la eucaristía. Por otra parte, se da inicio en 1378 en Oxford a un movimiento de traducción de la *Vulgata* al inglés -a la que le sigue una prohibición de la Iglesia de 1379-, movimiento del cual Wyclif es partícipe y animador. Esta toma de posición acerca de la libre interpretación (y por tanto, la posibilidad lícita de traducir la Sagrada Escritura) y de la negación de la transubstanciación suscita gran reprobación, tanto en los estratos eclesiásticos como en los más puramente “civiles”.

Comienza así la predicación de Wyclif a expandirse, tanto al punto de que hacia 1380 comienza a enviar a sus seguidores -conocidos como “los pobres predicadores”, que más tarde se llamarán “lollardos”- a las ciudades para que dieran a conocer sus tesis religiosas. Resultado de dicha expansión y del público cautivo que conformó, Wyclif fue acusado de sembrar el desorden social, aunque no es claro, por ejemplo, si estuvo involucrado en el levantamiento de los campesinos de 1381²⁸⁰, sus ideas sí estaban presentes. Pero considerando la divulgación de su doctrina, es probable que haya habido una influencia ideológica en las revueltas. En mayo de 1382 el arzobispo de Canterbury llevó a Wyclif ante un tribunal eclesiástico que le condenó por hereje (incluso es llamado “anticristo” por el Pontífice romano²⁸¹) y determinó

280 El levantamiento de los campesinos de 1381 (y que dura hasta 1383) estalla a raíz de la protesta contra la “poll-tax”, impuesto que entra en vigencia en Inglaterra en 1377 y que pretendía cobrarse para enfrentar los crecientes gastos originados en la guerra de los Cien Años, y también como respuesta al incumplimiento por parte de los señores de los usos y costumbres tradicionales (aquí se encierran cuestiones estrictamente materiales, culturales y religiosas). Este levantamiento suele asociárselo a una serie de otros acontecimientos similares (aunque con causas no siempre idénticas), tales como el conflicto de la *Jaquerie* en Francia (1358-1360) o el de mayor envergadura de los *ciompi* en Florencia (1378-1380). El nombre de este levantamiento puede llevar a una comprensión parcial del mismo. Si bien el carácter campesino le es esencial, también es cierto que trabajadores urbanos llegaron a tomar Londres. El principal y más conocido dirigente de dicho levantamiento es el sacerdote J. Ball quizás debido a su dicho: “When Adam delved and Eve span, Who was then the gentleman?”.

281 Ya el 22 de mayo de 1377 el Papa Gregorio XI publicó varias bulas condenatorias acusando a Wyclif de herejía. Tres meses antes, el 19 de febrero de 1377, Wyclif había sido

su expulsión de Oxford. Se retira entonces Wyclif a su parroquia de Lutterworth, donde se consagra casi exclusivamente a la predicación, la evangelización de los campesinos y a la traducción de la Biblia al inglés. Muere totalmente solo en 1384.

Tras la muerte de Wyclif, sus enseñanzas se expandieron rápidamente. Su traducción de la Biblia aparece en 1388, y fue ampliamente divulgada por sus discípulos. Es conocida su influencia sobre otros reformadores posteriores, tal como Jan Huss y los anabaptistas²⁸², llegando a ser reconocido por el mismo Lutero como influyente en sus ideas. El pensamiento de Wyclif representa, visto desde hoy, una ruptura total con la Iglesia romana, ruptura que, sin embargo, no se dio en ese momento. Ello porque afirmaba, adelantándose a algunas de las principales tesis de las reformas de Lutero y Calvino, una relación directa entre los hombres y Dios, donde la Iglesia no jugaba un rol intermediario. Además, condena el actuar de la Iglesia, considerando ese actuar como contrario a las Sagradas Escrituras: por ejemplo, condena la esclavitud y la guerra, y defendía la idea de que el clero y los cristianos tenían que seguir el ideal de la pobreza evangélica predicada por Cristo y sus apóstoles.

Como vemos, es del contexto de las motivaciones vitales que surge el reclamo que representa Wyclif. Aún no están elaboradas las doctrinas de la gracia y del pecado original, al menos no como lo harán Lutero y Calvino. Éstas surgirán con fuerza posteriormente, a causa y como consecuencia de lo

llamado por el arzobispo de Londres, Guillaume Courtenay, para exponer su doctrina. Por una discusión acerca de la legalidad de la transferencia de bienes eclesiales al extranjero, Wyclif es nuevamente llamado ante la autoridad eclesial, esta vez por el arzobispo de Canterbury, Simon de Sudbury; esto ocurre a principios de 1378. Esta vez recibe solamente una pequeña sanción gracias a sus relaciones privilegiadas con la Corte (fue el protegido personal del Duque de Lancaster y tutor personal del rey Ricardo II de Inglaterra). En 1382 el arzobispo de Canterbury reúne un sínodo especialmente para analizar la doctrina de Wyclif, la que es juzgada nuevamente -y esta vez de manera definitiva- como herética y sólo se salva de la cárcel por los contactos que aún mantenía con la Corte. Todo este proceso de inculpación y persecución se corona en 1414, estando Wyclif ya muerto, para ocasión del Concilio de Constanza. En mayo de 1415 el Concilio lo declara culpable de herejía (el decreto se llevó a cabo en 1428), ordenando la quema de todos sus libros así como la exhumación de su cuerpo y la quema de sus huesos, cuyas cenizas fueron lanzadas en el río Swift, a la altura de su paso por la ciudad de Lutterworth.

282 cfr. *O tempo das Reformas I*. Pgs. 234ss.

que sembró Wyclif (aunque no sólo él) a finales del siglo XIV. Se asientan ya las convicciones acerca de las Escrituras, su importancia y las condiciones de su “apropiada” lectura. De ellas nacerán los demás puntos de la doctrina elaborada y defendida por Wyclif que caerán en “suelo fértil” en los siglos que le siguen; puntos como los del poderío y dominio de la divinidad, el rol de los “laicos” (o, mejor, del sacerdocio universal), la eclesiología (con importantes consecuencias políticas) y, desde donde se fundan todos ellos, la autoridad de la Sagrada Escritura.

Afirmar y defender la autoridad de la Sagrada Escritura no tiene nada de innovador ni de revolucionario. De hecho, es una de las afirmaciones más tradicionales de toda la historia de la Iglesia. La Escritura, palabra de Dios dictada, donada y confirmada por el Espíritu Santo a la comunidad de los primeros cristianos -la iglesia primitiva- fue durante toda la historia del cristianismo un suelo desde el cual todo se afirmaba y desde el cual se sostenía la verdad de la configuración temporal de la realidad social y humana.

Pero es precisamente en esta relación entre Iglesia y Sagrada Escritura que Wyclif introduce una fisura que lleva a un combate abierto en contra de la primera (al menos, tal y como se conformaba y comportaba a mediados del siglo XIV). De hecho, la reafirmación de la autoridad de la Sagrada Escritura pone a Wyclif en el camino de la franca confrontación con la Iglesia. En este ámbito es que podemos circunscribir el tratado de 1378, el *De veritate Scripturae*, donde hay dos “innovaciones” fundamentales que rompen con los esquemas “tradicionales”. Por una parte, se afirma la autonomía de la autoridad de las Escrituras respecto a la Iglesia (es decir, se las independiza del magisterio, de la institución) y, a la una con ello, se desjerarquiza el orden según el cual la Iglesia fundamenta su autoridad y su predicación de la Palabra, siendo considerada a esta última como un “dato”, un designio de Dios. En otras palabras, la autoridad de la Iglesia se fundamenta en un dato dado -la Escritura-, y por ello tiene la autoridad para interpretarla y enseñarla según esa interpretación. Así, lo que en definitiva realiza Wyclif es un viraje en el orden

teológico: primero está Dios, luego la Palabra como expresión del designio de ese mismo Dios y que es expresión real de Él mismo y sólo después la Iglesia, como mero instrumento mundano *-secular-* de organización. Se le quita así a la Iglesia la primacía del privilegio sobre las Sagradas Escrituras.

Por ello Wyclif afirma que las Escrituras son bastante claras, y en ese sentido suficientes, y que por ello el comentario y la mediación de la Iglesia estaría “de más”. Con esto nuestro autor se transforma en una especie de “defensor” de los primeros grupos laicos²⁸³ que comienzan a tener acceso a la Biblia en la Inglaterra de los siglos XIII y, principalmente, del XIV. Sobre este nuevo grupo de “laicos” -tímido en sus comienzos-, es razonable la duda según la cual se lo pueda llamar propiamente un “grupo”, pues se trata de un fenómeno esporádico pero que se acrecienta en número e influencia paulatinamente. Estos nuevos actores son capaces de una lectura autónoma de la Biblia, particularmente porque es un latín fácil el de la Vulgata, y donde no se lee el comentario más docto (y mucho más “amplio”, por la larga tradición de comentarios existentes).

Los comentarios de la Sagrada Escritura que se leían en la época eran una *relectio* de textos seleccionados, así como también de otros comentarios. Y el monopolio de esa *lectio* y *relectio*²⁸⁴ estaba, como es sabido, en manos de la

283 cfr. al respecto, *O tempo das Reformas I*. Pg. 222; 225ss. Además de los cambios que señala Chaunu respecto al siglo XIV -Estado territorial naciente y en franca expansión, ascética del matrimonio tardío, impulso a la educación, multiplicación del número de lectores, la instauración del retorno a los referentes primarios de la Revelación a través de la crítica y disminución y “sedimentación” de los comentarios- a finales del siglo se está constituyendo una masa crítica de transformación que tardará aún alrededor de un siglo y medio para que se vuelva “decididamente explosiva”. Tendrá su plena cristalización en lo que podemos llamar el movimiento social burgués de los *gentlemen* (cfr. al respecto, *A revolução científica*. Ed. Difel. Algés, 1999, particularmente el capítulo II. En adelante, *A revolução científica*) y su afán de trabajo en el mundo (cfr. a este respecto el capítulo 6 de *La revolución de los santos*).

284 Es evidente que la teología medieval nunca puso en duda que nada se le puede añadir a la Palabra de Dios; pero también es conocida la inclinación del pensamiento medieval por el comentario. Es precisamente la técnica de la *lectio* y *relectio* la que consagra la validez del comentario patrístico -y en cuanto tal “obliga a una *práctica* que interpretamos como los primeros indicios de una teología de la revelación abierta” (*O tempo das Reformas I*. Pg. 224); pero no hay que perder de vista lo siguiente: no hay nada más extraño y fuera de las intenciones de la teología medieval que la noción de una revelación abierta, así como, y he aquí la tensión, no es comprensible un posible abandono del recurso a comentarios. La

Iglesia institucional -del magisterio. En otras palabras, los textos sagrados o las selecciones de ellos estaban mediados tanto por la cuádruple exégesis de la que hemos hablado anteriormente como por las paráfrasis de la patrística. En los movimientos reformados la intención apuntaba a acceder a las Escrituras “en desnudo”²⁸⁵. La impronta impulsada por Wyclif -quizás sin plena conciencia de ello- lleva a lo que en opinión de Chaunu es un abordaje simplificador de las Sagradas Escrituras e, incluso, simplista, pues la intermediación de la tradición expresada en las paráfrasis introducidas en los textos no es sólo un “agregado” artificial que se le añade “a la fuerza” al texto. Es más bien la cristalización de los esfuerzos de los hombres de “situar” hermenéuticamente el horizonte que proporciona comprensión y perspectiva al significado de la palabra revelada; otra cosa distinta, por cierto, es la utilización de algunas interpretaciones para justificar, ocultar o promover ciertas situaciones de, por ejemplo, injusticia o de abusos de poder. Si bien es *in actu exercito* difícil de distinguir ambas dimensiones, analíticamente son fácilmente distinguibles. Pero el hecho fundamental en nuestra opinión es el esfuerzo hermenéutico implicado en las paráfrasis, comentarios e interpretaciones; el mismo intento de Wyclif y de los reformadores posteriores es también expresión de este esfuerzo. Es precisamente esta “simplificación” lo que hace de su autor un revolucionario²⁸⁶.

explicación que da Chaunu de este fenómeno es que en la teología medieval coexisten, sin contener una explícita consciencia de contradicción tanto la certeza de una revelación completa, contenida toda ella en las Escrituras, y una praxis hermenéutica ejercida mediante el recurso a los comentarios que implica la noción de “desarrollo” de la revelación o, lo que es lo mismo, de una “revelación abierta”.

285 *op.cit.* Pg. 223.

286 *O tempo das Reformas I.* Pg. 223. A partir de esto no podemos concluir que la lectura que Wyclif realiza de la Escritura es “moderna”, en el sentido de los grandes doctores del protestantismo ortodoxo como Lutero. Una diferencia fundamental, por ejemplo, es que Wyclif es mucho menos vetero testamental que la interpretación de los siglos XVI y XVII. Prueba de ello es que de cada tres referencias, dos son del Nuevo Testamento, acercándose la elección de las citas más a la *devotio moderna* que a la de la Reforma del siglo XVI; de hecho, no son las Epístolas a los romanos y a los gálatas, así como al cuarto evangelio, las más citadas (como sí lo son en Lutero), sino la Primera Epístola a los Corintios, y sobretodo el primer sinóptico. Cuando recurre a la patrística -aunque el comentario haya dejado de ser la propedéutica obligatoria para acceder al texto revelado-, prefiere el comentario “humanista” de Juan Crisóstomo o de Jerónimo, sin una vuelta sistemática (y sintomática) a

En definitiva, la revelación contenida en la Sagrada Escritura es considerada por Wyclif como siendo una revelación ya *terminada*. Este es el fundamento del ataque a la lectura mediada que lleva a cabo la tradición. El lugar que pasará a ocupar la Iglesia será privilegiadamente el relacionado con la encarnación histórica del Verbo, al modo como la sinagoga ocupó en relación al tiempo privilegiado de la Torá (y por eso, por ejemplo, los profetas nada acrecientan a la ley ya que todo está ya instituido en la iluminación del Sinaí). Los contemporáneos a Cristo son los que tendrán el privilegio de definir, por inspiración del Espíritu Santo, el canon y el contenido de la Revelación. Pero una vez pasado ese tiempo histórico, la Revelación está acabada y, por lo tanto, no hay nada que “añadirle” a la Escritura como “suplemento” a la Revelación. La institución eclesial histórica que de ahí deviene ya no tendrá el mismo privilegio, puesto que se haya históricamente fuera del tiempo apostólico. Esto no quiere decir que la Iglesia no deje de buscar el sentido de la Revelación, pero el punto de quiebre de la discusión es dónde comienza y termina la búsqueda de ese sentido, es decir, cuando se da y cómo discernir si el o los comentarios son un “añadido” a la Escritura revelada y cuándo son “solamente” búsqueda de sentido de esa Revelación para el tiempo actual.

Para Wyclif no es mediante la promulgación de decretos de la Iglesia que se fija el sentido de la Escritura. Es la misma Palabra de Dios, toda ella contenida en cuanto revelación en el canon de las Escrituras, la que atribuye a la Iglesia autoridad. La fortaleza de esta manera de comprender y exponer la cuestión abre la posibilidad de una confrontación con la autoridad, ya que ésta no puede negar la autoridad suprema de la revelación expresada en la Escritura, como tampoco estaría dispuesta a abdicar del recurso a los comentarios “autorizados”. Por ello se puede considerar el pensamiento de Wyclif como “tradicional” (o, “no moderno”), pues no se opone ni rompe plenamente con el

Agustín lo que difiere, a su vez, de los comentarios de Calvino; a pesar de ello, es una de las figuras que retoma a Agustín con fuerza en el siglo XIV, dando pie a la gran preponderancia que tendrá Agustín en reformadores posteriores (*cfr. op. cit.* Pg. 223).

pasado. Pero asienta las bases ideológicas de la Modernidad. Con ello se retoma un rasgo también típico de los reformadores que le siguieron, en particular de Lutero: en su intención “personal” e inicial no había pretensiones de ruptura, sino de purificación.

Mediante la crítica a la iglesia institucional tal y como se mostraba en el siglo XIV, Wyclif introduce una perspectiva profética relacionada con el ministerio de la iglesia antigua: aquél reconducía el pueblo hacia la ley, hacia la Escritura. Surge así, a modo de inspiración, pues aún no es una fuerza que determine cambios en la estructura eclesial ni social, una impronta hacia un nuevo ministerio profético en el cual se unen, o se vuelven a reunir, los miembros de la iglesia con su cabeza, el Cristo de los evangelios; en definitiva, con la inagotable fuente de las Escrituras.

La merma de la importancia de la Iglesia como mediadora y transmisora privilegiada del mensaje de salvación establece una nueva forma de relacionarse con Dios; entre éste y su creatura sólo debe existir la Palabra, *ley* que debe ser obedecida. No se realiza aún un juicio definitivo y radical en contra de la Iglesia sino que “simplemente” antepone directamente la autoridad suprema de la Biblia en cuanto revelación divina a la autoridad eclesiástica. Con ello se forja uno de los más importantes recursos conceptuales para la posterior Reformas. Para que estas herramientas sean eficaces en la transformación de la iglesia y, en consecuencia, de la sociedad, hace falta

“el instrumento humanista y simplificador-multiplicador de la impresión, del accesorio; le falta también la innovación explosiva del corto circuito de las obras, la simplificación que exorciza la angustia de la salvación por la fe”²⁸⁷,

que serán los ingredientes que provocarán la explosión de la Reforma con Lutero: “Wyclif elimina, pero no tiene nada que ofrecer a cambio”²⁸⁸.

Un punto importante de la discusión establecida por Wyclif y que

287 *O tempo das Reformas I*. Pg. 225.

288 *ibid.*

tomará vuelo a partir de la predicación de sus seguidores, a la vez que es un supuesto sobre el cual se arma la disputa acerca de la Palabra de Dios, es la cuestión, tal como ya lo hemos dicho, de la Iglesia. Toda autoridad viene otorgada directamente por la gracia de Dios. Pero cuando el detentor de la gracia es culpable de pecado mortal, aquélla pierde su eficacia. Así, para Wyclif, la verdadera Iglesia es la iglesia invisible de los cristianos en estado de gracia, más que la institucional. La iglesia invisible es la formada por los predestinados, dispuestos por el mismo Dios desde la eternidad. Anticipa con ello la eclesiología de Jan Huss y, en consecuencia, la de Lutero, seguidor en este punto de Huss. Por otra parte, la estructura de la iglesia visible es pasajera -es esa contingencia el centro del ataque de Wyclif, pues considera que ella se presenta indebidamente *sub specie aeternitatis*. Por ello está en pecado, pues se atribuyen características que no le son propias.

En cualquier caso, será necesario esperar a Calvino para asistir a una revalorización de la iglesia visible, pues toda las corrientes reformistas de este periodo y del que le siguen pasan por una relativización de la Iglesia-institución. El fundamento teológico de dicha postura reside en la consideración que el *dominium* de Dios no es delegado por éste en ninguna institución o estructura mundana²⁸⁹, aún más porque la única y verdadera iglesia sería la de los elegidos por Dios mismo desde y para la eternidad. ¿Qué podría hacer para efectos de la economía de la salvación la intervención o mediación de una estructura temporal, mundana y, en cuanto tal, pecadora? Una consecuencia ideológica importante desde este punto de vista es que la institución eclesial (romana, del pontífice máximo) es desplazada cediendo lugar al estado territorial.

Pero la reforma querida y buscada por Wyclif no alcanza a asentarse

289 Wyclif había sido partidario del Papa Urbano, así como toda Inglaterra; pero a causa del cisma provocado por el evento de Avignon (o reforzada por él), la convicción de Wyclif acerca de la mediocridad del papa italiano se acrecienta, pues la centralización pontificia establecida en Roma se hace más intolerable y más distante; es posible considerar que el cisma le produce a Wyclif una prueba irrefutable, no la única por cierto, de la imposibilidad radical de una delegación del *dominium* por parte de Dios hacia la institución eclesial.

con seguridad en la Inglaterra del siglo XIV. Según Chaunu, dicha reforma no logra imponerse porque no logra conquistar los medios que controlan el Estado; el pensamiento de Wyclif termina por ser confundido con los movimientos de protestas de las clases más bajas, como los campesinos. Así, “el pensamiento de Wyclif, nacido de las reivindicaciones del Estado territorial, es bloqueado en Inglaterra por el propio éxito del Estado”²⁹⁰.

Si bien, como decíamos, el intento de reforma llevado a cabo por Wyclif no tuvo sus consecuencias inmediatas, el legado que deja producirá enormes efectos en los dos siglos siguientes. Un ejemplo de ello es el pensamiento de Juan Huss (1396 - 1415) en Bohemia. A pesar de las notables diferencias entre los dos pensamientos y los dos contextos en que ellos tienen lugar²⁹¹, hay coincidencias, especialmente con el pensamiento eclesiológico de Wyclif, puesto que Huss defiende la definición de Iglesia como *universitas praedestinatorum*, pensamiento que llega hasta el mismo Lutero, quién relaciona directamente a Huss con su Reforma.

En definitiva, el movimiento surgido directamente a partir de la acción de Wyclif se extingue casi totalmente a lo largo del siglo XV²⁹². A lo largo de este siglo los últimos lollardos se caracterizaban más bien por su carácter de “iluminados”, una oposición radical a la riqueza y a la corrupción del clero, pero ya no tenían un cuerpo doctrinal como lo tuvieron a lo largo del siglo XIV. Sin embargo, semillas del pensamiento de Wyclif quedan activas tanto en las masas populares (recordemos la gran cercanía de Wyclif con el pueblo, en particular en la última etapa de su vida en Lutterworth, donde se dedica,

290 *O tempo das Reformas I*. Pg. 234. Por otra parte, como contrapunto de la reforma de Wyclif, el movimiento generado a partir de Juan Huss, la protesta se confundirá y fusionará con toda una sociedad en el ámbito territorial de varios Estados; Huss es nacionalista y mucho más moderado que Wyclif en el plano religioso, insertándose en la piedad característica del siglo XV de la *devotio moderna* y mucho más cercano a la estructura medieval que Wyclif (*op. cit.* pg. 236).

291 *cfr. op.cit.* Pgs. 234ss.

292 Ello también debido a la persecución de la que fueron víctimas; entre 1490 y 1520 los procesos por herejía en contra de los lollardos alcanzaron un promedio de 20 casos al año (*cfr.* Vinay, V. *La Riforma protestante*. Paideia Editrice. Brescia, 1970. Pg. 225. En adelante, *La Riforma protestante*).

además de la traducción de la Biblia, a la predicación del evangelio en los estratos campesinos y populares), como en la atmósfera espiritual de la primera mitad del siglo XVI, semillas que mantienen vivos los deseos de una auténtica renovación de la iglesia. Por otra parte, el conflicto entre la monarquía inglesa y la Curia romana (que terminará desembocando en el cisma) ofreció muchas ocasiones para la difusión de las ideas reformistas, en particular por parte de los predicadores que recorrían Inglaterra y también el continente. Posteriormente, el ambiente humanista en Inglaterra sirvió para consolidar la reforma²⁹³, tanto a través de la figura de Erasmo²⁹⁴ como de los mismos humanistas ingleses como Colet y Moro.

293 Aunque también su efecto más inmediato sirvió, en el juicio de Vinay (*op. cit.* Cap. VI) para consolidar el catolicismo.

294 La primera visita de Erasmo a Inglaterra es de 1499. También debe considerarse la influencia de Juan Colet y de Tomás Moro en su pensamiento, especialmente en lo referente al abandono paulatino pero decisivo de intereses puramente literarios y la orientación hacia un programa de renovación evangélica de la teología. Mediante las seis estancias de Erasmo en Inglaterra y el vasto epistolario con discípulos ingleses, el humanismo en Inglaterra floreció, impulsando así el pensamiento reformador.

CAPÍTULO III

CALVINO Y LA CRISTALIZACIÓN DE LA DOCTRINA RELIGIOSA REFORMADA EN EL PENSAMIENTO MODERNO

“En el nombre de Dios omnipotente yo te declaro:
pones como pretexto tus estudios, pero te niegas a dedicarte
junto a nosotros a esta obra del Señor.
Dios te maldecirá, porque te buscas a ti mismo antes que a Cristo”
(Farel a Calvino)

La doctrina reformada de Calvino aglutina los elementos esenciales del modo moderno de habitar el mundo. De esta doctrina -interpretada, manipulada, modificada- emanarán los principios sobre los cuales se yergue el piadoso pensamiento moderno. Con ello no debemos considerar que todo lo que ocurre y ocurrirá en el mundo moderno será consecuencia simple del pensamiento calvinista. Una primera distinción importante es la que distingue entre la doctrina de Calvino propiamente dicha, la cual puede encontrarse en las obras que escribió y en su biografía (es decir, las cosas que hizo y dejó de hacer Calvino, lo cual podemos encontrar en la abundante historiografía al respecto), y la ideología a que dio lugar su pensamiento²⁹⁵. Consideramos, por motivos que se irán aclarando en el transcurso de la exposición, que la principal influencia del pensamiento de Calvino en la conformación de la piadosa Modernidad cristaliza en el puritanismo anglosajón en general. Que esta sea la influencia principal se debe a que el proyecto anglosajón de modernidad es el que marca el rumbo de todo el proyecto moderno hasta nuestros días²⁹⁶. Para ver con plena claridad esta tesis, es necesario realizar los

295 Es importante distinguir entre la doctrina de Calvino y la doctrina calvinista en general (o, por ejemplo, la doctrina puritana -calvinismo escocés y, posteriormente, anglosajón en general). No siempre la doctrina de Calvino se traspasa a otras culturas de manera íntegra y “pura”. De hecho, entre los presbiterianos escoceses hay modificaciones importantes de la doctrina misma de Calvino (tal como ocurre, por ejemplo, en Locke y su noción del pecado original expuesto en *La racionalidad del cristianismo*), tanto de parte de los “teólogos” como de los filósofos (distinción difícil de hacer pues, la filosofía y la ciencia reformada es profundamente religiosa, tal como lo veremos a lo largo de este y el siguiente capítulo).

296 *cfr.* al respecto, *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Capítulos I,

siguientes pasos: ante todo, conocer el pensamiento de Calvino tal como él mismo lo dio a conocer a través de sus obras. La principal de éstas es la *Institución de la religión cristiana*, por estar en ella sistematizado el pensamiento de nuestro autor, así como por la lectura que hubo de dicha obra en los ambientes reformados del siglo XVI, XVII y XVIII²⁹⁷.

Es a partir de la doctrina de Calvino que se configura en Escocia y luego en prácticamente toda Inglaterra el pensamiento que será el dominante en el mundo anglosajón y, posteriormente, también en el continente. Una vez expuesta la doctrina de Calvino en sus tres pilares fundamentales procederemos en el siguiente capítulo a mostrar cómo esa doctrina de Calvino cristaliza, no sin a veces sufrir ciertas modificaciones más o menos esenciales, en el pensamiento filosófico y científico de la Modernidad. Dicha cristalización sólo sucede porque primero el *ethos* de las reformas, en particular la de Calvino, afecta -y no podría ser de otra manera- el ámbito moral -el de las *disposiciones afectivas*, tal como lo hemos determinado anteriormente- de los modernos. Éste es el ámbito a partir del cual se origina y fundamenta el “modo de ser moderno”, tanto en lo que respecta a los ámbitos del conocimiento (racionalidad, ciencia y técnica) como de la vida social y política.

1. La doctrina de Calvino

La doctrina de Calvino puede ser sintetizada en tres pilares fundamentales²⁹⁸. Éstos son: 1. Dios es Soberano Absoluto; 2. El hombre, por

VI-X.

297 La primera edición de la *Institución de la religión cristiana* data de 1536; le seguirán varias otras ediciones en latín y francés editadas por el mismo Calvino. La edición que utilizaremos en este trabajo es el de la traducción castellana de la misma realizada por Cipriano de Varela de 1597, reeditada por Luis de Usoz y Río (1858). En particular, nosotros utilizaremos la edición de Visor Libros. (Madrid, 1967). En adelante, *Institución*. Citaremos en números romanos mayúsculos el número de libro; seguido de una coma, en números romanos minúsculos el capítulo correspondiente; por último, con números arábigos se señalarán las secciones en las que se subdividen los distintos capítulos.

298 Al menos en lo que respecta a la comprensión de los fenómenos que aquí queremos analizar. Según Valdeci da Silva Santos, los puntos esenciales de la doctrina reformada son: la majestad de Dios, la autoridad de las Escrituras, la condición espiritual del ser humano, la suficiencia de la obra de Cristo y la soberanía de Dios en la economía de la salvación

el pecado original, está *absolutamente* corrupto; 3. todos los hombres están ya predestinados a la salvación o bien a la perdición eternas (lo que se llama en teología la “doctrina de la doble predestinación”).

Cuando Calvino afirma que Dios es Soberano Absoluto se refiere a que el rasgo distintivo de Dios, rasgo sin el cual Dios no sería “el Señor Dios”, es su *soberanía*:

“Sería vano y de ningún provecho hacer a Dios Creador por un poco de tiempo, como si de una vez para siempre hubiera terminado su obra. Y es necesario que nos diferenciamos de los paganos [...], principalmente en considerar la potencia de Dios no menos presente en el curso perpetuo y en el estado del mundo, que en su primer origen y principio. [...] La fe ha de penetrar mucho más adelante: debe reconocer por gobernador y moderador perpetuo al que confesó como creador de todas las cosas; y esto no solamente porque Él mueve la máquina del mundo y cada una de sus partes con un movimiento universal, sino también porque tiene cuidado, mantiene y conserva con una providencia particular todo cuanto creó, hasta el más pequeño pajarito del mundo”²⁹⁹.

Por lo tanto, la Soberanía Absoluta de Dios es siempre actual, siempre vivaz y actuante. Nótese, aunque la cita es bastante explícita al respecto, que Dios no sólo gobierna, modera, mueve, *domina* todo evento mundano (y cósmico) de manera “general”, como si hubiera creado la máquina del mundo y se hubiera “retirado” dejándola a merced de ella misma y de las leyes que la rigen (las que, al fin y al cabo, serían factura del mismo Creador y en cuánto tal tendrían una “garantía”). La Soberanía de Dios es ejercida por éste en cada acontecimiento particular, hasta en el “más pequeño pajarito del mundo”. La

(cfr. da Silva Santos, V. “Quem é realmente reformado? Relembrando conceitos básicos”. En *Fides reformata*. XI, Nº 2, 2006. Pgs. 121-148). Si bien lo que destaca da Silva Santos son los aspectos esenciales de la doctrina reformada en general, se puede destacar el insistente acento que da a la soberanía y poder de Dios, común a todas las expresiones de fe reformadas y, en particular, a las más directamente ligadas a la figura de Calvino.

299 *Institución* I, xvi, 1. Los paréntesis cuadrados son nuestros; en ellos o bien indicamos que se saltan algunas líneas de la cita en cuestión en el intento de mostrar el argumento de Calvino y evitando las consideraciones secundarias que hace y que abundan en su texto, o bien introduciendo una oración y/o palabra que se hace necesaria para una mejor comprensión del texto.

soberanía, una vez que la ejerce Dios (*i.e.* siempre, y en cada caso), es llamada por Calvino “Providencia”:

“...cuando se habla de providencia de Dios [hay que entenderla] como el piloto de una nave que gobierna el timón para ordenar cuanto ha de hacer. Por eso la providencia se extiende tanto a las manos como a los ojos; es decir, que no solamente ve [presciencia], sino que también ordena lo que quiere que se haga [...] la providencia de Dios es actual [...]; y los que admiten una mera presciencia sin efecto alguno, no hacen más que divagar en necios devaneos”³⁰⁰.

En definitiva, Dios es poderío, soberanía por sobre toda su creación, es *ocupación providencial* constante. Nada escapa a este poder de Dios, el cual conduce y maneja su creación según su insondable voluntad, su *consejo secreto*:

“de tal manera lo rige todo que nada acontece sino como Él lo ha determinado en su consejo [...] el que no quiera caer en esta infidelidad [la de no considerar la real soberanía absoluta de Dios] tenga siempre en la memoria que la potencia, la acción y el movimiento de las criaturas no es algo que se mueve a su placer, sino que Dios gobierna de tal manera todas las cosas con su *secreto consejo*, que nada acontece en el mundo que Él no lo haya determinado y querido a propósito”³⁰¹.

Y decimos “maneja” activamente, pues es lo que quiere decir Calvino con la Soberanía Absoluta: la Providencia no sólo actúa de vez en cuando y de manera un tanto general (como “alma del mundo”, principio generador de movimiento o ciega causalidad), sino que interviene *-determinando* en todo tiempo y lugar- cada evento en la creación, sean éstos naturales como humanos.

El ejercicio divino de la providencia, de la soberanía, es una actividad que Dios quiere que conozcamos, pues se complace en ello. A Dios le gusta que conozcamos y *reconozcamos* su omnipotencia y eficaz acción; de hecho,

300 *Institución I*, xvi, 4

301 *Institución I*, xvi, 3. Las cursivas son mías.

esto será para Calvino el deber principal del “piadoso cristiano”:

“De hecho, el Señor se atribuye a sí mismo la omnipotencia, y quiere que *reconozcamos* que se encuentra en Él, no cual se la imaginan los sofistas, vana, ociosa y casi adormilada, sino despierta, eficaz, activa y siempre en acción; ni tampoco a modo de principio general y confuso del movimiento de las criaturas [...] sino que ella gobierna y tiene en cuenta todos los movimientos particulares...”³⁰².

El deber que se desprende de esta consideración, es decir, de “reconocer” la eficacia de la acción de Dios devendrá en lo que Calvino califica como una “doctrina muy útil”³⁰³:

“... nada padecen [los hombres] que no sea por orden y mandato de Dios, porque están bajo su mano. Y si el gobierno de Dios se extiende de esta manera a todas sus obras, será pueril cavilación encerrarlo y limitarlo a influir en el curso de la naturaleza [...] cuantos limitan la providencia de Dios en tan estrechos límites, como si dejase que las criaturas sigan el curso ordinario de su naturaleza, roban a Dios su gloria, y se privan de una doctrina muy útil...”³⁰⁴.

Además de útil, no reconocer el absoluto poder de Dios es una manera de quitarle lo que Calvino llama “gloria de Dios”, es decir, el ejercicio de la Soberanía de Dios ejercida providencialmente. Quitarle gloria a Dios, es decir, no reconocer su acción soberana, no le corresponde a una criatura caída, tal como lo es el hombre:

302 *Institución I*, xvi, 3. Las cursivas son mías.

303 En qué consiste esta utilidad es asunto que trataremos más adelante; por ahora, a modo de enunciado, podemos adelantar que tiene dos dimensiones esta utilidad: la de proporcionar consuelo a los fieles cristianos (“...somos supersticiosamente temerosos, si cada vez que las criaturas nos amenazan o nos atemorizan, temblamos como si ellas tuviesen por sí mismas fuerza y poder para hacer mal, o nos pudiesen causar algún daño inopinadamente [...] Ciertamente que no condena todo género de temor...” (*Institución I*, xvi, 3) y la de fundamentar la actitud que debemos tener ante el mundo, ante la naturaleza: “...que Él tiene hartas riquezas para hacer bien, puesto que el cielo y la tierra son suyos, y que todas las criaturas tienen sus ojos puestos en Él para sometérsele y hacer lo que les mande” (*ibid.*).

304 *Institución I*, xvi, 3.

“no hay cosa que menos convenga a Dios que quitarle el gobierno del mundo y dejarlo todo al azar [...] lo despojan [así] de su gloria, quitándole su potencia...”³⁰⁵.

La “gloria de Dios” consiste entonces en el ejercicio de su soberanía; *reconocer* la gloria de Dios consistiría, pues, en reconocer y aceptar esa soberanía, que es Dios mismo desplegándose en su ser. La manera en que ejerce Dios su soberanía es a través de la *naturaleza o propiedades* de las cosas creadas:

“Confieso que se puede decir muy bien (con tal de que quien lo diga tenga temor de Dios) que Dios es Naturaleza. Pero porque esta manera de hablar es dura e impropia [pero, nótese, no incorrecta], pues la Naturaleza es más bien un orden que Dios ha establecido”³⁰⁶.

Lo importante para Calvino es no confundir las causas inferiores (naturales) con la acción de Dios; pero sin olvidar que esas causas inferiores son todas regidas por la mano de Dios de manera efectiva, vivaz y siempre actuante. Para Calvino, además, la acción de Dios se da de manera un tanto oculta o al menos difícil de percibir o reconocer de buenas a primeras:

“Por esto dije que la providencia de Dios no se nos descubre y manifiesta de ordinario, sino acompañada y encubierta con los medios con que Dios en cierto modo la reviste”³⁰⁷.

Así, el piadoso cristiano tiene el *deber* de dar gloria a Dios (que, por lo demás, es lo único que puede hacer en su condición de caído) conservando su propio ser³⁰⁸ y reconociendo su gloria a través del conocimiento de las propiedades y

305 *Institución* I, iv, 2.

306 *Institución* I, v, 6.

307 *Institución* I, xvii, 4.

308 “pero el Señor [...] te manda que te guardes, porque no quiere que el peligro te resulte inevitable. Estos desatinados [los que consideran que no es necesario guardar lo que guarda Dios] no consideran lo que tienen ante los ojos: que el Señor ha inspirado a los hombres la industria de aconsejarse y defenderse, y así servir a la providencia divina conservando su vida” (*Institución* I, xvii, 4).

de la naturaleza de las cosas. Aquéllas se expresan por leyes -las leyes naturales- y no siempre es “fácil” descubrirlas, pues se encuentran “encubiertas”. De esta manera, conocer las leyes naturales que rigen el comportamiento de todo lo creado (el movimiento de los cuerpos celestes, el psiquismo humano, las leyes que rigen el comportamiento de las sociedades, etc.) consistirá en un deber piadoso pues se trata de reconocer la gloria de Dios. Esto tendrá enormes consecuencias en la Filosofía Natural y Moral de los anglosajones y de los modernos en general. Es, además, un elemento clave para entender el enorme y potente desarrollo de las ciencias en el siglo XVII de Inglaterra e influirá en toda la Ilustración europea.

En la doctrina de Calvino el “conocimiento” de Dios se relaciona estrechamente con el conocimiento de nosotros mismos, porque nadie que se conoce a sí mismo puede, a la vez, no sentirse impulsado a considerar a Dios. Esto se debe a que por la caída de nuestros primeros padres, culpa que heredamos, estamos obligados a levantar los ojos hacia arriba, hacia Dios. Hablando en propiedad, no se puede hablar de un real “conocimiento de Dios” puesto que nuestra razón está absolutamente corrupta. Esta corrupción afecta principalmente a las cosas de Dios. Lo que sí se puede dar, más bien, es una especie de “intuición natural” de lo que sería Dios, intuición que se despierta con la lectura de la Sagrada Escritura y se cultiva con una actitud piadosa que consiste en “dar gloria a Dios”: el esfuerzo de reconocer la efectiva, realísima y constante acción de Dios. Como veremos más adelante, esta actividad se llamará “ciencia”, por lo que la ciencia se transformará en un medio privilegiado para dar gloria a Dios.

Lo que podamos considerar acerca de Dios se limita a no sólo saber que hay algún Dios (incluso, según Calvino, los paganos lo saben), sino principalmente consiste en “comprender” (*i.e.* aceptar por la fe) lo que acerca de Él nos conviene saber (y lo que *alcanzamos* a saber), *lo que es útil para su gloria*. Esto es lo único necesario y posible en nuestra condición de caídos. La finalidad del conocimiento de Dios estriba en que, dado dicho conocimiento,

fluirá desde nosotros mismos la confianza y tranquilidad ante este mundo (porque la divinidad todo lo gobierna) y la obediencia a Él; y esto no sólo porque el hombre teme el juicio sobre los malvados, por un lado, y alaba el premio para los justos, por otro; sino porque lo ama, lo reverencia, lo considera y le honra como Padre y Señor. E impulsará la actitud de dominio sobre la creación para así ser fiel al mandato del Génesis (1, 28): “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla”.

El conocimiento de Dios está profundamente arraigado en el intelecto humano. Es como una semilla que el mismo Dios ha depositado en nosotros; por eso la religión es considerada como un hecho universal y, dicho en propiedad, “natural”. Esta semilla presente en todos los hombres es la que explicaría, por ejemplo, que algunos hombres duros de entendimiento, aunque luchan por apartarse de Dios, nunca lo lograrán porque el *sentimiento* que tienen de Él siempre permanece vivo y real.

El gobierno que tiene Dios del mundo resplandece en la creación:

“...de tal manera se ha manifestado en esta admirable obra del mundo y cada día se manifiesta y declara, que no se puede abrir los ojos sin verse forzado a verlo. Es verdad que su esencia es incomprensible, de tal suerte que su deidad trasciende todo sentimiento humano; pero Él ha inscrito en cada una de sus obras ciertas notas y señales de su gloria tan claras y tan excelsas [...] desde que en la creación del mundo mostró su potencia, comenzó a mostrarse con ornato visible que lo hace poderosísimo y hermosísimo doquiera que miremos”³⁰⁹.

Es, pues, en la creación donde se aprecia la sabiduría divina. Puesto que ningún hombre puede alejarse de admirar las maravillas de Dios presentes en la creación, no hay ninguno a quien Dios no haya manifestado en alguna medida su propia sabiduría. Pero existen algunos que no reconocen a Dios en la creación. Estos son calificados por Calvino como ingratos y ciegos porque lo

309 *Institución I, v, 1.*

niegan y no ven “lo evidente”, no admiten un dato de la experiencia³¹⁰. El que Dios haya dejado algunos signos de su manifestación en la creación tiene la finalidad de permitirnos una cierta aproximación a él (este será precisamente el rol de las ciencias a partir del siglo XVII). El único “conocimiento” posible de Dios está guiado por la Escritura. Son ellas las que nos muestran claramente al verdadero Dios, en cuanto conocimiento mucho más íntimo y cierto. Y dicho “conocimiento” no está relacionado con el entendimiento o razón, ni sus frutos, sino que está dado por lo que Calvino llama “corazón” o “sentimientos”:

“se ha de notar que somos invitados a un conocimiento de Dios, no tal cual muchos se imaginan, que ande solamente dando vueltas en el entendimiento en vanas especulaciones, sino que sea sólido y produzca fruto cuando arraigue y se asiente bien en nuestros corazones”³¹¹.

Si bien Dios crea al hombre bueno, éste se corrompe por su propio pecado³¹². Al pecar, el hombre pierde totalmente la fuerza de todas sus capacidades. Las facultades humanas que lo distinguen de otros animales son precisamente la *razón* y la *voluntad*. Lo que resulta, pues, absolutamente corrupto son la razón y la voluntad. De ahí que el hombre no puede conocer. Primeramente, no puede conocer a Dios ni su voluntad. Tampoco podrá conocer la esencia de las cosas, su ser más íntimo. Lo único que podrá el hombre “conocer” es su deber de dar gloria a Dios, de glorificarlo. Podrá leer la Sagrada Escritura para seguirla al pie de la letra, pues no puede comprender el sentido de fondo de las palabras que ahí aparecen³¹³. Y puesto que fuimos

310 Recordemos que para Calvino la Revelación y su contenido es un “hecho” patente, no una imaginación o teoría, como tampoco una hipótesis o un supuesto. En cuanto hecho, hace parte de nuestra experiencia más inmediata y evidente.

311 *Institución* I, v, 10.

312 Recordemos también que del pecado es culpable todo el género humano; pero éste ya estaba previsto y predestinado por Dios desde la eternidad.

313 Históricamente, sin embargo, esto nunca se dio así; no todos podían interpretar “correctamente” las escrituras, es decir, no todos podían interpretarlas “sin interpretarlas” (pues lo correcto sería no interpretarlas...). Por ello se dio también en el mundo reformado, tanto el de Ginebra con Calvino aún vivo, como el escocés y luego inglés con el puritanismo, una especie de lectura ortodoxa de la Sagrada Escritura. Para una mayor profundización acerca de estos asuntos, *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la*

hechos a “imagen y semejanza de Dios”, y Dios es Soberano, Poderío, Señor, Dominador (=dominus), entonces nosotros los humanos resultamos “pequeños” dominadores. El fundamento bíblico de esto se encuentra en Gn. 1, 28: “Los bendijo Dios y les dijo: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra»”. Así, “dar gloria a Dios”, como ya lo hemos dicho arriba, resultará una tarea ineludible y de primer orden, resultará un deber para todo cristiano reformado: conocer la naturaleza y dominarla³¹⁴.

Pero no sólo resultó corrompida la razón; también la voluntad humana está *post peccatum* corrupta. Lo que resulta de ello es que no somos capaces de bien alguno, ni el más mínimo; no somos capaces de bien, ni tan siquiera de desearlo. Hacerle caso a la voluntad que se guía por la razón resultará ser una abominación, un pecado de soberbia. Sólo debemos seguir el instinto natural, pues él (ya que es conducido directamente por la Providencia) nos llevará a hacer lo que la divinidad quiere que hagamos. Es así como Dios inscribe en los instintos los deseos o inclinaciones según sus designios, e interviene cada vez para que éstos se encaminen hacia los fines que él quiere. Dios es bueno para Calvino; el hombre es malo, debido a su corrupción original. Por ello, seguir los instintos será algo bueno, ya que están conducidos y regidos directamente por el mismo Dios. Calvino clasificará los instintos; algunos son más poderosos que otros. Los principales son el de auto preservación, de placer y el

libertad. Véase también Merton, Robert. *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Alianza Editorial. Madrid, 1984. En adelante, *Ciencia, tecnología y sociedad*.

³¹⁴ Así es, por ejemplo, para un calvinista contemporáneo: en el apartado tercero (3. Teologia e sociedade) de su artículo “A relevância da teologia de Calvino para o século 21” de Lyle D. Bierma, se afirma: “Pero también existe otro mandato universal en la Escritura, el llamado “mandato cultural” en el Antiguo Testamento: “Sed fecundo, multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; ejerced dominio sobre ella, cultivadla y guardadla” (Génesis 1 y 2). Ese mandato nunca es repetido en el Nuevo Testamento, pero no es necesario que lo sea; él todavía es válido. La actividad cultural -agricultura, comercio, política, educación- es una parte de la vocación del cristiano, así como también del evangelismo”. En *Fides Reformata*. 2003. VIII. Nº. 2. Pgs. 9-20 (<http://search.ebscohost.com>). La traducción es nuestra. Con ello podemos ver que lo dicho por Calvino sigue sosteniéndose, al menos en sus rasgos formales, hasta el día de hoy.

de utilidad. Así, al buscar la auto preservación, el placer y la utilidad se está cumpliendo con la *voluntad de Dios*³¹⁵, ya que estaríamos actuando “naturalmente”, es decir, según los designios inscritos por el Creador y de los cuales se encarga en cada caso de realizarlos.

“Así pues, si se dice con razón que el hombre, por tener corrompida su naturaleza, es naturalmente abominable a los ojos de Dios, con toda razón también podemos decir que es naturalmente malo y vicioso. Y San Agustín no duda en absoluto en llamar naturales a nuestros pecados a causa de nuestra naturaleza corrompida, pues necesariamente reinan en nuestra naturaleza cuando la gracia de Dios no está presente [...] (II, i, 11).

[...] se le quitó también al hombre la integridad del entendimiento y la rectitud del corazón. Y esto es lo que llamaremos corrupción de los dones naturales. Porque, aunque es verdad que nos ha quedado algo del entendimiento y de juicio, como también de voluntad, sin embargo no podemos decir que nuestro entendimiento esté sano y perfecto, cuando es tan débil y está tan envuelto en tinieblas. En cuanto a la voluntad, bien sabemos cuánta maldad hay en ella. Como la razón, con la cual el hombre distingue entre el bien y el mal, y juzga y entiende, es un don natural, no puede perderse del todo; pero ha sido en parte debilitada, y en parte dañada, de tal manera que lo que se ve de ella no es más que una ruina desfigurada”. [...] en la naturaleza humana, por más pervertida y degenerada que esté, brillan ciertos destellos que demuestran que el hombre participa de la razón y se diferencia de las fieras brutas puesto que tiene entendimiento; pero, a su vez, que esta luz está tan sofocada por una oscuridad tan densa de ignorancia, que no puede mostrar su eficacia. Igualmente la voluntad, como es del todo inseparable de la naturaleza humana, no se perdió totalmente; pero se encuentra de tal manera cogida y presa de sus propios apetitos, que no puede apetecer ninguna cosa buena” (II, ii, 12)³¹⁶.

Que los dones naturales tenga aún “alguna luz” no implica que ésta nos capacite para conocer los designios divinos. Para ellos somos absolutamente

315 Vemos aquí rasgos que tendrán una profunda influencia en el pensamiento puritano inglés tal como el empirismo y su variante utilitarista.

316 *Institución* II, i, 11; II, ii, 12.

ciegos e incapaces. Lo que nos resta de inteligencia y voluntad sólo servirá para las ocupaciones mundanas:

“Decir que el entendimiento humano está tan ciego que carece en absoluto de inteligencia respecto a todas las cosas del mundo, repugnaría no sólo a la Palabra de Dios, sino a la experiencia de cada día. Pues vemos que en la naturaleza existe un cierto deseo de investigar la verdad, hacia la cual no sentiría ninguna inclinación si antes no tuviese gusto por ella [...]. Aunque este deseo, aun antes de comenzar a obrar, ya decae, pues luego da consigo en la vanidad. Porque el entendimiento humano, a causa de su rudeza, es incapaz de ir derecho en busca de la verdad, y anda vagando de un error a otro, como quien va a tientas en la oscuridad y a cada paso tropieza, hasta que desaparece de aquélla; así, él, al investigar la verdad deja ver cuánta es su ineptitud para lograrlo”³¹⁷.

No obstante todo ello, la luz del entendimiento (y, también, la fuerza de la voluntad) permanecen como facultades humanas. No se borran, sino que están corruptas. De aquí surge la tarea práctica en cuanto deber de todo cristiano piadoso: mantenerse en los límites determinados desde la voluntad divina:

“Por lo tanto, permanezcamos dentro de los límites en que Dios nos quiso encerrar y mantener nuestro entendimiento, para que no se extraviase con la excesiva licencia de andar errando de continuo”³¹⁸.

La enseñanza que de esto puede -y debe- sacar la creatura caída es la de aprender y aceptar las distinciones que de ella provienen:

“...cuando el entendimiento del hombre se esfuerza en conseguir algo, su esfuerzo no es tan vano que no logre nada, especialmente cuando se trata de cosas inferiores. Igualmente, no es tan estúpido y tonto que no sepa gustar algo de las cosas celestiales, aunque es muy negligente al investigarlas. Pero no tiene la misma facilidad para las unas que para las otras. Porque, cuando se quiere elevar sobre las

317 *Institución II, ii, 12.*

318 *Institución I, xiv, 1.*

cosas de este mundo, entonces sobretodo aparece su flaqueza. Por ello, a fin de comprender mejor hasta dónde puede llegar en cada caso, será necesario hacer una distinción, a saber: que la inteligencia de las cosas terrenas es distinta de la inteligencia de las cosas celestiales”³¹⁹.

La conclusión, también práctica, de esta determinación será precisamente la que impulsará la investigación de la naturaleza y el ejercicio de las artes liberales y mecánicas:

“Llamo cosas terrenas a las que no se refieren a Dios, ni a su reino, ni a la verdadera justicia y bienaventuranza de la vida eterna, sino que están ligadas a la vida presente y en cierto modo quedan dentro de sus límites. Por cosas celestiales entiendo el puro conocimiento de Dios, la regla de la verdadera justicia y los misterios del reino celestial. [...] Bajo la primera clase [es decir, “las cosas terrenas”] se comprenden el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales”³²⁰.

Recordemos que para Calvino el piadoso cristiano debe dar gloria a Dios. Ésta es el ejercicio de Su soberanía mediante la naturaleza o leyes naturales, las que puede romper o violar cuando quiera, y que de hecho lo hace cuando se manifiesta en aquello que llamamos “milagros”. Y si el entendimiento es capaz de algunas cosas terrenas, como el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia y las artes liberales y mecánicas, entonces estos son precisamente los ámbitos que le quedan a la inteligencia para escrutar, pues están dentro de los estrechos límites de las cosas de las que las creaturas son capaces. Al hacerlo, además, se glorifica al creador tanto por reconocer su gloria como porque nos permiten acceder a las cosas útiles y provechosas³²¹ para la vida humana en el mundo y así realizamos lo único de lo

319 *Institución* II, ii, 13.

320 *Institución* II, ii, 13.

321 “Mas quiso con ello mostrar su providencia y el cuidado de padre que tiene por nosotros, de modo que, antes de crear al hombre, le preparó cuanto había de serle útil y provechoso. ¡Cuánta, pues, sería, nuestra ingratitud si nos atreviéramos a dudar de que este tan excelente padre tiene cuidado de nosotros, cuando vemos que antes de que naciésemos estaba solícito y cuidadoso de proveernos de lo que era necesario!” (*Institución* I, xiv, 22).

que somos capaces: dominar las creaturas inferiores y buscarnos lo que nos es provechoso³²².

El tercer pilar de la doctrina de Calvino es el de la doble predestinación. Dios ya eligió en su insondable e infinito *consejo y sabiduría* a aquellos hombres que se salvarían y a aquellos que se perderían en el infierno. Calvino define la predestinación como

“el eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para la condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o muerte”³²³.

Pero, por su inmensa bondad, dejó a los hombres *señales* que permitirían reconocer si pertenecemos al grupo de los predestinados a la salvación o bien a la perdición. Estas señales de predilección son principalmente de carácter espiritual y sólo se le manifiestan a los mismos predestinados a la salvación, siendo estos mismos señal de predilección. Para mostrarlo, Calvino recurre a San Bernardo:

“He aquí un grande y secreto consejo, que nos ha sido manifestado: Sabe el Señor quiénes son los suyos; pero lo que Él sabía, se ha manifestado a los hombres, y no permite que nadie entienda este misterio, excepto aquellos que Él antes supo y predestinó que serían los suyos (Rom. 8,29)”³²⁴.

La certeza alcanzada por parte de los elegidos recibe un sello de Dios, que se manifiesta en sus efectos. Estos son garantía “visible” de salvación y, en cuanto tal, nos proporcionan certeza:

322 “...por boca de Moisés sabemos que todas las criaturas del mundo están sometidas a nosotros por su liberalidad (Gn. 1,28; 9,2). Ciertamente, no ha obrado así para burlarse de nosotros con un vano título de donación que de nada valiese. Por tanto, no hay que temer que nos pueda faltar algo de cuanto conviene para nuestra salvación” (*Institución* I, xiv, 22).

323 *Institución* III, xxi, 5.

324 *Carta CVII*, 4 y 5. En *Institución* III, xxii, 10.

“Dios no solamente ofrece la salvación, sino que además la sella de tal manera, que la certidumbre de conseguir su efecto no queda en suspenso ni dudosa”³²⁵.

Estos efectos son tanto espirituales y psicológicos como materiales. Le proporcionan a la creatura humana tranquilidad, firmeza, confianza, liberan de todo temor y señalan con claridad el lugar del ser humano y sus límites³²⁶.

Estas señales, primordialmente espirituales, tal como lo hemos ya señalado, son también materiales. Así interpreta Calvino varios pasajes bíblicos³²⁷, entre los cuales se encuentra el salmo 44 (Sal. 44, 3) donde se alaba y agradece a la diestra y el brazo de Dios, pues ellas dieron la tierra prometida al pueblo de Israel:

“hemos de notar que cuando se hace mención de la tierra, se da como señal y marca visible de la secreta elección de Dios, por la que fueron adoptados [el pueblo de Israel]”³²⁸.

La certeza de la predilección y predestinación de Dios sólo la tienen los elegidos³²⁹. Esa certeza interior se ve reforzada por los beneficios materiales

325 *Institución*. III, xxi, 7.

326 “Los que cierran la puerta para que nadie ose llegar a tomar gusto a esta doctrina, no hacen menor agravio a los hombres que a Dios; porque ninguna cosa fuera de ésta, será suficiente para que nos humillemos como debemos, ni tampoco sentiremos de veras cuán obligados estamos a Dios. Realmente, como el mismo Señor lo afirma, en ninguna otra cosa tendremos entera firmeza y confianza; porque para asegurarnos y librarnos de todo temor en medio de tantos peligros, asechanzas y ataques mortales, y para hacernos salir victoriosos, promete que ninguno de cuantos su Padre le ha confiado perecerá (Jn. 10, 27-30)” (*Institución*. III, xxi, 1).

327 *cfr. Institución*. III, xxi, 5-6.

328 *Institución*, III, xxi, 5. La misma idea aparece algunas páginas más adelante, cuando afirma que “debemos también recordar que la tierra de Canaán fue una prenda de la herencia del reino de los cielos” (*Institución*, III, xxii, 6).

329 *cfr. Institución*, III, xxii, 10. También, resaltando la *certeza* íntima, Calvino extiende el dominio ejercido por la divinidad a todos los ámbitos de la vida humana: “el alma del cristiano, teniendo por cosa certísima que nada acontece al acaso ni a la ventura, sino que todo sucede por la providencia y ordenación de Dios, pondrá siempre en Él sus ojos, como causa principal de todas las cosas, sin dejar, empero, por ello de estimar y otorgar su debido lugar a las causas inferiores. Asimismo no dudará de que la providencia de Dios está velando particularmente para guardarlo, y que no permitirá que le acontezca nada que no sea para su bien y su salvación. Y como tiene que tratar en primer lugar con hombres, y luego con las demás criaturas, se asegurará de que la providencia de Dios reina en todo. Por lo que toca a los hombres, sean buenos o malos, reconocerá que sus consejos, propósitos,

que proporciona Dios a los que le son fieles, tal como lo explicita Calvino:

“...que los fieles sientan que los beneficios que cada día reciben de la mano de Dios proceden y descienden de aquella oculta adopción, como ellos mismos lo dicen...”³³⁰

Lo que reciben de dádivas y gracias los elegidos tiene como contraparte las maldiciones hacia los predestinados a la perdición. En los primeros se manifiesta la misericordia de Dios; en los segundos, se pone de manifiesto la justicia de Dios.

No se trata, como ya lo hemos mencionado, sólo de dádivas espirituales o psicológicas, pues todo lo que tenga que ver con la conservación de la vida es gracia directa de Dios. En ello se funda también la actitud y el deber de ser laboriosos en la búsqueda del pan diario, de los frutos del trabajo y del esfuerzo; y sólo son capaces de ello los predestinados:

“En cuanto a lo porvenir, tendremos en cuenta de modo particular las causas inferiores de las que hemos hablado. Tendremos como una bendición de Dios, que nos dé los medios humanos para nuestra conservación. Por ello no dejaremos de deliberar y pedir consejo, ni seremos perezosos en suplicar el favor de aquellos que pueden ayudarnos; más bien pensaremos que cuánto las criaturas pueden ayudarnos, es Dios mismo quien lo pone en nuestras manos, y usaremos de ellas como de legítimos instrumentos de la providencia de Dios”³³¹.

Las “causas inferiores” son criaturas, y en cuanto tal se rigen por las leyes que el mismo Creador ha puesto ahí, y que se encarga de que se realicen siempre y

intentos, facultades y empresas están bajo la mano de Dios de tal suerte, que en su voluntad está doblegarlos, o reprimirlos cuando quisiere” (*Institución* I, xvii, 6). Aunque mediante otra argumentación, histórica básicamente, Walzer funda sobre este tipo de “certeza” la posibilidad del germen de la revolución, de las revoluciones: cuando se tiene la certeza de ser únicos, de no deberle nada a nadie -ni al Rey ni ninguna otra potestad terrestre-, eso será la semilla que dará forma al impulso reformador no sólo del orden espiritual, sino principalmente terrenal, político, social, económico (*cfr. La revolución de los santos*. Cap. 1. Pgs. 15-35.)

330 *Institución*, III, xxiv, 4.

331 *Institución*, I, xxvii, 9

cada vez. Por ello se puede (y se debe) considerar cada beneficio como obra directa de Dios:

“Cuando obtuviéramos buena cosecha y abundancia de los otros frutos de la tierra, consideraremos que el Señor es quien manda que el cielo llueva sobre la tierra para que ella dé frutos. Y en cualquier otra clase de prosperidad tendremos por seguro que sólo la bendición de Dios es la que hace prosperar y multiplicar todas las cosas. Estas exhortaciones no permitirán que seamos ingratos con Él”³³².

Dios sólo bendice a los por Él elegidos desde la eternidad para la salvación. A los condenados, los maldice constantemente. Vemos cómo los bienes materiales son señal de bendición de Dios. Con ello quedará religiosamente sancionada la bondad y virtuosidad de la riqueza en cuanto señal de predilección divina³³³.

Además, en vistas de sus consecuencias para la Modernidad, hay que señalar que no sólo están predestinados los individuos, sino también las naciones:

“Pues bien. Dios ha dado testimonio de esta predestinación, no solamente respecto de cada persona particular, sino también a toda la raza de Abraham, a la cual ha propuesto como ejemplo para que todo el mundo comprenda que es Él quien ordena cual ha de ser la condición y estado de cada pueblo y nación”³³⁴.

Las señales serán las mismas tanto para los individuos como para algunos colectivos. Es decir, la riqueza será signo de predilección divina también para las naciones. Una nación rica estará, pues, señalada como nación elegida. Pero

332 *Institución*, I, xxvii, 7.

333 Más adelante veremos cómo es interpretado esto por los puritanos anglosajones; pero queda en evidencia que el paso que hay de considerar a la riqueza una bendición a proyectar que hay que *producir* esa riqueza -esa *señal*- es sutil. Se verá reflejado, por ejemplo, en las concepciones utilitarias de la felicidad (que es el destino de los predestinados, es decir, la bienaventuranza), como la de Bentham, para quien el placer es identificable con lo que los hombres llaman bien, *felicidad* (conveniencia, ventaja, emolumento, provecho).

334 *Institución* III, xxi, 5.

no todos los individuos de esa nación, sino que sólo aquél “resto” que Dios ha elegido para dar muestras de su gloria y su justicia³³⁵.

La realidad humana marcada esencialmente por el pecado original³³⁶, provocada por el hombre aunque *querida* -y Calvino es enfático: no sólo permitida- *por Dios* es la que atravesará el sentir de estos “santos”, los que desde ese sentimiento y convicción se lanzarán a la construcción de un mundo nuevo, marcado y dirigido por la necesidad que es la voluntad misma de Dios: “la voluntad de Dios es la necesidad de todas las cosas”³³⁷.

En consecuencia, el hombre está sometido, por el pecado original, al mal. Esto no solo porque el mal logró someter al primer hombre, sino que también domina a toda la humanidad. El hombre debe entender que no hay en él bien alguno y que está encerrado en el mal, pero que sin embargo, *debe* tender al bien del que está privado y a la libertad de la que se halla despojado, sin siquiera poder *desearlo*. Por ello absolutamente todo es acción de Dios, en la cual se pone de manifiesto su misericordia o su justicia.

Así, por el pecado original fuimos despojados totalmente a los dones sobrenaturales, la luz de la justicia y de la fe, por los cuales se pueden alcanzar la vida eterna y la felicidad celestial. De esta realidad caída surgirá una primera tarea para el cristiano, conocerse a sí mismo, el que se transformará en un primer e ineludible *deber*:

“No sin causa el antiguo proverbio encarga al hombre tan encarecidamente el conocimiento de sí mismo [...] El conocimiento de nosotros consiste primeramente en que, considerando lo que se nos dio en la creación y cuan liberal se ha mostrado Dios al seguir demostrándonos su buena

335 “Añadamos ahora un segundo grado de elección, que no se extiende tanto, a fin de que la gracia de Dios se vea y conozca más en particular, en el hecho de haber Dios repudiado a algunos de la misma raza de Abraham y haber mantenido a otros en el seno de su Iglesia para mostrar que los conservaba como suyos” (*Institución* III, xxi, 6).

336 El pecado es “una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la escritura denomina «obras de la carne»” (*Institución* II, i, 8).

337 *Institución* III, xiii, 8. Estas palabras son más precisamente de Agustín (*Sobre el Génesis en sentido literal* IV, xv, 26) pero hechas propias por Calvino.

voluntad, sepamos cuán grande sería la excelencia de nuestra naturaleza si aún permaneciera en su integridad y perfección [...] Y en segundo lugar, acordarnos de nuestro miserable estado y condición después del pecado de Adán; sentimiento que echa por tierra toda gloria y presunción, y verdaderamente nos humilla y avergüenza”³³⁸.

A su vez, los dones naturales de los hombres dados por el mismo creador fueron corrompidos. Estos dones son la integridad del entendimiento (inteligencia) y la rectitud del corazón (voluntad). Esto no establece que no tengamos inteligencia y juicio, pero sí explica que éstos sean tan débiles y envueltos en tinieblas. Así tenemos que todo lo que sale del hombre está corrompido. Frente a esto lo único que nos queda es que el mismo Dios regenere nuestros corazones y nuestro espíritu.

Así Dios ha elegido a quienes quiere que se salven y a quienes quiere que se condenen. Como hemos dicho, esta elección no tiene que ver con la dignidad del hombre, y Dios sólo la realiza desde su secreto, insondable e incomprensible juicio y consejo. Por otra parte, nadie sabe quienes son los salvados y quienes los condenados, pues esto sólo lo sabe Dios. El único “conocimiento” al que podemos acceder, siempre en el límite de nuestra ontológica y radical limitación es el de las señales: Dios da señales de quiénes son los salvados y elegidos y de quiénes están predestinados a la perdición eterna. Las señales para reconocer a los primeros son, tal como habíamos dicho, principalmente la riqueza y a los segundos la pobreza. Los primeros deben ser austeros; los segundos, deben conformarse al estado de vida que les fue destinado por Dios.

La doctrina de Calvino cristalizará en la cultura anglosajona³³⁹, tal como veremos a continuación. Será determinante para todo el siglo XVII y

338 *Institución* II, i, 1.

339 cfr. al respecto *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Cap. III; *La Reforma protestante*. Cap. I, V-VIII; *O tempo das Reformas (1250 – 1550)*. Vol. I: *A crise da cristandade; De la Reforma a la Revolución industrial. 1530-1780*. Segunda parte, nº 7; Tercera parte, nº 7; Cuarta parte, nº 6; *La religión en el origen del capitalismo*. Capítulo II; *La revolución de los santos*. Cap. III.

XVIII, es decir, para la llamada “ilustración inglesa”³⁴⁰.

2. Cristalización histórica de la doctrina de Calvino

Los ideales religiosos que marcaron los siglos XVI, XVII y XVIII se mantienen como una constante dinamizadora de la vida social a lo largo de la Modernidad. Con ellos, Europa alcanzará precisamente el *status* moderno, siendo la Modernidad un fenómeno marcado tanto desde su inicio como en su despliegue histórico por el ámbito religioso. Esto se pone de manifiesto no sólo en las preocupaciones individuales de los pensadores y hombres de acción que configuraron el modo moderno de ser, sino también se expresa en los proyectos llevados a cabo por esos mismos individuos y las correspondientes culturas.

Una adecuada apropiación histórica de la modernidad -nuestra historia- necesita de la revisión de aquellas ideas, ideales y determinaciones que la conforman. Hemos visto como en la historia encontramos las fuentes de experiencias fundantes de la existencia, y que siempre se renueva, pues es apropiada desde una experiencia del presente que ilumina y se deja iluminar por el pasado. Lo que en nuestro enfoque nos proporciona la historia es un impulso para volver a la centralidad de la propia contingencia, no para domeñarla, sino para explicitarla en su condición de posibilidad misma³⁴¹. En

340 cfr. Monares, A. *Reforma e ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Ed. Universidad Bolivariana. Santiago de Chile, 2005. En adelante, *Reforma e Ilustración*.

341 Y por ello no es paralizante, al modo de una “contemplación” pasiva del pasado. A través de esta concepción de la historia llegamos a la concepción de posibilidad, pues lo que tienen en común las posibilidades pasadas y las presentes es precisamente su carácter de posibilidad, de contingencia. Esto despeja el camino de las obviedades del mundo de la vida y nos abre el horizonte de la razón práctica. Se trata, desde otra perspectiva, de un diálogo “como hermenéutica diatópica, asentado en la idea de incompletud de todas las culturas [podríamos decir, de todas las “historias”] y que tiene como objetivo alcanzar no la completud sino, por el contrario, una conciencia más profunda y recíproca de las muchas incompletudes de las que está hecha la diversidad cultural, social y epistemológica del mundo” (Santos, B. de S. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Vol. IV de *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Edições Afrontamento. Porto, 2006. Pgs. 20-21; la traducción y los paréntesis cuadrados son míos). Se trata de un “nuevo” tipo de discurso denominado por Santos como “novísima retórica” que más que perseguir resultados y un saber cierto, aspira a la incompletud, a la apertura de significados puesto que la “dirección del conocimiento es intrínsecamente contingente y reversible”. (Santos, B. de S. *Crítica de la razón indolente*.

vistas de ello es que, tal como lo hemos dicho una y otra vez, volvemos una vez más a revisar y cuestionar las ideas que dan origen a nuestro modo de ser modernos. Dicha “revisión” no puede ser sólo una exposición de ideas, sino una explicitación del sentido de dichas ideas. Esto quiere decir que las ideas fuerza que dan impulso originario y que mantienen el despliegue de la Modernidad deben ser expuestas en el horizonte desde el cual adquieren sentido. Y eso es precisamente el ámbito de lo religioso -y su cristalización en el pensamiento reformado-, el cual se funda en aquella dimensión de la existencia que es la de las disposiciones afectivas y que determina desde su hondón todo actuar humano.

A pesar de la complejidad característica de las ideas modernas y de la Modernidad misma -complejidad debida a que *aún* se trata de *nuestro* tiempo-, consideramos que podemos remitirnos mediante su estudio a una unidad de creencias y un centro de valores colectivos que dan coherencia al despliegue de la Modernidad. Dicha unidad y centro se encuentran en la doctrina que tiene su origen en el pensamiento de Calvino.

Hemos visto que la Reforma de Calvino tiene sus antecedentes, así como todos los anteriores movimientos reformadores; esa fue la intención al mostrar en sus rasgos generales y más importantes el pensamiento de Wyclif, puesto que

“la Reforma misma no fue solamente la legislación aprobada por el parlamento de 1529-1536. Si por la Reforma queremos decir un cambio en la visión que los hombres tenían de sí mismos, de la sociedad y del mundo, entonces ya había empezado más de un siglo antes, con los lolardos, si no antes”³⁴²

Contra el desperdicio de la experiencia. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. Pg. 118; en adelante, *Crítica de la razón indolente*). Es una forma de asumir la propia ceguera, siendo esta “el centro mismo de una nueva actitud epistemológica [...] que invita a (1) un movimiento prudente, toda vez que no puede garantizar que todos los movimientos sean en la dirección pretendida; (2) una pluralidad de conocimientos y prácticas, ya que ninguno de ellos aisladamente garantiza una orientación fiable; (3) una aplicación de la ciencia edificante y socialmente responsable, en vez de técnica, ya que las consecuencias de las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las acciones en sí” (*op. cit.* Pg. 258).

342 Hill (*De la Reforma a la Revolución industrial. 1530-1780*. Ed. Ariel. Barcelona,

Desde Wyclif hasta Calvino corrió “muchacha agua bajo el molino”; sin embargo, las semillas sembradas por los lollardos y los demás reformadores, tanto en el ámbito de la Iglesia romana como en los que ya se habían separado de ella, florecerán en el pensamiento posterior y no sólo como reflexión teológica, que es lo que deberíamos esperar de ese tipo de reflexión, sino que principalmente en el centro de toda la reflexión acerca de la existencia humana en el mundo: tal es el problema de las ciencias, del conocimiento y de la política, así como también -aunque con posteridad- de las “nuevas ciencias”.

Según lo que se desprende de la revisión histórica que hemos realizado, la oposición al pasado -rasgo formal característico de la Modernidad- se realiza principalmente en su origen mediante una confrontación con la tradición encarnada en la Iglesia Romana. Así, todo el despliegue posterior de las ideas modernas, especialmente aquellas relacionadas con la dimensión de la libertad y de la autonomía (tal como lo mostraremos más adelante mediante la exposición crítica del pensamiento de Kant) estarán marcadas por la discusión con la antigua concepción que representa el catolicismo. Otro tanto puede decirse de las discusiones sobre el *status* del conocimiento y el papel de las ciencias en la nueva configuración social que tiene origen en la Modernidad.

Hemos visto en el apartado anterior una síntesis de la doctrina de Calvino tal como aparece en su más importante obra, la *Institución de la religión cristiana*. Este reformador es el más influyente³⁴³ en los siglos que siguen, particularmente en el impulso de la conformación de la ciencia, la

1991. Pg. 18; en adelante, *De la Reforma a la Revolución industrial*) ve y expone con claridad agudeza la tremenda influencia del ámbito religioso en el *ethos* anglosajón: “...y la Reforma no quedó completada hasta que el protestantismo pasó a ser la religión dominante entre los ingleses (cosa que tal vez sucedió en algún momento del siglo XVII), o hasta que la Ley de Tolerancia (*Toleration Act*) de 1689 otorgó la libertad de culto a los disidentes protestantes, o hasta la abolición definitiva de las incapacidades políticas que pesaban sobre los disidentes, ya muy avanzado el siglo XIX, o, a decir verdad, hasta esa fecha futura en la que la Iglesia de Inglaterra deje de ser oficial”.

343 Y no sólo en el estrecho ámbito de las Iglesias que estrictamente podían “calificarse propiamente como calvinistas. Se aceptaba la teología calvinista donde se repudiaba la disciplina calvinista” (*La religión en el origen del capitalismo*. Pg. 120).

discusión sobre los límites del conocimiento y de la política, tanto en su teoría como en su práctica. Efectivamente el calvinismo fue “una fuerza radical y activa”³⁴⁴, puesto que -tal como en la Ginebra de Calvino como en la Escocia de Knox y posteriormente en todo el mundo anglosajón- se configura como un impulso de purificación no sólo del individuo, sino también de la reconstrucción de la Iglesia y del Estado, la renovación de la sociedad en todos sus ámbitos, “saturando cada uno de los departamentos de la vida, pública y privada, con la influencia de la religión”³⁴⁵.

Como hemos mostrado, los pilares sobre los que se monta el pensamiento de Calvino son la soberanía absoluta de Dios, la total corrupción de las facultades propiamente humanas -la razón y la voluntad- y la doctrina de la doble predestinación. Estos tres puntos nos dan una ruta que seguir para develar aquellas ideas que serán centrales en el despliegue histórico posterior. Es por ello que a continuación veremos cómo la doctrina de Calvino se traspasa primero al pensamiento ilustrado y “secularizado” anglosajón y, luego, continental.

3. Marco histórico y cultural

En la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVI hay una intensa vida religiosa, tanto a nivel de las masas populares como de las clases nobles y de la naciente burguesía. Ello queda reflejado, por ejemplo, en el hecho de que más de la mitad de los libros que se imprimían eran de carácter religioso³⁴⁶. No obstante ello, por la presión de Roma y de los mismos nobles ingleses, las versiones de la Biblia que circulaban eran escasas, a pesar del impulso dado por los lólares en el siglo anterior; más bien, se podría decir que las traducciones de la Biblia fueron descuidadas (en comparación con otras obras religiosas como el mencionado oficio de la Virgen María). Por otra parte, la

344 *La religión en el origen del capitalismo*. Pg. 110.

345 *ibid.*

346 Sólo en 1530 hubo siete ediciones del oficio a la Virgen María. *cfr. La Reforma protestante*. Pg. 225ss.

crítica era constante al clero regular debido a su corrupción. Sin embargo, dichas críticas no eran impulsadas por sentimientos anti religiosos, como podría pensarse, sino que pretendían denunciar los abusos cometidos en nombre de la religión. Un especial acento recaía sobre la crítica antipapal, puesto que en Inglaterra, más que en otras naciones del continente, la Curia Romana era considerada y sentida como una soberanía extranjera, ajena y, en cuanto tal, potencialmente enemiga.

Como ya lo hemos mencionado, el movimiento despertado por Wyclif se había prácticamente extinguido durante el siglo XV. Pero lo impulsado por Wyclif permanecía latente, especialmente en las capas populares y burguesas. Lo que le da un impulso decisivo a los movimientos y sentimientos reformistas es el conflicto político eclesiástico entre la monarquía y la Curia romana -con el consecuente y conocido cisma.

En 1534 el parlamento proclamó la “ley de supremacía”, por la cual el pontífice romano perdía la jurisdicción de la Iglesia de Inglaterra y por la cual se establece que él sólo debería ser designado con el título de “obispo de Roma”. En 1535 Fisher y More³⁴⁷ protestan por el cauce que tomaban las decisiones del Rey, siendo condenados a muerte. Se suprimieron los privilegios de legislación y jurisdicción del clero y se atribuyó al Rey la jurisdicción sobre la Iglesia, incluso se reservó la posibilidad de intervención sobre cuestiones doctrinales. A su vez, se establece que el clero regular debiera predicar todos los domingos sobre la supremacía regia y, al menos una vez al año, contra el obispo de Roma y a favor de las segundas nupcias del Rey. Entre 1536 y 1540 paulatinamente los monasterios pasaron a manos de la corona y de la nobleza. El rey deviene *God's vicegerent and Christ's vicar*. Cranmer y el canciller Cromwell fueron los ideólogos y realizadores de dichos cambios.

En la nueva Iglesia de Inglaterra había, como es de esperar y normal en estas situaciones de acelerados cambios, corrientes opuestas: por un lado los

347 El humanismo representado especialmente por Erasmo, Moro y el obispo Fisher ayudó a consolidar la postura católica más que la reformada. Por el lado reformador estaban Tomás Cranmer. Robert Barnes, Thomas Bilney, Hugo Latimer, Tyndale y Coverdale.

puritanos que impulsaban a la iglesia hacia una reforma más radical; por el otro, un ala más tradicionalista que, aún aceptando la ley de supremacía, vigilaba para que el patrimonio dogmático y litúrgico del catolicismo romano fuera conservado. No obstante dichas tendencias “opuestas”, poco a poco el *ethos* reformado y puritano se va transformando en un único sentido común, el cual llegará a impulsar, dar sentido y fuerza a los cambios que se producirán a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Enrique VIII en su ánimo permanecía católico, si bien en los primeros años que siguen al cisma y en la lucha contra las órdenes monásticas, buscó el apoyo de los elementos filoprotestantes³⁴⁸. Pero a partir de 1539 cambió las directivas siguiendo el consejo del obispo Gardiner. En 1538 Pablo III había publicado una bula (preparada ya desde 1535 pero no aún hecha pública ni decretada por deseo de Francisco I), mediante la cual excomulgaba y destituía a Enrique VIII y desvinculaba a los súbditos del juramento de fidelidad. Así, todos los príncipes católicos eran invitados a seguir el decreto pontificio y el cardenal Pole fue encargado de una misión en la corte francesa y española para concretar una coalición. Al enterarse Enrique VIII de dichas intenciones, manifestó su fe católica emanando en 1539 la “Ley de los Seis Artículos” (los conocidos también como “Artículos de Sangre”) según los cuales afirmaba y adhería a la doctrina de la transubstanciación, la suficiencia de la comunión bajo una sola especie, el celibato de los sacerdotes, la perpetuidad de los votos, las misas privadas y la confesión auricular (casi todas banderas de lucha de los reformados). Cranmer se opone débilmente a dichas leyes, sosteniendo la legitimidad del matrimonio de los sacerdotes, la necesidad de la eucaristía bajo las dos especies; hizo observaciones respecto a la confesión auricular, diciendo que no es mandada por Dios, pero aún así su práctica es muy útil, y que las misas privadas concuerdan con la Sagrada Escritura e hizo lo posible para mantener la libertad de leer la Escritura. Pero se somete a la voluntad del

348 *cfr. La Reforma protestante. Pg. 234ss*

Rey³⁴⁹.

Como sea, podemos considerar que Enrique VIII no fue jamás protestante, permaneciendo católico -si bien cismático- hasta su muerte. Pero mediante su conflicto con Roma, la supresión de los monasterios y las concesiones hechas en un primer momento a los reformados, de quienes había necesitado apoyo para su nueva política eclesiástica y exterior, terminó por favorecer, incluso contra sus intenciones, la obra de la reforma evangélica en el seno de la cristiandad inglesa.

Enrique VIII muere el 27 de enero de 1547 dejando tres posibles sucesores: María, la hija de Catalina de Aragón, Elisabeth, hija de Ana Bolena y Eduardo, nacido de la tercera esposa, Juana Seymour. Eduardo VI, nacido el 12 de octubre de 1537, subió al trono a la edad de nueve años y reinó bajo la tutela primero del tío materno Eduardo Seymour, duque de Somerset, nombrado por el Consejo de regencia como Protector del reino y después por el conde de Warwick el cual, en octubre de 1549 logró apoderarse del mando, recluyendo a Somerstet en la Torre de Londres para hacerlo decapitar dos años más tarde. Y es precisamente en estos seis años inquietos, mientras gobernaba un niño y dos nobles ambiciosos luchaban por mantener el poder, tuvo lugar la reforma de la Iglesia de Inglaterra.

El duque de Somerset era un seguidor de la reforma. Calvino personalmente desde Ginebra le animaba a obrar con decisión. Con una carta le dedica su comentario a las dos epístolas a Timoteo. El Protector era apoyado por el parlamento y por parte de la nobleza; pero muchos obispos permanecían en su íntimo fieles al papado, haciendo una resistencia pasiva ante las innovaciones. Así, la acción reformadora del gobierno, dirigida por el obispo Cranmer, se daba de manera lenta e incierta. La ley de supremacía del Rey fue mantenida. Cranmer había coronado a Eduardo VI, pero había declarado explícitamente que la coronación no le agregaba nada a la autoridad del

349 Ante estos acontecimientos, Melanchton reclama escribiendo una carta al obispo Cranmer; por su parte, Lutero, Justo Jonas, Bugenhagen y Melanchton le dijeron al elector de Sajonia que ya no había nada que esperar de Enrique VIII.

soberano, puesto que éste la recibe de Dios. El nombramiento de los obispos quedó reservado al rey; fueron suspendidos los Seis Artículos. En noviembre de 1547 se comenzó a remover y destruir todas las imágenes en la catedral de San Pablo en Londres y en las demás iglesias de la capital. Este gesto inquietó a muchos, pero a los que deseaban la Reforma, y eran numerosos especialmente en Londres y en los condados surorientales, fue un signo de que tal vez se podría proceder más allá y llevar el movimiento reformista a cabo de manera más radical.

Fue introducida la celebración de la Santa Cena bajo las dos especies, el idioma inglés en el culto, el matrimonio de los sacerdotes; se prohibieron las misas privadas y las procesiones. En Londres, el obispo Ridley comienza a reemplazar los altares por mesas más simples para la celebración de la Cena del Señor. Por su parte, Somerset trató de poner freno a la avaricia de los nobles tratando de impedir los *enclosures*, es decir, el cerco por parte de los señores de los terrenos comunales (*open fields*), para quitárselos a los campesinos que ya no podían poner ahí sus rebaños. Pero su acción no tuvo éxito y sólo sirvió para ganarse enemigos entre la nobleza³⁵⁰.

350 La cuestión de los encierros (*Enclosures* o *Inclosures*) es de capital importancia en la historia de Inglaterra del periodo que tratamos: “Su origen data de edad temprana, y su influencia en la gradual extinción de la esclavitud feudal ha sido considerable. Pero las ventajas que acompañaron a la política del cercamiento de fincas -como la de dejar en libertad a buena parte de la población campesina sujeta a las costumbres y normas del feudalismo, al ser menos necesarios sus servicios- a duras penas pueden tener un lugar adecuado frente a los sufrimientos y miserias a que dió lugar. Después de una campaña de agitación intensa contra los encierros, en la que tomaron parte las figuras más notables de la Iglesia, la política y el intelectualismo inglés desde fines del siglo XV, en junio de 1548 se nombró, mediante una proclamación del Protector, e independientemente del Parlamento, un Comisión presidida por John Hales, encargada de investigar el alcance de los encierros desde 1485 hasta la fecha, para poner fin a la «insaciable codicia» de aquellos por cuya culpa «se arruinaban las casas, se empequeñecían las parroquias, se menguaba la fuerza del reino y un pueblo cristiano era devorado y se le privaba de sus bestias y era arrojado de sus casas por rebaños de ovejas y bueyes». Llevaron a cabo los comisionados una investigación amplia, pero tropezaban con la enorme resistencia de la nobleza feudal, a la que resultaba en extremo provechoso el cercamiento de fincas -propias y ajenas, pues la codicia inducía a ensanchar los dominios cercando terrenos comunales, propiedades de título dudoso, campos y bosques, y aun, en muchos casos, las fincas de pequeños propietarios independientes- para dedicarlas al pasto de los rebaños, para cuya lana había una demanda creciente, primero en las hilaturas de Holanda y después en las de la misma Inglaterra. En el Parlamento mismo, donde al fin llegaron proyectos de ley en abundancia, se hizo todo lo

El arzobispo Cranmer publicó, en colaboración de Latimer y Ridley (que desde 1550 era el obispo de Londres y de Westminster) un libro de homilías (*Book of Homilies*) cuyos destinatarios eran párrocos y vicarios que tenían “dificultades para predicar”, y así tendrían material para la prédica dominical. Cranmer sostenía la justificación por la fe y en la homilía sobre las obras condenaba las “supersticiones papistas”, tales como el pan bendito, las ramas de olivo, las velas, etc. El obispo Gardiner hace sentir sus reparos ante tales medidas, motivo por el cual es encerrado en la Torre de Londres. Una vez liberado en enero de 1548, puesto que había hecho “acto de sumisión” al *Libro de las Homilías*, algunos meses después predica en presencia del rey acerca de la presencia real y la transubstanciación, por lo cual va dar nuevamente a la Torre de Londres.

Cranmer popicia la difusión de la Biblia y de las *Paráfrasis del Nuevo*

posible por impedir que las reformas propuestas -consistentes en contener el avance de los encierros y en allanar muchas cercas ya existentes- saliesen adelante y, al fin, el Parlamento, dominado casi totalmente por los terratenientes, y el Consejo Privado lograron orillar dificultades y salvar obstáculos. Para impedir que la Comisión saliese adelante, se intimidaba a los campesinos, se expulsaba a los colonos y se adoptaban coacciones de toda clase, a fin de que los informes fuesen favorables al estado de cosas imperante. Y cuando se necesitaban testimonios más fehacientes, más de un señor hizo pasar el arado por sus fincas, abriendo un solo surco, demostrando con ello que eran sus propiedades fincas cultivadas y no tierras de pasto, o echó un par de bueyes entre el rebaño de ovejas, para probar que eran campos dedicados temporalmente al engorde del ganado, y adoptó otros recursos semejantes. La ineficacia de las medidas propuestas y no llevadas a cabo, el desarrollo creciente de la agitación y el sufrimiento intenso de grandes sectores de la población campesina -que era casi el total de aquella época-, dió lugar a luchas agrias, entre las que sobresale la rebelión de Ket [*sic*; el autor se refiere a Kent]. Pueblos enteros desaparecieron -con lo que se planteó un nuevo problema, el de la despoblación, que alude en particular a los distritos y regiones afectadas-, y a las ciudades llegaban centenares de campesinos, pordioseros hambrientos y poco dados a una plácida contemplación de los estragos producidos por los encierros. Gradualmente, sin embargo, fué perdiendo intensidad la cuestión, sobretudo en los siglos XVII y XVIII, con el desarrollo del industrialismo, que absorbía parte de la población campesina proletarizada. No obstante, este tremendo problema, tema de tantos ensayos y recriminaciones, como el célebre poema *The Deserted Village*, estuvo en pie hasta el siglo XIX” (Nota del Traductor. *La religión en los orígenes del capitalismo*. Pgs. 97-99). También Hill ubica el asunto de los encierros como siendo capital en el triunfo del capitalismo y del *ethos* moderno que lo sostiene: “la cámara de los comunes tendía a expresar los deseos de la *gentry* adinerada. Podemos constatar el triunfo del capitalismo en la agricultura siguiendo la actitud mostrada por los comunes hacia el sistema de cercamiento de tierras (*enclosure*). Los gobiernos se opusieron a la *enclosure*, cuyo efecto era la despoblación, principalmente por motivos militares” (*De la reforma a la Revolución industrial. 1530-1780*. Pgs. 75-80; los paréntesis cuadrados son míos).

Testamento de Erasmo, traducidas al inglés y reelaboradas por Nicolas Udall, sospechoso de luteranismo desde 1526. Las *Paráfrasis* ridicularizaban aspectos de la piedad católico-romana. También fue instituida la visita eclesiástica a todas las diócesis. La visita era hecha por comisarios acompañados de predicadores evangélicos que debían disponer de lo necesario -ideológicamente hablando- para que se llevase a cabo el culto reformado.

Este ambiente propicio a la Reforma provocó la vuelta de muchos exiliados por causas religiosas y la entrada de varios reformadores al territorio inglés³⁵¹. Entre ellos, John Knox a Escocia, territorio en el cual la reforma aún no se había establecido con decisión. Knox predicaba el evangelio en todo el norte de Inglaterra, siendo una de sus principales obras la introducción de la liturgia reformada. Debido a su trabajo de evangelización, fue llamado a Londres para ser el capellán de Eduardo VI. Detrás de Knox y de varios otros

351 Se calcula que alrededor de ochocientos reformados ingleses marcharon al exilio en el periodo de María, reina de Escocia. Principalmente se dirigieron hacia ciudades reformadas en el sur de Alemania y Suiza. Al vivir “fuera de los límites de la legislación vigente” y, en cuanto tal se sentían hombres libres, particularmente en lo que se refiere a la organización y resolución de los asuntos internos de sus comunidades, ya que al menos la mitad de ellos eran clérigos y varios lo serían en el futuro. Aún siendo exiliados, se negaban a reconocerse como proscritos, en especial los puritanos. Así llegaron a la Ginebra de Calvino donde se forjó el futuro ascetismo del que nos habla Weber, ciudad que se les mostró como “el prototipo de una nueva perfección, estrictamente disciplinada”. El fundamento de este nuevo tipo de hombre que nacía está precisamente en la profecía divina (Knox, por ejemplo, afirmaba de sí mismo: “Yo, un hombre enviado por Dios para llamar [...] a este pueblo [...] nuevamente al verdadero servicio de Dios”. Knox, J. *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy* (1588), en *Works*, IV, pg. 474): “Entre los exiliados marianos, despojados de toda función oficial, estaba tomando forma otra nueva figura moderna: el santo fuera del cargo, el opositor, el radical político”. Del piadoso celo de estos exiliados surge la convicción, menos piadosa y más mundana, de la minusvaloración radical del mundo convencional, “del *statu quo* político, legal e intelectual”. Y todo trabajo de índole intelectual sólo debería tener un fin: la acción; y siempre con claros y declarados fines religiosos (incluso el asesinato, si era el caso). Desde el punto de vista de los fundamentos de las convicciones, el texto inspirador de estos exiliados que posteriormente vuelven a Escocia e Inglaterra era el del Éxodo, capítulo 32. Por ello, la posterior revolución de mediados del siglo XVII fue en sus orígenes “sólo una forma particular de esta eterna guerra; la continuación, podría decirse, de la actividad religiosa por medios militares”. Por ello es que se puede afirmar con claridad que la política moderna comienza en Inglaterra con el regreso de los exiliados, particularmente los que provenían de Ginebra. Por ello también Milton reconoce en Knox, Gilby, Goodman y Whittingham a “los verdaderos pastores protestantes de Inglaterra, nuestros padres en la fe” (Milton, *Works*, ed. de F.A. Paterson *et al.*, New York, 1932, V, pg. 52). *cfr. La revolución de los santos*. Capítulo III, apartado: “Los exiliados marianos”. Pgs. 108-128.

predicadores, estaba la influencia de Calvino, el cual continuaba a aconsejar y exhortar desde Ginebra mediante su correspondencia especialmente con el arzobispo Cranmer³⁵².

Con la colaboración de los teólogos provenientes del continente, se hizo una revisión de la liturgia de la Iglesia de Inglaterra y en 1549 fue redactado el *Book of Common Prayer*, el *Libro de las Oraciones Públicas*, publicándose y difundiéndose a partir de 1552. La reforma del culto impulsada por Cranmer fue impuesta con una ley del Parlamento no fue aceptada pasivamente por la población que permanecía católica y fiel a las tradiciones antiguas, particularmente en el ámbito rural. Las innovaciones litúrgicas de Enrique VIII habían sido bastante moderadas y en los condados más alejados las personas casi no habían notado dichos cambios. Esta vez empero, con el *Book of Common Prayer*, las reformas eran mucho más radicales y extensas; incluso cambiaba la lengua de la liturgia, siendo reemplazado el latín por el inglés. Los campesinos se lamentaban de que el libro estuviera redactado en un lenguaje tan extraño como el latín, pero menos familiar. Nos referimos especialmente a los zonas de Cornwall (sudoeste de Inglaterra), donde no se comprendía el inglés.

En junio de 1549 explota la revuelta de los campesinos en Cornwall, en Devonshire, y en numerosas otros condados: Essex, Kent, Suffolk, Norfolk, todas ellas con motivaciones puntuales diferentes unas de las otras. En Norfolk y en varios condados orientales eran marcados los acentos en cuestiones sociales, y se mostraban bien dispuestos a las reformas religiosas. Pero en Cornwall y en Devonshire la rebelión tenía un carácter claramente religioso. Los campesinos eran católicos y querían permanecer tal; a la vez, rechazaban la imposición del parlamento que, mediante un decreto, los quería transformar en reformados.

Los campesinos publicaron XV Artículos de contenido prácticamente

352 Vemos esto con claridad mediante las palabras mismas de Knox refiriéndose a Ginebra: “la más perfecta escuela de Cristo que haya existido en la tierra desde los días de los Apóstoles” (en *La religión en el origen del capitalismo*. Pg. 125).

por completo religioso. Exigían que se volviera a poner en vigor los Seis Artículos del tiempo de Enrique VIII, que el sacramento se conservara en el altar para que el pueblo lo pudiese adorar, que la eucaristía fuera administrada bajo una sola especie, que la misa y los demás ritos fuesen celebrados en latín, que fueran restablecidas las misas para los difuntos, que se concediese al cardenal Pole una amnistía que le permitiera volver a la patria para hacer parte del Consejo de regencia y que posteriormente se le enviase a Roma para reconciliar la Iglesia de Inglaterra con el papado. En lo que respecta a las peticiones de carácter más social, no se quería que los señores tuviesen más de un siervo y que parte de los bienes expropiados fueran restituidos a las abadías. Así, consideraron que la ley no era válida porque el rey era menor de edad. Incluso, como en Norfolk, los insurgentes se consideraron representantes del rey y manifestaban su intención de defenderlo de la nobleza reformada que lo habría obligado a introducir las reformas en contra de su propia voluntad.

La situación de Inglaterra era en ese momento histórico muy crítica por el peligro siempre presente de una guerra con Escocia, de una invasión francesa o de una intervención de Carlos V. La revuelta es finalmente acallada mediante el uso de la fuerza. Pero surge la convicción de los líderes de Londres que había que convencer a los campesinos de que estaban equivocados y que habían sido seducidos por los enemigos de la patria. Somerset y Cranmer propician un movimiento propagandístico para alcanzar dichos fines. El argumento consiste en afirmar que el estado tiene el derecho de actuar en la reforma de la iglesia (*ius reformationis*). Esta era una convicción común a todos los reformadores, tanto insulares como continentales. Pero los trágicos acontecimientos del verano de 1549 -las revueltas de las que hablamos- son los que convencen a los líderes reformadores que aún estaba todo por hacerse y que no bastaban leyes para promulgar y establecer la reforma.

En el otoño de 1549 Somerset es reemplazado por Warwick, el vencedor de la revuelta de los campesinos, y que había sido nombrado “Protector”. Con su asunción al poder, acaba por prevalecer el calvinismo

como ideología directriz de las reforma en Inglaterra. Calvino exhortaba al rey para que diera continuidad a la obra de la reforma, ya que consideraba “muy difícil purificar en un solo día un tan gran abismo de superstición, tal como se da en el papado”³⁵³. Para que se diera una verdadera reforma de la Iglesia en sentido calvinista, era necesario emprender algunas tareas urgentes tales como la revisión del *Prayer Book*, el cual aún conservaba muchos elementos del catolicismo romano, las formulaciones de una confesión de fe y la revisión de las leyes eclesiásticas. Los católicos, fieles a sus tradiciones, resistieron cuanto pudieron a estas reformas, y tuvieron en el reinado de Eduardo VI 277 mártires³⁵⁴. Los reformados más radicales, no satisfechos con las transformaciones del culto llevadas a cabo bajo el protectorado de Somerset, presionaban para obtener reformas más profundas y sustanciales.

El *Book of Common Prayer* de 1549 fue examinado críticamente por reformadores continentales -traducido especialmente al italiano- para que fuera leído por Bucero y Vermigli³⁵⁵. Fue traducido al latín por John Cheke con el fin de que pudiese ser revisado y comentado. Es nombrada una comisión litúrgica para la reelaboración del *Libro de Oraciones*, en la cual ejercen una notable influencia Hooper, Knox y Laski. Todo lo que no podía ser probado con la Sagrada Escritura debería ser omitido y retirado del libro. En la primera edición la oración eucarística le pedía a Dios que “bendijera los dones y las creaturas del pan y del vino, con el fin de que sean para nosotros el cuerpo y la sangre de Tu amado Hijo Jesucristo”³⁵⁶. En su segunda edición el texto decía “que recibiendo las creaturas del pan y del vino aquí presentes, según la institución de nuestro Señor Jesucristo, en memoria de su muerte y de su pasión, seamos hechos partícipes de su cuerpo y sangre santísimos”³⁵⁷. Se

353 cfr. *La Reforma protestante*. Pg. 247.

354 cfr. *op.cit.* Pg. 248.

355 Para detalles sobre Bucero y Vermigli, cfr. *op.cit.* Pgs. 245ss.

356 En *op.cit.* Pg. 248.

357 En *op.cit.* Pg. 248. Vemos con claridad que, si bien no son las únicas causas del conflicto, éste está decididamente engendrado desde suelo religioso, tal como lo evidencian estas disputas que a nuestros oídos contemporáneos parecen barroquismos y discusiones vanas.

consideraba una presencia real en el pan y el vino, pero de carácter espiritual, tal como lo enseñaba Calvino. En la liturgia se permitía que los fieles comulgaran de rodillas, pero por insistencia y protesta de Knox, se agregaron las llamadas *Black Rubric*, en las cuales se explicaba que dicho comportamiento de los fieles no tenía la intención de adorar las especies eucarísticas. El *Prayer Book* aprobado por el parlamento en abril de 1552 entró en vigor el 1º de noviembre del mismo año. Sufrió modificaciones posteriores hasta recibir su forma definitiva en 1662.

Para la revisión de las leyes eclesiásticas consideradas anticuadas y no adecuadas para la nueva situación había sido nombrada por el parlamento a inicios del reinado de Eduardo VI una comisión de 32 miembros, la cual no logra imponer sus opiniones y propuestas de cambios. En noviembre de 1552 se crea una nueva comisión compuesta por ocho miembros y dirigida por Cranmer. Éste preparó, en conjunto con la comisión, una *Reformatio legum ecclesiasticarum*, la cual no pudo entrar en vigor a causa de la precoz muerte del rey y vino a ser publicada solamente en 1571.

Junto al *Book of Common Prayer*, el documento más importante de la Reforma de Inglaterra, está la confesión de fe o *Artículos de religión*. Desde hacía tiempo Cranmer se había preocupado de fijar y establecer en algunos artículos una confesión de fe que todos los sacerdotes deberían suscribir. Ya en 1538 había formulado trece artículos bajo la influencia de autores luteranos. En 1548 redacta un catecismo -*A short Instruction into the Christian Religion*-; también de orientación luterana, particularmente influenciada por el catecismo utilizado en la iglesia de Nuremberg³⁵⁸. En 1549 redacta un documento que estipulaba la necesidad de requerir una licencia para predicar y la cual debería estar suscrita por los sacerdotes. Sin embargo, estos artículo de fe fueron muy discutidos por los obispos, hasta que en octubre de 1552 se le encargó a una comisión de seis miembros la preparación de una confesión de fe, que luego

358 Cranmer estuvo en Alemania en el año 1532; su estancia en Nuremberg fue crucial para la determinación y evolución de sus convicciones religiosas.

adquirió su forma en 42 artículos y que fue aprobada por el rey el 12 de junio de 1553³⁵⁹.

Los Artículos de religión declaran la fe evangélica desde una permanente polémica con la Iglesia romana por un lado y con los anabaptistas y otras corrientes espirituales radicales, por otro³⁶⁰. Una y otra vez los artículos se remiten a la Sagrada Escritura, que es considerada la única y verdadera guía en materia de fe. Ellos tienen un carácter típicamente reformado: *Ecclesiae non licet quicquam instituere, quod verbo Dei scripto adversetur* (art. 20)³⁶¹. La revelación bíblica comunica todo lo que es necesario para la salvación de los hombres: *Scriptura Sacra continet omnia quae sunt ad salutem necessaria...*, por lo que no se debe exigirle a nadie que acepte como artículo de fe aquello que no pueda ser probado con la Sagrada Escritura (art. 6). La influencia luterana se deja sentir en varios artículos e incluso en algunos hasta en su formulación se acercan a la Confesión de Augusta. Así, por ejemplo, la enseñanza entorno a la justificación por la fe (*per fidem, non propter opera et merita nostra, iusti coram Deo reputamur*, art. 2) corresponde sustancialmente a cuanto afirma la Confesión Augusta (art. 4) sobre este capital argumento. Lo mismo puede observarse en lo concerniente a las buenas obras, frutos de la fe y, por tanto, debidas a Dios (art. 12; en la Confesión de Augusta, art. 6). La definición de la Iglesia es idéntica en la sustancia y afín en la forma a la de la Confesión Augusta (art. 7), en cuanto *coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur et sacramenta... iuxta Christi institutum recte administrantur* (art. 19).

La enseñanza sobre la Santa Cena, sin embargo, se distingue de la noción de consubstanciación luterana, para seguir más bien la doctrina calvinista de la presencia real, pero espiritual de Cristo. El acento polémico

359 En el reinado de Elisabeth I los artículos fueron reducidos a 39 y son los que hasta el día de hoy constituyen la confesión de fe de la Iglesia Anglicana.

360 En contra de los anabaptistas está dirigido el artículo 23 (según la numeración de 39 artículos de 1563), según el cual ninguno puede predicar y administrar los sacramentos si no ha sido regularmente llamado a dichas funciones.

361 En el artículo señalado, vemos la herencia del pensamiento de Wyclif, particularmente de su eclesiología que atravesó el siglo y decanta en las confesiones de fe del siglo XVI.

está enderezado más bien en contra de la transubstanciación, puesto que es considerada contraria a las Sagradas Escrituras, y causa de muchas supersticiones y *sacramentum naturam evertit* (art. 28). La eucaristía no debe ser conservada ni llevada por las calles ni por ningún lado, como tampoco elevada para la adoración. El sacrificio de Cristo es únicamente el de la cruz, “por el cual los sacrificios de las misas... son imaginaciones blasfemas” (art. 31).

Por su parte, la enseñanza sobre la predestinación y la elección (art. 17) está orientada hacia un supralapsarismo³⁶². Dios ha predestinado, antes de la fundación del mundo, a aquellos que él quiere llamar a la salvación por medio de Jesucristo. Los elige “del género humano para liberarlos de la maldición y de la ruina”. Esta doctrina, fundamento de salvación, es considerada como siendo “dulce y suave” (*praedestinationis pia consideratio, dulcis, suavis et ineffabilis consolationis plena est*). Una cierta atenuación de este riguroso predestinacionismo -y con ello un cierto alejamiento teórico de Calvino- se puede quizás encontrar en el acento que encontramos en el valor universal de la obra redentora de Cristo en los artículos 2 y 30 (*Oblatio Christi... perfecta est redemptio, propitiatio pro omnibus peccatis totius mundi*, art. 30).

Pocas semanas después de la aprobación de estos Artículos de religión, el rey Eduardo VI muere el 6 de julio de 1552; aún no teniendo 16 años. Había sido educado en la reforma y en cuánto tal, fue un “facilitador” de ella.

Desde 1553 hasta 1558 se produce la restauración del catolicismo con María Tudor. La reacción católica fue posible pues la reforma aún no alcanzaba las grandes masas de población, así como tampoco a los campesinos. La Reina

362 Doctrina según la cual Dios decretó la elección (y reprobación) de los predestinados antes de la caída de Adán. Se distingue entre el infralapsarismo en relación al decreto de Dios respecto al pecado humano. El conflicto se remonta a la discusión entre el agustinismo y el pelagianismo. Antes de la reforma, la principal diferencia en la discusión consistía en si acaso la caída de Adán estaba incluida en el decreto eterno de Dios; los supralapsaristas sostenían que estaba incluida en el decreto eterno; por su parte, los infralapsaristas consideraban que sólo estaba en el conocimiento previo que tenía Dios del pecado, pero no en el decreto eterno mismo. Para Calvino, así como para Zwinglio, la caída de Adán estaba ya en el decreto eterno de Dios, insistiendo en que Dios no era de ninguna manera *causa* del pecado.

tenía de su parte a la mayoría del clero, el cual sólo superficialmente había adherido a la reforma. Por otra parte, la apoyaba también la antigua nobleza, el pueblo de las ciudades y de los campos, los que esperaban una reconstitución de los conventos. En 1554 se casa con Felipe II, que vivió por un año en Inglaterra. Este matrimonio no agradó a los ingleses y la política más amigable con España desagradó aún más, ya que debido a esta última los ingleses perdieron las últimas posesiones del continente, entre ellas Calais, conquistada por los franceses en 1558.

En su intento de reposicionar el catolicismo, la reina liberó a los obispos Gardiner y Bonner y a todos aquellos que habían sido encarcelados debido a causas religiosas o, más bien, por su adhesión a la Iglesia romana. Las reformas doctrinales, litúrgicas y disciplinarias realizadas a partir de 1530 fueron anuladas. Se reafirmó la doctrina de la transubstanciación, se le retiró el acceso al cáliz a los laicos, fue renovada la misa. Por su parte, la jurisdicción pontificia sobre la Iglesia inglesa fue restablecida en 1554, siendo el cardenal Pole -que fue nombrado arzobispo de Canterbury- el que reconcilia Inglaterra con Roma. En Italia, Pole había sido un representante del movimiento que deseaba la renovación de la Iglesia, pero sin adherir al cisma. Había aceptado la doctrina de la justificación por la fe (quizás debido a la influencia de Gaspar Contarini y de los valdenses, o bien por la lectura directa de los reformadores). Debido a ese perfil, algunos protestantes esperaban de él una adhesión a la reforma y por ello fue una amarga desilusión verlo como dirigente de la restauración católica en Inglaterra³⁶³. Sin embargo, a pesar de los juicios que

363 En una carta de un italiano a un amigo (no se sabe si italiano o inglés) encontramos el siguiente juicio, representativo del sentir inglés, respecto a Pole: “¿Acaso no se podía afirmar que tu cardenal Pole conoce muy bien la justificación por la sola fe en Cristo?, ¿que desea de modo extraordinario nuestra avanzada doctrina a la cual el mundo odia? ¿Pero espera el tiempo y la ocasión para manifestarse? ¿De qué manera podrías justificar lo que ha hecho en Inglaterra?»” Además, el italiano menciona el encarcelamiento del arzobispo Cranmer y de otros confesores, así como también a los mártires de la fe evangélica en Inglaterra de aquellos días: “«*In summa, Tuus Cardinalis regnat et triumphat*, goza de honores casi papales, de agradecimientos, de la congratulación y de la gloria de toda la Curia romana, así como también de todo el reino de los hipócritas; en fin, goza de la esperanza de conquistar el pontificado». Por otra parte, años después, el arzobispo anglicano Mathew Parker (1504-1575) declara acerca de Pole un duro juicio: “«*Carnefix et*

hubo acerca del cardenal Pole, él no gozaba de tantos honores ni buena fama en la Roma de Pablo IV pues teológicamente Pole adhería a la doctrina de Contarini, cosa que no agradaba al Pontífice. Además, se había negado a instaurar la Inquisición en Inglaterra, así como no había querido enviarle a Ignacio de Loyola sacerdotes para que recibieran de él instrucción y formación espiritual. Estuvo bajo la constante sospecha de ser cismático, llegando a ser invitado por el Pontífice a presentarse ante el tribunal de la Inquisición en Roma, a lo que la reina se negó, “prohibiéndole” la salida del país.

En 1554 nuevamente entran en vigor las leyes contras los herejes. Trece obispos evangélicos fueron destituidos y comienzan así las persecuciones que, en el corto período de cuatro años, hicieron alrededor de 300 víctimas, a la vez que cerca de ochocientos ingleses³⁶⁴ -muchos doctores y estudiantes de teología- tuvieron que partir al exilio. Éstos fundaron varias congregaciones reformadas en el exterior. En Frankfurt, por ejemplo, hubo fuertes contrastes internos en la iglesia de los refugiados ingleses, dirigidos por Wilhelm Whittingham y John Knox, ambos rígidos calvinistas. A pesar de la misma condición en la que estaban los exiliados por causas religiosas, no se evitó con ello conflictos (algunos más graves que otros) entre las distintas congregaciones reunidas entorno a algún reformador. Por ejemplo, con la llegada de Richard Cox, que había estado en Oxford en calidad de canciller y reformador de la universidad, a Frankfurt, ocurre una gran confrontación entre corrientes puritanas. También Cox era radical, como Whittingham y Knox, pero en el culto quería permanecer fiel al *Prayer Book* de 1552. Debido a la vivacidad del conflicto, el mismo Calvino interviene haciendo un llamado a la moderación y a una recíproca tolerancia. En el verano de 1555, una parte de la comunidad exiliada en Frankfurt se alinea con Whittingham y Goodman, y se dirigen a Ginebra, donde Knox ya se había establecido desde algunos meses antes.

flagelum Ecclesiae Anglicannae»” (en *La Reforma protestante*. Pg. 254).

364 Walzer habla de alrededor de ochocientos ingleses (cfr. *La revolución de los santos*. Pg. 108); Vinay, por su parte, habla de cerca de mil (cfr. *La Reforma protestante*. Pg. 254).

A causa de esta sanguinaria persecución de los reformados, la reina María fue llamada “bloody Mary”. Sin embargo, la violenta restauración tuvo una corta duración, pues muere María el 17 de noviembre de 1558, siguiéndola en la muerte el mismo Cardenal Pole, que fallece pocas horas después.

Le sucede a María Tudor en el trono Elizabeth (1558-1603). Ésta era indiferente de la distintas denominaciones y credos, pero se inclinaba hacia el protestantismo por consideraciones políticas y quizás también por las humillaciones sufridas en la juventud: fue declarada como siendo ilegítima por Enrique VIII, y tuvo que sufrir la humillación durante el reinado de María. Su obra consistió en una lenta y segura reconducción del pueblo hacia el protestantismo, conservando a la vez, el rito católico y atenuando el carácter calvinista de la confesión de fe, manteniendo la sucesión apostólica. Debido a esta ambigüedad (o sagacidad política³⁶⁵), mantuvo un frente de combate doble: por un lado los católicos y, por otro, los elementos puritanos más radicales (que querían reformar la Iglesia de Inglaterra según el modelo de la Ginebra de Calvino y Farel).

Los obispos conservadores eran contrarios a la reforma, incluso si habían aceptado la separación de Roma. En un primer momento, habían rechazado reconocer la supremacía regia, mientras que los párrocos -salvo excepciones- se habían mostrado dispuestos a prestar juramento de fidelidad³⁶⁶. Numerosos obispos católicos que no se sometieron, fueron destituidos. En vistas de la situación Elizabeth se vuelve sobre el Parlamento para llevar a cabo las reformas que se proponía. Pero también éste estaba dividido en corrientes opuestas. En la cámara de los Comunes prevalecían los reformados (muchos de ellos eran seguidores de Cox), mientras que en la cámara de los *Lords* había

365 Por ejemplo, siempre mantuvo inteligentemente su condición de supremacía de la Iglesia agregando a sus otros títulos reales un “etc.”, donde debería decir explícitamente “cabeza de la Iglesia”; se rodea de ministros moderados, como Wilhelm Cecil, que había estado al servicio de Eduardo VI y que había, a la vez, hecho profesión de fe católica en el reinado de María. Otro ejemplo es la elección de Richard Cox para la apertura del parlamento el 25 de enero de 1559.

366 Fueron 9320 los que prestaron juramento, de un total de 9400 (cfr. *La Reforma protestante*. Pg. 258)

más católicos o simpatizantes del catolicismo.

Para Elizabeth, la tarea principal era la restauración de la supremacía regia. Para ello, encuentra una fórmula de consenso: en vez del apelativo de “suprema cabeza” (*supreme head*), el soberano pasaría a denominarse “supremo regente” (*supreme governor*) *in ecclesiasticis et politicis*. La autoridad regia en materia eclesiástica quedaba así limitada en lo que respecta a la modificación de la doctrina. De hecho, en los 39 Artículos se afirma que el soberano posee la *potestas iurisdictionis* pero no la *potestas ordinis*, por lo cual no podían pretender “administrara la palabra de Dios o los sacramentos”, sino solamente “dominar sobre las clases [sociales] y las órdenes a ellas confiadas por Dios, sean ellas eclesiásticas o civiles” (art. 37). Al soberano se le concedía “solamente aquella prerrogativa que en las Sagradas Escrituras vemos siempre atribuida a todos los príncipes piadosos, es decir, *omnes status atque ordines fidei suae a Deo comissos, sive illi ecclesiastici sint, sive civiles*” (art. 37).

Mediante el Acto de uniformidad aprobado por el Parlamento en 1559 el *Prayer Book* volvía nuevamente a ser la guía de la liturgia de la Iglesia de Inglaterra. Se le encargó a una comisión de teólogos la realización de una revisión de manera que pudiera facilitar una mejor acogida tanto entre aquellos que rechazaban la presencia real en la eucaristía como entre los que la admitían. Además, se permitió la presencia de imágenes, crucifijos y la vestimenta sacerdotal y fue suprimida la oración contra el papa.

En 1562 se realizó la revisión del *Ordinal* de 1552. Se reconocieron los tres ministerios (obispo, presbítero y diácono), pero se precisaba que era necesaria “la consagración episcopal o del orden” para mantener ininterrumpida la sucesión apostólica y episcopal. En diciembre de 1559 ya se habían puesto en práctica por adelantado algunas de las modificaciones; en la consagración del nuevo arzobispo de Canterbury Mathew Parker, que había sido capellán de Ana Bolena y discípulo de Brucero, se guardó la forma del derecho eclesiástico y estatal para conservar la sucesión apostólica, pues la consagración fue hecha por tres obispos que habían sido expulsado por María en 1554.

Una de las primeras preocupaciones del arzobispo Parker fue la revisión de los 42 Artículos de religión, los que -como habíamos señalado anteriormente- fueron reducidos a 39. El Consejo había suprimido los artículos 39, 40 y 42. Después de algunos retoques, los Artículos recibieron en 1571 su forma definitiva. Parker, así como Cranmer en su tiempo, se hizo guiar por una confesión de fe luterana, no la de Augusta, sino la de Wittenberg. Se atenuó la influencia calvinista en lo respectivo a la doctrina de la Santa Cena y de la predestinación. Al artículo 20 se le agregó una cláusula que afirmaba: *Habet ecclesia ritus statuendi ius, et in fidei controversiis auctoritatem*. Pero a estas palabras le siguen inmediatamente la declaración que “a la Iglesia no le es lícito establecer ninguna doctrina que sea contraria a la palabra de Dios escrita”.

En 1571 los 39 Artículos fueron declarados por el Parlamento como la suprema confesión de fe de la Iglesia de Inglaterra. Dichos Artículos tuvieron también la aprobación de las universidades de Oxford y Cambridge. Todo el clero, padres y obispos, lo tuvieron que suscribir. Así fue establecida por ley la Iglesia anglicana. Sin embargo, dicha institución no satisfacía a todas las corrientes vivas y contrastantes que había en su seno. Si por un lado aún había tendencias pro católicas que hubiesen querido distinguir a la Iglesia anglicana de la Reforma, poniendo de relieve la tradición católica, por otro había numerosos elementos protestantes, fortalecidos por la vuelta del exilio de varios reformados, que no se contentaban con una reforma que, a su juicio, se realizaba sólo medianamente³⁶⁷. Este es el contexto donde se da inicio al largo

367 Nuevamente son representativas de este aspecto las palabras de Knox: “Y aunque los idólatras abominables triunfen por un momento, se acerca empero la hora en que la venganza de Dios ha de golpear [y] serán mortificadas no sólo sus almas, sino también sus viles cuerpos [...]. Sus ciudades serán quemadas; su tierra quedará baldía; sus hijas serán profanadas; sus hijos caerán bajo el filo de la espada; no habrá misericordia para ninguno porque ha rehusado al Dios de toda misericordia” (Knox, J. *Godly Letter*, en *Works*, III. Pgs. 166-167). No hay medios términos en esta tarea pues se trata de una lucha con el mismo Satán: “aunque es contrario a nuestra fantasía, debemos, sin embargo, creerlo, pues el diablo es llamado príncipe y dios de este mundo porque reina y es honrado aquí por la idolatría” (Knox, J. *Faithful Admonition*, en *Works*, III. Pg. 285). Todo este ímpetu no podía sino tomar la forma de la guerra: “Jesucristo, nuestro capitán, y Satán, su adversario, están ahora claramente enfrentados. Que se desplieguen sus estandartes y suenen sus trompetas

conflicto de los puritanos contra la iglesia establecida, especialmente de los puritanos oriundos de Escocia. El más importante exponente de los puritanos era Thomas Cartwright, quién dirige sus ataques principalmente a la constitución episcopal. Fundó un colegio puritano, el *Emmanuel College* en Cambridge, que vendrá a ser el centro del calvinismo de la época. El conflicto se prolongará por casi todo el siglo.

La situación social y eclesiástica de Escocia en el siglo XVI era más bien favorable a las tendencias renovadoras y reformadoras que se habían incubado en el país. La organización de la vida era aún feudal, por lo que no había un marcado gobierno central. Los poderes que gobernaban el país eran, además de la monarquía, el clero, la nobleza, las ciudades, todos ellos representados en el Parlamento. La nobleza tendía a fortalecer su posición de independencia ante la monarquía, a la vez que se apoderaba de vastos territorios que constituían el patrimonio de la iglesia. Por ello la corona y la iglesia eran aliadas naturalmente para defender sus prerrogativas, sus bienes y sus tradiciones religiosas.

El clero, que poseía alrededor de la mitad de las tierras, era profundamente corrupto. El cardenal David Beaton (fallecido en 1546), arzobispo de St. Andrews, tenía nueve hijos, y muchos otros preladados seguían su ejemplo. La predicación de la reforma cautivó en un principio principalmente a la nobleza y a la burguesía. Las obras de Lutero fueron introducidas en Escocia hacia 1525 y la prácticamente inmediata prohibición

sobre ambos bandos para que sus ejércitos se alisten. Nuestro señor llama a los suyos y lo hace con vehemencia, para que partan de Babilonia” (Knox, J. “Letter to Mrs. Anna Bloch” (1559), en *Works*, IV, Pg. 11). Es así como toda palabra, todo gesto y relación humana tiene en vistas la acción, particularmente, la acción *política*, como es el llamado a asesinar a la reina, preludio de futuros regicidios: “[el deber de la nobleza y del pueblo es] no sólo oponerse a María, esa Jezabel [...], sino también castigarla con la muerte” (Knox, J. *The Appellation*, en *Works*, IV, Pg. 507). Así, según Walzer, lo que ocupa la mente del santo en el tiempo presente es “la guerra y no la confraternidad, el orden militar y la disciplina ideológica, y no el amor cristiano. Para producir un revolucionario, el profeta había puesto a Dios contra el mundo del demonio y luego a los santos contra los hombres mundanos [...]. La retórica de la oposición y la lucha desempeñó, por lo tanto, un papel importante en el desarrollo de la idea de revolución [...]. Así como el calvinismo produjo un nuevo tipo de ejército, descubrió en la guerra una nueva política” (*La revolución de los santos*. Pgs. 125-126).

no impidió su difusión. El primer predicador y primer mártir de la fe reformada fue un joven de noble familia, Patrick Hamilton (1498-1528). Tenía conocimiento de la obra de Lutero y había marchado a Wittenberg y Marburg para instruirse. Al volver a la patria, hizo confesión pública de su fe evangélica ante la catedral de St. Andrews. Fue condenado a la hoguera, pero no obstante ello, otros adhirieron a su fe. El cardenal Beaton hubiera querido ejecuciones en masa, pero Jaime V no lo permitió.

En 1542 el soberano fallece dejando a la viuda María de Lorena como regente; en esa obra la siguió posteriormente su hija, María Stuart. La política de la madre y luego también de la hija se caracterizó por una inclinación a la amistad con Francia y al catolicismo, por lo que la nobleza vio en ellas un doble peligro para su libertad. En 1546 era condenado a la hoguera el predicador reformado George Wishart, el cual ya en 1538 había tenido que huir hacia Alemania y Suiza. Poco después de la condenación y muerte de Wishart el cardenal Beaton cae herido por sus enemigos. En St. Andrews se reunieron los reformados y la ciudad se transformó en refugio de todos los perseguidos por causa de la religión.

Fue llamado John Knox a predicar el Evangelio en la ciudad asediada. Él había nacido en Haddinton (al este de Edimburg) y provenía de una familia burguesa. Había tenido una educación liberal y después de haber estudiado filosofía en la universidad de Glasgow, había sido ordenado sacerdote en 1530. Era discípulo de Wishart y a la muerte de éste comenzó su predicación. En 1547 los franceses conquistan St. Andrews y Knox junto a otros reformados fue enviado a la prisión de Enrique II, donde estuvo dos años. Fue liberado en 1549, yéndose a Inglaterra, donde rechaza la dignidad episcopal que se le ofrece y elige predicar el evangelio durante el reinado de Eduardo VI. En la época de María la Católica se exilió en Frankfurt y en Ginebra, donde se vuelve un cercano colaborador de Calvino.

En 1557 los nobles escoceses realizaron un pacto (*covenant*) para hacer triunfar el evangelio y llamaron a Knox a la patria. La petición fue tan

insistente que el mismo Calvino le dice que no podía rehusarse a volver “a menos que se quisiera declarar rebelde a su Dios e ingrato con el propio país”³⁶⁸. Konx vuelve pues a Escocia en mayo de 1559 enriquecido ideológicamente por su estadía en el exilio, por su trabajo como reformador en Inglaterra y sobretodo por el tiempo transcurrido en Ginebra donde se había transformado en un fiel discípulo de Calvino. Knox estaba convencido de que el reformador francés enseñaba una doctrina fiel a la palabra de Dios. En su trabajo como reformador de la Iglesia de Escocia intentó poner en ejecución todo lo aprendido en Ginebra, si bien eran situaciones sociales y eclesiales totalmente diferentes.

Los protestantes pidieron la libertad de culto, lo que les fue negado por la regente. Consecuencia de ello es la insurgencia. Elizabeth desde el trono en Inglaterra los apoyaba. Las relaciones políticas entre Escocia e Inglaterra ya eran de largo tiempo de enemistad e, incluso, de guerra. Los ingleses habían vencido a los escoceses en dos ocasiones (1513 y 1547) y a menudo habían invadido y saqueado sus territorios limítrofes. La alianza entre Escocia y Francia había vuelto las relaciones diplomáticas extremadamente tensas. Pero a causa de la política católica de la casa reinante, el movimiento protestante buscó apoyarse más en la Inglaterra de Elizabeth, la cual envía una armada a Escocia para sostener dicho movimiento. Es el momento en que las tropas francesas abandonaron el país.

Knox comienza a predicar directamente en contra de la reina, a la cual calificaba de idolatra. El pueblo comenzó a destruir las imágenes, los monasterios y a tomar el control de Edimburg, donde fue suprimido el culto romano. Otras ciudades fueron ocupadas por los insurgentes y la regente fue obligada a conceder la libertad de predicación. En 1560 muere María de Lorena y es convocado un Parlamento libre el cual, sin el consentimiento de la corona, abolió la autoridad del papa y también la misa, revocando a la vez todas las leyes que había en contra de la reforma. Knox insistió en la abolición

368 En *La Reforma protestante*. Pg. 262.

de la misa también en el palacio de la reina María y organizó la iglesia de Escocia según los principios de la iglesia de Ginebra.

En 1560 una comisión de seis pastores, presidida por Knox, elaboró una confesión de fe, la *Confessio fidei scotica*, basada en la enseñanza de Calvino tal como se expresaba en la *Institución de la religión cristiana*. Dicha confesión fue aprobada por el Parlamento en el mismo año; en el prefacio de la Confesión se afirma: “Si alguno notase en esta Confesión un artículo o una proposición contraria a la santa palabra de Dios, está invitado, por su gentileza y cristiana caridad, a advertirnoslo por escrito y nosotros... le prometemos satisfacción de la boca de Dios, es decir, de su Santa Escritura...”³⁶⁹.

Una de las características de la iglesia de Escocia -común también a otras iglesias reformadas, particularmente las que siguen el modelo ginebrino de Calvino-, es la severa disciplina eclesiástica, ya que se consideraba como signo de la verdadera Iglesia la obediencia estricta a la palabra de Dios. Esta preocupación queda plasmada en el artículo 18 de la Confesión. En dicho artículo se agrega a los dos signos distintivos de la verdadera iglesia (*notae ecclesiae*) mencionados también en la Confesión de Augusta y en los 39 Artículos -auténtica predicación del Evangelio y administración de los sacramentos- la severa disciplina eclesiástica (*ecclesiae disciplinae severa... observatio*). Lo que se entendía por “severo” se dice explícitamente cuando se mencionan las obras que Dios espera de los fieles: “Honrar padre, madre y autoridades superiores: amarlos y sostenerlos, obedecer sus órdenes (siempre y cuando no sean contrarios a los mandamientos de Dios), salvar la vida de los inocentes, reprimir la tiranía, defender a los oprimidos, mantener puro y sano el propio cuerpo, vivir con sobriedad y templanza... en fin, reprimir todo deseo de dañar al prójimo” (art. 14).

Esta disciplina personal que se extiende también a la esfera de la organización eclesiástica y a la participación individual y colectiva en la enseñanza religiosa y en el culto de la iglesia es expuesta más ampliamente en

369 *op.cit.* Pg. 263.

el *Book of Discipline*, redactado por la misma Comisión de la Confesión de Fe. El *Book of Discipline* entra en vigor en diciembre de 1560 por orden de la primera *General Assembly*³⁷⁰ de la Iglesia de Escocia. El *Libro de disciplina* daba instrucciones precisas sobre cómo administrar los sacramentos, cómo celebrar el culto dominical, sobre los matrimonios y funerales, sobre el nombramiento de los ministros de la palabra de Dios, de los lectores que deberían hacerse cargo de las parroquias donde no hubiese un pastor, de los superintendentes y su elección, de las escuelas y universidades, sobre la disciplina eclesiástica, sobre la elección de los ancianos y diáconos. Introduce el sistema presbiteriano³⁷¹ en la Iglesia de Escocia. Establece también que los lectores no deberían predicar ni administrar los sacramentos, puesto que no se les reconocía suficiente preparación para tal ministerio. Los ministros deberían reunirse regularmente para el estudio de la Sagrada Escritura.

La Santa Cena debía ser celebrada cuatro veces al año y sólo podían ser admitidos a la celebración aquellos que al menos conocieran el Padre Nuestro, el Credo y los Mandamientos. Un examen público de conocimientos bíblicos era hecho cada año por ministros y ancianos a todos los miembros de la Iglesia. Los jefes de familia eran los responsables de la preparación de los hijos y de los criados. Si se mostraban negligentes en dicha tarea, se establecía la excomunión y se les conducía ante el magistrado civil. Se exhortaba a seguir el culto evangélico en las familias para la instrucción cristiana y edificación

370 O sea, lo que conocemos como “sínodo nacional”.

371 Los presbiterianos consideran a Cristo como la cabeza de la Iglesia y todos los miembros de ella son iguales entre sí. Así, el ministerio es facultad de toda la comunidad; los cargos son de elección por parte de la Asamblea plena. Lo que vendría a ser algo así como el poder ejecutivo del sistema presbiteriano está dirigido por un pastor y lo que le correspondería al “poder legislativo y judicial” por un el consistorio (cuerpo de ancianos gobernantes). En los cargos intermedios están los diáconos. La principal característica de los presbiterianos reside en su “macro” administración: cada iglesia es autónoma geográficamente; pero hace parte de una organización subregional que se llama presbiterio. Dentro de las funciones de éste último están las de ordenar, instalar, retirar o transferir a los ministros religiosos. La elección de los pastores es hecha por cada iglesia, aunque su nombramiento “oficial” es realizado por el presbiterio. Éste actúa también como tribunal de apelación para los casos que surgen en las distintas iglesias y congregaciones. Sobre el presbiterio está el sínodo, el que se conforma por varios presbiterios; dentro de las atribuciones del sínodo están las materias judiciales y la coordinación entre los distintos presbiterios e iglesias asociadas.

común. Además, se ordenaba al pueblo que frecuentase la iglesia, también durante la semana, para escuchar la lectura y la explicación de la Sagrada Escritura. El pueblo debía también aprender a cantar los salmos en el culto.

Además de la *Confesión de Fe* y del *Libro de Disciplina*, fue redactada una liturgia oficial, el *Book of Common Order*, la que proporcionaba las directrices del culto público. Los lectores debían atenerse rigurosamente a esta liturgia oficial, mientras que los ministros podían recitar oraciones propias. El culto contenía las siguientes partes: invitación a la adoración, oración mediante la cual se confesaban los pecados y petición de perdón, canto de un salmo en versión métrica, breve oración para implorar la asistencia del Espíritu Santo, lectura de la Biblia, sermón, oración de intercesión, Padre Nuestro, Credo apostólico, canto de un segundo salmo y bendición. Junto a la liturgia, a menudo se recurría al catecismo de Calvino, usado en Escocia hasta 1648, cuando fue reemplazado por el *Short Catechism*.

En 1561 volvía a Escocia María, la reina de los esoceses, teniendo apenas diecinueve años. Había sido educada en la corte de París durante trece años. No había conocido a su padre ni a su madre. Después de haber sido por un año y medio reina de Francia, enviudó de Francisco II a los dieciocho años. María Stuart desconocía la índole de su pueblo, al cual debía gobernar, por lo que no lograba mostrar un dominio sobre los acontecimientos. Sin experiencia y sin apoyo alguno se encontró en confrontación con Knox y los calvinistas de Escocia, a estas alturas ya dueños de la situación. En 1565 contrae nupcias con Lord Enrique Darnley, el que fue asesinado dos años después, con la aprobación de María. Pocas semanas después se casa con el asesino, Bothwell, suscitando tal indignación en Escocia que se vio obligada a huir hacia Inglaterra (1568) junto a su pariente Elizabeth. Ésta la mantuvo prisionera durante 19 años, enviándola finalmente al patíbulo en 1587.

En Escocia, a diferencia de Inglaterra, no fue promulgada en 1560 una ley de supremacía regia de la iglesia oficial, como tampoco fue promulgado un acto de uniformidad, por lo que por varios años se dio una coexistencia de las

viejas estructuras eclesiásticas católicas y de la Iglesia Reformada presbiteriana. La corona inglesa asumió la administración de las propiedades eclesiásticas, dispuso de las abadías, prioratos y beneficios menores, devolviéndoselos a los laicos que no ejercían ni podían ejercer funciones religiosas. Ignoró la presencia de la nueva Iglesia reformada, dejando en la pobreza a los predicadores y ministros del Evangelio. Además, los superintendentes podían asignar encargos pastorales, pero sin otorgar beneficios. La Asamblea General pidió ocupar el lugar de la Iglesia romana en el usufructo de los beneficios, pero eso no le fue concedido sino hasta 1566 o inicios de 1567, cuando la situación de la Reina María se había vuelto insostenible. Después de la huida de María (Jaime I tenía apenas dos años) la corona y el Parlamento reconocieron a la Iglesia reformada de Escocia, pudiendo esta finalmente ocupar el lugar de la Iglesia romana en el usufructo de los beneficios.

El asunto de los beneficios eclesiásticos se complicó porque se unió al de la introducción del sistema episcopal en la Iglesia de Escocia, en conformidad a lo ocurrido en Inglaterra. La Asamblea General de 1571-1572 trató sobre este asunto con los representantes del gobierno, y la nueva constitución eclesiástica reconoció el sistema episcopal. Los Stuart se servían del episcopado como de un baluarte contra las tendencias democráticas del presbiterianismo. La decisión de la Asamblea General provocó fuertes protestas por parte de Knox y la indignación de cuantos estaban convencidos que el sistema presbiteriano correspondía a la enseñanza bíblica.

John Knox muere pocos meses más tarde, el 24 de noviembre de 1572. Fue sepultado en Edimburgo junto a la Iglesia de St. Giles. En su sepultura el regente Morton dijo: “Aquí yace un hombre que durante su vida jamás temió el rostro de un hombre”³⁷². La lucha por la libertad y la organización presbiteriana de la iglesia la continuó Andrew Melville (1545-1622), escocés, discípulo de Pedro Ramus y de Teodoro de Beza; su trabajo consistió principalmente por la

372 En *La Reforma protestante*. Pg. 267.

reforma de las universidades escocesas, logrando introducir en 1581 el segundo *Book of Discipline* para la defensa del presbiterianismo, así como su constante discusión en la Asamblea General en favor de la independencia de la Iglesia de Escocia respecto al estado.

El episcopado fue suprimido en la Iglesia de Escocia en el tiempo de Oliver Cromwell, una vez que es adoptada la confesión de fe de los presbiterianos ingleses: la Confesión de Westminster de 1647. Con la restauración de 1660, el episcopado fue reconstituido por algunos decenios, pero nuevamente, y esta vez de manera definitiva, fue suprimido después de la revolución de 1690.

4. Determinaciones del cristianismo reformado: educación y utilidad

Las intensas luchas y cambios producidos en el siglo XVI producen, a la vez que son consecuencia de, distintos cambios de mentalidad en el conjunto de la organización social anglosajona. Procederemos pues a señalar los alcances y supuestos ideológicos de esos cambios.

En el ámbito de la educación hallamos el rasgo de encontrar y darle una aplicabilidad o utilidad al saber, característica de las doctrinas reformadas. El aspecto de la educación es importante, pues en él se conforma básicamente el ámbito moral, donde se articula primariamente el mundo de la vida, es decir, de las disposiciones afectivas. Lo primero que hay que hacer notar es que en los “educadores progresistas” del siglo XVII anglosajón (estas ideas luego llegarán al continente y adquirirán las características propias de cada región y carácter nacional) eran recurrentes las preocupaciones por lo empírico-práctico. Ocurren así cambios importantes en los objetivos de la educación³⁷³. Básicamente los reformadores educacionales siguieron los pasos y líneas trazadas por Comenius y condenaron el excesivo estudio de las palabras en detrimento del estudio de las cosas. William Petty³⁷⁴, que incentiva

³⁷³ cfr. Redondo García, E. (dir.). *Introducción a la Historia de la Educación*. Ed. Ariel. Barcelona, 2001. En particular los capítulos 6, 7 y 8.

³⁷⁴ William Petty es cofundador de la *Royal Society*, sociedad “científica” destinada a la

fuertemente el progreso tecnológico, propuso crear un “Colegio de Oficios”, donde se instruiría en las artes mecánicas³⁷⁵. De esta manera, las nuevas invenciones serían “más frecuentes y surgieran nuevas modas de vestidos y enseres domésticos”³⁷⁶. Por su parte, Milton repudia el iniciar una educación formal con las “abstracciones más intelectivas de la lógica y la metafísica” y no con temáticas que “hablen directamente a los sentidos”³⁷⁷. En definitiva, no se debería estudiar nada que no brindara algún *provecho y utilidad*.

Como vemos, estamos hablando ya del empirismo moderno. Éste tiene sus orígenes en el ámbito moral y, de hecho, es una exigencia de las convicciones morales y religiosas reformadas de los hombres del siglo XVII, en particular de los anglosajones³⁷⁸. La principal motivación la encontramos en el ámbito del puritanismo anglosajón, que si bien es un fenómeno complejo, no por ello deja de tener rasgos comunes³⁷⁹. Habiendo un gran número de posiciones e intereses religiosos, políticos, económicos, militares, etc., es un hecho que todos los actores y sus correspondientes objetivos remiten y se fundan en un anclaje religioso preciso³⁸⁰: cristianismo reformado o

difusión de los nuevos saberes. Fue fundada en 1660 con el fin de “mejorar el conocimiento de las cosas naturales y de todas las artes útiles, manufacturas y prácticas mecánicas, motores, e invenciones por experimentación” (cfr. *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pgs. 51ss.). cfr. también al respecto, *La religión de la tecnología*. Pgs. 78ss.

375 La coincidencia con Calvino vuelve a asomar también en este aspecto. Como hemos visto, para el reformador la razón ha resultado absolutamente corrupta; no obstante esta radical corrupción e incapacidad asociada a ella, hay para el hombre ámbitos de acción donde sí puede hacer uso de sus “dones naturales”; estos ámbitos son el cultivo de las artes liberales y mecánicas, el gobierno civil y el gobierno de la propia familia: se trata de lo que Calvino llama “las cosas terrenas o causas inferiores” (*Institución*. II, ii, 13): “En cuanto a las artes, así mecánicas como liberales, puesto que en nosotros hay cierta aptitud para aprenderlas, se ve también por ellas que el entendimiento humano posee alguna virtud” (*ibid.*).

376 cfr. Petty, William. “Advine to S. Hartleib for the Advancement of Some Particular Parts of Learning”. Londres, 1648. Pg. 2. En *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 52

377 Milton. *Of Education*. Londres, 1644. Pg. 4. En *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 52.

378 No se puede negar que el empirismo como tal tiene sus orígenes más remotos en los comienzos de Occidente. Otra precisión es la referente a aquel empirismo, también inglés, que viene ya desde por lo menos el siglo XIII como se da, por ejemplo, con Rogelio Bacon. Al respecto, cfr. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad* y también *La religión de la tecnología*.

379 cfr. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Cap. I.

380 cfr. Braicovich, R.S. “La Revolución Puritana de las Escrituras”. En *Procesos*

puritanismo.

El interés por “las cosas” más que por “las palabras”³⁸¹ lleva al empirismo utilitario. Y este surge justamente de motivaciones religiosas. Nos referimos básicamente a la máxima inspiradora de los puritanos que impulsa a la *glorificación de Dios*:

“Dios debe ser el fin supremo de vuestra religión: debe estar dirigida a complacerlo y glorificarlo. Dios debe ser el motivo y la razón continuos de vuestra religión; y de todo lo que hagáis...”³⁸².

También en el Catecismo Menor de Westminster (1648) encontramos en la primera pregunta que presenta: “¿Cuál es la finalidad principal de la existencia del hombre? La finalidad principal de la existencia del hombre es *glorificar a Dios*, y gozar de él para siempre”³⁸³.

Este deseo de glorificar a Dios fue el impulsor de los sentimientos puritanos³⁸⁴ en la conquista de la naturaleza y en la creación de la ciencia moderna y la técnica que de ella procede. Se trata del fin supremo de la

históricos (Revista Semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales). N° 9. Enero, 2006. Mérida, Venezuela.

381 Ejemplo de ello en Sprat, Thomas. *The History of the Royal Society of London*. Pg. 113: “...rechazar todas las ampulósidades, digresiones e inflamamientos de estilo: retornar a la pureza primitiva, y a la brevedad, cuando los hombres decían tantas cosas casi en un número igual de palabras. Ellos han exigido de todos sus miembros un modo preciso, sencillo y natural de hablar, expresiones categóricas, sentidos claros, una soltura natural: llevar todas las cosas tan cerca de la sencillez matemática como sea posible”. (En *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 50).

382 Baxter, R. *Christian Directory*. Edición en Cinco Volúmenes. Londres, 1825 (En adelante *Christian Directory*; las citas de esta obra las extraemos de *Ciencia, tecnología y sociedad*). El compendio fue escrito por Baxter entre 1664 y 1665. Se trata de una recopilación de teología práctica y casos de conciencia. Según Merton, este tipo de escritos es mucho más útil para instruirnos acerca de lo que fue el puritanismo en Inglaterra, mucho más que los tratados teológicos o de *Divinity*, tal como les gusta llamarlos a los ingleses reformados de los siglos XVII, XVIII y siguientes. Al respecto, *cfr. Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 90, notas la pie de página n°s 12 y 13.

383 *Confesión de Fe de Westminster y Catecismo Menor*. Ed. CLIE. Lima, 1999. Pg. 257.

384 “El puritanismo, al despertar y moldear los sentimientos que impregnaron cada aspecto de la acción humana en este período, fue el movimiento religioso que particularmente incorporó valores culturales dominantes. En tal calidad, brindó una vara de medida para el valor de las diversas actividades sociales” (*Ciencia, tecnología y sociedad* . Pg. 86).

existencia humana. En esto no hay diferencia alguna con el medioevo, al menos en la fórmula y deseo de glorificar a Dios. La diferencia radicaría en que los controles institucionales encausaron esta glorificación en direcciones particulares, lo que trajo, por su parte, una singular variedad de efectos sociales y una configuración específica de la modernidad³⁸⁵.

El empirismo utilitario entonces se configura como un medio para alcanzar un fin (la gloria de Dios):

“aunque Dios no necesita ninguna de nuestras obras, lo que es materialmente bueno le place, pues exalta su gloria, y redundando en el beneficio nuestro y de otros, lo que a Él le agrada”³⁸⁶.

En otras palabras del mismo Baxter: “el servicio público es el mejor servicio de Dios”³⁸⁷. El principio utilitario se prestaba a una fácil aplicación concreta y en cuanto tal llegó a ser en la práctica el postulado rector.

Es así que la educación fue intencionada y dirigida por canales específicos. No tanto por la literatura y el arte, tal como ocurre más frecuentemente en el medioevo. Recordemos que estos estudios de las letras y las artes son “estudios infructuosos” y son una pérdida de tiempo y autocomplacencia³⁸⁸. Los vuelos de la fantasía no son permitidos. Tampoco es digno de aprobación el estudio de la filosofía escolástica, pues ella está repleta de falsas enseñanzas que en definitiva no sólo nos alejan de Dios sino que no nos permiten acercarnos a Él.

El énfasis primario en la educación fue eminentemente religioso. Y como no todos tienen las mismas capacidades, según Baxter, ni todos necesitan la misma instrucción, se considera que se puede servir mejor a Dios y a su glorificación siguiendo las inclinaciones individuales en la elección de otras vocaciones legítimas y estimables. En los planes de estudio se acentúa la

385 *cfr. op.cit.* Pg. 91

386 *Christian Directory*. Vol. I. Pg. 322

387 *op.cit.* Vol. I. Pg. 456

388 *cfr. op.cit.* Vol. I. Pg. 150

importancia de las matemáticas y del “conocimiento orgánico” ya que sus aplicaciones son fundamentales y diversas. La física (*i.e. la filosofía natural*), por su parte, *entendida como el estudio de Dios en y a partir de sus obras*, es la disciplina científica favorita de los puritanos. De esta manera, las matemáticas y la filosofía natural o física expresan en aspecto racionalista y empírico, respectivamente³⁸⁹.

Por ello se dice que la Modernidad es en gran parte racionalista y empirista. Efectivamente es así. Pero lo que suele pasar inadvertido en los manuales y en la difusión del saber filosófico y de la historia de las ideas es que tanto el racionalismo como el empirismo tienen fuente de inspiración y motivación en el ámbito de lo moral, y no tan sólo en un supuesto deseo de emancipación respecto de los poderes religiosos o institucionales. Y no solamente se trata de una motivación “vaga”, sino de un impulso declarado: la filosofía natural (como región desde donde se impulsa el empirismo) y las matemáticas (desde donde se incentiva la racionalidad) se desarrollan tratando directamente temáticas religiosas. Un claro ejemplo de ello son Newton, Halley, Boyle, Quetelet, Leibniz, Laplace³⁹⁰, etc.

389 Es interesante al respecto la observación de Merton: “Es esta misma convergencia la que caracteriza al crecimiento de la ciencia moderna. El racionalismo total de los escolásticos era insuficiente; el empirismo poco imaginativo e incompleto de Francis Bacon no podía ser mejor. Pero la interacción del razonamiento abstracto con el experimento y la observación, ejemplificado por la conjunción de la matemática y la física, era la solución fructífera del problema. Ahora bien, aunque este proceso quizá fue en gran medida interior a la ciencia, no estuvo totalmente desconectado de la sociedad en la cual se produjo. La coincidencia de estos movimientos convergentes en los ámbitos de la religión y la ciencia no fue fortuito...” (*Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 99).

390 Aunque este último sigue en la tradición de las temáticas de interés religioso, pero se aleja de la discusión directamente religiosa. *cfr.* al respecto San Martín, E. *Todo es efecto de un Diseño, no del Chance*. Ed. Ayún. Santiago de Chile, 2005 (en adelante, *Todo es efecto de un Diseño, no del Chance*); del mismo autor, “¿Conflicto entre ciencia moderna y fe? Hechos y preguntas para no responder afirmativamente”. Manuscrito de la conferencia presentada en el *Simposio Internacional de Universidades Católicas de la Zona Centro Andina*, realizado en la Universidad Católica del Norte. Antofagasta, 10-12 Mayos de 2005. *cfr.* también Piovani, J.I. “Los orígenes de la estadística: de investigación socio-política empírica a conjunto de técnicas para el análisis de datos”. En *Reflexiones* (Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo). N° 1. Palermo, 2005. O bien, García Secades, M. “Probabilidad filosófica y moral: las primeras contribuciones a la idea de lo probable”. En *Estadística Española*. Vol. 47. N° 160. 2005 (Pgs. 567-599). Universidad San Pablo CEU. Facultad de CCEE.

La prueba para la aceptación o el rechazo de las teorías debe ser siempre empírica, pues “otra cosa no es ciencia, sino creencia humana, de quienquiera que la toméis”³⁹¹. De manera general el puritanismo no descarta absolutamente el racionalismo, pero lo enfoca de manera particular: lo subordina, en el sentido de que debe ser una ayuda en el estudio de los hechos empíricos. Con esto se ve, además, el rechazo del escolasticismo y del puro racionalismo. En otras palabras, lo que estamos diciendo es que la noción de “razón” (y, por tanto, de “racionalismo”) adquiere un nuevo sentido: se trata de la consideración racional -*calculadora*- de los datos empíricos ya que los hechos observados son los que terminan por ser la *penúltima* palabra en el plano de conocimiento humano. La primera y última palabra es la de la Revelación³⁹².

³⁹¹ *Christian Directory*. Vol. IV. Pg. 579.

³⁹² Andrés Monares considera que la palabra revelada por excelencia que rige el actuar de la modernidad, en particular de las ciencias y el conocimiento es la del Génesis 1, 28. Al respecto, *cfr. Reforma e Ilustración*; también, del mismo autor, *Oikonomía, Economía Moderna, Economías*. de. Ayún. Santiago de Chile, 2008 (en adelante, *Oikonomía*), particularmente el apartado destinado a la exposición de la doctrina calvinista y sus consecuencias intitulado: “Calvinismo, Ilustración y Ciencias Sociales: Providencia Absoluta, Negación del Libre Albedrío y Leyes de la Conducta en la Economía Moderna” (Pgs. 143-183). En adelante, *Oikonomía*.

CAPÍTULO IV

LOS SANTOS DE LA MODERNIDAD

Hemos visto el marco histórico-cultural en el cual “se gesta” la Modernidad; o mejor: los temas que surgen en ese marco son los que darán forma a eso que llamamos Modernidad. El cruce de las convicciones, preocupaciones y proyectos es el suelo desde donde germinarán las grandes ideas que conformarán el proyecto moderno. Podemos comenzar a ver cómo fue cristalizando lo religioso en las tendencias generales de la nueva era, del nuevo modo de habitar. La nota antropológica de la religación se *realizará* de distintas maneras a partir del siglo XVI. Todas ellas serán expresión local del movimiento de dislocación de la experiencia fundante desde una determinación extrahistórica hacia una intrahistórica. Pero esta itramundanía no dejará de estar abierta “desde atrás” al ámbito religioso. Podrá desear *alejarse* de él, pero el deseo mismo es expresión de las disposiciones afectivas, de las convicciones religiosas y morales. Podrá desear *negarlo*, pero para ello antes tiene que aceptarlo, dejarse *con-vencer* por él. Podrá desear *transformarlo*, pero siempre su forma porfiadamente adquirirá el *desideratum* de lo trascendente.

Para ver y verificar estas convergencias y divergencias -el vaivén de la apropiación de lo religioso, su constante diálogo y dislocación desde el cielo hacia la tierra y desde la tierra hacia el cielo- es que procederemos a estudiar cuatro autores que han contribuido de manera capital en la conformación y consolidación de la piadosa Modernidad y su posibilidad secularizante. Es decir, en la introducción definitiva de Dios en el mundo.

El criterio de elección de estos autores consiste en la importancia que el contenido de dichos pensamientos tuvieron para la posteridad, su importancia y consecuencia para el mundo que hoy habitamos. Es, en este sentido, un criterio amplio y ambiguo, pues determinar qué ideas, conceptos y acciones determinan (en sentido débil, pues no hay propiamente hablando “determinación” sino “influencia”) el futuro, o que siguen a los largo de la historia ejerciendo su poder mutado, transfigurado y muchas veces, si no las más, manipulado. Elegir

esta ambigüedad como criterio obedece precisamente al correspondiente estado difuso de nuestro tiempo, a su levedad o licuefacción. Lo relevante es verificar si efectivamente vemos o no las relaciones posibles entre lo antiguo y lo presente, entre los futuros pasados y los presentes futuros.

Expondremos, pues el pensamiento de cuatro autores que cumplen con el criterio expuesto. No se presenta el todo complejo del pensamiento de cada uno de ellos, tarea inviable *per se*, sino aquellos aspectos donde se hace explícita la tesis que sostenemos. En este sentido, nunca está de más recordarlo, lo presentado es incompleto y siempre provisorio, pero no por ello menos “verdadero”. Lo que viene es, si se quiere, una especie de señalética que ayuda a volver la mirada hacia aspectos que no siempre quedan expuestos, o a los que no siempre se les ha dado la importancia que tienen.

Los cuatro autores a los que nos referimos son Newton, por su decisiva y singular influencia en la conformación de la ciencia moderna. Le sigue Locke, por las consecuencias tanto políticas como epistemológicas de su pensamiento. Smith, por la evidente discusión actual entorno a la economía, a los sistemas económicos (más bien, *el* sistema económico *único*: el neoliberal). Finalmente, Kant, por su espectacular capacidad de síntesis del pensamiento anglosajón en el continente, influyendo con ello en la colonización plena de una filosofía reformada en la Europa colonialista, tanto en lo que se refiere a la colonización de territorios como de las posibilidades de pensamiento y las constelaciones ideológicas a que dan lugar.

1. Newton y el proyecto moderno: el destino de la ciencia

La pregunta hecha por Shapin, “¿a qué fines se destinaba específicamente una *reforma* del conocimiento natural en el siglo XVII?”³⁹³, sirve de guía para dar con aquello que buscamos establecer en este apartado. Lo más común en el momento de hacerse cargo de este planteamiento es

393 A *revolução científica*. Pg. 129.

considerar que la filosofía natural y los que la practicaban estaban motivados por “producir y ensanchar”³⁹⁴ el conocimiento, el cual tenía, como en todos los tiempos, las pretensiones de la verdad y de la universalidad. Sin embargo, eso es común a la actitud “científica” de todos los tiempos, al menos tal y como esta actitud ha sido delimitada y valorada desde la Modernidad. Por tanto, en cuanto tal, no alcanza para discriminar debidamente la especificidad de la ciencia moderna.

Para Newton, la filosofía natural contenía un *deber* singular: ofrecer un alto grado de certeza acerca del mundo natural y, como consecuencia -es lo que expondremos más adelante- acerca de la deidad y sus atributos. Ese *deber* de la filosofía natural conlleva otro: el de garantizar los procedimientos formales que permitan llegar a un conocimiento seguro y universal.

El surgimiento de un deber tal, tiene como una de sus causas la percepción que se tenía del conocimiento natural obtenido hasta entonces: éste era considerado inexacto, desordenado (tanto en sus resultados como en su método³⁹⁵) y, por tanto, inseguro y poco sólido. Para los naturalistas de los siglos XVII y XVIII se trataba, pues, de *curar* completamente la enfermedad que padecía la filosofía natural, principalmente en lo que se refiere a su (supuesto) desorden. Este es el sentido, desde el punto de vista metodológico, de la máxima según la cual las cosas deberían tener primacía sobre las palabras³⁹⁶. El supuesto de fondo de esta actitud podría ser sintetizada de la

394 *ibid.*

395 La discusión acerca del método fue el bastión de lucha de la nueva filosofía natural reformada; el contenido de la expectativa consistía en que mediante una correcta utilización del método se podría corregir y sanar las imperfecciones de la capacidad sensitiva, las variaciones de la “inteligencia” (es decir, la baja capacidad de mantener un discurso puramente racional por parte de los individuos) y, no menos importante, las aparentes divergencias entre los intereses teóricos y sociales.

396 A esto nos referíamos también en el capítulo precedente cuando enfocábamos los cambios introducidos por el afán moderno en el campo de la educación y del empirismo en general. En este sentido, John Milton recalca este rasgo rechazando “las abstracciones más intelectivas de la lógica y la metafísica”, a la vez que promueve las temáticas que “hablen directamente a los sentidos” (*cfr.* Milton, J. *Of Education*. Londres, 1644. Pg. 4. En *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pg. 52). Con ello, a la vez que se critica la “palabrería metafísica intelectual” se impulsa la actitud empirista y utilitaria característica de la nueva filosofía anglosajona de los siglos XVII y siguientes, tal como queda explicitado en

siguiente manera: el desorden del saber se cura mediante la expansión y normalización de una “correcta” y “adecuada” utilización del método. Sin embargo, lo que sea o no “correcto” y “adecuado” será una controversia constante en el centro mismo de la filosofía natural y experimental; testimonio de ello es la clara divergencia entre el método impulsado por Boyle y su obsesivo afán de “registrarlo” todo y la actitud de Newton, quién apenas registraba y pormenorizaba los experimentos, tal como se ve en los registros presentados por él a la *Royal Society* concernientes a sus estudios de óptica³⁹⁷. Esto es un *deber*, pues consiste en la utilización de las facultades que Dios concedió al hombre, al menos en la pequeña parcela en la que tienen alguna competencia³⁹⁸.

En vistas de esta concepción del método, de los contenidos y procedimientos válidos para el conocimiento y esfuerzo científico y de la práctica misma realizada por los “peritos”³⁹⁹ y practicantes de la filosofía

William Petty, cofundador de la *Royal Society*, la cual se destinaba a “mejorar el conocimiento de las cosas naturales y de todas las artes útiles, manufacturas y prácticas mecánicas, motores, e invenciones por experimentación”. (cfr. también *La religión de la tecnología*. Pg. 78ss).

397 Una exposición más pormenorizada del contraste en este aspecto entre Newton y Boyle la encontramos en *A revolução científica*. Pgs. 122ss.

398 Como ya lo vimos, Calvino concede -y esta doctrina es traspasada al puritanismo anglosajón- ciertas capacidades a la naturaleza humana, la cual, a pesar de su corrupción total es capaz de alcanzar cierta eficacia en algunos ámbitos de acción; estos ámbitos son el cultivo de las artes liberales y mecánicas, el gobierno civil y el gobierno de la propia familia; se trata de lo que Calvino llama “las cosas terrenas o causas inferiores” (*Institución* II, ii, 13). Sobre las artes mecánicas y liberales, específicamente afirma: “En cuanto a las artes, así mecánicas como liberales, puesto que en nosotros hay una cierta aptitud para aprenderlas, se ve también por ellas que el entendimiento humano posee algunas virtud” (*Institución* II, ii, 14). Como veremos más adelante, esta concepción de la Divinidad y de la naturaleza humana y sus posibilidades estará presente también en el pensamiento de Locke, tal como se deja ver en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (F.C.E. México, 2005; en adelante, *EEH*); lo buscado por Locke es el establecimiento -i.e. *reconocimiento*- de “los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano” (*EEH*. Pg. 17); y la pequeña parcela donde de alguna manera los seres humanos somos capaces de algo, parcela destinada por la divinidad, es motivo de actitud piadosa: “...aún cuando la comprensión de nuestros entendimientos se queda muy corta respecto a la vasta extensión de las cosas, sin embargo, *tendremos causa suficiente para alabar al generoso autor de nuestro ser, por aquella porción y grado de conocimiento que nos ha concedido*” (*op.cit.* Pg. 19; las cursivas son mías).

399 Ya a partir del siglo XVII comienza a tomar fuerza la noción según la cual la filosofía natural debería ser producida por practicantes cuya competencia pericial estuviese certificada, tal como lo muestra Shapin (*A revolução científica*. Pgs. 132ss). De esta

natural y experimental, fácilmente se pierde de vista la dimensión religiosa de la ciencia moderna. Por ello es necesario tomar precauciones.

Es un lugar común, tal como lo hemos dicho ya, considerar que en la Modernidad el ámbito de la religión se distingue, separa y distancia del despliegue moderno mismo; a lo más, se lo considera como un espacio recluso en la individualidad, en la conciencia de cada individuo. Este es el motivo por el cual en el primer capítulo pusimos como términos en oposición a la Modernidad y a la Religión; o, si se quiere, a la actitud “racional” (desde el punto de vista de una racionalidad instrumental) de la “mítica”. Se considera que la religión y lo que le dice respecto es algo que *amenaza* de alguna manera la instalación de una plena racionalidad; lo mismo vale para su otra cara: que la racionalidad moderna se instala como *un peligro* para las verdades de la fe, como si la ciencia moderna se hubiera armado de impulsos antirreligiosos.

Tomadas las precauciones, podemos afirmar que el conocimiento proporcionado por la filosofía natural fue utilizado⁴⁰⁰ para apoyar y extender propósitos que eran específicamente religiosos. Es más: en el siglo XVII *nunca existió* un conflicto entre ciencia y religión. Sí puede ser considerado, porque la historia lo testifica inequívocamente, que los conflictos ocurridos se dieron porque las instituciones cristianas eran la cuna tradicional del conocimiento (tanto del específicamente natural como en general). Así, cualquier desafío sistemático a la filosofía natural imperante “*podría ser* asumido como una

manera, las “técnicas de control de calidad intelectual” (*op.cit.* Pg. 146) son propuestas y utilizadas como herramienta de separación entre “el trigo y la cizaña”; con ello se restauraría la “pureza original” del conocimiento que los seres humanos tendrían de la naturaleza, temática que, a su vez, entronca con la restauración del estado adámico perdido y al cual la humanidad está desde la eternidad llamada a recuperar (al respecto, *cfr. La religión de la tecnología.* Pgs. 57 (sobre el lenguaje adámico), 63 (acerca de la trascendencia a través de la historia), 76-77 (acerca del sentido de la ciencia para Bacon), 83-88 (sobre la restauración de lo perdido en el pecado original en Boyle), y todo el capítulo IV de la obra).

⁴⁰⁰ He aquí un rasgo esencial de lo que podemos entender por “secularización”; no se trata de una “huida de los dioses”, sino de su implicación a nivel “supraestructural”, es decir, en cuanto articuladora de creencias que siguen siempre operando en el mundo de la vida. Así, la sociedad moderna no sería una organización “sin religión” sino más bien que se constituye desde sus orígenes y en sus bases a partir de un “metabolismo” de la función religiosa (*cfr. El desencantamiento del mundo.* Pgs. 232-234).

ataque a los elementos del cristianismo tradicional”⁴⁰¹, pero no conllevan en sí una oposición, sino que se trata más bien de la posibilidad de conflicto debido a una confusión en los planos desde los cuales se plantean los problemas científicos y religiosos. Por ejemplo: los grupos “tradicionales” del conocimiento natural estaban asociados a las tradiciones de Aristóteles, Galeno y Ptolomeo; estas tradiciones habían nacido y crecido en el seno de la institucionalidad religiosa medieval, la Universidad; en cuanto tal, cualquier “ataque” a estas tradiciones podría considerarse una confrontación a la institucionalidad religiosa misma. Por otra parte, a pesar de lo anterior, es decir, de una necesaria distinción de planos institucionales, sí se puede decir que hay un conflicto con la dimensión de la religión en cuanto infraestructura, pero haciendo notar que esa religión es la cristiana católica, la cual es objeto de continuos ataques por parte de la ciencia natural reformada. En definitiva, lo que hay que distinguir son los “tipos” de cristianismo que informan una y otra postura, “tipos” que se caracterizan de manera distintiva, a pesar de llevar el mismo nombre de “cristianismo”.

La nueva práctica que rápidamente fue ganando terreno en el ámbito de la filosofía natural toma de la religión un recurso importante para su legitimación. Esto ocurre pues el despliegue mismo de la ciencia queda abierto para su desarrollo por las temáticas que importaban socialmente en la época. Ésta, tal como lo hemos visto en el capítulo anterior, está profundamente marcada por preocupaciones religiosas, las cuales no son sólo “individuales” ni “íntimas”, sino que permean a la sociedad como un todo en el despliegue histórico mismo de la primera modernidad.

Lo anterior se hace patente de manera eminente en la Inglaterra reformada del siglo XVII, que ya viene desenvolviéndose como tal desde el siglo anterior y marcará el futuro desarrollo de la Modernidad. Los más fieles representantes de la nueva ciencia reformada consideraban -siguiendo quizás

401 *A revolução científica*. Pg. 145.

en este punto a Galileo⁴⁰², aunque con puntos de llegada distintos- que la lectura del “Libro de la Naturaleza” fortalecía la verdadera religión cristiana, cooperando en la tarea de “purificación” de una actividad que debido a las “confusiones medievales papistas” se había perdido en supersticiones y fábulas.

La naturaleza física se transforma así en el Libro que debe ser leído con la misma piedad que la Sagrada Escritura. Al leer correctamente el Libro de la Naturaleza -i.e., disciplinadamente y mediante un adecuado método- el saber proporcionado por la filosofía natural contribuiría (tanto como lo hace el “teólogo”) en el establecimiento de la “verdad religiosa”: el re-conocimiento de la gloria de Dios manifestada providencialmente en las leyes que todo lo rigen⁴⁰³; esto es precisamente, tal como ya lo hemos hecho notar anteriormente, el reconocimiento de la Soberanía de Dios, que es la única tarea posible de realizar para el piadoso cristiano -el “santo”. Se reconocen como tareas distintas la actividad “científica” y la “teológica”, pero ambas son religiosas; la primera contribuiría de *forma independiente* (y por eso es más un refuerzo que una separación tajante, al modo como se entiende comúnmente la secularización) a las necesidades e intereses de la religión, así como la segunda lo hace *directamente*. La filosofía natural pasa entonces a ser la tarea que, en su ejercicio y en la presentación pública de sus resultados, proporcionaría una garantía más -desde el punto de vista inmanente, desde una realidad marcada

402 Galielo Galilei. *Carta a Cristina Lorena*. Ed. Alianza. Madrid, 1987. Pgs. 60ss.

403 Como ya lo hemos dicho anteriormente, el *todo* que es regido por la Divinidad es un todo total, es decir, tanto la realidad físico-natural como la humana, y principalmente esta, en tanto que es el punto más alto de la creación, por lo que no debería extrañar que la Divinidad se interesara de manera especial por su creatura predilecta. Por ello un estudio realizado “correctamente” es un recurso ideológico para el control social pues muestra cómo el mundo humano y todo lo que éste incluye es supervisado constantemente por el Soberano Absoluto, lo dirige e interviene en él de manera directa. Así, es de esperar que las personas tengan conciencia de ello, cristalizando dicha conciencia en la sociedad toda y sus instituciones. La religión adquiere así la función de instrumento de control social, pero no sólo eso, pues quiénes ejercían ese control y desempeñaban la actividad teológica y política creían que la realidad era tal como *creían* que efectivamente era. No se trata entonces sólo de un recurso instrumental, sino de una creencia que cristaliza en un modo de ser, estar y proceder en y sobre el mundo. Las dimensiones y consecuencias político-sociales, económicas y morales de esto están expuestas con claridad en las obras citadas de por Walzer, Tawney y Hill.

por el pecado y una humanidad limitada radicalmente por la caída - de la existencia de la Divinidad y, principalmente, de su real y efectiva Soberanía.

Es precisamente en este sentido que tiene su base la consideración según la cual la filosofía natural -la ciencia- contribuiría a superar la superstición y el pensamiento mítico, pues se afirmaría sobre una fe en una Divinidad cuyo poder y soberanía serían absolutos, a la vez que mostraría cómo eso ocurre. Todo esto en contraposición a una vivencia de la religión que recurría a intercesores ante Dios -santos, ángeles, jerarquía, magisterio, Iglesia romana-, que no serían más que creencias infantiles y supersticiosas, pues atentan en contra de la verdad revelada que es la existencia de un Dios cuyo atributo principal es la Soberanía Absoluta ejercida constantemente sobre la realidad mundana; y esto es precisamente lo que afirma Bacon:

“después de la Palabra de Dios, la filosofía natural es, al mismo tiempo, la más eficaz medicina contra la superstición y el más autorizado alimento para la fe y, por consiguiente, es correcto presentarla como la sierva más fiel de la religión”⁴⁰⁴.

La ciencia se vuelve así enemiga de una religiosidad pervertida, pero no de una religiosidad debidamente reformada, purificada. Es precisamente esto, y nada más que esto, lo que significa la consideración según la cual la ciencia es enemiga de la religión. Evidentemente, el conflicto se establece aquí con la Iglesia Romana y papista, que es vista como la promotora principal de esa fe falsa y perversa (a la vez que pervertida y pervertidora, corrupta y corruptora).

La filosofía natural reformada tiene pues como tarea principal cooperar en la restauración y renovación del cristianismo, del cristianismo puro y primitivo, tarea íntimamente relacionada con el rol que asumirá la tecnología, es decir, la aplicación del saber alcanzado por la filosofía natural. Mediante el despliegue de la tecnología, la humanidad recuperaría el justo dominio que tiene sobre la naturaleza, dominio otorgado por el mismo Dios en la creación

404 En *A revolução científica*. Pg. 147.

del mundo⁴⁰⁵. El científico asumirá entonces la tarea que le fue asignada por la Divinidad, tarea similar a la de Dios, que es *dominador*, tal como lo veremos más adelante en el discurso de Newton. Así, la naturaleza será comprendida según la forma en que había sido creada, por lo que el científico aplicado se esmerará en alcanzar ese perfil.

La visión de la naturaleza como siendo una máquina da pie para la consideración de la ciencia como la más fiel sierva de la religión. Y como la naturaleza era una gran máquina de la cual se descubrían casi diariamente nuevas complejidades, tanto en el microcosmos como en el macrocosmos, la conclusión de creer en una inteligencia superior que la había pensado y hecho es casi inmediata, dadas los condicionamientos culturales y principalmente religiosos de la época. La naturaleza proporcionaba sólidas pruebas de haber sido proyectada hasta en su más mínimo detalle.

De esta manera, en cuanto más se pueda aprender del mecanismo del mundo, más nos acercamos al convencimiento de la existencia de un Dios Creador. Y más aún: como ese mecanismo es tan “perfecto”, tan minuciosamente eficiente, no queda más que aceptar que una inteligencia suprema lo gobierna y coordina hasta en su más mínimo detalle. La causa última de tamaña perfección y armonía no era natural, sino sobrenatural. Se llega entonces a la convicción de que todo lo que hay en la naturaleza manifiesta de manera explícita e incontestable el poder, la bondad y la sabiduría de su Creador. Todo ello refuerza, por otra parte, el juicio negativo acerca de la antigua filosofía natural, la que es expresión de una iglesia pervertida y supersticiosa, pues toda esta manifestación de la sabiduría y control divino quedaban en la oscuridad, ya que esa antigua ciencia no la ponía debidamente de manifiesto. Los movimientos naturales, y todo lo que ocurre en la naturaleza no podía ser causado por ella misma, pues no se le debe atribuir a

405 La relación del despegue de la tecnología y su relación con la temática religiosa, en particular con las corrientes milenaristas de los siglos XVII y XVIII, corrientes a las que adhiere también Newton en un aspecto poco estudiado de su personalidad y trabajo, está expuesto con claridad en la obra de Noble, *La religión de la tecnología*, particularmente en el capítulo II de su obra: “El milenio: promesa de perfección” (Pgs. 37-50).

causas inferiores lo que sólo se le puede atribuir a Dios⁴⁰⁶. La naturaleza se transformará así en el gran campo de investigación donde se la someterá a los más acuciosos y detallados escudriñamientos pues, al encontrar y registrar la regularidad y patrones que la rigen, no se estaría haciendo más que *reconocer* el dominio de Dios, es decir, no se estaría más -ni menos- que dando gloria a Dios.

Sólo tomando en cuenta las consideraciones expuestas es que se puede comprender la intención del trabajo de Newton, así como su alcance y las posteriores consecuencias epistemológicas (es decir, cómo fue Newton “leído” y apropiado por la tradición que le sigue). En vistas de que la función principal de la filosofía natural reformada consiste en apoyar y poner en su debido lugar (es decir, por encima de) a la religión cristiana (reformada), muchos científicos se consideraron a sí mismos como “sacerdotes de la naturaleza”, ya que eran expertos en la lectura e interpretación del Libro de la Naturaleza. La identidad religiosa de los filósofos naturales les dio una poderosa herramienta para realizar la tarea a la que se sentían llamados a concretizar: revelar la *acción* real y *eficaz* de Dios en el mundo. Por ello, para Newton hablar de Dios a partir de los fenómenos es una tarea que *pertenece* a la filosofía natural: “Y esto por lo que concierne a Dios, de quien procede ciertamente hablar en filosofía natural partiendo de los fenómenos”⁴⁰⁷.

Newton dedica su vida entera a la interpretación de la Sagrada

406 Expresión ejemplar de ello es la conocida frase de Boyle: “la materia es estúpida” (en *A revolução científica*. Pg. 158); esta consideración acerca de la naturaleza, de las causas inferiores y las causas sobrenaturales ya está marcada explícitamente en Calvino, tal como lo hicimos ver anteriormente: “...y si el gobierno de Dios se extiende [...] a todas sus obras, será pueril cavilación encerrarlo y limitarlo a influir en el curso de la naturaleza [...]; cuantos limitan la providencia de Dios en tan estrechos límites, *como si dejase que las criaturas sigan el curso ordinario de su naturaleza*, roban a Dios su gloria, y se privan de una doctrina muy útil” (*Institución* I, xvi, 3); por ello es lícito considerar, aunque sin perder de vista la verdad revelada, que “se puede decir muy bien (con tal de que quien lo diga tenga temor de Dios) que Dios es Naturaleza. Pero porque esta manera de hablar es dura e impropia [aunque, nótese, no incorrecta], pues la Naturaleza es más bien un orden que Dios ha establecido” (*Institución* I, v, 6; las cursivas y los paréntesis cuadrados son míos).

407 “Escolio General”. Pg. 621. La proposición aparece como conclusión de una argumentación de la cual trataremos más detenidamente a continuación.

Escritura⁴⁰⁸. Estos intereses pueden parecer un poco “extraños” para la mentalidad contemporánea, extrañeza que se debe precisamente al prejuicio según el cual en la Modernidad estas temáticas son paulatinamente (y a veces, incluso, bruscamente) retiradas de la arena pública o de las discusiones entorno a cuestiones propiamente “científicas”. Pero tal como lo deja ver Newton, y lo veremos más adelante en el Escolio General de sus *Principia*, los esfuerzos científicos enderezados a conocer las leyes naturales del movimiento de los cuerpos se dirigen explícitamente a alcanzar un mejor y más perfecto conocimiento de Dios. Escrutar la eficacia divina en todos los aspectos del orden material coincide con el develamiento de la lógica oculta del universo.

De esta manera, el surgimiento de la ciencia Moderna como tal, es decir, con la fundación de la filosofía natural, tanto desde el punto de vista del método, los medios y los fines que busca, está marcado por una recíproca relación entre *trascendencia divina* -la cual irrumpe y se instala en el quehacer científico de los modernos de manera definitiva-, y *trascendencia del hombre* -en cuanto capaz de “conocer” (i.e. *reconocer* la acción providencial de la divinidad soberana) las leyes que todo lo rigen. Esta relación determinará e despliegue posterior del saber.

Lo que Newton persigue en los *Principia* es la determinación de las leyes según la cual ocurren fenoménicamente los hechos observados. En la segunda edición de los *Principia* (de 1713; la primera edición es de 1687)

408 De hecho, son innumerables los escritos acerca de la Biblia, así como comentarios detallados de las profecías; produjo cuatro comentarios separados sobre Daniel y sobre el libro de la Revelación; también un tratado sobre el fin del mundo (*The End of de World, Day Judgement, and World to come*) donde reflexiona acerca de cómo sería el milenio y el Reino de los Cielos, a la vez que calcula el tiempo de la segunda llegada (cfr. *La religión de la tecnología*. Pg. 85). Es importante tener en cuenta estas referencias biográficas y bibliográficas, pues a través de ellas podemos acceder a una comprensión más cabal de su obra “científica” y “filosófica”. Pero por sí, no prueban nada más que el interés que tenía en estas temáticas. Sin embargo, veremos a continuación cómo estos intereses quedan expresados patentemente en su obra científica, la cual sí muestra con cierta claridad el proyecto Moderno respecto al rol del conocimiento y cómo éste está totalmente determinado desde temáticas explícitamente religiosas reformadas. Para una discusión más detallada y contemporánea de estos aspectos, cfr. Orozco Echeverri, S.H. “Modelos interpretativos del *corpus* newtoniano: tradiciones historiográficas del siglo XX”. En *Estudios de Filosofía*. N° 35. Medellín, enero-junio, 2007. En adelante, “Modelos interpretativos del *corpus* newtoniano”.

Newton explica que lo expuesto en la obra son los principios de filosofía, no tanto filosóficos como matemáticos, sobre los cuales resulta posible fundamentar nuestros razonamientos en asuntos filosóficos⁴⁰⁹. La filosofía natural -la física- es, por tanto, un fundamento para asuntos “filosóficos” y no tanto “físicos”, aunque, como es sabido, la obra trata eminentemente de la realidad física alcanzable fenoménicamente.

Newton es conocido por ser el “padre de la Física moderna”. Y es tal pues en los *Philosophia naturalis principia mathematica* establece los principios a partir de los cuales se desarrollará esta ciencia en los siglos siguientes. Una primera distinción que podríamos hacer (y que en efecto se hace) es la que se da entre sus formulaciones estrictamente científicas y sus posturas “filosóficas”, o incluso místicas y alquímicas, puesto que Newton no sólo dedicó su esfuerzo, tiempo y trabajo a la postulación de una fuerza universal responsable de mantener a los planetas y satélites en sus órbitas, así como también de la caída de los cuerpos en la Tierra; o bien a explicar la “excéntrica órbita” de los cometas, lo que a su vez afecta el flujo y reflujo del mar, produciendo mareas. También dedicó no pocas líneas y tiempo a algo mucho más ambicioso. De hecho, los *Principia* no son toda la explicación de la fuerza; a la vez que se dedica a las matemáticas puras y aplicadas, a la química y óptica, se dedica a lo largo de toda su vida a investigaciones sobre la cronología de los reinos antiguos, teología, exégesis bíblica, la constitución de la materia y la alquimia⁴¹⁰. Supuestamente podría haber discordancia entre

409 cfr. Westfall, R. *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. University of Michigan Press, 1958. Pg. 201. En *Todo es efecto de un diseño, no del Chance*.

410 Sobre el estudio *sincrónico y mantenido* por parte de Newton a todas estas áreas del saber -unas más “tradicionales” que otras- cfr. “Modelos interpretativos del *corpus newtoniano*”. Lo más sensato es buscar las influencias que sufre el pensamiento de Newton en su entorno más inmediato, es decir, en el puritanismo calvinista. Abraham Kuyper (1837-1920) -ex Primer Ministro de los Países Bajos- lo reconoce con claridad: “Se halla oculto en el Calvinismo un impulso, una inclinación, un incentivo, a la investigación científica. *Es un hecho* que la ciencia ha sido impulsada por él, y su principio demanda el espíritu científico [...]. La fe en tal *unidad, estabilidad y orden* de las cosas, personalmente conocidas como predestinación, cósmicamente, como el consejo del decreto de Dios, no podría sino despertar con voz muy alta, y vigorosamente promover el amor por la ciencia” (Kuyper, A. *Lectures on Calvinism [Conferencias sobre el calvinismo]*. Seis conferencias

estos ámbitos. Sin embargo, según lo expuesto, consideramos que ello no es estrictamente correcto pues, como mostraremos a continuación, hay perfecta concordancia y armonía entre sus postulados filosófico-religiosos reformados y la ciencia que funda.

Procederemos pues a analizar el conocido Escolio General de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*⁴¹¹. Ante todo es necesario clarificar qué es un escolio. Un escolio es una nota explicativa que se pone al final de un texto para explicar su sentido y alcance. Basta con echar una hojeda en los *Principia* para darnos cuenta que se trata de un libro “científico” (tal como comprendemos esa voz hoy), pues en él abundan las notas y las exposiciones matemáticas. Al final de la exposición de cada principio que ahí establece Newton, éste expone un Escolio. Y al final de la obra completa aparece en la segunda edición de los *Principia* el Escolio General. ¿Qué es lo que ahí se explica del texto mismo? Se esperaría una explicación de los alcances “científicos” de la obra, a modo de resumen o síntesis de las ideas principales ahí expuestas. Pero lo que encontramos en el Escolio General no es precisamente una explicación científica sino una recopilación y exposición de lo que podríamos llamar los “supuestos” desde los cuales Newton elabora su obra; por lo pronto, para Newton no se trata precisamente de “supuestos” sino de cosas “evidentes”, tal como veremos a continuación.

Respecto a la realidad física -el movimiento de los planetas y cometas, las leyes del movimientos en general, de los cuerpos en el vacío, etc.- lo que Newton produce es la formulación de *leyes generales* que explican todos estos fenómenos. Sin embargo, dichas leyes sólo explican el movimiento y no cómo todo ello llegó a ser así:

dictadas en la Universidad de Princeton bajo el auspicio de la Fundación L.P. Stone. En <http://kuyper.org/main/main.php>

411 Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. La traducción del texto del Escolio General ha sido revisada y corregida del latín y del inglés (*Opera Quae Exstant Omnia*. Stuttgart-Bad Constante, 1964) por el Dr. en Ciencias Ernesto San Martín, Profesor de la Facultad de Matemáticas de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Le agradecemos no sólo la ayuda en la traducción, sino también los diálogos mantenidos a propósito de ella.

“Pero aunque esos cuerpos pueden continuar en sus órbitas por las meras leyes de la gravedad, *en modo alguno podrían haber adquirido a partir de esas leyes* la posición regular de las órbitas mismas”⁴¹².

En definitiva, las leyes que explican el movimiento de los cuerpos celestes no se explican por ellas mismas; es decir, dichas leyes solo explican el movimiento, pero no cómo los planetas, los cometas, las estrellas fijas, etc. llegaron a estar donde están y a comportarse como se comportan:

“Pero no debe suponerse que causas mecánicas podrían dar nacimiento a tantos movimientos regulares, puesto que los cometas vagan libremente por todas las partes de los cielos en órbitas muy excéntricas [...] Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas, sólo pueden originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso. Y si las estrellas fijas son centros de otros sistemas similares, creadas por un sabio consejo análogo, los cuerpos celestes deberán estar todos sujetos al dominio de Uno, especialmente porque la luz de las estrellas fijas es de la misma naturaleza que la luz solar, y desde cada sistema pasa a todos los otros. Y para que los sistemas de las estrellas fijas no cayesen unos sobre otros por efecto de la gravedad, los situó a inmensas distancias unos de otros”⁴¹³.

Como vemos, el origen de todo el cosmos es un “ente inteligente y poderoso”, cuya principal característica (puesto que es la que destaca Newton en el texto y sobre la que volverá a insistir más adelante) es que este ente inteligente y poderoso da origen al universo mediante su “consejo y dominio”⁴¹⁴. Pero este ente inteligente y poderoso no solo da origen al

412 “Escolio General”. Pg. 620. Las cursivas son mías.

413 *ibid.* El “paralelismo” con Calvino y su doctrina vuelve una y otra vez a aparecer en estas consideraciones de Newton: “Para investigar los movimientos de los planetas, para señalar su posición, para medir sus distancias, para notar sus propiedades, es menester arte y pericia más exquisitas que las que comúnmente tiene el vulgo; y con la inteligencia de estas cosas, tanto más se debe elevar nuestro entendimiento a considerar la gloria de Dios, cuánto más abundantemente se despliega su providencia” (*Institución* I, v, 2).

414 Recordemos lo dicho por Calvino: “de tal manera lo rige todo que nada acontece sino como Él lo ha determinado en su *consejo* [...] el que no quiera caer en esta infidelidad [la de no considerar la real soberanía absoluta de Dios] tenga siempre en la memoria que la potencia, la acción y el movimiento de las criaturas no es algo que se mueve a su placer,

universo, no solo lo crea, sino también lo *gobierna*:

“Este rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como dueño de los universos. Y debido a esa dominación suele llamársele señor dios, *παντοκρατωρ*. Pues *dios* es una palabra relativa que se refiere a los siervos, y deidad es dominación de dios, no sobre el cuerpo propio -como piensan aquellos para los cuales dios es alma del mundo-, sino sobre siervos. El dios supremo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto, pero un ente así perfecto y sin dominio no es el señor dios. La dominación de un ente espiritual constituye a dios, verdadero si es verdadera, supremo si es suprema, ficticio si es ficticia. Y de su dominio verdadero se sigue que el verdadero dios es un ente vivo, inteligente y poderoso, y de las restantes perfecciones que es supremo o supremamente perfecto. Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, esto es, dura desde la eternidad hasta la eternidad, y está presente desde lo infinito hasta lo infinito. Rige todo, y conoce todo cuanto es o puede ser hecho [...] Dios es uno y el mismo dios siempre y en todas partes. Su omnipresencia no es solo virtual, sino substancial, pues la virtud no puede subsistir sin substancia. Todas las cosas están contenidas y movidas en él, pero unas y otras no se afectan mutuamente”⁴¹⁵.

Podemos ver que las leyes del movimiento de los cuerpos en todo el universo, aquellas de las cuales Newton establece los principios matemáticos a lo largo de su obra, no prueban -no es necesario hacerlo, pues está dado como un *hecho*- la existencia de este Ente inteligente y poderoso. Pero lo que sí muestran esas leyes⁴¹⁶ es que ese Ente inteligente y poderoso es el “dueño de los universos”. La característica principal y, podríamos decir, esencial de ese

sino que Dios gobierna de tal manera todas las cosas con su secreto consejo, que nada acontece en el mundo que Él no lo haya determinado y querido a propósito” (*Institución I*, xvi, 3. Las cursivas son mías).

415 “Escolio General”. Pg. 621. En el primer periodo de la última oración: “*In ipso continentur et moventur universa*” Newton envía al lector a una serie de textos bíblicos: Hch. 17, 27-28; Jn. 14, 2; Dt. 4, 39; 10, 14; Sal. 139, 7-9; 1Rey. 8, 27; Job 22, 12-13; Jer. 23, 23-24. La cita de los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, según la *Vulgata* dice lo siguiente: “*In ipso enim vivimus et movemur et sumus*”. No son triviales las notas de Newton, tal como lo seguiremos mostrando a continuación.

416 Nuevamente, recordemos a Calvino: “Por esto dije que la providencia de Dios no se nos descubre y manifiesta de ordinario, sino acompañada y encubierta con los medios con que Dios en cierto modo la reviste” (*Institución I*, xvii, 4). Los medios a través de los cuales Dios ejerce su soberanía mediante la Providencia son precisamente estas *leyes*.

ente es que es *dominio*. Lo que nos dice Newton es que ese Ente puede ser perfecto, omnisciente, sumamente perfecto; pero sin dominio no es el señor dios o el *Imperator universalis*. Por ello afirma que “la dominación de un ente espiritual constituye a dios, verdadero si es verdadera, supremo si es suprema, ficticio si es ficticia”. Lo que hace, pues, que Dios sea Dios es su real y efectivo *dominio*.

Lo que las leyes naturales nos enseñan es a reconocer que hay un dios o deidad y que nosotros, al reconocer esas leyes, somos sus siervos. Pero no podemos conocer la substancia de Dios, su esencia. Sólo podemos conocerlo a través de la manifestación de su dominio. Lo mismo ocurrirá con los fenómenos naturales, ya que de ellos solo podemos conocer sus atributos y no la substancia de las cosas. Este es el fundamento de la consideración newtoniana que afirma la incapacidad de conocer las esencias, restando solo como posibilidad “cognoscitiva” las leyes naturales, las cuales *describen* los fenómenos⁴¹⁷:

417 Esto toma pleno sentido si tenemos en cuenta el presupuesto: la razón está total y absolutamente corrupta, incapacitada del todo para cualquier acto *correcto* o *adecuado* (es decir, incapaz de cualquier *verdad*); ello se deja ver con claridad en el puritanismo anglosajón, cuya fuente, como ya lo hemos expuesto, proviene de la doctrina de Calvino: “[es] cosa cierta que nuestra vida está miserablemente corrompida” (*Institución* I, ii, 3); “Así, por el sentimiento de nuestra *ignorancia, vanidad, pobreza, enfermedad, y finalmente perversidad y corrupción propia*, reconocemos que en ninguna parte, sino en Dios, hay verdadera Sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos los bienes y pureza de justicia” (*op.cit.* I, i, 1; las cursivas son mías). Más adelante, cuando revisemos el pensamiento de Locke y de Smith, volveremos a la capital cuestión acerca de los sentimientos y el papel que ellos tienen en la configuración de la epistemología moderna; podemos también ver lo mencionado en las siguientes palabras de Calvino: “...pues toda opinión que los hombres han fabricado en su entendimiento respecto de los misterios de Dios, aunque no traiga siempre consigo una infinidad de errores, no deja de ser la madre de los errores...” (*op.cit.* I, v, 15; nótese que aquí se refiere a los “misterios de Dios”, los que no consisten sólo en los contenidos “teológicos” acerca de Dios, sino de cómo se manifiesta en la naturaleza, es decir, se declara la incapacidad de conocer la dimensión nouménica de la realidad, a la cual sólo “accedemos” por fe, es decir, la aceptamos desde una revelación; posteriormente a esto se le llamará “postulado”). El “conocimiento” tendrá otra finalidad: “Y San Pablo cuando dice que (Rom. 1, 20) «las cosas invisibles de Él, se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas» no se refiere a una manifestación tal que se pueda comprender por la sutileza del entendimiento humano, antes bien, muestra que no llega más allá que lo suficiente para hacerlos inexcusables” (*op.cit.* I, v, 16); vemos como el entendimiento sirve a la tarea piadosa de mostrar lo *inexcusables* que somos, es decir, que por la corrupción originaria, nuestra razón y nuestra voluntad están totalmente perdidas y sin posibilidades de corrección, así como también para

“Sólo le conocemos por propiedades y atributos, por las sapientísimas y óptimas estructuras de las cosas y causas finales, y le admiramos por sus perfecciones; pero le veneramos y adoramos debido a su dominio, pues le adoramos como siervos. Y un dios sin dominio, providencia y causas finales nada es sino hado y naturaleza⁴¹⁸. Una ciega necesidad metafísica, idéntica siempre y en todas partes, es incapaz de producir la variedad de las cosas. Toda esa diversidad de cosas naturales, que hallamos adecuada a tiempos y lugares diferentes, solo puede surgir de las ideas y la voluntad de un ente que existe por necesidad. Alegóricamente se dice que dios ve, habla, ríe, ama, odia, desea, da, recibe, se alegra, se encoleriza, lucha, fabrica, trabaja y construye. Pues todas nuestras nociones de dios se obtienen mediante cierta analogía con las cosas humanas, analogía que a pesar de no ser perfecta conserva cierta semejanza. Y esto por lo que concierne a dios, de quien procede ciertamente hablar en filosofía natural partiendo de los fenómenos”⁴¹⁹.

despertar en los hombres la actitud de la adoración: “Pero la admirable manera de gobernar el mundo con gran razón se llama abismo, porque en cuanto que no la entendemos, la debemos adorar con gran reverencia [...]; [la Escritura] nos manda no solamente ejercitarnos en meditar la ley de Dios, sino también en levantar nuestro entendimiento para adorar su oculta providencia” (*op.cit.* I, xvii, 2).

418 *cfr.* con los siguientes textos de Calvino: “...es necesario que probemos que Dios de tal manera se cuida de regir y disponer cuanto sucede en el mundo, y que todo ello procede de lo que Él ha determinado en su consejo, que *nada ocurre al acaso o por azar*”; (*Institución* I, xvi, 4; las cursivas son mías); “En cuanto a nosotros [en contraposición a la doctrina estoica], aunque discutimos a disgusto por palabras, sin embargo no admitimos el vocablo “hado” [...]. Porque nosotros no concebimos una necesidad presente en la naturaleza por la perpetua conjunción de las causas, como lo suponían los estoicos; sino que ponemos a Dios como señor y gobernador de todo, quien [...] determinó lo que había de hacer, y ahora con su potencia pone por obra lo que determinó [...] Pues si todo suceso próspero es bendición de Dios, y toda calamidad y adversidad es maldición suya, no queda lugar alguno a la fortuna y al acaso en todo cuanto acontece a los hombres” (*op.cit.* I, xvi, 8).

419 “Ecolio General”. Pg. 621. La razón religiosa de dicha conclusión queda explícita en la obra de Calvino: “Y porque alrededor de nosotros no hay cosa que no esté manchada con grande suciedad, lo que no es tan sucio nos parece limpiísimo mientras *mantengamos nuestro entendimiento dentro de los límites de la suciedad de este mundo*; de la misma manera que el ojo, que no tiene delante de sí más color que el negro, tiene por blanquísimo lo que es medio blanco u oscuro” (*Institución* I, i, 2; las cursivas son mías); así la doctrina según la cual sólo podemos -con dificultad- tener alguna claridad sobre el mundo fenoménico se conecta con la doctrina que declara a nuestro entendimiento limitado por el pecado; de esta manera, la conclusión de Calvino, y que tendrá sus repercusiones en el pensamiento anglosajón, tal como lo hemos mostrado y lo seguiremos haciendo en lo que sigue, será “obvia”: “pero al comenzar a poner nuestro pensamiento en Dios y a considerar cómo y cuán exquisita sea la perfección de su justicia, sabiduría y potencia *a la cual nosotros nos debemos conformar y regular*...” (*ibid.*; las cursivas son mías).

Los atributos y propiedades de dios no son más que su sabiduría expresada en su creación y en el poder con que la rige y gobierna. Y sostener que hay un dios sin providencia, dominio y causas finales no es más que “hado y naturaleza”. Así, ningún evento queda sujeto al azar o a la casualidad, sino que está regido por la potencia de la deidad. Esta concepción tendrá influencias en la Modernidad, en particular en la noción de “naturaleza” de Kant, como veremos en un capítulo posterior. Pero también la tiene en el cálculo de probabilidades desarrollado por De Moivre, Laplace y Quetelet, entre otros⁴²⁰.

Hemos visto como en el Escolio General de los *Principia* Newton pone de manifiesto sus creencias y convicciones, y cómo estas determinan su ciencia; de hecho, como termina la última cita es decidora y conclusiva: “Y esto por lo que concierne a dios, de quien procede ciertamente hablar en filosofía natural partiendo de los fenómenos”. Es decir, al “saber” las cosas que Newton dice de Dios, entonces corresponde hablar en filosofía natural (¡en ciencias!) a partir de los fenómenos (sólo y exclusivamente de los fenómenos) o, si se quiere, para hacer ciencias debemos antes saber de Dios. Esto puede sonar al menos “extraño” para los que están habituados a considerar que en la Modernidad el ámbito moral, donde están instaladas las creencias religiosas, se distingue y separa radicalmente del ámbito de la racionalidad. Al menos en el padre de la Física Moderna no es así.

420 Al respecto *cfr.* *Todo es efecto de un Diseño, no del Chance*; también, aunque remontándose hasta los clásicos en lo que se refiere a la teoría de la probabilidad, García Secades, M. “Probabilidad filosófica y moral: las primeras contribuciones a la idea de lo probable”. En *Estadística española*. Vol. 47; Nº 160, 2005. Pgs. 567-599.

2. Locke: los límites de la naturaleza humana. Consecuencias y nuevos impulsos ideológico-sociales de la doctrina

Como es sabido, Locke es uno de los fundadores del empirismo y del utilitarismo modernos. Es educado⁴²¹ en el puritanismo escocés desde su hogar hasta en los estudios superiores que realiza en Oxford⁴²². Sólo si tomamos en consideración la vida y el contexto histórico en el que nace Locke y en el que escribe su obra es que podemos acceder a una comprensión más cabal no sólo de lo que *dijo*, sino principalmente lo que *hizo* en y mediante sus obras⁴²³. Sólo en vistas de ello puede entenderse su postura acerca del conocimiento o entendimiento humano, sobre el gobierno y las leyes. Recordemos que para Calvino, y también para los puritanos escoceses, la razón y la voluntad están corromptos por el pecado original; y “en el estado actual de la humanidad”, nuestra constitución ontológica está señalada y marcada por ese acontecimiento. Ello se deja ver claramente en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y en el resto de su obra⁴²⁴. Para mostrarlo, revisaremos

421 Además de su padre, puritano, estuvo bajo la tutela de John Owen, el famoso puritano, en Oxford. *cfr. De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Pgs. 77ss.

422 “[Locke] recibe su temprana formación familiar en un ambiente calvinista, puritano, de austeridad y disciplina [...] Posteriormente, en 1652 Locke recibe una beca para ingresar al colegio de Christ Church, de la Universidad de Oxford, y queda nuevamente bajo la influencia calvinista” (cfr. “Prólogo” de José A. Robles y Carmen Silva al *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (F.C.E. México, 2005. En adelante, *EEH*), en su segundo apartado “Breve semblanza biográfica”, pgs. xii-xix. En adelante, Prólogo al *EEH*).

423 “Pocos libros en la literatura filosófica han representado tan ampliamente el espíritu de la época y del país en el que aparecieron o han influido luego en la opinión de la gente como lo hizo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke”; “para interpretar el *Ensayo* se deben tener en cuenta la personalidad de Locke y las circunstancias de su vida, ya que el libro es, en un grado singular, el reflejo de su autor” (Fraser, Alexander C., pg. xi y xvi, en *An Essay Concerning Human Understanding* (cotejada y anotada con prolegómenos biográfico, crítico e histórico de Alexander Campbell Fraser). 2 vols. Oxford, 1891. Reimpresión por Dover Publications, Inc. New York, 1959). Recordemos los importantes sucesos ocurridos en el siglo de Locke (*cfr.* al respecto, Cap. III del presente trabajo), uno de los periodos más conflictivos de la historia de Inglaterra. Precisamente sobre este punto afirma Cranston: “Al tiempo de la Restauración de Carlos II (en 1660), Locke mismo señalaba: «Tan pronto me di cuenta de estar en el mundo, me encontré dentro de una tormenta que ha durado hasta ahora»” (Cranston, M. *John Locke. A Biography*. Longmans. Londres, 1968. 4ª ed.).

424 *cfr.* al respecto, Dussel, E. *Política de la liberación. Historia mundial de la crítica*. Ed. Trotta. Madrid, 2007 (En adelante, *Política de la liberación*). Pgs. 236-241 y, principalmente, pgs. 268-282. Como profundización de estas temáticas, *cfr.* la exposición de Monares en *Reforma e ilustración*. Pgs. 55-101; y en *Oikonimía*. Pgs. 143-148.

algunos pasajes del *Ensayo* que nos permitirán ver la conexión entre el desarrollo del pensamiento de este autor con las temáticas religiosas reformadas que lo determinan⁴²⁵.

Ante todo, debemos aproximarnos al pensamiento de Locke a partir de una de sus consecuencias cruciales: el surgimiento de la Ilustración, que es “el proceso del desenmascaramiento”⁴²⁶ de una doble moral, en el intento de delimitar un ámbito racional para la actuación propiamente política. Entre otros importantes asuntos -algunos de ellos, por su importancia y consecuencias, los trataremos más adelante-, en el *Ensayo* se trata de las leyes según las cuales organizan la vida los ciudadanos. Hay, según Locke, tres clases de leyes: i) la ley divina, medida del pecado y del deber, la cual es promulgada entre los hombres por la naturaleza o por la Revelación⁴²⁷; ii) la ley civil, medida de crimen e inocencia, que es la ley del Estado, vinculada al poder coactivo, cuya tarea consiste en proteger a los ciudadanos⁴²⁸ y, iii), la ley moral específica, que es medida de la virtud y el vicio, que es “filosófica” y que se determina a partir

425 Según José Robles y Carmen Silva (“Prólogo al *EEH*”. Pg. xxi), “Locke se propuso investigar los límites de nuestro entendimiento, ahora en cuestiones mundanas, pues la Reforma luterana había demarcado con precisión las limitaciones humanas para conocer asuntos divinos [...] los temas acerca de lo que debatían Locke y sus amigos en Londres, en 1671 [haciendo referencia al célebre pasaje de la “Epístola al lector” (*EEH*. Pgs. 6-14) redactada por el mismo Locke e introducida al comienzo del *Ensayo*: “lo escribí para mi información y para satisfacer a unos cuantos amigos que reconocieron no haberle prestado al asunto consideración bastante [...] estando reunidos en mi gabinete cinco o seis amigos discutiendo un asunto muy alejado de éste, pronto nos vimos detenidos por las dificultades que de todos lados aparecieron”, *op.cit.* Pg. 7], como lo señala Rogers, eran relativos a la moral y a la teología”. A pesar de consignarlo atinadamente, Robles y Silva no caen en la cuenta que la Reforma luterana fue uno de los primeros movimientos en dirección a la delimitación del conocimiento; ni el primero, como lo hemos mostrado en el Cap. III, ni el último; el horizonte más cercano e influyente en el pensamiento de Locke es la versión escocesa del calvinismo, es decir, el puritanismo.

426 Koselleck, R. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Ed. Trotta. Madrid, 2007. Pg. 55 (en adelante, *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*).

427 *EEH*, II, 28, §8: “Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación”; más adelante explicitaremos esta relación entre “naturaleza” y “revelación”, relación de suma importancia para una comprensión de la Modernidad.

428 *EEH*, II, 28, §9: “La ley civil, que es la regla establecida por la comunidad para los actos de quienes pertenecen a ella, es otra regla, a la cual los hombres refieren sus acciones para juzgar si son o no son acciones criminales”.

de la opinión o reputación⁴²⁹.

Con este planteamiento Locke realiza una revisión radical de las leyes concebidas por Hobbes y el absolutismo en general (guardando las diferencias de los distintos absolutismos anteriores a Hobbes). Con Hobbes, se había realizado la separación entre la conciencia interna -el hombre en sí mismo- y la exterioridad de las acciones humanas -el hombre en cuanto que ciudadano. Así, la obediencia a las leyes “soberanas” del Estado sólo era posible si los súbditos tenían la oportunidad de separar las convicciones internas relativas al “hombre en sí mismo” de las acciones públicas, que se refieren, a su vez, a la exterioridad del ciudadano. Lo que interesaba a Hobbes era articular un sistema en el cual la racionalidad pasara por lo que ocurre de hecho en el mundo público, aislando la interioridad de la conciencia. En la esfera externa -la pública- el ciudadano debía regirse por la racionalidad propiamente política instaurada por Hobbes; lo que ocurriera en la esfera íntima -las preferencias más personales, la aprobación o reprobación propiamente moral, las convicciones religiosas- quedaba así estrictamente circunscrito a la conciencia individual de cada uno; y no eran motivo de conflicto político hasta cuando no entraran en franca confrontación con lo que ocurría en la esfera pública. Y esto valía no sólo para los ciudadanos, sino también para el mismo soberano⁴³⁰.

El absolutismo hobbesiano determina así la moralidad del ciudadano inmanentemente, en el poder civil. Con ello se alcanza el fin principal de la fundación de la sociedad humana, que es alcanzar la paz o, al menos, evitar la guerra (particularmente, como para todos los pensadores de los siglos XVII y

429 *EEH*, II, 28, §10: “La ley de la opinión o de la reputación [...] la medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura, que, por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades”.

430 Sólo así se puede entender afirmaciones como esta: “resulta cierto que quienes tienen el poder soberano, pueden cometer iniquidad, pero no justicia” (Hobbes, T. *Leviathan*. Alianza Editorial. Madrid, 1989. II, 18. En adelante, *Leviathan*). Como vemos la iniquidad o lo moralmente ilícito queda circunscrito a la esfera privada y no toca la esfera propiamente política y/o pública. De la misma manera, si un individuo comete iniquidad o “injusticia” moral, eso se debe a la esencia misma del hombre (*cfr. De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza Editorial. Madrid, 2000. VI, 13), y aún así puede ser un ciudadano pública o políticamente “justo”.

XVIII, las guerras religiosas). Las orientaciones religiosas, que pueden darse en las personas en tanto cuanto individuos, son desplazadas hacia fuera de la maquinaria estatal y pública. El hombre queda, pues escindido en dos dimensiones: la pública y la privada. Las acciones y los hechos que vemos y que se pueden constatar quedan sometidos a la ley del Estado, mientras que las convicciones más íntimas son “libres en lo secreto”⁴³¹. Así, mientras el ciudadano cumpla con su deber en cuanto ciudadano, el soberano no se interesará en su vida privada⁴³².

La nueva forma bajo la cual se desplegará la dimensión religiosa, metamorfaseadas ilustradamente, serán las doctrinas morales que abundarán en el siglo XVIII. Y la nueva casta sacerdotal de la moral ilustrada será la intelectualidad burguesa, la cual puede juzgar y sancionar⁴³³. En Locke eso se hace evidente, tal como lo precisaremos en lo que viene.

La forma bajo la cual las convicciones religiosas reformadas adquieren patencia y vigencia en la Modernidad se da mediante el ámbito moral, el cual, como lo hemos comentado recién, se realiza a partir del ámbito privado que

431 cfr. *Leviathan*, III, 40; también en II, 31: “La posición privada es libre en el secreto”; o bien en los *Elementos de derecho natural y político* (Alianza Editorial. Madrid, 2005). II, 6, 3: “Ninguna ley humana puede proponerse obligar la conciencia de un hombre, sólo sus acciones”.

432 Según Koselleck, es en este preciso punto desde donde arranca la Ilustración; y por ello “el hecho de que el ámbito interior haya de ser políticamente indiferente resulta constitutivo para el Estado si éste quiere conservar su forma política” (*Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pg. 48). En este mismo sentido es que Koselleck considera la secularización: se trataría de una “neutralización” de la conciencia “por medio de la política” y ello sería una “secularización de la moral” (*ibid.*): “el reblandecimiento de la religiosidad basada en la Revelación, que condiciona al Estado, se convierte en la perdición de este mismo Estado, por cuanto repite -bien que en forma secularizada- la vieja temática” (*ibid.*). Según mi parecer, y es lo que intento mostrar a lo largo de este trabajo, no se trata de un “reblandecimiento”, como tampoco de una “repetición” (que es precisamente lo que critica Blumenberg al teorema de la secularización, pensando en Löwith, pero que se aplicaría también a Koselleck ya que este toma el desarrollo de Löwith y lo asume, tal como se deja ver en *Aceleración, prognosis y secularización*. Pgs. 41ss). Es más apropiado hablar de una “metamorfosis de lo religioso” en sentido de Gauchet que de una simple repetición o resurgimiento del elemento religioso. Se sigue tratando de la expresión religiosa, pero esta vez metamorfaseada en “Ilustración”: una religión ilustrada.

433 1Cor. 2,15: “En cambio, el hombre espiritual lo juzga todo, y a él nadie lo puede juzgar”. Koselleck lo ve con claridad: “La conciencia de haberse hecho cargo de la herencia de los sacerdotes no permaneció oculta a los ilustrados: «[la filosofía] debe ocupar un lugar divino sobre la tierra», dice Raynal en su *Histoire philosophique et politique...*, de. 1780, XIX, 13” (*Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pg. 173, nota n° 87).

había sido enclaustrado por el Estado a la esfera íntima. Un ejemplo de ello es que el veníamos comentando algunas líneas atrás con las consideraciones de Locke acerca de las leyes divina, civil y moral. Es verdad que los ciudadanos no tienen el poder ejecutivo mediante el cual decidir y gobernar una nación, pero poseen -así también lo era en Hobbes- la posibilidad de hacer juicios morales. En Locke, los juicios hechos desde el ámbito de la conciencia moral privada dan lugar a lo que *públicamente* debe ser considerado como vicio o virtud. Es lo que ocurre en este “nuevo” ámbito de la realidad que se vino a llamar “sociedad”, la *society*⁴³⁴. En la sociedad desarrollan los ciudadanos las propias leyes morales, las que poco a poco se van instalando a la par de las leyes del Estado. Es así como la moral burguesa penetra y se instala en el espacio público civil, determinando -según Locke- tanto el valor moral como el legal de las acciones prácticas mediante el solo veredicto de los ciudadanos⁴³⁵.

La “certeza” que alcanza el espacio privado, la conciencia individual -certeza otorgada *aparentemente* por sí misma, es decir, por la misma conciencia-, toma fuerza para poblar y dominar el ámbito público. Desde donde coge esa fuerza, es asunto que veremos más adelante. Cabe destacar que Locke no abre aquí un espacio para la arbitrariedad, pues sólo describe lo formal de la ley moral; el contenido de la misma está ya dado por la cultura y las creencias imperantes en la Inglaterra de su época. En otras palabras: por la formalidad dada por Locke a la ley, no costará gran trabajo hacerlas coincidir en su concreción con las mismas leyes estatales y, principalmente, con las divinas. Y así, pudo dejar “que coexistieran tranquilamente los diversos poderes, sin delimitarlos entre sí. Precisamente el hecho de que no los considerase como elementos contrapuestos pertenece a los rasgos característicos de su teoría política”⁴³⁶.

434 Concretamente, es lo que ocurre en los nuevos espacios de socialización tales como los *clubs*, las sociedades literarias y científicas, los cafés y bares, y otros lugares de reunión donde se discuten e investigan las leyes morales. *cfr.* al respecto, *A revolução científica*. Pgs. 141ss.; también en *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pgs. 64ss.

435 *cfr.* *EEH*, II, 28, §§10 y 11.

436 *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pg. 62.

Como trasfondo político está la cuestión de la mediación entre el poder del soberano, el Rey, y los súbditos⁴³⁷. Es en Inglaterra donde surge por primera vez en la Modernidad una institución mediadora entre ambas esferas: será la sociedad civil, de la cual participan los nobles y *gentlemen*. Es de la nueva sociedad civil emergente de donde la legalidad moral adquirirá su fuerza y validez. Y, recíprocamente, en el veredicto *autónomo* de los ciudadanos se constituye el poder de la *society*, y sólo en la permanente realización de la censura moral se pone de manifiesta la censura *en cuanto ley*. Por ello la legalidad de la Ley de la censura privada se puede llamar “del sentir común”, y los ciudadanos son elevados a la categoría suprema de instancia enjuiciadora:

*“Lo que da su fuerza a esa ley es la alabanza y el descrédito. Si alguien se ha imaginado que he olvidado mi propia noción acerca de la ley, cuando digo que la ley por la cual los hombres juzgan de la virtud y del vicio no es otra cosa sino el consentimiento de los hombres particulares que carecen de la autoridad para hacer las leyes, y que carecen especialmente de aquello que es tan necesario y tan esencial a toda ley, o sea el poder para hacerla efectiva, creo poder decirle que, quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda [*the law of fashion*; mejor sería traducir: *ley del sentir común*], de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, con poco aprecio de las leyes de Dios o de los magistrados”⁴³⁸.*

Lo dictado por el sentir común, de la nueva “razón” que emana de la propia naturaleza humana es la misma voz del Autor de dicha naturaleza, tal como

⁴³⁷ *cfr.* al respecto, *Política de la liberación*. Pg.70: “Locke [...] expresó la fundamentación del nuevo bloque histórico en el poder en Inglaterra; fue el filósofo del poder”.

⁴³⁸ *EEH*, II, 28, §12. Veremos en lo que sigue por qué Locke no “teme” decir tal cosa, es decir, que los hombres se rigen más por las leyes del sentir común que por las mismas leyes de Dios -tal y como la interpretan los hombres, en particular los que Locke llama “entusiastas” (*EEH*, IV, 19, §§10 a 12)- o del magistrado.

afirma Locke en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*:

“Puesto que fue el mismo Dios quien implantó en él [en el hombre], como principio de acción, un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la *razón, que era la voz de Dios en su interior*, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor y, en consecuencia, tenía derecho a utilizar aquellas criaturas cuya utilidad para ese propósito le fuera mostrada por su razón o por los sentidos”⁴³⁹.

Se proporciona así una justificación de la forma inglesa de gobierno que desde 1688 se imponía, principalmente con el establecimiento socialmente aceptado de un grupo social determinado económicamente: el la sociedad burguesa vinculada al grupo *whig*⁴⁴⁰. Esto es lo que constata Dussel cuando afirma que Locke

“a diferencia de otros propone a) un pacto que crea el consenso que constituye una comunidad política [...] a partir del individuo. La comunidad política, por su parte, b) organiza a través de un nuevo pacto un sistema de la *potestas*, cuya referencia última es el Parlamento, como régimen democrático, para el cual la monarquía absoluta del tipo hobbesiano se situaría en el mero «estado de

439 Locke, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1997. Pg. 129. Las primeras cursivas son mías; las segundas, del original. En adelante, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*.

440 Éstos constituyen un movimiento religioso proveniente de Escocia y son también conocidos por “*covenanters*” (*covenant*, palabra escocesa para “promesa solemne” o “documento legal”; se designa también con este nombre una alianza hecha por los reformados escoceses en 1658 para defender la pureza de su religión especialmente ante los católicos y el rey de España Felipe II). Los firmantes del *covenant* son los que posteriormente se llamaron presbiterianos o puritanos. Los *whigs* en particular son la facción presbiteriana más radical de los *covenants* escoceses y constituyeron posteriormente el Partido Liberal Británico (a partir de mediados del siglo XIX comienzan a llamarse así), fundado por Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury. Éste, a su vez, como es sabido, es el gran amigo de Locke, siendo el filósofo médico de familia y secretario particular del conde, educando al hijo de Ashley; incluso le fue encargado a Locke encontrar una “apropiada” esposa para el hijo, tarea que realiza exitosamente. Esto, que en sí no es argumento de nada, sirve para mostrar con plena transparencia la íntima relación personal e ideológica de Locke no sólo con el conde de Shaftesbury, sino con toda esa facción puritana de la inicialmente filosofía escocesa que luego dominará todo el pensamiento anglosajón.

naturaleza». Locke tiene ya clara conciencia de la separación del poder legislativo y ejecutivo, bajo la primacía del primero, y se deja ver una posición de secularización radical, muy diferente a la de Hobbes o Spinoza”⁴⁴¹.

Y, con especial agudeza, desenmascara la intención política de dicho movimiento: la constitución de un Imperio comercial y el expansionismo colonialista inglés, realizada mediante una “«inversión» semántica”:

“limitará aquello de «*todos* los seres humanos son por naturaleza iguales», válido sólo para los que participan en la *Commonwealth*, ya que sólo entre ellos tendrá validez el enunciado, efectivo exclusivamente para los hombres varones que son propietarios virtuosos (excluyendo así a las mujeres, a los esclavos africanos, a los indios americanos y a los asiáticos, a los trabajadores ingleses asalariados, etc.). Su conclusión final, aun para Inglaterra, es que no pueden incluirse en ese «*todos*» aquellos que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (ya que esta pobreza prueba que no tienen disciplina ni virtud suficiente para ser miembros a parte entera o activa, explícita o perfecta, del «estado civil»)”⁴⁴².

La inversión semántica que acusa Dussel se realiza también mediante una sesgada comprensión de la extensión (lógica) de la noción de “todos”, tal como lo vemos en lo recién citado⁴⁴³. A ello, se puede agregar que no sólo se pone en evidencia la poco disimulada intención política, sino también los supuestos desde los cuales se puede -guardando un mínimo nivel de decencia y “buena fe”- afirmar tal cosa: se trata de las convicciones religiosas puritanas según las cuales la riqueza es señal de predilección por parte de Dios, es señal de estar entre los predestinados a la salvación (así como la pobreza es señal de haber sido predestinados a la perdición eterna). Los ingleses, al instaurar su “reino moral”⁴⁴⁴ acuñan su exigencia de dominación mediante una polarización de moral y política, evitando, a la vez, todo posible conflicto con el Estado. Y,

441 *Política de la liberación*. Pgs. 268-269.

442 *op.cit.* Pg. 271.

443 Al respecto, *cfr.* también *op.cit.* Pg. 320, nota n° 875.

444 *cfr. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pg. 64.

tal como se ha dicho, y como lo indica Dussel: Inglaterra -es decir, “todos” los ingleses- se autoafirma y autoproclama como una nación elegida por Dios⁴⁴⁵.

La dominación moral alcanzada por este grupo es mucho más eficaz que la del Estado e, incluso, que la ley de Dios. A este respecto es necesario estar atentos: no es que la ley del sentir común atente contra las leyes del “magistrado” -es decir, la ley civil-, ni mucho menos que atente o contradiga las leyes de Dios -i.e. la ley divina. Se trata aquí tan sólo de la eficacia que conlleva a la acción moral. En esto Locke es coherente con sus supuestos, pues el sentir común es la voz de Dios, ya que éste ha dispuesto la determinación de las acciones en los sentimientos, tal como lo estableció Calvino -doctrina que se traspasa intacta al puritanismo- y lo desarrollan “filosóficamente” Locke y Smith. Y es más eficaz porque los sentimientos son más “puros”, puesto que son regidos por el mismo Autor de ellos. Confiarle estas materias a la razón habría sido un error, pues ella se encuentra absolutamente incapacitada para realizar cualquier acción con pretensiones de bondad (ni tan siquiera puede desear hacerlo). El fundamento bíblico -tal como nos lo señala el mismo Locke en el *Ensayo*⁴⁴⁶- de esta doctrina la encontramos en Fil. 4, 8: “...todo lo que es verdadero, todo lo que es respetable, todo lo que es justo, todo lo que es puro, todo lo que es amable, todo lo que es de *buena fama*, si hay alguna virtud y si alguna alabanza existe, que sea eso lo que ocupe vuestro pensamiento”⁴⁴⁷.

La ley de Dios cristaliza y se realiza directamente por el poder del Estado, y opera directamente a través de la presión ejercida por la opinión pública:

“pero no hay nadie que pueda eludir el castigo de la censura y del desagrado que inevitablemente se le impone a quien ofende las modas [el sentir común] y opiniones de las personas de su sociedad y con quienes desea hacerse

445 cfr. *La religión en el origen del capitalismo*. Pgs. 241ss.

446 *EEH* II, 28, §11.

447 Algo semejante encontramos en Rom. 14, 18: “Aquél que de este modo sirve a Cristo se hace agradable a Dios y *es aprobado* por los hombres” (las cursivas son mías tanto en la cita de la Carta a los Filipenses como en la de la Carta a los Romanos).

recomendable”⁴⁴⁸.

Este “tercer poder” se explicita a sí mismo en la exposición de Locke como el más fuerte de todos -el más *virtuoso*- porque bajo él están todos los *ciudadanos*, incapacitados teóricamente de vivir en soledad (aunque, según Locke, “muchos son [los hombres] que se han sabido avenir con ella”⁴⁴⁹, pero los que al menos conservan “el menor rasgo o sentimiento humano” -i.e. no son plenamente humanos- no son capaces de tal cosa). Es verdad que, en principio, este nuevo “poder (de y en lo) público” actúa de manera más explícita intelectualmente. Pero las repercusiones en el espacio político son evidentes, tal como lo hemos hecho notar: se tratará de adecuar la acción ciudadana a las leyes del Estado y, principalmente, a las leyes de Dios.

Esta “movilidad” que adquiere la jurisdicción privada le otorga a los ciudadanos la certeza de hallarse en posesión de la *razón* y una fuerte *fe* en el éxito en sus emprendimientos. Los veredictos que de ahí surgen son la legalidad misma del progreso: “la movilidad de los jueces morales constituye el progreso mismo”⁴⁵⁰.

A partir de la determinación de la legalidad pública y moral, determinada desde el sentir común (*fashion*), desde la moda o, lo que es lo mismo, desde la *modernidad*, surge un amplio movimiento empírico-racionalista que marcará el desarrollo y expansión del imperio británico, no sólo desde el punto de vista geopolítico, sino también, ideológico. Esas ideas y concepciones llegaran al continente y lo colonizaran adquiriendo fuerzas propias y las determinaciones particulares de cada nación. Pero antes de ver como se despliega ese movimiento es necesario revisar cuidadosa y críticamente el pensamiento mismo de Locke, tal y como se expresa en sus obras. Es lo que haremos a continuación.

En vistas de que nuestra razón -aquello que nos distingue de los demás

448 *EEH* II, 28, §12.

449 *op.cit.* II, 28, §12.

450 *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pg. 63.

seres vivos y que nos da supremacía sobre la creación- está corrupta, los frutos que ella produce también lo estarán. Ello quiere decir que la razón no puede alcanzar los fines para los cuales fue dada por el Creador (ya que el hombre perdió tanto los dones naturales como también los sobrenaturales por el pecado original). Pero la razón será lo suficientemente capaz para aquellas cosas que están dentro de su ámbito de acción: lo útil y agradable para la vida⁴⁵¹.

Lo que busca Locke en el *Ensayo*, tal como lo declara él mismo es “investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano”⁴⁵², pues en la determinación de dichos objetos de estudio podremos acceder y especificar con claridad los límites de nuestro entendimiento. Procedamos pues a exponer qué afirma Locke acerca de estos objetos.

Es claro y evidente para todos que la “realidad” es vastísima, por no decir infinita. Y en vistas de esa extensión de las cosas que podemos conocer, claro resulta también que nuestro entendimiento no puede alcanzarlas todas “de golpe”. La misma noción del *lógos* griego capta esta dimensión del conocimiento: somos discursivos (*discurrere*), en el sentido que el conocimiento es procesual, que *vamos conociendo las cosas*, una tras otra. Lo recién dicho, que puede ser determinado hermenéuticamente y que se ha dicho ya a lo largo de la historia de la filosofía antes de la Modernidad, no es, utilizando una expresión coloquial, “ninguna novedad”. Pero lo que llama la atención en Locke es el sentimiento o actitud que provoca (o debe provocar) dicha característica de la razón o entendimiento:

“...aún cuando la *comprensión* de nuestros entendimientos se queda muy corta respecto a la vasta extensión de las cosas, sin embargo, tendremos causa suficiente para alabar al generoso

451 Recordemos que para Calvino este es un aspecto central respecto del uso del entendimiento o razón en estado de caída: “Tendremos como una bendición de Dios, que nos dé los medios humanos para nuestra conservación [...] nos esforzaremos por conseguir lo que nos parece *útil y provechoso, en la medida en que nuestro entendimiento lo comprende*. Sin embargo, no hemos de tomar consejo según nuestro propio juicio, sino que hemos de ponernos en las manos de Dios y dejarnos guiar por su sabiduría para que ella nos encamine por el camino recto” (*Institución* I, xvii, 9; las cursivas son mías).

452 *EEH*. Pg. 17.

autor de nuestro ser, por aquella porción y grado de conocimiento que nos ha concedido...”⁴⁵³

Como vemos, Locke constata lo ya dicho y sabido: nuestro entendimiento es “corto” respecto a la inmensidad de la realidad. Pero no obstante ello, esa constatación es “causa suficiente” para despertar una actitud de alabanza (informada por el debido sentimiento de piedad que conlleva). Y el motivo de la alabanza y agradecimiento que debemos tener es el de habernos dado una porción (pequeña y claramente circunscrita, por supuesto) de entendimiento que baste para nuestra condición de caídos. Acerca de esa “porción y grado” de conocimiento que nos ha sido dado por el Creador es que tienen que ver los grados de certeza y certidumbre que podemos alcanzar.

Lo primero que se hace necesario aclarar respecto de la certidumbre es determinar para qué sirve el entendimiento:

“No tendremos motivo para dolernos de la estrechez de nuestras mentes, a condición de dedicarlas a aquello que puede sernos útil, porque de eso son en extremo capaces...”⁴⁵⁴

La cita es clara y decidora: no debemos lamentarnos por nuestra condición limitada; mucho menos si alcanzamos a darnos cuenta de lo *útil*⁴⁵⁵ que puede ser el entendimiento en ciertos ámbitos. Y es tan limitado el entendimiento que Locke lo llega a comparar con la luz de una vela⁴⁵⁶, es decir, aquella luz insuficiente para alumbrar la noche oscura, pero suficiente para alumbrar “el metro cuadrado” que nos rodea.

Ya tan reiteradamente declarada la limitación del entendimiento (cosa que se repite una y otra vez a lo largo del *Ensayo*), es que podemos comprender

453 *op.cit.* Pg. 19.

454 *ibid.*

455 Véase la coincidencia casi literal con Calvino: “el decreto eterno de Dios no nos impide que miremos por nosotros mismos con el favor de su buena voluntad, y que ordenemos todos nuestros asuntos. La razón de esto es evidente: porque Él, que ha limitado nuestra vida, nos ha dado los medios para conservarla” (*Institución* I, xvii, 4).

456 “La candela que nos alumbr a nosotros brilla lo bastante para todos nuestros menesteres” (*EEH*, Pg. 19).

la aseveración de Locke acerca de la certidumbre a la que podemos acceder por el entendimiento:

“Los descubrimientos que su luz nos permite deben satisfacernos, y sabremos emplear de buena manera nuestros entendimientos, cuando nos ocupemos de todos los objetos de la manera y en la proporción en que se acomodan a nuestras facultades y que sobre tales bases sean capaces de proponerse a nosotros, y *sin requerir perentoria o destempladamente una demostración, y sin exigir certeza, allí donde sólo podemos aspirar a probabilidad*, y ésta es bastante para regir todas nuestras preocupaciones”⁴⁵⁷.

Son los objetos los que deben “acomodarse” (o que derechamente se acomodan) a la capacidad de nuestro entendimiento. Esta veta empirista (y determinada por las creencias religiosas reformadas de Locke) será ampliamente explotada por Kant en su filosofía crítica. Si son los objetos del conocimiento los que se acomodan a nuestras facultades, entonces el conocimiento que tenemos de ellos es limitado, pues como ya lo ha establecido Locke, el entendimiento está limitado por el mismo Creador, el cual nos lo dio así. La consecuencia de ello, como lo vemos en el texto citado, es triple: *no podemos esperar demostración absoluta o definitiva, no podemos exigir o aspirar a certeza alguna*; y, por lo tanto, *solo podemos aspirar a probabilidad*. Con ello queda zanjado el problema del conocimiento: sólo podemos acceder a la probabilidad, pues por nuestra constitución ontológica (caída y limitada) el acceso a la certeza está cerrado⁴⁵⁸. Y es exactamente en esto en lo que coincide con Calvino, y donde se ven las influencias de su doctrina sobre el pensamiento de Locke.

¿Cuál es pues el alcance del entendimiento? Es decir, ¿para qué -ya que la utilidad es el criterio- “alcanza”?:

⁴⁵⁷ *op.cit.* Pg. 19

⁴⁵⁸ El hecho de que solo podamos acceder a un conocimiento probable será un hito en el desarrollo de la Modernidad, en particular en el ámbito de las ciencias y las matemáticas. Tal es lo que vemos en los desarrollos del cálculo de probabilidades con Laplace, De Moivre, Quetelet, etc. Al respecto, *cfr.* San Martín, E. *Todos es efecto de un Diseño, no del Chance*.

“Si por esta investigación acerca de la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus potencias; *hasta dónde* alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan, presumo que será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión, de detenerse cuando ha llegado al extremo límite de su atadura, y asentarse en reposada ignorancia de aquellas cosas que, examinadas, se revelan como estando más allá del alcance de nuestra capacidad...”⁴⁵⁹

La respuesta a la primera pregunta es conocida: el entendimiento alcanza hasta donde alcance la experiencia; o, en otras palabras, el entendimiento, con el material proporcionado por la experiencia, elabora ideas, y éstas son la “cosa” con la que opera el entendimiento. En definitiva, la filosofía de Locke trata de describir cómo las ideas se concilian o se oponen entre sí. Así, a partir del Libro II del *Ensayo* Locke defenderá la tesis según la cual considera a las ideas como contenidos de conciencia, de dónde proceden y cómo opera con ellas la razón. Los sentidos “que tienen trato con objetos sensibles particulares transmiten a la mente “percepciones” de cosas, según los variados modos en que son afectados por los objetos”⁴⁶⁰. Así, tanto los grados del conocimiento como el conocimiento de la existencia, tienen el límite de la experiencia (y aún no tenemos el conocimiento de toda ella), por lo que la relación lógica se hace harto difícil. El mismo Locke nos dice que “resulta vano y estúpido el que el hombre espere que todas las cosas tengan demostración”. En definitiva, no conocemos la verdadera esencia de cosa alguna. Es preciso observar que si bien Locke no cree, en general, que el conocimiento pueda extenderse más allá de las ideas, no considera a estas últimas como murallas interpuestas entre el hombre y el mundo material, sino más bien como índices reveladores de la existencia de ese mundo y de algunas de sus propiedades. Agreguemos que, y

459 *EEH*. Pg. 18. Compárese el texto citado con lo establecido por Calvino: “Por lo tanto, permanezcamos dentro de los límites en que Dios nos quiso encerrar y mantener nuestro entendimiento, para que no se extraviase con la excesiva licencia de andar errando de continuo” (*Institución* I, xiv, 1).

460 *op.cit.* Libro II Pg. 164.

por virtud de su creencia en que Dios creó una materia pensante, rechazaba aquella forma de materialismo según la cual los espíritus y los pensamientos de los hombres son el resultado del juego ciego de fuerzas materiales.

La segunda pregunta que hicimos inquiría por el *para qué* alcanza el entendimiento. Y la respuesta de Locke la da el mismo pasaje citado arriba: el entendimiento alcanza para atenernos a lo útil para la vida; ello nos da tranquilidad y nos evita en última instancia problemas que no tienen solución. Si esto lo leemos a la luz de las creencias religiosas que inflamaban el corazón de Locke y que determinan su filosofía, entonces podremos sostener que al ir más allá de la experiencia posible y de los contenidos de conciencia que nos proporcionan las ideas, caeríamos en falta y pecado, pues nos estaríamos inmiscuyendo en ámbitos cerrados para el entendimiento humano. Es interesante hacer notar la expresión que usa Locke en la cita hecha: “detenerse cuando ha llegado al extremo límite de su *atadura*”. Locke se está refiriendo aquí a la atadura del pecado, tal como se trasluce en otra obra tardía, *La racionalidad del cristianismo*⁴⁶¹, donde intenta proponer una lectura *plane* de las escrituras, es decir, una en la que puedan estar más o menos de acuerdo todos los creyentes (exceptuando a los católicos romanos), para así evitar las confrontaciones violentas entre los distintos credos.

El “para qué” del entendimiento podría resumirse en una psicología del comportamiento humano, es decir, conocer los límites del entendimiento serviría para dedicarnos a aquello que tenemos capacidad para hacerlo.

“Nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que tocan a nuestra conducta. Si logramos averiguar esas reglas mediante las cuales una criatura racional, puesta en el estado en que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya

⁴⁶¹ En esta obra Locke demuestra con creces el conocimiento que tenía de las Sagradas Escrituras, al nivel de no solo exponerlas sino de ser capaz de comentarlas y hacer una detallada y aguda exégesis de ellas. Es al menos “curioso” como un pensador eminentemente moderno y considerado además empirista, e incluso como “escéptico” según algunos comentaristas, maneja estas materias con tal nivel de precisión, agudeza y seguridad.

no es necesario preocuparnos porque otras cosas eludan nuestro conocimiento”⁴⁶².

De esta manera, se trata de una filosofía eminentemente práctica y “edificante”, al modo de los discursos puritanos de Baxter o Knox y otros predicadores del siglo XVI y XVII. Y se trata de una filosofía que tiene este carácter práctico pues apunta hacia la conformación de una actitud ante el mundo y las posibilidades que éste nos ofrece, además de indicarnos hasta donde podemos llegar con nuestras pretensiones cognoscitivas, enterándose con ello que solo podemos acceder a opiniones probables y no a un conocimiento válido, cierto y seguro.

También es admirable ver como Locke, en su obra *Pensamientos sobre la educación* pone la lectura de la Sagrada Escritura como prerequisite del estudio de la Filosofía Natural, es decir, de las ciencias. Ello es comprensible en este contexto pues para Locke la Filosofía Natural

“consiste en el conocimiento de los principios, de las propiedades y de las operaciones de las cosas tal cual realmente son, me parece que se puede dividir en dos partes: la primera, que abarca los espíritus, su naturaleza y sus cualidades; la segunda, que comprende a los cuerpos. La primera generalmente se refiere a la metafísica; pero, cualquiera sea el nombre que se le dé, yo creo que la consideración de los espíritus debe preceder al estudio de la materia y de los cuerpos: no como una ciencia que pueda ser reducida metódicamente a un sistema y tratada según los principios del conocimiento”⁴⁶³.

Es necesario saber de los espíritus y de las “cosas inmateriales” antes de estudiar Física, pues a través de aquél conocimiento podemos llegar a la convicción de que todo está regido por un espíritu puro, que es la misma Divinidad. Si reducimos todo a pura materia y con ello nos volvemos materialistas, podríamos quizás alcanzar a ver y describir el funcionamiento de

462 EEH. Pg. 20.

463 *Pensamientos*. Pg. 218.

los cuerpos, pero no podríamos acceder a su sentido. Para un puritano como Locke, heredero de la tradición de Newton, el conocimiento de la naturaleza es una tarea piadosa, pues a través de ella glorificamos al Hacedor o Autor de todo cuanto hay. Es por ello que, si no conocemos de los espíritus o lo inmaterial, no podremos acceder al verdadero y único sentido de la ciencia: glorificar al Creador. Entonces resulta “obvia” la conclusión de Locke al respecto:

“[el estudio de los espíritus sirve] más bien como una elevación de nuestra alma hacia una comprensión más verdadera y más completa del mundo intelectual al cual son conducidos [los principios del conocimiento], *tanto por la razón como por la revelación*. Y, puesto que el conocimiento más vasto y más claro que tenemos de los otros espíritus, exceptuando a Dios y a la propia alma, nos fue impartido por el Cielo, mediante la revelación, yo creo que las nociones que es menester que los jóvenes tengan deberían ser deducidas de ese conocimiento. Teniendo esto por objetivo, concluyo diciendo que sería conveniente elaborar una buena historia sagrada para que la lean los niños; esta historia debería tener en el debido orden cronológico todo aquello que está a su alcance [de los niños], omitiendo todo aquello que convenga solo a su edad más madura, con el fin de evitar la confusión que igualmente produce la lectura promiscua de los libros de la Escritura, tal como están reunidos en la Biblia. De esta manera se obtendría de ello otro beneficio, pues con la lectura constante de la Biblia se vertería gota a gota en la mente de los niños la noción de la creencia en los espíritus, los cuales tienen una tal importancia en todos los acontecimientos de esta historia [sagrada], que *sería una buena preparación para el estudio de los cuerpos*. Sin el conocimiento de los espíritus, nuestra filosofía quedaría coja y permanecería incompleta en una de sus partes principales, pues excluiría de la contemplación la más excelente y potente parte de la creación”⁴⁶⁴.

La exclusión de “la más excelente y potente parte de la creación” es justamente la no consideración de la acción de la Soberanía de Dios, pues no contemplarla resultaría un sinsentido para un piadoso cristiano. Ello se ve con claridad en el texto que sigue al recién citado y que concluye el argumento de Locke en los

464 *op.cit.* Pgs. 218-219. Las cursivas son mías.

Pensamientos sobre la educación:

“La razón por la cual yo quisiera que este estudio fuese precedente del estudio de los cuerpos y que el joven estuviese bien embebido de la doctrina de las Escrituras, antes de ser iniciado en el estudio de la filosofía natural, es porque la materia, siendo una cosa con la cual todos nuestros sentidos están en relación, tiende a apoderarse totalmente de la mente y a excluir todo otro [tipo de] ente. El prejuicio que de ahí deriva termina a menudo con excluir [el hecho de] que haya espíritus y seres inmateriales “*in rerum natura*”; ahí donde es evidente que la materia y el movimiento, por sí solos, no pueden darnos la solución [no puedan explicarse] por grandes fenómenos de la naturaleza; tal como, por ejemplo, para citar uno muy común, la gravedad, la cual creo imposible que pueda explicarse por la operación natural de la materia, o con cualquier otra ley del movimiento, sin una positiva voluntad de un ser superior que así la haya ordenado.

Así, tal como no se puede explicar el diluvio sin admitir algo fuera del ordinario curso de la naturaleza... [en lo que sigue, Locke expone una explicación físico-teológica del diluvio universal]”⁴⁶⁵

Es evidente que para Locke el estudio de la realidad espiritual y de la Sagrada Escritura debe anteceder el estudio científico, pues sin los primeros el joven podría terminar en un estoicismo o materialismo, los cuales el mismo Locke condena a lo largo del *Ensayo*.

En definitiva, podemos a la luz de lo visto entender las dos citas que pone en el frontispicio de su *Ensayo*. Éstas son indicadoras de lo que impulsa a Locke a elaborar la filosofía psicológica, práctica y edificante que expone en su *Ensayo* y que se deja ver también en sus *Pensamientos sobre la educación*.

465 *op.cit.* Pgs. 220-221. La explicación que dará Locke acá sobre el Diluvio Universal se instala en un ambiente donde estas cuestiones eran consideradas de suma importancia y relevancia científica; discusiones acerca de la Sagrada Escritura y la demostración de cómo las leyes naturales instauradas por el Creador y Hacedor de todas las cosas explican los eventos relatados en la Biblia. Esto no es raro en los siglos XVII y XVIII, particularmente en el círculo de la *Royal Society* y su revista *Philosophical Transaction* Vid. por ejemplo el artículo de John Ray: “Three Physico-Theological Discourses, concerning, I. The Primitive Chaos, and Creation of the World. 2. The General Deluge, its Causes and Effects. 3. The Dissolution of the World”. S.R.S. The Second Edition. Lond. Printed for Samuel Smith, 80. (1693), 615-617. Printed for, and Sold by Samuel Smith, Printer to the Royal Society, at the Prince’s Arms in St. Paul’s Churchyard, 1693.

Dichas citas dicen lo que quiere alcanzar y lo que lo motiva (y que se concretiza en su filosofía y en su proyecto político):

“Cómo tú no sabes cuál es el camino del viento o cómo se crían los huesos en el vientre de la mujer preñada, así ignoras la obra de Dios, el cual hace todas las cosas” (Eclesiastés XI, 5)

“cuán útil es atreverse a confesar que no sabes lo que no sabes, [es] mejor que sentir desagrado de uno mismo y estar al borde de la náusea al hablar vanamente de esas cosas”

Como vemos, no es en vano que Locke extraiga la primera cita que va en el frontispicio del *Ensayo* desde la Sagrada Escritura y que en ella se afirme la imposibilidad humana de conocer la esencia de las cosas y los designios del Creador, el que, además, aparece como Soberano Absoluto, pues es el hacedor de *todas* las cosas⁴⁶⁶. La segunda cita, por su parte, extraída de Cicerón en una obra dedicada justamente a escrutar la naturaleza de los dioses⁴⁶⁷ y donde el poema comienza con la fuerte declaración que pone Locke como motivación de su obra: se trata de la *utilidad* de reconocer -es decir, de una *actitud*- que hay cosas que no sabemos y que no podemos conocer; en caso contrario, solo alcanzaremos la náusea de nosotros mismos, por la vanidad en la que consiste dedicarse a cosas que exceden nuestras capacidades.

Vemos entonces nuevamente cumplida una cristalización histórica de las creencias puritanas en una filosofía que sin duda marcó a la filosofía Moderna, particularmente en los ámbitos de la teoría del conocimiento, de la política y de la ética. Pasemos a continuación a hacer este mismo ejercicio con Adam Smith.

466 Vemos aquí una clara sintonía con el “Escolio General” de Newton.

467 *cfr.* Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Aguilar. Argentina, 1970. La traducción de la cita es mía.

3. Smith: de sentimientos y determinación natural. La nueva moral transformada en proyecto de sociedad.

A partir del siglo XVII el puritanismo se irá instalando como teología dominante en toda Gran Bretaña. Se instalan *convicciones* que determinarán *actitudes* (el ascetismo activo), las que decantarán en producción intelectual (básicamente la *Divinity* y la filosofía). Se trata de un “movimiento social y cultural” que poco a poco impregnará todas las instituciones y ámbitos de la sociedad. Se transformará en un “imaginario social”⁴⁶⁸. Es así como Adam Smith, al igual que Locke, vendrá a ser uno -no el único- de los “intelectuales” reformados que instaure una *filosofía moral* puritana. Es la consecuencia “lógica” de la tarea impulsada por Newton “quien a ojos de sus devotos compatriotas *probó* científicamente la existencia de Dios y la doctrina de Calvino sobre su Absoluta Soberanía”⁴⁶⁹. Los principios que emanan de la doctrina de Calvino, mediante la interpretación e impulso de Knox y los puritanos en Escocia, determinaron todo el devenir de la nueva época naciente, tanto en sus aspectos sociales, como epistemológicos, morales y políticos. Se tratará, básicamente, de especificar los medios providenciales que llevan a cumplir el plan divino para cada individuo y para la sociedad⁴⁷⁰. El cambio que

468 Siguiendo a Taylor, se puede entender un imaginario social como algo “mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que pueden elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado [...]. [Es] el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas”. *Imaginarios sociales modernos*. Pg. 37. Los paréntesis cuadrados son míos.

469 Monares, A. “Puritanismo e Ilustración Británica”. En VVAA. *Espiritualidad y responsabilidad Humana*. Ed. Ayún. Santiago de Chile, 2005 (Versión digital consultada en Abril de 2008:

<http://es.geocities.com/paginatransversal/pensamiento/monaresresponsabilidad.html>).

También, *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Pg. 151: “Es importante tener presentes las consideraciones de Newton, quien observó que simples causas mecánicas o meras leyes de gravedad eran insuficientes para explicar la complejidad del universo. Sólo un ente todopoderoso, con dominio, puede explicarlo. De la misma manera, el mercado no puede reducirse a un simple mecanismo o a una legalidad independiente de Dios”.

470 cfr. al respecto, Monares, A. “Dios, autonomía y predestinación de la sociedad: aplicación de la teología reformada por Rousseau y Smith”. En *Revista de Filosofía*.

comienza a naturalizarse y asentarse con decisión está vuelto hacia cuestiones sociales:

“La busca del interés propio económico, que es la ley de la naturaleza, se va identificando en el sentimiento de los piadosos con la operación de un plan providencial, que es la ley de Dios”⁴⁷¹.

Adam Smith es considerado como el padre de la Moderna Ciencia Económica. Desde el punto de vista biográfico, Smith es un declarado puritano escocés: dictaba clases de moral calvinista e incluso llega a ser catedrático y rector honorífico de una universidad confesional puritana, la Universidad de Glasgow y perteneció a la *Royal Society* (agrupación científica puritana).

Si bien Smith no es propiamente un economista, tal como hoy los conocemos, se le considera el padre de esta “ciencia” pues establece las bases teóricas del sistema capitalista liberal moderno. Pero no debemos olvidar que Smith es profesor de moral, y quizás ahí hizo los mayores aportes a la filosofía anglosajona de su siglo (y, también, para la posteridad). De hecho, en su *Teoría de los sentimientos morales* de 1759⁴⁷² Smith establece las bases psicológicas de la moral, es decir, de *cómo el hombre de hecho es y se comporta*, excluyendo insistentemente de su análisis proposiciones que devengan en “deberes” u obligaciones *heterómonas*: el hombre debe guiarse por sus sentimientos morales, los cuales son *naturales* y puestos ahí por el mismo

Volumen LVIII. Pgs. 213-237 Facultad de Filosofía y Humanidades de la Univrsidad de Chile. Santiago, 2002.

471 *La religión en el el origen del capitalismo*. Pg. 275.

472 La primera edición de la *Teoría de los sentimientos morales* es de 1759. Ya en la segunda edición de 1761 Smith introduce modificaciones tomando en cuenta algunas críticas hechas por Sir Gilbert Elliot a la obra, particularmente sobre el papel del observador imparcial; a los años 1767 y 1774 corresponden la tercera (donde se añade la *Dissertation upon the Origin of Languages*, que antes había sido publicada en la *Philological Miscellany* en 1761) y cuarta edición de la obra. Es en la quinta edición (1781) de la obra en la que Smith, mediante una carta a su editor William Strahan, introduce una lista de erratas. No se rectifican todas, pero sí las seis que Smith calificó como “pecados contra el Espíritu Santo, que no pueden, bajo ninguna circunstancia, ser perdonados” (cfr. *Correspondence of Adam Smith*, letter 54 en Alcón Yustas, M^a F. *El pensamiento político de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*. UPCo. Madrid, 1994).

Creador:

“...aunque el hombre está naturalmente dotado de un deseo de bienestar y la preservación de la sociedad, el Autor de la naturaleza no ha confiado a su razón de descubrir que una aplicación punitiva determinada es el medio apropiado para alcanzar dicho fin; en cambio, lo ha dotado con una aprobación inmediata e instintiva de la aplicación que es más conveniente para alcanzarlo [...] no se ha confiado a la lenta e incierta determinación de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para conseguirlo [la conservación y propagación de la especie]. La naturaleza nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e inmediatos”⁴⁷³.

Por ello, lo “inmoral” es actuar en contra de las *inclinaciones* morales *naturales*; o mejor, lo que se ha llamado “instintos morales”: las inclinaciones *naturales* puestas ahí por Dios en cuanto autor moral del mundo (y por ello, su moralidad o inmoralidad)⁴⁷⁴.

473 Smith, A. *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial. Madrid, 1997. pg. 168. En adelante, TSM. Los paréntesis cuadrados son míos.

474 En vistas de estas consideraciones de Smith expuestas, y otras que mostraremos a continuación, resulta un tanto incomprensible el hecho de que a Smith se le atribuya un cierto “estoicismo” y preferencia por una “religión natural”, al modo, precisamente, de los estoicos (*cfr.* al respecto de esta afirmación el “Estudio preliminar” a la TSM realizada por Carlos Rodríguez Braun); o bien, la afirmación que a este respecto hace Dussel al afirmar que “la filosofía política de Smith se teje en torno a una idea neo-estoica” (*Política de la liberación*, pg. 336, 337, 338). Lo que intentamos mostrar es que la influencia directa y determinante que recibe Smith es la de un cristianismo particular, el presbiterianismo escocés puritano. Consideramos que dicha confusión tiene su causa por la utilización que hace Smith de la palabra “naturaleza” (y, otro tanto, por la utilización que igualmente hace de la noción de “razón”), debido a la cual de manera casi inmediata se lo relaciona con el estoicismo, como por ejemplo, ocurre en el siguiente pasaje: “No es con el blando poder de humanidad, no es con esa débil chispa de benevolencia con la que la Naturaleza nos ha iluminado el corazón, que tenemos capacidad de contrarrestar los más fuertes impulsos del amor a sí mismo. Es la razón, la conciencia, principio del habitante de la mente, el hombre interno, el gran juez y árbitro de nuestra conciencia” (TSM, Cap. III, Pg. 260; *cfr.* también pg. 137). Este pasaje induce a confusión por lo recién dicho; pero, como veremos, la noción de “naturaleza” no proviene directamente en Smith del pensamiento estoico, sino de la noción puritana de la misma: “Confieso que se puede muy bien (con tal de quien lo diga tenga temor de Dios) que Dios es Naturaleza. Pero porque esta manera de hablar es dura e impropia [aunque, nótese, no incorrecta], pues la Naturaleza es más bien un orden que Dios ha establecido” (*Institución* I, v, 6); algo similar ocurre en Kant, tal como lo veremos en el siguiente capítulo. La cuestión se plantea de modo distinto si se quisieran mostrar las raíces antiguas de dicha concepción del cristianismo, donde eventualmente entonces podría establecerse esa correspondencia entre estoicismo y cristianismo (o puritanismo) o, incluso, bajo un prisma particular, establecer que todo el cristianismo es de cierta manera también

Entre otros aspectos que hemos destacado, el puritanismo, escocés en origen y, posteriormente, anglosajón en general, expresa una clara idealización del mercader, otorgándole un *status* de santidad a la actividad económica. Eso lo hizo ofreciendo un credo religioso y moral⁴⁷⁵ que sancionó definitivamente la realidad emergente en el siglo XVII y XVIII: la sociedad comercial burguesa y el Imperio que se expandían velozmente⁴⁷⁶. A lo que se le suma el hecho de que Inglaterra se autoafirma y autoproclama apocalípticamente como una nación elegida por Dios⁴⁷⁷. Este proceso venía siendo sancionado y fundamentado “teóricamente” ya desde Newton⁴⁷⁸ y Locke⁴⁷⁹ y toda la

“estoico”.

475 En este sentido, es muy acertado lo que señala Dussel: “las reglas generales de la ética se transforman ahora en las reglas generales del mercado o de la economía capitalista [...] La ética se transforma en economía y, subrepticamente, en ética del mercado”; Esto quiere decir que se trata de una ética que pasa a ser condición de posibilidad de la existencia misma y del funcionamiento del mercado como tal: “Si un actor (el desfavorecido) no aceptara disciplinadamente (éticamente) la propiedad del dinero del otro y su propia pobreza, la asignación de la peor tarea en la división del trabajo, o si no se cumpliera el contrato..., el mercado no podría *facticamente existir*” (*Política de la liberación*. Pg. 340, nota n° 139).

476 “En esa época aparecen nuevas actividades humanas que deben ser sancionadas moralmente y el conflicto entre la religión tradicional y las ambiciones económicas llegan a su clímax [...] El tráfico de esclavos comenzaba a ser entonces un negocio importante [...], pero indudablemente, este negocio creaba una situación incómoda que era necesario sancionar positivamente, aprobarla, para poder desarrollar la actividad comercial con un espíritu nuevo acorde a los tiempos. La nación y su imperio crecían. El dominio y la explotación de los nuevos territorios y de sus poblaciones exigían nuevos criterios morales para poder ejercerlos sin trabas espirituales. [...] Asimismo, era necesario mantener la supremacía en los desarrollos científico-tecnológicos y utilizar sus logros para la grandeza nacional”. En vistas de estas “nuevas realidades” no era necesario ni deseable “arrojar la religión de la vida práctica, ya que la propia religión fundamentaba la empresa económica” (*De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Pgs. 139-140).

477 Al respecto, es interesante llamar la atención a lo que Dussel señala: “habiendo nacido Constantino en York, los ingleses se sentían autorizados a pensar que tenían como «destino» ser la continuación del Imperio romano. Se trata de un *national apocalyptic* de larga duración. De ahí nacerá ya con Cromwell, el llamado *Western Design* (el designio divino de que el Imperio inglés tuviera que dirigirse hacia el occidente e «ir a la conquista de América y el Caribe»); espíritu milenarista del que se originarán posteriormente tantas comunidades apocalípticas en Estados Unidos, y aun el fundamentalismo de las derechas en el poder: *In God we trust*” (nota al pie n° 830 de la pg. 270). Acerca del milenarismo estadounidense *cfr.* también Aranzadi, J. *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*. Vol. 2: *El “nuevo Israel” americano y la restauración de Sión*. Antonio Machado Libros. Madrid, 2001. Tercera Parte. Pgs. 171-329.

478 Dando “pruebas” irrefutables de la soberanía absoluta de Dios mediante el estudio de la filosofía natural y planteando la necesidad de que eso que se ha hecho en filosofía natural se deba hacer también en la filosofía moral: “No sólo la filosofía natural se perfeccionará en todas sus partes siguiendo este método, sino que también la filosofía moral ensanchará sus

tradición que les sigue.

Quizás el aporte más importante de Adam Smith para la nueva concepción naciente es la relativa a la unificación del orden natural⁴⁸⁰, particularmente respecto a las acciones humanas y su relación a la actividad económica. Los fenómenos económicos se muestran bajo esta luz como la manifestación de un orden natural. Y es precisamente esta relación entre orden natural, sistema de libertad natural y negación a la intervención en esta “naturalidad” la que muestra la relación del pensamiento económico naciente con la filosofía y, principalmente, con las convicciones religiosas cristalizadas en la *Divnity* y la filosofía en general. Las acciones de los seres humanos están sometidas a la misma legalidad que los comportamientos de los fenómenos

fronteras. En la medida en que conozcamos por la filosofía natural cuál es la primera causa, qué poder tiene sobre nosotros y qué beneficios obtenemos de ella, en esa misma medida se nos aparecerá con luz natural cuál es nuestro deber hacia ella, así como hacia nosotros mismos [...] Nos habrían enseñado el vulto del verdadero Autor y Benefactor; del mismo modo que lo hicieron sus antecesores bajo el gobierno de Noé y sus hijos, antes de que se corrompiesen. (Newton, I. *Óptica*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1977. Pg. 350. Las cursivas son mías).

479 Quien establece los límites del conocimiento humano, dejándolo sólo capaz de actuar en la “parcela” que el Autor de la naturaleza le ha concedido y justificando también el poder de la nueva clase burguesa emergente, tal como lo hemos visto en el pensamiento de Locke.

480 *cfr.* al respecto, Viner, J. “Adam Smith y el Laissez Faire” (en Spengler, Joseph J. y Allen, William R. *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*. Ed. Tecnos. Madrid, 1971): “La doctrina de Smith de que los fenómenos económicos eran manifestaciones de un orden subyacente de la naturaleza, gobernado por fuerzas naturales, dio por primera vez a la economía inglesa una tendencia definida hacia una síntesis lógicamente consistente de las relaciones económicas, hacia la «construcción de un sistema». La doctrina posterior de Smith de que este orden natural subyacente requería, para su mejor funcionamiento, un sistema de libertad natural, y de que la regulación pública y el monopolio privado eran principalmente corrupciones de dicho orden natural, proporcionó a la economía un nexo de unión con la filosofía y teología predominantes, y a los economistas y estadistas un programa de reforma práctica. [...] *El mayor derecho de Smith a la fama, como ya lo he dicho anteriormente, estriba en su elaborada y detallada aplicación al mundo económico del concepto de un orden natural unificado*, operando según el derecho natural, y que, abandonado a su propio curso, produce beneficiosos resultados para el género humano. [...] Pero Smith dio un original paso adelante cuando se dedicó seriamente a la tarea de analizar el proceso económico en toda su amplitud con el fin de descubrir la naturaleza del orden que subyace por debajo del caos superficial” (pg. 321; las cursivas son mías). A pesar de su -para los técnicos de la economía- imperdonable error y torpeza respecto al intento de diseñar una curva de costes a largo plazo que fuera tangente a las curvas de costes a corto plazo en sus costos mínimos, lo que es matemáticamente imposible, a pesar de ello, decíamos, Viner fue un muy competente historiador del pensamiento económico.

naturales en general (los cuerpos celestes, etc.). Con ello, Smith muestra con claridad -claridad evidente para su tiempo- la relación de su pensamiento con las bases de la doctrina calvinista puritana dominante en su época:

“La idea del Ser Divino, cuya sabiduría y benevolencia han arbitrado y conducido, desde toda la eternidad, la inmensa máquina del universo, para producir en todos los tiempos la mayor cantidad posible de felicidad, es ciertamente el más sublime de todos los objetos de humana contemplación [...] La administración del gran sistema del universo [...], la preocupación por la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es asunto de Dios y no del hombre. Al hombre se le ha asignado una esfera mucho más humilde, pero mucho más adecuada a la debilidad de sus potencialidades y a la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la se su familia, sus amigos, su país”⁴⁸¹.

Tal es la doctrina impulsada por Calvino, inspirado en su particular lectura de Agustín, de manera también explícita:

“Por tanto, si la voluntad del rey es guiada por la mano de Dios, tampoco la voluntad de los que no somos reyes quedará libre de esta condición. Hay a propósito de esto una bella sentencia de San Agustín, quien dice: «La Escritura, si se considera atentamente, muestra que no solamente la buena voluntad de los hombres -la cual Él hace de mala, buena, y así transformada la encamina al bien obrar y a la vida eterna- está bajo la mano y el poder de Dios, sino también toda la voluntad durante la vida presente; y de tal manera lo están, que las inclina y las mueve según le place de un lado a otro, para hacer bien a los demás, o para causarles un daño, cuando los quiere castigar; y todo esto lo realiza según sus juicios ocultos, pero justísimos» (*De la Gracia y el Libre Albedrío*, cap. XX)”⁴⁸².

En definitiva, y con las palabras del mismo Calvino:

“Resumiendo, pues: cuando decimos que la voluntad de Dios es la causa de todas las cosas, se establece su

481 TSM, pg. 210

482 *Institutio* II, iv, 7.

providencia para presidir todos los consejos de los hombres, de suerte que no solamente muestra su eficacia en los elegidos, que son conducidos por el Espíritu Santo, sino que también fuerza a los réprobos a hacer lo que desea”⁴⁸³.

Se trata de una directa, eficaz y constante *conducción* por parte de Dios sobre la creación. Desde una visión contemporánea, no mucho ha cambiado el fondo de lo dicho, incluso a veces tampoco la forma:

“La idea cristiana [esto se hace evidente en sumo grado en la doctrina calvinista] de la providencia no contiene la noción mecánica de que Dios ordenó todas las cosas en un momento determinado y que ahora se sienta en su trono y duerme mientras el mundo sigue su curso. Los reformadores tuvieron que librar una lucha feroz contra esta distorsión de la idea de providencia. Antes, el sentido de la providencia es que Dios crea en todo momento y dirige todas las cosas de la historia hacia una realización final en el reino de Dios. Luego está el elemento del *a pesar de*. *A pesar de* la finitud humana, *a pesar de* la enajenación humana con respecto a Dios, Dios determina cada instante de manera tal que en Él resulta posible la experiencia de lo ulterior, de modo tal que en toda la trama del bien y el mal de la historia el objetivo divino terminará por prevalecer. La providencia no obra de forma mecánica sino que dirige y guía [...] El cristianismo insiste en que *a pesar del* pecado y el error se puede hacer algo significativo en la historia mediante la guía providencial de Dios [...] Su primera aplicación en el terreno secular la encontramos en el área de la economía. Fue expresada por Adam Smith (1723-1790) de la Escuela de Manchester, en su idea de la *armonía*. La idea es que, *a pesar de* que cada uno puede estar motivado por el interés de la ganancia, *a pesar de* que cada uno quiere beneficiarse, al final se alcanzarán los objetivos generales de la producción y el consumo por alguna ley oculta. Esta misma idea subyace también, con muchos matices, en la teoría del capitalismo estadounidense moderno [en realidad, sin muchos matices]. Existe esta creencia básica en la *armonía*. *A pesar de* el productor, el vendedor y el comprador luchan entre sí y cada uno especula para obtener el mayor beneficio o para hacer el mejor negocio, por detrás de todo ello operarán las leyes de la economía de manera tal que quedarán satisfechos los mejores intereses de todos los involucrados y de la sociedad

483 *op.cit.* I, xviii, 2.

toda”⁴⁸⁴.

En *La teoría de los sentimientos morales* Smith establece las bases antropológicas de su teoría económica y supone una singular concepción del conocimiento, según la cual se postula a un mundo perfecto que está “detrás” del mundo empírico que percibimos y en el cual nos movemos; pero dicho mundo “perfecto” no lo conocemos debido a nuestra limitación radical respecto a estas materias⁴⁸⁵. Debemos postularlo, puesto que no podemos conocerlo “científicamente”.

En esta obra, Smith describe lo que es la “naturaleza” humana, es decir, aquello que lo distingue de los demás seres vivos. La naturaleza humana, según Smith, busca la conservación de la especie que, a la vez, tiene una inclinación natural a la enemistad con los demás seres humanos; por ello será necesario establecer el poder del Estado, el cual “contiene”⁴⁸⁶ dicha tendencia y la

484 Tillich, P. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*. Ed. Autora. Buenos Aires, 1977. (los paréntesis cuadrados son míos). No hay duda que es tal como afirma Tillich. De hecho, estas ideas de Smith que Tillich en parte constata siguen siendo la concepción dominante en el mundo de hoy. A modo de ejemplo de esta actualidad del pensamiento de Smith, confróntese las siguientes palabras de Erwin Andia, *broker* de negocios (es decir, alguien práctico cuya única finalidad es que el dinero produzca más dinero, tal como él mismo lo afirma). Las palabras de Andia se circunscriben en el ámbito de un ciclo de mesas-redonda organizadas en la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile el año 2009. El discurso de Andia trata sobre la crisis financiera global y hace -además de una excelente exposición explicativa de la crisis- una apología del capitalismo. Según Andia, el capitalismo y los vaivenes del mercado representan “un ciclo natural, que siempre va a existir; son los ciclos económicos. *Así como existe día y noche, verano e invierno, existen los ciclos económicos de crecimiento y contracción*. Y hoy vivimos una contracción...” (Departamento de Estudios Humanísticos & Escuelas de Verano. Mesa Redonda: “Crisis financiera. ¿Qué le espera a Chile?” Expositores: Erwin Andia (Forex Chile), José Miguel Cruz (Académico Ingeniería Industrial) y Manuel Riesco (CENDA). Realizada el miércoles 21 de enero de 2009. Salón Gorbea. Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas. Universidad de Chile. En soporte digital. La transcripción y las cursivas son mías.

485 He aquí un aspecto importante de la tradición reformada moderna, que adquirirá toda su fuerza de influencia en el pensamiento de Kant, aspecto que éste desarrolla más ampliamente. Dussel advierte precisamente esta relación cuando afirma que “con toda evidencia estamos ya en la problemática kantiana, que Kant descubrió también en su lectura de Hume y de Smith históricamente. Debe a los empiristas [...] el descubrimiento de su método dialéctico. No se olvide que la *Crítica de la razón pura* es una “crítica” o definición de los “límites” del conocer; es decir, que hay que saber lo que no puede conocerse, pero que se postula como real” (*Política de la liberación*, pg. 336, nota n° 106). Veremos este aspecto en el capítulo que le dedicamos al pensamiento de Kant.

486 La misma idea se encuentra en Locke: “Dios nos ha asignado un gobierno para que

racionaliza:

“Para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos [...] si ese principio no se impusiera entre ellos en defensa del débil y los intimidara para respetar su inocencia estarían permanentemente listos para atacarlo, como bestias salvajes...”⁴⁸⁷

Así, Smith sobre entiende que la vida comunitaria o social no proviene de la bondad humana ni de una especial racionalidad. Puesto que la naturaleza humana está corrupta, las tendencias emocionales son las que determinarán el actuar “moral” del hombre. Y ello porque el mismo Creador así lo ha establecido:

“...aunque el hombre está naturalmente dotado de un deseo de bienestar y [de] la preservación de la sociedad, el Autor de la naturaleza no ha confiado a su razón el descubrir que una aplicación punitiva determinada es el medio apropiado para alcanzar dicho fin; en cambio, lo ha dotado con una aprobación inmediata e instintiva de la aplicación que es más conveniente para alcanzarlo [...] no se ha confiado a la lenta e incierta determinación de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para conseguirlos [la conservación y propagación de la especie]. La naturaleza nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e inmediatos”⁴⁸⁸.

Como podemos apreciar, la moralidad y los asuntos que le atañen quedan circunscritos al ámbito de los instintos naturales, y naturales por haber sido puestos ahí por el mismo Autor de la naturaleza. Es aquél el que “nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e

sirva de freno a la parcialidad y la violencia de los hombres. No he de negar que el gobierno civil es el remedio más adecuado para las inconveniencias que presta el estado de naturaleza” (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. Esapasa Calpe. Madrid, 1997. Pgs. 211-212).

487 TSM. Pgs. 186-187.

488 TSM. Pg. 168.

inmediatos”. Para nuestro autor, la naturaleza es un medio divino que utiliza el Creador para llevar a cabo sus designios. Este uso de la noción de “naturaleza” es común en el siglo XVII y se encuentra en el mismo Calvino⁴⁸⁹, así también en Newton y Locke⁴⁹⁰. Dios es el “Autor de la naturaleza” y también el “gran Director de la naturaleza” y en cuanto tal –lo que es acorde al primer pilar de la doctrina de Calvino- dirige la naturaleza hacia los fines que Él establece en su “secreto designio”. Esta intervención divina es sabia y se la puede *reconocer*⁴⁹¹ en el funcionamiento de todo el universo, de toda la creación, tal como lo había establecido Newton obedeciendo a las mismas convicciones y que Smith describe de la siguiente forma:

“...cualquier parte de la naturaleza, una vez inspeccionada atentamente, demuestra de igual modo el cuidado providencial de su Autor y así podemos admirar la sabiduría y bondad de Dios en la flaqueza y la insensatez del hombre”⁴⁹².

En términos teológicos puritanos, la naturaleza corresponde a un medio que el Soberano Absoluto utiliza de forma permanente y eficaz para realizar su voluntad. De ahí que su Providencia, también absoluta, es la que realiza sus deseos y decretos según un plan insondable para la creatura humana⁴⁹³. Como veremos más adelante, esta concepción de naturaleza llegará hasta el mismo

489 Calvino discute y argumenta con aquellos que quieren defender la tesis según la cual los individuos son considerados independientes de la divinidad justamente en virtud de lo que llaman “naturaleza”. Pero Calvino muta el sentido en que debe ser entendida la naturaleza: “Dicen que Dios inspira con su virtud al hombre un movimiento natural mediante el cual puede aplicarse a lo que su naturaleza le inclina; y que el hombre, con esta facultad, gobierna según su determinación y voluntad cuanto hace. En suma, quieren que el mundo, los asuntos de los hombres, y los mismos hombres, sean gobernados por la potencia de Dios, pero no por su disposición y determinación [...] Por lo tanto esta opinión hace a Dios gobernador del mundo solamente de palabra, mas no en realidad, pues le quita el cargo de ordenar lo que se ha de hacer” (*Institución* I, xvi, 4).

490 “la naturaleza o, por mejor decir, Dios”. Locke, J. *Lecciones sobre la Ley natural*. Ed. Comares. Granada, 1998. Pg. 132. Como veremos en el siguiente capítulo, es exactamente esta la concepción que tiene Kant de la naturaleza; incluso las palabras y expresión que utiliza Kant son prácticamente idénticas.

491 Recordemos que dicho *reconocimiento* es lo mismo que la glorificación de Dios, primer y principal deber del piadoso cristiano.

492 TSM. Pg. 220

493 *cfr. Reforma e Ilustración*. Pgs. 109-116.

Kant, influido y determinado éste también por convicciones religiosas reformadas.

La naturaleza humana es entonces la expresión de la bondad infinita del Creador, el cual es Soberano Absoluto y Absolutamente Providente. Y es ese Soberano Absoluto el que dirige la naturaleza humana para los fines que él considere buenos; por lo tanto, no es el hombre dueño de su voluntad, sino solo un “títere” en manos de la Divinidad:

“Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto”⁴⁹⁴.

Pues bien. Como se ha dicho, se considera a Adam Smith como el “fundador” de la moderna teoría económica, en especial a partir de su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*⁴⁹⁵. Consideramos que ello es parcialmente correcto. Efectivamente en la *RN* se configura de manera muy acabada el modo moderno de comprender la economía. La *RN*, por otra parte, fue solo el comienzo, pues se dice que la “ciencia” económica ha seguido desarrollándose en estos últimos tres siglos. Ello puede ser cierto respecto a algunos aspectos particulares del sistema propuesto por Smith. Pero en lo que respecta al concepto de hombre (o de la “figura” del hombre) consideramos que no ha habido grandes cambios desde Smith hasta ahora, al menos en el plano de lo económico.

Por otra parte, sería también un error considerar que la manera como

494 TSM. Pg. 423 Nótese también en este pasaje la crítica a la vida contemplativa -por ejemplo, la de la vida monástica- y la opción tan característica de los *puritanos* ingleses por la contemplación en la acción, tan característica del ethos protestante descrito por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

495 Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. F.C.E. México, 1958. En adelante *RN*.

Smith, su época y su cultura comprenden al hombre surge como por arte de magia de un día para otro, o como si sólo Smith y unos cuantos pensadores más se hubieran detenido para configurar la comprensión del hombre que prevalece en la *RN*.

El concepto de hombre que aparece en la *RN* tiene su origen en otro ámbito que no es exactamente el económico. La figura del hombre que opera en la obra de Smith se origina en una particular manera de comprender la relación entre el hombre y Dios, es decir, en el ámbito de la religión. Y la religión de Smith es la puritana.

Pasemos, pues, finalmente a revisar *La riqueza de las naciones*. Bastará con revisar algunas afirmaciones centrales de dicha obra (que es muy extensa, y por ello mismo podrán encontrarse muchísimos más pasajes que muestran su relación con el puritanismo y su ideología). Partamos revisando el Capítulo II del Libro Primero de la *RN*. Este capítulo se intitula “Del principio que motiva la división del trabajo”:

“Esta motivación del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva⁴⁹⁶. *Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta*, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra. [...] Es común a todos los hombres y no se encuentra en otra especie de animales...”⁴⁹⁷.

¿Qué explica aquí Smith? Más allá de la cuestión puntual (y central) de la división del trabajo, nos dice que el hombre es un ser que tiene una propensión natural que consiste en una tendencia a “permutar, cambiar y negociar”. Somos por naturaleza entonces *homo oeconomicus*. Si se nos preguntase qué es el hombre según Smith, tendríamos entonces que decir que el hombre es el animal que comercia. Con esto vemos una primera afirmación

496 Es decir, no es el efecto de una regulación consciente, hecha por el Estado o por la sociedad, como tampoco de la discreción (*i.e.* elección) natural.

497 *RN*. Cap. II. Libro Primero. Pg. 16. Las cursivas son mías.

que determinará la configuración posterior del hombre, es decir, que determinará la comprensión que el hombre moderno tendrá de sí mismo.

Bien podría ser que efectivamente somos animales que comercian (y este sería *el* rasgo que nos distinguiría de los demás animales). Aún así, podríamos comerciar o intercambiar bienes de manera “virtuosa”, solidaria, buena, amigable, etc. Pero no. Según Smith, esto es imposible:

“No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios *sino su egoísmo*; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”⁴⁹⁸.

Es decir, por naturaleza nos guiamos por un “amor a sí”; la cristalización moral o práctica de ese rasgo natural es el egoísmo en tanto que buscamos nuestro propio interés; y si queremos algo que no tenemos y que no podemos quitar, entonces lo convencemos de intercambiarlo apelando al egoísmo del otro, a su deseo de “mantenerse en el ser”. O sea, desde el punto de vista natural buscamos nuestra propia preservación y apelamos a ella en el trato con los demás; desde el punto de vista moral, *somos egoístas y nos relacionamos egoístamente*⁴⁹⁹.

498 *op.cit.* Pg. 17 (las cursivas son mías). La traducción consultada dice “egoísmo”. Pero hay que explicitar un matiz: la palabra utilizada por Smith es “*self-love*” -amor a sí- el cual no es un sentimiento moral sino natural. Por tanto, no sería un vicio, puesto que éste sólo puede haberlo en el ámbito de la moralidad. El *self-love* consiste en el interés “por la conservación del ser”. En cuanto *hecho* natural, mueve al ser humano con mucho más fuerza que si fuera un sentimiento moral, ya que este es relativo al contexto, al individuo, a la contingencia. Así, más que discutir acerca de la “mejor traducción” (egoísmo *versus* amor a sí), consideramos más relevante la discusión acerca de qué sea esto de “natural”; es lo que hemos establecido ya cuando exponíamos el pensamiento de Calvino, de Newton y Locke. Por otra parte, si es natural ha sido puesto ahí por el Autor de la naturaleza, y eso es una sabia decisión pues si el Autor lo hubiera dejado al arbitrio de la razón o de la voluntad -o de ambas- con seguridad, debido precisamente a la radical corrupción de las facultades humanas, no hubiéramos hecho un apropiado y correcto uso de ello. Así, se muestra una vez más que Smith es muy cuidadoso en su lenguaje, pues tiene el deber de resguardar una singular doctrina y dogma religioso.

499 Otro matiz importante de explicitar: el egoísmo moral y el amor a sí natural no son los únicos componentes que llevan a la acción; también está, en el ámbito moral, la benevolencia. Pero el impulso más fuerte es el del amor a sí.

En cuanto suma de individuos -naturales y morales a la vez- la sociedad adquiere una caracterización propia. Puesto que nos movemos por el impulso natural del amor a sí, y en vistas del *statu quo* que Smith quiere justificar, la sociedad sólo podrá ser un lugar (más precisamente, un deber ser) regido por la mediación del amor a sí mismo:

“El hombre vive así, gracias al cambio, convirtiéndose, en cierto modo, en mercader, y *la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una sociedad comercial*”⁵⁰⁰.

El sentido de lo que dice es claro: la sociedad no es más que un gran mercado (y no creo que nuestro mundo globalizado económicamente sea una mera coincidencia). Por lo tanto, las relaciones humanas en sociedad tienen el sello del intercambio, *siempre*. Y ello porque la sociedad es (y debe llegar a serlo) un gran mercado. ¿Cabe la solidaridad en un ámbito donde lo que se pretende es lucrar? Y tanto más si esto es fruto de una inclinación natural, no de elección voluntaria y racional, es decir, libre. “Libertad de comercio” significa así una especie de “determinación” para que nos determinemos prácticamente según las inclinaciones de nuestros instintos. Por ello uno de los acentos de la modernidad será la autonomía (*i.e.* ausencia de restricciones externas) y no la libertad propiamente tal⁵⁰¹.

Las relaciones humanas, en especial en el ámbito del trabajo, se determinarán por el mismo tipo de estructura naturalista de Smith:

“Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas a la vida. Pero una vez establecida la división del trabajo, es sólo una parte muy pequeña de las mismas la que se puede procurar con el esfuerzo personal. *La mayor parte de ellas se conseguirán mediante el trabajo de otras personas, y será rico*

500 *op.cit.* Cap. IV “Del origen y uso de la moneda”. Libro Primero. Pg. 24. Las cursivas son mías.

501 Un ejemplo paradigmático de esto es el pensamiento de Kant, el cual promueve una moralidad “libre” de restricciones externas (es decir, una moral que no sea heterónoma), llegando a ser esta moralidad *autónoma*.

*o pobre, de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir”*⁵⁰².

Es decir, el hombre se relaciona, desde el punto de vista del trabajo, en la medida en que algunos se puedan apropiar del trabajo ajeno; y mientras más trabajo ajeno se obtenga, más rico se será; es decir, más feliz. Si “añadimos” a esto -en realidad no es añadido, sino su supuesto- la convicción según la cual la riqueza es señal de predilección divina, entonces la ecuación es perfecta para justificar y fundar una manera de comportarse y habitar el mundo. Este será uno de los giros en la comprensión de los anglosajones respecto de Calvino y su doctrina de la predestinación: de considerar a la riqueza en este mundo una señal hacia un impulso de *producir dicha señal* y, a la vez, de considerar a los pobres como pecadores, o sea, naturalmente (*i.e. providencialmente*) sujetos a esa condición:

“El desarrollo de una civilización comercial, la reacción contra la política social autoritaria de los Tudores y el progreso del puritanismo entre las clases medias se combinaron durante los próximos cincuenta años para sacar filo agudo a esta doctrina [...]. Doctrinas como las que dicen que el mayor mal de los hombres es la ociosidad, que los pobres no son víctimas de las circunstancias, sino de sus propios rumbos irregulares y malvados [...]. Una sociedad que reverencia la conquista de riquezas como la suprema felicidad, ha de hallarse naturalmente dispuesta a considerar al pobre como condenado de antemano al fuego eterno, aunque sólo sea para hacerle de este mundo un infierno”⁵⁰³.

Supuesto lo anterior -cómo es el hombre y cómo se relacionan los seres humanos- será lógica la manera y el criterio según el cual se distribuyen las

502 *op.cit.* Cap. V “Del precio real y nominal de las mercancías, o de su precio en trabajo y de su precio en moneda”. Libro Primero. Pg. 31. Las cursivas son mías.

503 *La religión en el origen del capitalismo*. Pgs. 283-284. Es por fuerza de estas condiciones determinadas desde el imaginario social que podemos entender más cabalmente lo siguiente: “Ya hemos señalado que el dinero (esto es, la proporción entre una determinada suma de dinero y la suma total de capital de un individuo) es la medida más exacta de la cantidad de dolor o de placer que cualquier hombre pueda recibir” (Bentham, J. *Escritos económicos*. F.C.E. México, 1965. Pg. 17). La felicidad se mide por la cantidad de dinero que se posea.

riquezas y donde se muestra con más fuerza y evidencia el orden natural unificado del que hablábamos anteriormente:

“Pero el ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total anual de sus actividades económicas, o mejor dicho, se identifica con el mismo. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. *Ninguno se propone, por lo general, generar el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve.* Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto representa el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; *pero en este como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones.* Mas no implica para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan unas pocas palabras para disuadirlos de esta actitud”⁵⁰⁴.

El pasaje es claro: hay una mano invisible que dirige las actuaciones hacia un fin común de bondad, es decir, hacia el “bien común”. Cuando todos y cada uno busca su propio interés, hace lo que *debe* hacer, es decir, *actúa según su propia naturaleza* (y, en definitiva, esto es lo que significa actuar autónomamente). Y resulta “mejor” así, pues, la mano invisible conduce estas acciones egoístas hacia la promoción del bien de toda la sociedad de una manera más efectiva que si los mismos hombres decidieran hacerlo por su voluntad, ya que “no son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público”. Y si es la “mano invisible” la que realiza la distribución, no cabe intervención alguna por parte

504 *op.cit.* Cap. II “De las restricciones impuestas a la introducción de aquellas mercancías extranjeras que se pueden producir en el país”. Libro Cuarto. Pg. 402. Las cursivas son mías.

de los hombres en esos asuntos; así, la distribución *de facto* será “natural”, lo que es lo mismo que considerar que se da por decreto y voluntad divina.

El sistema propuesto por Smith resulta ser excluyente *per se*, pues este se determina desde una ideología que sostiene la predestinación de algunos elegidos a la vida eterna y otros a la perdición eterna. Y las señales que da la Divinidad de esa predilección y predestinación son la riqueza y la pobreza, respectivamente. El éxito en los negocios pasará a ser interpretado como “demostración” de la gracia divina puesto que es una prueba, una señal, de que el piadoso cristiano ha sido fiel a su vocación, y que Dios la ha bendecido⁵⁰⁵.

Podría objetárseles que Smith escribió *La riqueza de las naciones* hace ya bastante tiempo y que la “ciencia” económica ha hecho avances y progresos en su determinación. Y efectivamente así es en lo que respecta al saber técnico que ella supone. Sin embargo, Smith plantea en esa obra las bases a partir de las cuales se desarrollará toda la técnica económica posterior. Pero al remontarnos a las causas ideológicas de un sistema económico como el que nos rige actualmente, encontraremos que el sistema económico neoliberal no ha hecho grandes modificaciones a lo que planteó Smith en el siglo XVIII. En lo substancial, el sistema inventado por Smith y la tradición que lo siguió, no ha dado muchos pasos adelante ni atrás en lo que respecta a los supuestos sobre los cuales opera.

Para ilustrar lo que recién hemos dicho, procederemos a una lectura crítica del capítulo VII de *La Riqueza de las naciones*, cuyo título es “Del precio natural y del precio de mercado de los bienes”. En este capítulo seguiremos viendo como se plasman las influencias religiosas en el pensamiento de Smith, además de ver “en la práctica” como esas influencias cristalizaron en un modelo de sociedad, de comprensión del hombre y del mundo.

En el capítulo VII lo que establece Smith es cuál es el procedimiento que se debe realizar para darle un precio a las mercancías cuando éstas son

505 *cfr. La religión en el origen del capitalismo. Pg. 260.*

puestas a la venta en el mercado. Ya en el capítulo anterior, Smith expuso cómo se sabe cuál es el precio natural de una mercancía. Este “precio natural” se fija según los costos que hubo para la producción de la mercancía y para su puesta en el mercado. Los componentes de este precio serían la *renta*, el *beneficio* y el *salario*: la renta que le corresponde al terrateniente, el beneficio del capitalista y el salario al trabajador:

“Cuando el precio de una cosa es ni más ni menos que el suficiente para pagar la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del capital empleado en obtenerla, prepararla y traerla al mercado, de acuerdo con sus precios corrientes, aquélla se vende por lo que se llama su precio natural”⁵⁰⁶.

Este es, como decíamos, el precio natural. El precio de mercado, por su parte, es el precio con que efectivamente se vende la mercancía en el mercado:

“El precio efectivo a que corrientemente se venden las mercancías es lo que se llama precio de mercado, y puede coincidir con el precio natural o ser superior o inferior a éste”⁵⁰⁷.

Como claramente se ve, precio natural y precio de mercado no son lo mismo, aunque a veces puedan coincidir.

Pues bien. El precio de mercado de cada mercancía se regula y determina por la proporción entre la cantidad de esta mercancía que se lleva al mercado (la oferta) y la demanda de quienes están dispuestos a pagar el precio natural del artículo⁵⁰⁸. Esta es la conocida *ley de la oferta y la demanda*. Lo que nos interesa mostrar aquí es cómo opera esa “ley”; o mejor, de qué da cuenta esa ley, de qué “*fenómeno natural*”:

“El precio de mercado de cada mercancía en particular se regula por la proporción entre la cantidad de ésta que realmente

506 R.N.. Pg. 54.

507 op.cit. Pg. 55.

508 *ibid.*

se lleva al mercado y la demanda de quienes están dispuestos a pagar el precio natural del artículo, o sea, el valor íntegro de la renta, el trabajo y el beneficio que es preciso cubrir para presentarlo en el mercado. Estas personas pueden denominarse compradores efectivos y su demanda, demanda efectiva, pues ha de ser suficientemente atractiva para que el artículo sea conducido al mercado. Esta demanda es diferente a la llamada absoluta. Un pobre, en cierto modo, desea tener un coche y desearía poseerlo; pero su demanda no es una demanda efectiva, pues el artículo no podrá ser llevado al mercado para satisfacer su deseo”⁵⁰⁹.

La oferta es regulada por la *demanda efectiva*, es decir, por aquellos hombres que efectivamente puedan y quieran pagar el precio natural. Pero quedan de raíz excluidos los que efectivamente no puedan pagar ese precio o, en otras palabras, por los que no tengan el poder efectivo (o poder del “efectivo”). Por ejemplo: si en un grupo de diez personas, siete tienen el poder efectivo para comprar (lo que se traduce en siete personas tienen el dinero suficiente para adquirir un bien), la oferta será proporcional a esa demanda y *no habrá* oferta que cubra las necesidades de los diez integrantes del grupo. Si así fuera habría que bajar el precio, pues mientras mayor es la oferta, menor es el precio. Bajando el precio, se cubrirían las necesidades de todos los integrantes de la sala. El total de demandantes del producto sería la demanda absoluta; y los siete que efectivamente pueden pagar, son la demanda efectiva.

Es muy importante esta distinción, pues cuando se habla de “oferta” y “demanda” se omite que la teoría económica se está refiriendo a la *demanda efectiva*. Y es en vistas de ésta que se fijan los precios en el mercado. Es decir, se fijan los precios según lo que los consumidores que tienen el poder adquisitivo pueden y estén dispuestos a pagar. Y los que no pueden pagar... simplemente no son demandantes efectivos.

Smith contempla tres casos que pueden darse en el momento de la fijación del precio: cuando la oferta excede a la demanda efectiva, cuando la oferta es menor que la demanda efectiva y cuando coinciden la oferta con la

509 *ibid.*

demanda efectiva. Según sea el caso, el precio de mercado aumentará o disminuirá, pero siempre se fijará según la misma constante: la demanda efectiva. Ésta juega un papel de equilibrante dinámico (al modo de la física de Newton), alrededor del cual fluctúan los precios:

“El precio natural viene a ser, por esto, el precio central, alrededor del cual *gravitan* continuamente los precios de todas las mercancías. Contingencias diversas pueden a veces mantenerlos suspendidos, durante cierto tiempo, por encima o por debajo de aquél; pero, *cualesquiera que sean los obstáculos que les impidan alcanzar su centro de reposo y permanencia, continuamente gravitan hacia él*. De este modo, el conjunto de actividades desarrolladas anualmente para situar cualquier mercancía en el mercado, *se ajusta en forma natural a la demanda efectiva*”⁵¹⁰.

Por su parte, toda la fluctuación de los precios depende en último término del egoísmo e interés de los hombres que persiguen el máximo de placer y el mínimo de dolor, es decir, dependen de sus inclinaciones naturales; o, lo que es lo mismo, por la maximización de sus intereses, tal como destacamos en el texto que sigue:

“Si alguna vez las remesas de mercaderías exceden la demanda efectiva, alguna de las partes componentes del precio se pagará por bajo de su tasa natural. Si la porción afectada es la correspondiente a la renta de la tierra, *el interés* de los dueños les inducirá a destinar parte de sus fincas a producir otros artículos, y si es el salario o el beneficio, *el interés* de los trabajadores, en uno de los casos, y el de los patronos, en el otro, les inducirá a retirar rápidamente una parte de su trabajo o del capital de este empleo. De este modo la cantidad que se ofrece en el mercado será, en poco tiempo, insuficiente para cubrir la demanda efectiva, y todas las diferentes partes de su precio volverán a su nivel natural y el precio global a su precio también natural.

Si por el contrario, la cantidad llevada al mercado fuese, en ocasiones inferior a la demanda efectiva, algunas de las partes componentes de su precio se elevaría por encima de su nivel natural. Si es la renta, *el interés* de todos los demás terratenientes hará que dediquen más tierra para el cultivo de

510 *op.cit.* Pg. 57. Las cursivas son mías.

ese fruto; si es el salario o el beneficio, *el interés* de los otros trabajadores y negociantes les obligará pronto a emplear más trabajo y más capital en la preparación de la mercancía y en el acarreo al mercado. La cantidad de mercaderías ofrecidas a los compradores pronto será suficiente para satisfacer la demanda efectiva, todos los componentes del precio bajarán pronto a su tasa natural, y el precio global a su precio natural”⁵¹¹.

Como queda en evidencia, los precios no “se ajustan solos”, como se suele decir, sin comprender bien cómo efectivamente opera este “mágico” y/o “natural” ajuste. En la teoría económica está bien claro cómo saber cuáles son los precios de las mercancías y cómo se determinan cuando éstas son llevadas a la venta en el mercado: se trata, en primer lugar, de calcular el beneficio del capitalista, la renta del terrateniente y el salario del trabajador para obtener el precio natural. Y para obtener el precio de mercado, basta con averiguar cuál es la demanda efectiva *i.e.* quiénes son los que tienen el dinero suficiente para pagar el precio natural de los productos y cuánto están dispuestos a pagar por ese producto. No se toman en cuenta aquellos que no tienen el dinero suficiente para pagar ese precio. Por ello los productores o inversores no aplicarán sus recursos en productos que no se pueden pagar o en los que no haya interés en gastar. Y producirán bienes o invertirán capitales ahí donde haya mayor posibilidad de ganancia. De aquí el clásico ejemplo de algunos manuales de economía: entre producir mantequilla y producir tanques no hay ninguna diferencia; se producirá aquello que tenga salida en el mercado. Si se demandan tanques, pues se hacen tanques; si se demanda mantequilla, pues se hace mantequilla.

Lo que Smith explicitó en *La riqueza de las naciones* acerca de la teoría del precio fue tomado por la práctica económica, adquiriendo algunos retoques -en especial con David Ricardo-, pero sin cambiar mayormente.

Pero lo planteado por Smith no es solo un ejercicio teórico que elabora el autor individualmente; él es heredero de una tradición, y esta se prolonga en cuanto que otros pensadores u hombres prácticos aplican lo establecido por

511 *op.cit.* Pg. 55. Las cursivas son mías.

este autor. Es por ello que lo mismo que elabora Smith es retomado por Malthus algunos años después. Este pensador anglosajón estaba preocupado del asunto de la población. Pero principalmente era un economista, tal como lo atestigua Keynes en un ensayo sobre Malthus⁵¹². En este ensayo, Keynes recupera algunas notas de Malthus que luego serán sistematizadas y utilizadas en sus obras, en especial aquellas respectivas a la población y al cálculo demográfico. Lo que nos interesa rescatar acá es algunos de esos escritos de Malthus -y el tratamiento que les da Keynes- para mostrar la continuidad que hay respecto de Smith.

Keynes afirma que según la concepción de Malthus, precios y beneficios son determinados primariamente por algo que él describe, aunque “nunca con demasiada claridad”, como la “demanda efectiva”⁵¹³. En el caso de Keynes, le resulta poco claro el principio de la demanda efectiva pues la ideología puritana ya está naturalizada, es decir, se ha vuelto transparente en sus fundamentos. Para Keynes, además, la ilustración de lo que Malthus consideraba la demanda efectiva está -según sus propias palabras- “brillantemente expuesto” en el siguiente texto de Malthus:

“Me siento sumamente inclinado a sospechar que el intento, en la mayor parte del reino, de aumentar los subsidios parroquiales en proporción al precio del trigo, combinado con la riqueza del país, que es la que ha permitido llegar en aquel intento hasta donde se ha llegado, es, en términos relativos, la única causa que ha provocado en este país un alza del precio de las subsistencias mucho mayor de lo que el grado de escasez de éstas permitía esperar, y mucho mayor de lo que sería en cualquier otro país donde no influyese esta causa...
Supongamos una mercancía muy solicitada por cincuenta personas, de la cual, por algún fallo de la producción, sólo hay suficiente para abastecer a cuarenta. Si quien ocupa el cuadragésimo lugar, partiendo de arriba, dispone de dos chelines para gastar en esta mercancía y los treinta y nueve por encima de él tienen más, en diversas proporciones, y los diez bajo él todos menos, el efectivo precio de este artículo, según

512 Biografía de Robert Malthus elaborada por J. M. Keynes. En Malthus, R. *Primer ensayo sobre la población*. Alianza Editorial. Madrid, 1988. En adelante, Keynes.

513 cfr. Keynes. Pg. 23.

los genuinos principios del comercio, será de dos chelines... Supongamos ahora que alguien da a los diez más pobres que quedaron excluidos un chelín a cada uno. Los cincuenta pueden ahora ofrecer dos chelines, el precio que antes se pedía. De acuerdo con todos *los verdaderos principios del comercio justo*, esta mercancía debe subir inmediatamente. Si no, me preguntaría: ¿en razón de qué principio se ha rechazado a diez de los cincuenta que eran igualmente capaces de ofrecer los dos chelines? Porque, según el supuesto, sigue sin haber más que para cuarenta. Los dos chelines de un pobre son tan buenos como los dos chelines de un rico; y si actuamos para impedir que la mercancía suba hasta quedar fuera del alcance de los diez más pobres, quienes quiera que sean, tendremos que echar suertes, hacer una lotería o luchar para determinar quiénes serán excluidos. Se saldría de mi presente propósito discutir si uno de estos métodos sería preferible para la distribución de las mercancías de un país, a la sórdida distinción del dinero; pero lo cierto es que, *según las costumbres de todas las naciones ilustradas y civilizadas, y según todo principio del trato comercial*, debe dejarse que el precio suba hasta el punto en que la adquisición se encuentre fuera del alcance de diez de las cincuenta personas. Este punto será, quizá, el precio de media corona o más, que sería entonces el precio de la mercancía. Dése ahora otro chelín a cada uno de los diez excluidos: todos podrán así ofrecer media corona. El precio tendrá que subir inmediatamente, como consecuencia, a tres chelines o más, y así *toties quoties*⁵¹⁴.

El ejemplo es un ejercicio simple y no deja ninguna duda: siempre debe haber excluidos. No se contempla la posibilidad de distribuir los bienes en y mediante el mercado con otro mecanismo. Y quienes fijan los precios son los que se encargan de que así sea. Para Keynes, estas palabras de Malthus son el comienzo del pensamiento económico sistemático y son “una de las mejores cosas que Malthus escribió en su vida”⁵¹⁵. Además, el sistema de fijación de precios parte del supuesto de que los bienes son siempre escasos, es decir, nunca alcanzarán para todos. Pero esto es falso desde cualquier punto de

514 Keynes, Pgs. 24-25 (las cursivas son mías). Nótese también los juicios de valor que emite acerca del sistema ideado por Smith y que Malthus considera *natural*: “según los genuinos principios del comercio”, “de acuerdo con todos los verdaderos principios del comercio justo”, “según las costumbres de todas las naciones ilustradas y civilizadas”, “según todo principio de trato comercial”.

515 Keynes. Pg. 25.

vista⁵¹⁶.

Para finalizar este apartado quisiéramos agregar una cita más de Malthus, donde manifiesta metafóricamente la concepción de fondo que hay en el sistema económico que inventa Smith y que es el que opera hasta nuestros días. Se trata de una metáfora que ocupa la imagen (bíblica) de un banquete:

“Un hombre nacido en un mundo que es ya propiedad de otros, si no logra obtener subsistencia de sus padres, a quienes puede en justicia demandar, y si la sociedad no requiere su trabajo, no puede pretender el *derecho* a la menor porción de alimentos y, de hecho, no tiene nada que hacer allí donde está.

En el ingente banquete *de la Naturaleza* no hay para él un puesto vacío. Ella le ordena salir, y pronto ejecutaría ella misma sus órdenes si él no logra despertar la compasión de alguno de los invitados. Si estos invitados se levantan y le hacen un hueco, otros intrusos aparecerán inmediatamente en demanda del mismo favor. La noticia de una provisión para todo el que acuda llena la sala con numerosos pretendientes. El orden y la armonía del festín desaparecen, la plétora que antes reinaba se convierte en escasez y la felicidad de los invitados se destruye ante el espectáculo de miseria y desamparo en cualquier punto de la sala y la clamorosa impertinencia de quienes están justamente indignados por no encontrar la provisión que se les había habituado a esperar. Los invitados reconocen demasiado tarde su error al desatender las estrictas órdenes contra los intrusos dadas por la gran señora del banquete, quien, en el deseo de proporcionar abundancia a sus huéspedes, y sabiendo que no puede proveer a un número ilimitado, rehúsa humanamente admitir nuevos partícipes cuando ya está completa la mesa”⁵¹⁷.

Las palabras son elocuentes y hablan por sí solas. Conviene resaltar la aparición nuevamente de la noción de “naturaleza”, que hemos discutido anteriormente y de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

En definitiva, lo que hacen Smith, Malthus y la tradición que les sigue es verter a un sistema moral (recordemos que Smith tenía una cátedra de Moral

516 Una exposición completa y bien informada acerca de la no escasez de los bienes se puede encontrar en Razeto Migliaro, Luis. *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo*. Editado por Universidad Bolivariana. Santiago de Chile, 2001. En especial el Capítulo II de la Primera Sección.

517 Keynes. Pg. 25 - 26

en la Universidad, y no de economía) sus propias creencias, sus propias convicciones; las suyas y las de muchos de sus contemporáneos y conciudadanos. Con ello se ve que las influencias religiosas, en particular de la reforma de Calvino y su interpretación anglosajona, es determinante e influyente en la conformación de las ideas rectoras de la Modernidad. Y ello, como ya lo hemos dicho anteriormente, alcanza al pensamiento del Continente, incluso el alemán, tal como lo veremos en el siguiente capítulo con Kant.

CAPÍTULO V

NATURALISMO, LIBERTAD Y DETERMINACIÓN DE LA NATURALEZA.

LA METAMORFOSIS DE LO RELIGIOSO

La complejidad y riqueza del pensamiento de Kant son por todos conocidas; volver a revisar algunos de los aspectos capitales de dicho pensamiento puede ser considerado una tarea fútil, o incluso innecesaria debido al prejuicio acerca del estudio mismo de los textos que conforman la tradición filosófica Occidental. Dicha futilidad y rechazo es expresado, por ejemplo, en los siguientes términos:

“A pesar de que tomo la filosofía moral de Kant como punto de partida, no estoy demasiado interesado en qué enseñó, pudo haber enseñado, casi enseñó o simplemente no enseñó”⁵¹⁸.

De más está decir que no se juzga aquí la posibilidad que tiene el autor de pensar *a partir* de Kant, cosa lícita y muy filosófica. Simplemente, a lo que queremos apuntar es a lo que subyace a este tipo de aseveraciones según las cuáles ya no es necesario saber qué dijo o no dijo un autor -especialmente *desde donde* lo dice-, sino tan sólo verificar para qué nos sirve, si es que sirve, hoy. A esto, además, se suma el hecho de que el rechazo de las ideas y de los libros es tan característico de la modernidad reformada como el afán por lograr algo “con las propias fuerzas de la razón”, puesto que una de las máximas modernas es precisamente el confiar en

“el testimonio de la naturaleza y no en el de los hombres; en vez de palabras, privilegia las cosas como fuentes de conocimiento; prefiere la prueba de tus propios ojos y de tu

518 Kienzle, Bertram. “Una concepción kantiana de la causalidad a partir de la libertad”. La versión en inglés de este artículo fue presentada en el *Seminario de la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato di Tella* el 24 de marzo de 1997. Previamente, había sido presentado en alemán en el *VII Encontro Nacional de Filosofia*, en Águas de Lindóia (São Paulo). Brasil. 19-24 de Octubre de 1996).

propia razón en vez de lo que los demás te dicen”⁵¹⁹.

Esta es una de las principales características de la desconfianza moderna en lo que se refiere a los aspectos histórico-sociales de la construcción del conocimiento: “si pretendes aseverar la verdad sobre el mundo natural, olvida la tradición, ignora la autoridad, sé escéptico respecto a lo que los otros dicen”⁵²⁰. No hay que olvidar, empero, que los escritos -lo dicho (y no dicho), lo enseñado (y no enseñado)- son también “cosas” con un enorme poder performativo; es decir, “volver a las cosas” implica también (aunque no sólo), y necesariamente, volver a los libros, a la *letra*.

La influencia de Kant sobre la reflexión epistemológica ha sido crucial, a tal punto que se considera de manera más o menos homogénea que todo su pensamiento se reduce a la explicitación de las posibilidades de la ciencia de la naturaleza⁵²¹, es decir, como una fundamentación de la ciencia físico-matemática, particularmente como una explicación de la posibilidad de la física de Newton, ciencia que para Kant *ya existe, funciona y tiene su propio y válido status*.

Pero la obra de Kant, que indudablemente también *hace* lo recién mencionado, se endereza hacia (y desde) otros suelos menos claros y más pantanosos: se trata de la revisión de la posibilidad de la metafísica como ciencia, no con la intención de destruirla -este, que ha sido tan sólo un “efecto colateral” del pensamiento de Kant, ha sido considerado como la principal consecuencia para la metafísica- sino de *refundarla*. Así siendo, el gigantesco esfuerzo de Kant se dirige hacia una fundamentación plenamente satisfactoria de una ciencia de lo “puramente inteligible”. Una cuestión distinta es si sigue siendo satisfactoria o si alguna vez lo fue.

Declaradamente, la intención y el trabajo mismo de Kant -ya desde la

519 *A revolução científica*. Pgs. 84-85.

520 *op.cit.* Pg. 85.

521 Aunque esta interpretación tiene cada vez menos validez. Al respecto, *cfr.* Fernández Polanco, V. “Los precedentes medievales del criticismo kantiano”. En *Revista de Filosofía*. Vol. 28. Nº 2, 2003 (Pgs. 305-323). En adelante, “Los precedentes medievales del criticismo kantiano”.

primera *Crítica*- van en dirección de una fundamentación de la metafísica:

“Brilla para mí en ello [el despeje total del camino para un cultivo universal del pensamiento metafísico], empero, una esperanza que a nadie, salvo a usted, confiaría sin el temor de hacerme sospechoso de la mayor vanidad; a saber, [la esperanza de] *darle* con ello *a la filosofía*, de modo duradero, *un rumbo nuevo, y más ventajoso para la religión y para la moral*”⁵²².

Y el resultado, a la vez positivo y negativo de la gesta, es el pensamiento sobre los *límites*, o del *límite* como lugar posible del pensamiento filosófico, consideración que nos lleva a “hacer y vivir *como si*” existiese un Ser supremo:

“advertimos que ambos preceptos [el de evitar todos los juicios trascendentes de la razón pura y el que lo contradice] pueden coexistir, pero sólo precisamente en el *límite* de todo uso lícito de la razón; pues este límite pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento, y aprendemos con ello al mismo tiempo cómo aquellas ideas tan notables sirven solamente para la determinación de los límites de la razón humana, es decir, por una parte, para no extender

522 Carta de 1773 a Markus Herz. X, 144 (las obras de Kant, exceptuando la *Crítica de la razón pura*, los *Prolegómenos* y la *Idea de una historia universal* se citan según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, comenzada en 1902. Los números romanos indican el tomo y los números arábigos, la página de que se trata). En Hinske, Norbert. “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos* de Kant”. Epílogo a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Ed. Istmo. Madrid, 1999 (en adelante, *Prolegómenos*). Pgs. 341-342. Los primeros paréntesis cuadrados son míos. Lo mismo encontramos en una carta dos años anterior a la citada cuando Kant le explica a M. Herz que lo que desea realizar es un “esbozo de lo que constituye la naturaleza del gusto, de la metafísica y de la moral” (Carta a Markus Herz del 7 de junio de 1771 (X, 123); en el “Prefácio da tradução portuguesa” de Alexandre F. Morujão, pg. VI (*Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1985). Por estos motivos es extraño que Gómez Caffarena considere que Kant no haya pensado filosóficamente en la religión antes de 1793 (cfr. Estudio Preliminar: “Filosofía y teología en la filosofía de la religión de Kant”, pg. X. En *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trotta. Madrid, 1999; en adelante, *La contienda*), año de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. No la trata *tal y como* lo hace a partir del año señalado, pero esto claramente no significa que no la “tratara”, es decir, no hiciera parte de su preocupación principal en cuanto que los objetos de la religión son parte esencial de los objetos metafísicos. Así, podríamos leer la primera *Crítica* como el rodeo necesario y útil para tratar lo que desde un principio estaba presente: la metafísica y, en consecuencia, la religión.

ilimitadamente el conocimiento empírico, de modo que no nos quede, para conocer, nada más que el mundo, y por otra parte, para no sobrepasar empero los límites de la experiencia y no pretender juzgar de cosas que están fuera de ellos, como de cosas en sí mismas. Nos mantenemos sobre este límite cuando limitamos nuestro juicio solamente a la relación que pueda tener el mundo con un ser [el Ser Supremo] cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo”⁵²³.

La cuestión residirá, pues, en la búsqueda y determinación de los límites -de las fuentes de los límites y del desde dónde se trazarán en vistas de las consecuencias prácticas de dicha tarea. Una de las consecuencias de este pensar los límites es la prevención del riesgo de caer en el misticismo, tal como nos lo advierte Kant. Éste trata la cuestión de los límites estableciendo su origen -la *natural* limitación de la razón teórica-, con el fin de avizorar lo que está más allá de ellos. La decisión kantiana es la de mantenerse en el umbral, en la región fronteriza, la cual es el ámbito que le corresponde a la razón práctica. Lo develado por el trabajo de Kant en este ámbito es un *factum*: nos está vedado el conocimiento absoluto de nuestra pureza de intención a causa tanto de la trampa psicológica según la cual nada nos engaña más fácilmente que aquello que favorece la buena opinión acerca de uno mismo y la más radical: la vivencia de la culpa unida a la noción de mal radical que *experimentamos* y del cual *sabemos*.

La indagación existencial acerca de los límites devela también que la unidad de la razón pura es una incógnita para esa misma razón, es incognoscible. Pero, al momento de hablar de límites, de establecerlos como ámbito desde el cual actuamos y desde el cual fundamos el actuar moral, ya hablamos -aunque sólo de manera oblicua- de ese insondable ámbito elemental.

En el sentido de la tesis que aquí propongo -la determinación de las influencias religiosas reformadas en la conformación de la Modernidad-, Kant ocupa a la vez un rol de continuidad y de discontinuidad respecto al

523 *Prolegómenos* §57, pg. 265. Los paréntesis cuadrados son míos.

pensamiento anglosajón. Desde el punto de vista de una historia material, ello puede ser explicado satisfactoriamente en la consideración según la cual la realidad política, social y cultural del espacio y del tiempo de la Ilustración británica es algo distinta a la realidad en la cual florece el pensamiento de Kant: el “mundo” de Locke y Smith es el de un imperio que comienza lenta pero decididamente a imponerse como hegemonía mundial, tanto desde el punto de vista político y económico, como también del intelectual; el “mundo” de Kant es el de una realidad comercial establecida, pero que tardará aún en insertarse decididamente en el capitalismo industrial global. Prusia es sólo una potencia media sin pretensiones imperiales, por lo que Kant pretende “«asegurar» la independencia del pueblo germano ante las grandes potencias (Francia y el Reino Unido)”⁵²⁴.

La continuidad del pensamiento kantiano respecto a la producción ideológica de los anglosajones de los siglos XVII y XVIII se realiza en la forma del afán por determinar los límites del conocimiento (aunque la noción misma de “límite” cambiará con Kant), así como de asumir definitivamente alguno de los dogmas puritanos⁵²⁵ que llegan a Kant a través de la reflexión de Hume, Locke y Smith, tales como la noción de precariedad radical de la

524 *Política de la liberación*. Pg. 369, nota a pie de página nº 387. Esta nota de Dussel se instala en una discusión particular acerca del pensamiento jurídico y de su establecimiento político. No obstante ello, consideramos que es aplicable al pensamiento de Kant en general puesto que trata sobre el mismo contexto. También encontramos la misma constatación en los siguientes términos más generales: “El mar Báltico fue un espacio geopolítico que, desde la caída del Sacro Imperio romano carolingio, brilló desde Noruega o Dinamarca gracias a la expansión de los vikingos o los normandos, y que, comercialmente, mediante la confederación hanseática unía numerosos puertos y ciudades. Königsberg, una de las tantas ciudades de la Hansa, un mundo prusiano en medio de una cultura eslava, continuó siendo una sociedad comercial que entrará tardíamente en el capitalismo industrial. Por ello, Kant o Fichte seguirán todavía articulados a ese mundo y no serán expresión política tan clara de la burguesía como los pensadores ingleses. Al contrario, en aspectos fundamentales se le opondrán firmemente. No así Hegel, que significará la expresión filosófica del capitalismo industrial triunfante, optimista, con conciencia de haber alcanzado la hegemonía europeo-mundial del *World-System*” (*op.cit.* pg. 357).

525 Que Kant haya recibido influencias del protestantismo en general, y del pietismo luterano en particular, no es ninguna novedad. Consideramos, sin embargo, que las nociones teóricas más radicales acerca de, por ejemplo, el llamado “pesimismo antropológico” se deben a las influencias del calvinismo anglosajón, reforzadas por el pietismo luterano.

existencia humana que se expresa principalmente en el pecado original, del problema que de ahí surge -el de la libertad-, la noción de “naturaleza” y del “determinismo” de la historia. Todo ello, sin embargo, quedará expuesto en Kant bajo una nueva tonalidad, pues las nociones de historia, de libertad, de pecado -principalmente de *culpa*-, etc. abrirán nuevos horizontes desde los cuales se puede interpretar el fenómeno humano. Esto queda patente en un pensador fiel a la tradición inaugurada por Kant, y que es citado por el mismo Kant en *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Carol Arnold Wilmans:

“De la *Crítica de la razón pura* he aprendido que la filosofía no es ciertamente una ciencia de las representaciones, conceptos o ideas, una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido; sino *una ciencia del hombre, de su representación, de su pensamiento y de su conducta*; la filosofía debe presentar al hombre conforme a sus partes constitutivas, como es y cómo debe ser, esto es, tanto con arreglo a sus determinaciones naturales, cuanto a su situación con respecto a la moralidad y la libertad”⁵²⁶;

o en la misma conocida pregunta kantiana “¿qué es el hombre?”: no se trata aquí fundamentalmente de otra cosa que de la constitución de la Razón en cuanto finita.

Por su parte, la discontinuidad puede plantearse desde los mismos puntos señalados, pero como su revés. *A pesar de* las naturales limitaciones de la razón teórica, por ellas mismas es que la existencia humana se plantea ante los mismos límites, es decir, ante un ámbito insondable para aquélla -la razón pura-, pero accesible mediante su articulación práctica, mediante su concreción en el mundo de la vida. Así, aquello que se mostraba en la tradición anglosajona como limitación humana -de la propia razón-, aparece ahora como limitación de una actividad humana, pero no del ser humano como un todo, puesto que es innegable la apertura de éste hacia lo que está más allá de los límites. Lo que queda *de-limitado* es la ciencia, y no la entera razón,

526 En *La contienda*. Pg. 49 (XIX, 648); las cursivas son mías.

propiamente hablando. Así podemos leer la crítica a la metafísica hecha por Kant, es decir, no como una crítica a la metafísica en sí misma, sino a una posible modulación suya *i.e.* la metafísica dogmática.

Efectivamente Kant busca los principios adecuados para el pensamiento metafísico -y sólo ese es el sentido último de la primera *Crítica* (más allá de las consecuencias epistemológicas obvias que se desprenden de ella, consecuencias que fueron tomadas por *el* trabajo kantiano, y no sólo como un medio para alcanzar el ámbito metafísico); ella es el camino necesario para determinar lo que la razón puede conocer independientemente de la experiencia. En ello consiste el despeje -en pretensiones de Kant, un despeje *seguro* y *asegurador*- de la posibilidad subjetiva y objetiva de la metafísica, la cual se caracteriza por despertar en los seres humanos un deseo que no podemos eludir ni esquivar de modo alguno. Son estas las cuestiones precisamente concernientes a la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la manera en que éste se relaciona con el mundo. En definitiva, son exigencias de la ley moral.

Así, el paso de la razón teórica -cuyas condiciones de posibilidad fueron establecidas con rigurosidad en la *Crítica de la razón pura* y que es una tarea mediadora para el establecimiento de una metafísica críticamente fundada- hacia la razón práctica es lo que permite mostrar y fundamentar a la metafísica misma en su única posibilidad: el terreno de lo práctico. Se trata, en otras palabras, de la imposición del dominio práctico por sobre el dominio teórico.

Para el montaje del intento de una fundamentación de la metafísica desde suelos prácticos, Kant recurre en un primer momento a la tradición que hereda -Wolff y los wolffianos-, y principalmente a la tradición extranjera que le sirve para “despertar de su sueño dogmático”, cual es el trabajo de Hume y de los empiristas ingleses, principalmente Locke y Smith. Al asumir esta tradición extranjera y subsumirla en una elaboración propia, Kant hereda de ella nociones y conceptos que, por una parte, son aceptados por Kant pues

pertenece también él a una tradición reformada (tanto desde el punto de vista biográfico como teórico) -tal como la noción de naturaleza o de la corrupción humana- y, por otra, se aparta significativamente de esa tradición -tanto de la anglosajona como de la propiamente alemana-, como es el caso de la creencia en la predestinación, de la cual Kant se aleja conciente y decididamente, pues considera que por ella se diluye la importancia de la responsabilidad, tanto desde un punto de vista jurídico como propiamente teológico y filosófico:

“es lo que ocurrió con la doctrina paulina de la predestinación, de la cual se infiere que la convicción personal de San Pablo debe haber sido la predestinación en el sentido más estricto de la palabra, siendo ésta la causa de que se viera incorporada a su fe por una gran Iglesia protestante, aunque luego fuese abandonada por una gran parte de la misma, ya que la razón la encontraba incompatible con la libertad, la responsabilidad de las acciones y, por lo tanto, con la moral en su conjunto”⁵²⁷.

La noción misma de gracia -altamente problemática en Kant- mediante la cual se realizaría el decreto eterno de los predestinados no tiene -en vistas de la moralidad determinada desde la Razón- ningún uso positivo⁵²⁸ puesto que

“una propensión al mal sólo a la facultad moral del albedrío puede ir ligada. Ahora bien, nada es moralmente (esto es: *imputablemente*) malo sino aquello que es nuestro propio acto”⁵²⁹.

Sin embargo, la creencia en la predestinación es considerada una idea según la cual debemos actuar “como si”:

527 Kant, I. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial. Madrid, 2001. En adelante, *La Religión*. Pg. 49; sin embargo, en definitiva la creencia en la predestinación es considerada una idea según la cual debemos actuar “como si”: Como sea, estos asuntos quedan vedados para nuestra inteligencia, ya que no podemos negar los secretos de la suprema sabiduría (*cfr.* pg. 206) realicen algo que “sólo Dios puede hacer para hacernos hombres gratos a él” (*ibid.*)

528 *cfr. op.cit.* Pg. 100.

529 *op.cit.* Pg. 49. Las primeras cursivas son mías.

“ningún hombre puede decir con certeza de dónde viene que éste sea un hombre bueno y aquél un hombre malo [...] Sobre esto hemos de dejar el juicio al que todo lo ve, lo cual es expresado aquí como si, antes de que los hombres naciesen, su decreto se hubiese definido acerca de ellos y hubiese señalado a cada uno el papel que debía jugar un día. *Prever* en el orden de los fenómenos es para el autor del mundo, incluso si se le piensa antopomorfísticamente, a la vez *predecir*. Pero en el orden suprasensible de las cosas según leyes de la libertad, donde el tiempo desaparece, es sólo un *saber que ve todo*, sin que se pueda explicar por qué un hombre procede así, el otro según principios opuestos, y sin embargo a la vez establecer una conciliación con la libertad de la voluntad”⁵³⁰.

Como sea, estos asuntos quedan velados para nuestra inteligencia, ya que no podemos negar que los “secretos de la suprema sabiduría” realizan algo que “sólo Dios puede hacer para hacernos hombres gratos a él”⁵³¹. Otro tanto se puede decir sobre la libertad de las acciones humanas respecto a la determinación del Soberano Absoluto:

“no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio [la institución de un pueblo de Dios] y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su propio interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano”⁵³².

En el caso de la determinación providencial del Soberano Absoluto, llama la atención el contraste de la cita -y el tono en que está expuesto- con el texto de 1784 (es decir, 9 años anterior), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, tal como lo veremos más adelante.

La acción libre propiamente tal queda, para Kant, fundamentada prácticamente, aunque su fundamento metafísico permanece en el misterio⁵³³. Esta fundamentación práctica reside en la *utilidad* que dicho conocimiento nos

530 *op.cit.* Pg. 150.

531 *op.cit.* Pg. 206.

532 *op.cit.* Pg. 126.

533 *op.cit.* Pg. 170.

proporciona:

“Con respecto a aquello que es deber humano universal conocer (a saber: lo moral) no puede darse secreto alguno, pero con respecto a aquello que sólo Dios puede hacer, en orden a lo cual el hacer algo supera nuestra capacidad y, por lo tanto, también nuestro deber, ahí sólo puede haber verdadero -es decir: santo- misterio (*mysterium*) de la Religión, del cual podría sernos útil solamente saber que hay un misterio y comprenderlo, no penetrarlo”⁵³⁴.

Dicha utilidad queda expresada en un principio práctico desde la renuncia al conocimiento cierto de Dios:

“Esta idea de un soberano moral del mundo es una tarea para nuestra Razón práctica. Para nosotros no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral; aunque por causa de este mismo respecto hemos de pensar y aceptar la calidad natural divina, tal como es necesario en orden a esa relación, en toda la perfección requerida para la ejecución de su voluntad (por ejemplo, como un ser inmutable, omnisciente, omnipotente, etc.) y fuera de ese respecto no podemos conocer nada de él”⁵³⁵;

todo ello, finalmente, nos proporcionará *consuelo*⁵³⁶. Vemos también aquí una continuidad -problemática, por cierto- respecto a la tradición puritana anglosajona.

Bajo estas consideraciones es que propongo revisar algunos de los aspectos cruciales del pensamiento de Kant, en particular la noción de *naturaleza*, la cual es determinante para la comprensión no sólo del pensamiento de Kant, sino de la determinación de las influencias religiosas reformadas en su pensamiento. Nos concentraremos particularmente en el

534 *op.cit.* Pg. 171. Nótese la semejanza con Calvino ya mencionada, es decir, la soberanía absoluta es un *hecho* que debemos aceptar.

535 *op.cit.* Pg. 172.

536 *cfr. op.cit.* Pg. 207.

breve escrito de 1784 *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*⁵³⁷. El motivo de ello es que en este escrito se manifiestan las convicciones de Kant en pleno periodo crítico, aunque no se expresa, estrictamente hablando, en el mismo lenguaje de la primera *Crítica*, pero la supone.

El pensamiento explícitamente religioso de Kant (o que tiene a la religión como objeto de estudio más directo) es más tardío; en esta última producción -*La Religión dentro de los límites de la mera razón* principalmente, pero que también se deja ver en *La contienda entra las facultades de teología y filosofía*- se vuelven a reiterar algunas de las ideas y “tesis” que ya estaban establecidas desde el periodo de la *Crítica de la razón pura*. De hecho, la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* es un escrito que se publica precisamente entre la primera y segunda edición⁵³⁸ de la *Crítica de la razón pura*. Ello hace suponer que dicho escrito no puede ser un “avance” (o “retroceso”, según como se quiera interpretarlo) o un cambio de postura respecto a la primera *Crítica*, a la vez que encontramos nociones utilizadas en este periodo a las que recurrirá Kant en sus escritos más religiosos como *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (de 1792 la primera parte; de 1793 el texto completo con su segunda parte; de 1794, la segunda edición de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

La exposición del ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* será contrastada con algunos elementos relevantes para su comprensión de la *Crítica de la razón pura*⁵³⁹ y de los *Prolegómenos*. Con ello pretendemos alcanzar una apropiada comprensión de las nociones de naturaleza y, en relación a ella, de la libertad humana y ver cómo ellas no sólo se determinan *a partir de* supuestos religiosos reformados, sino que son ellas mismas nociones reformadas que dan pie a una creencia particular, la cual

537 Kant, I. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En *Filosofía de la historia*. F.C.E. México, 2000. En adelante, *Idea de una historia universal*.

538 Recordemos que la primera edición de la *Crítica de la razón pura* es de 1781 y la segunda de 1787. El texto *Idea de una historia universal* es precisamente de 1784.

539 cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara. Buenos Aires, 1993. Pgs. 463-483. En adelante, *C.R.P.*

tomará plena forma en la *Religión racional* de la que Kant hablará en su producción posterior.

1. Determinación de las nociones de libertad y naturaleza a partir del ensayo de 1784

En la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* Kant comienza afirmando que poco importa lo que sea la libertad; o mejor, que es indiferente las consideraciones metafísicas que tengamos de ella, puesto que lo que alcanzamos a ver de su manifestación, está siempre determinado por las leyes de la Naturaleza:

“Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”⁵⁴⁰.

¿Cómo puede ser que los frutos de la libertad estén determinados por las leyes naturales tales como las que rigen el movimiento de los cuerpos y la órbita de los planetas, al modo como las entiende la física de Newton o el mercado de Smith? En principio esto es una contradicción en los términos, ya que si las acciones humanas están determinadas, entonces no son libres, no son espontáneas. Es, pues, necesario aclarar lo que sería la libertad en Kant, en el caso de que ella fuera posible. Para ello, podemos recurrir a los *Prolegómenos*, donde se determina claramente lo que se debe entender por libertad:

“...la libertad ha de ser una propiedad de ciertas causas de los fenómenos, entonces esa libertad, con respecto a los fenómenos como sucesos, debe ser una facultad de iniciarlos *por sí (sponte)*, esto es, sin que la causalidad misma de la causa tenga necesidad de comenzar, y por consiguiente, sin que se necesite ningún otro fundamento determinante de su comienzo”⁵⁴¹.

540 *Idea de una historia universal*. Pg. 39.

541 *Prolegómenos*. Pg. 235.

Como vemos, para Kant la libertad consiste en una propiedad causal de la acción o las acciones humanas que explique su comienzo por sí mismas, es decir, sean dependientes de la sola voluntad del que las ejecuta. Esta determinación de la libertad como *espontaneidad* es la que vale para el comportamiento humano en su individualidad, es decir, cada individuo, si es libre, es capaz de determinar por sí mismo las acciones que realizará.

Pero Kant pone la problemática desde otro punto de vista. Es verdad, nos dirá, que visto cada individuo por sí solo, puede darse la ilusión de la libertad. Pero de lo que trata la filosofía es de alcanzar una visión más universal de las cosas; por ello, si queremos hacer historia, debemos mirar el conjunto de las acciones humanas “en grande”, es decir, tener una especie de visión sinóptica de todas las acciones humanas. Si hacemos así, veremos que no se da efectivamente dicha espontaneidad:

“La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos [...], si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular...”⁵⁴²

“Podrá descubrir un curso regular...”, y un curso regular es aquél que se rige según ciertas leyes que lo regulan y que eventualmente podríamos conocer. Estas leyes son justamente las leyes naturales. Incluso aquellos acontecimientos de la vida humana que aparentemente estarían sujetos al azar o al libre albedrío de los individuos están determinados por las leyes de la Naturaleza, tal como lo afirma el mismo Kant:

“Así, los matrimonios, y los nacimientos y muertes que les siguen, parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales

542 *Idea de una historia universal*. Pg. 39.

constantes, no menos que los cambios atmosféricos, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales”⁵⁴³.

Y todo lo anterior ocurre de manera diríamos “inconsciente”, es decir, sin que siquiera podamos saberlo, imaginarlo o preverlo. Se trata de una sujeción absoluta de la vida humana en su fenómeno a la naturaleza y a las leyes dictadas por ella. Si es así, ¿dónde queda lugar para esa propiedad de la voluntad que es la espontaneidad? No habría tal libertad, al menos entendida como espontaneidad. Más adelante, al tratar la problemática de la libertad en la *Crítica de la razón pura* daremos cuenta de cómo Kant intenta resolver el problema.

Esta “naturaleza” que nos rige y que a todo lo gobierna pareciera ser casi, en el texto de Kant, una voluntad, una “persona”:

“No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan de una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa”⁵⁴⁴.

Vemos como somos conducidos por esta Naturaleza de manera necesaria y sin que nos demos cuenta de ello e, incluso, sin que nos importe efectivamente. Más adelante volveremos sobre este punto.

543 *op.cit.* Pg. 40. Encontramos en este pasaje y el anterior una semejanza argumentativa con el artículo de 1710 de John Arbuthnot (1667-1735) publicado en la *Philosophical Transaction*: “Un argumento para la Divina Providencia tomado de la constante Regularidad Observada en los nacimientos de ambos sexos. Por el Dr. John Arbuthnot, Físico ordinario de Su Majestad, y Fellow del Colegio de Físicos y de la Real Sociedad”. De este tipo de aproximación surgirá la ley de los grandes números y la importancia de su utilidad para ejercer un efectivo dominio sobre las naciones. Ejemplo de ello será la “aritmética política”, que es la aplicación de los conocimientos científicos -básicamente las matemáticas- a la política. Al respecto, *cfr. La religión en el origen del capitalismo*. Pgs. 214ss; también, “Los orígenes de la estadística”.

544 *Idea de una historia universal*. Pg. 40. Nótese la semejanza en el tipo de argumentación con Adam Smith. *cfr.* el capítulo IV, Apartado 3 del presente trabajo.

Por otra parte, los seres humanos, según Kant, no nos movemos por puro instinto ni tampoco de manera puramente racional. Por ello parecería imposible hacer una historia universal, que es uno de los fines que Kant persigue en el escrito. El ser humano, más bien, parece moverse por motivos del todo irracionales y no naturales:

“Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que nos es posible construir una historia humana con arreglo a plan [...]. No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, al fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma”⁵⁴⁵.

Como vemos, los hombres no podemos, según Kant, llegar a acuerdo sobre prácticamente cosa alguna. Una comunidad política, se supone, negocia y delibera acerca de las cuestiones que le interesan y de los problemas que la acongojan. Pero si efectivamente los seres humanos nos comportamos tan puerilmente, se hace imposible establecer patrones o regularidad en los diversos y casi infinitos eventos de la vida humana. Por ello, según nuestro autor, se hace necesario para el filósofo encontrar (o “postular”, utilizando el lenguaje de la *Crítica de la razón pura*) algún propósito racional fuera de la naturaleza misma de lo humano:

“No hay otra salida para el filósofo”⁵⁴⁶, ya que no puede

545 *op.cit.* Pgs. 40-41.

546 Idea semejante encontramos en el noveno principio de la obra; ahí se afirma que “*un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor*” (*op.cit.* Pg. 61). Tanto aquí como en el inicio del ensayo, Kant pone como necesidad de la cual no hay salida el postular a una acción de la Naturaleza que determina la historia humana. La diferencia es que en el noveno principio Kant será más explícito

suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de las criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza”⁵⁴⁷.

Es así como debemos abandonarnos al cuidado de la Naturaleza para que nos dé sus dádivas y para que el hombre se encamine finalmente hacia su fin:

“Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores para una tal historia; y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo un Keplero que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así, también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general”⁵⁴⁸.

La Naturaleza, pues, determina las acciones humanas, independientemente de que podamos saberlo o no, de que estemos de acuerdo o no; más allá de lo que podamos determinar a partir de nuestra libre voluntad.

En lo que sigue del texto Kant expone nueve principios que deberán regir el estudio y el establecimiento de los criterios para realizar una historia universal. Lo principal de estos nueve principios es la idea de que la Naturaleza rige el destino de los hombres, tanto de manera individual, de los pueblos y naciones y de toda la humanidad.

El primer principio se intitula “*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*”⁵⁴⁹. Lo importante acá para Kant, y lo destaca por ello mismo, es la noción de que si renunciamos a este principio ya no nos encontraríamos con

acerca de quién es esta “Naturaleza”. Pero eso lo veremos más adelante.

547 *op.cit.* Pg. 41.

548 *op.cit.* Pg. 41-42.

549 *op.cit.* Pg. 42.

una Naturaleza regular sino con un juego arbitrario⁵⁵⁰ de comportamientos. Recordemos que los seres humanos no se mueven ni como animales ni como “rationales ciudadanos del mundo”; es decir, los fines que el hombre tiene para su propia existencia se circunscriben al ámbito de las disposiciones naturales, las cuales están *destinadas por la Naturaleza*. Y es ésta la que impulsa a la humanidad a desarrollar todas sus disposiciones naturales respectivas al uso de la razón. Es justamente de esto de lo que versa el segundo principio: “*En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos*”⁵⁵¹.

Pareciera ser que la Naturaleza “necesitara” de una larga serie de generaciones para realizar su plan⁵⁵². En realidad, no es que estrictamente lo necesite, sino que así lo ha establecido ella misma. La Naturaleza ha depositado en la especie humana un germen⁵⁵³ que la misma Naturaleza se encarga de hacer germinar y desarrollar. Este germen depositado por la Naturaleza es, en los seres humanos, lo que Kant llama en el texto que sigue “disposición natural”:

“Y este momento [referido a aquella etapa de desarrollo de la humanidad a la que quiere llevarnos la intención de la Naturaleza] debe constituir la meta de sus [*i.e.* de la Naturaleza] esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las *disposiciones naturales*, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de ese modo la Naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar del resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil”⁵⁵⁴.

Para Kant es necesario considerar que la historia humana tiene un curso determinado, establecido por la Naturaleza y que, por lo tanto, se explica la

550 cfr. *op.cit.* Pg. 42.

551 *ibid.*

552 cfr. *op.cit.* Pg. 43.

553 *ibid.*

554 cfr. *op.cit.* Pg. 43. Los paréntesis cuadrados y las cursivas son mías.

historia por causas finales⁵⁵⁵. Las disposiciones naturales, a la vez que pertenecen a la naturaleza humana, no son propias de ella, puesto que no depende de la voluntad humana determinar el curso de la historia universal o el fin hacia el cual se dirige. En otras palabras, las causas finales están puestas por algo otro que no es el hombre, aunque le concierne propiamente a éste.

Por otra parte, es interesante resaltar las consecuencias que ve Kant de no considerar las causas finales: “se cancelarían todos los principios prácticos”⁵⁵⁶. En otras palabras: si no consideramos los fines puestos por la Naturaleza para la humanidad, no sería posible la moralidad. El comportamiento moral, entonces, dependería de la adecuación (que no puede propiamente no darse, puesto que los designios de la Naturaleza no pueden ser eludidos) de las acciones humanas como un todo a los mismos principios que ha establecido la Naturaleza. Y es así, justamente como Kant parte el texto que comentamos: “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”⁵⁵⁷.

El tercer principio nos dice que “*La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el*

555 Recordemos la afirmación de Newton acerca de las causas finales: “Y un dios sin dominio, providencia y causas finales nada es sino hado y naturaleza” (“Escolio General”. Pg. 621). Vemos aquí un aspecto de la continuidad de tradición que hay entre los pensadores modernos e ilustrados; ya revisamos cómo cristalizaban las influencias religiosas en la determinación de la física de Newton. Kant acá no hace más que seguir con esa tradición, marcado él también por problemáticas religiosas: “Newton fue el primero en ver el orden y la regularidad unidos a una gran simplicidad allí donde antes de él no se encontraba más que el desorden y una mal ponderada multiplicidad y, desde entonces, los cometas caminan por vías geométricas. Rousseau fue el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las supuestas formas humanas, la naturaleza recóndita del hombre y la ley oculta según la cual la providencia queda justificada por su observancia. Antes valía el reproche hecho por Alfonso y por Manes. Después de Newton y de Rousseau, Dios está justificado y la sentencia de Pope es verdadera”. (Kant, *Werke* (Hartenstein), VIII, 630; en *Filosofía de la Ilustración*. Pgs. 176-177).

556 Nuevamente nos encontramos con una referencia al principio noveno, donde Kant considera necesario considerar los fines que ha establecido la Naturaleza especialmente respecto a los “efectos propulsores” que tiene esta actitud. Estos “efectos propulsores” son precisamente aquellos respectivos al orden de los principios prácticos.

557 *Idea de una historia universal*. Pg. 39.

ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”⁵⁵⁸. Nuevamente aquí Kant resalta el rol que juega la Naturaleza en el juego de las cosas humanas y donde, a la vez, se proclama la *autonomía* del ser humano:

“Porque la Naturaleza nada hace en balde y no es pródiga en el empleo de los medios para sus fines. El hecho de haber dotado al hombre de razón y, así, de la libertad de la voluntad que en ella se funda, era ya una señal inequívoca de su intención por lo que respecta a este equipamiento. No debía ser dirigido por el instinto ni tampoco cuidado e instruido por conocimientos venidos de fuera, sino que tendría que obtenerlo todo de sí mismo”⁵⁵⁹.

Pareciera ser que aquí nos enfrentamos ante un enigma, como lo dirá el mismo Kant un poco más adelante, pues a la vez que el género humano debe encontrar y construir desde sí mismo su propia felicidad y perfección (“en la medida en que es posible sobre esta tierra”⁵⁶⁰, como dirá nuestro autor), ella depende de los designios de la Naturaleza. De hecho, como hemos visto, los fines y la ejecución de los medios para alcanzarlos depende enteramente de la Naturaleza y no tanto de la voluntad humana. Por otra parte, se resalta la idea de que la Naturaleza no es pródiga⁵⁶¹ en los dones que otorga, ya que el hombre es una creatura débil y contingente. Según Kant, lo que al parecer le interesa a la Naturaleza no es tanto que el hombre viva bien, sino que se desenvuelva hasta

558 cfr. *op.cit.* Pg. 44.

559 *op.cit.* Pg. 44.

560 *op.cit.* Pg. 45.

561 La misma idea aparece un poco más adelante cuando Kant afirma que “Parece, casi, que la Naturaleza se ha complacido en el caso del hombre en una máxima economía, y que ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad, con tan ceñido ajuste a la máxima necesidad de una existencia en germen, como si quisiera que una vez se hubiera levantado el hombre, por fin, desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la interna perfección de su pensar y, de ese modo [...], hasta la felicidad, a él le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecerse; como si le hubiera importado más su *propia estimación racional* que cualquier bienestar” (*op.cit.* Pgs. 44-45).

el punto en que su comportamiento fuera digno de la vida y del bienestar⁵⁶². Pero todo esto es muy enigmático. ¿Cómo es posible que a la vez el hombre esté determinado por la Naturaleza y su destino dependa de él mismo? ¿Cómo se conjugan libertad, determinación y leyes naturales? Recordemos que Kant afirma claramente que las leyes de la Naturaleza que rigen el destino de los hombres son como las leyes generales de toda la naturaleza⁵⁶³, es decir, como aquellas que rigen el movimiento de los cuerpos, la rotación de la tierra alrededor del Sol, la gravedad, los planetas y los cometas y las demás leyes físicas. Una piedra en su caída no es libre de caer justamente en virtud de la ley de la gravedad. El hombre, también sería un ente natural que se rige por leyes análogas, pero pareciera ser que es libre igualmente. Es efectivamente enigmático lo que afirma Kant, tal como él mismo lo advierte:

“Y aunque esto es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo una vez aceptado que, si una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones”⁵⁶⁴.

También es enigmático el hecho que esto debamos “reconocerlo sin más remedio”. Y sólo podemos reconocerlo si aceptamos antes que la historia de la humanidad está determinada por fines puestos para ella por la Naturaleza.

¿Cómo resulta la vida humana a partir del descubrimiento de que estamos determinados por leyes naturales? Para responder a esto debemos antes saber en qué consiste la naturaleza humana, cómo es ella y cómo se comporta respecto a otros seres humanos. A estas cuestiones nuestro autor responde en los principios cuarto y quinto.

En el cuarto principio Kant establece como dispositivo de la naturaleza humana lo que él llama “antagonismo”: *“El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es que el*

562 cfr. *op.cit.* Pg. 45.

563 cfr. *op.cit.* Pg. 39.

564 *op.cit.* Pgs. 45-46

*ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierta a la postre en la causa de un orden legal de aquellas*⁵⁶⁵. Dicho antagonismo no es nada más sino el *amor a sí mismo* -considerado en sí-, *egoísmo* -considerado en su fenómeno-, que es *natural* y rige la conducta humana. Es importante precisar aquí que el egoísmo es un rasgo natural⁵⁶⁶, es decir, puesto por la Naturaleza para que los seres humanos alcancen el fin para el cual fueron hechos. En palabras de Kant:

“Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”⁵⁶⁷.

En definitiva, la “insociable sociabilidad” es la disposición natural que marca la índole y el carácter de las relaciones humanas y, finalmente, impulsa a establecer pactos y sociedades. Así, el egoísmo es el verdadero motor de la sociedad, tanto en su origen como en su desarrollo. Es admirable la semejanza de este punto con el pensamiento inglés como el de Hobbes, de Locke y de Smith. En los dos primeros se considera un estado originario de “guerra de todos contra todos” y es ese rasgo de que cada uno vela por sí mismo el que hace surgir la necesidad de establecer una sociedad civil⁵⁶⁸.

Tanto en Hobbes como en Kant es la “naturaleza” la que determina y establece esta insociabilidad natural. Contrastemos el texto de Hobbes citado en la última nota con el siguiente texto de Kant:

565 *cfr. op.cit.* Pg. 46.

566 Tal como lo dice el mismo Kant: “Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre” (*op.cit.* Pg. 46). Idéntica aseveración encontramos en Smith y Locke, tal como lo mostré en el capítulo anterior.

567 *op.cit.* Pg. 46.

568 En Hobbes, por ejemplo, la caracterización de la naturaleza humana es muy clara: los hombres son desconfiados, buscan sólo la propia autoconservación, encuentran un gran sufrimiento al convivir unos con otros, compiten constantemente entre sí, buscan la propia gloria y fama. En definitiva, “cada hombre es enemigo de cada hombre” (*Leviathan*. Pg. 107). Pero la semejanza es aún mayor, tal como se deja ver en el siguiente texto: “A quien haya ponderado estas cosas, puede parecerle extraño que la naturaleza separe de este modo a los hombres y los predisponga a invadirse y destruirse mutuamente” (*op.cit.* Pg. 108).

“El hombre tiene una inclinación a *estar en sociedad*; [...] Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás”⁵⁶⁹.

Como vemos, en ambos pensadores el hombre está determinado por la naturaleza a estar en desacuerdo con sus semejantes y es egoísta⁵⁷⁰. Pero, a la vez, estos rasgos son los que llevan al surgimiento de la sociedad y al cumplimiento de su fin:

“Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen [...] y los hombres [...] no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón”⁵⁷¹.

¿Qué queda pues al hombre después de darse cuenta o descubrir que tiene un fin determinado al que tiende naturalmente *-i.e. necesariamente-* y que sólo debe (y puede) seguir sus inclinaciones naturales racionales⁵⁷²? Es al menos sorprendente ver lo que Kant propone acerca de esto:

“¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de

569 *Idea de una historia universal*. Pg. 46.

570 Nótese también la coincidencia y semejanza del texto con el de Smith que citamos en el Capítulo anterior (*La riqueza de las naciones*. Pg. 402). En Smith se trata de una “mano invisible” que saca del egoísmo individual de todos los sujetos (que no pueden, por lo demás, actuar sino egoístamente) un bien general. En Kant es la Naturaleza la que endereza el conjunto de las acciones humanas hacia un fin bueno.

571 *Idea de una historia universal*. Pgs. 47-48.

572 No hace parte de este trabajo determinar qué sería esta racionalidad o la razón en Kant. Pero advertimos aquí un elemento que, consideramos, debe ser trabajado y profundizado, pues de él dependerán las interpretaciones posibles de Kant y de su “modernidad”; también es importante este punto para determinar finalmente qué sea la modernidad y qué se ha dicho acerca de ella (lo que no necesariamente coincide).

mandar!”⁵⁷³

Este agradecimiento a la Naturaleza se debe además a la férrea necesidad con que ella nos determina al antagonismo:

“El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que la liberen sagazmente de esta situación”⁵⁷⁴.

Los “impulsos naturales”, es decir, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales; es más, todo ello nos lleva a reconocer la existencia de un orden y un creador:

“Los impulsos naturales [...] delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno”⁵⁷⁵.

En definitiva, la historia humana está gobernada por un Creador o Deidad que lo determina todo con fuerza de necesidad. Nuevamente advertimos una admirable semejanza con Adam Smith. En Kant es la Naturaleza la que determina los fines y se encarga de que se ejecuten los medios a través de la misma naturaleza humana; en Smith será la mano invisible la que cumplirá con esa tarea⁵⁷⁶.

573 *op.cit.* Pg. 48.

574 *ibid.*

575 *op.cit.* Pg.48.

576 Recordemos las palabras de Smith al respecto: “Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. *Ninguno se propone, por lo general, generar el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve.* Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto representa el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; *pero en este como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus*

En el quinto principio, “*El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL, que administra el derecho general*”⁵⁷⁷, finalmente Kant nos da una primera especie de definición de lo que sería la libertad:

“Cómo sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine *la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación de los límites de la misma* [...] sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo...”⁵⁷⁸

Vuelve a surgir aquello que podemos llamar “la encrucijada de la libertad”; a la vez que los hombres, por deseo de la Naturaleza, deben empeñarse en alcanzar su propio fin, cosa que ocurre siempre antagónicamente, según la “insociable sociabilidad”, también estos hombres están limitados en su libertad por la determinación absoluta de los designios de la Naturaleza, determinación encarnada en una constitución civil. Es, pues, desde este juego y contrajuego entre determinación y libertad de donde surge la posibilidad de las leyes positivas y de las constituciones civiles⁵⁷⁹. Esto es lo que generalmente se lee de Kant: uno de los que ha forjado el modo de ser moderno, también en lo que respecta al derecho y las leyes. Esto es efectivamente correcto. Pero vemos aquí el ámbito desde donde está hablando Kant. Y no es precisamente el de crear un pensamiento para la fundación de un estado o de una sociedad civil, sino que es una reflexión de los fundamentos y de las posibilidades que

intenciones. Mas no implica para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan unas pocas palabras para disuadirlos de esta actitud” (R.N. IV, II. Pg. 402). Las cursivas son mías.

577 cfr. *Idea de una historia universal*. Pg. 48.

578 op.cit. Pg. 48-49. Las cursivas son mías.

579 cfr. op.cit. Pg. 49.

permiten que haya, entre otras cosas, sociedad y Estados (es decir, se trata de una fundamentación metafísica, y colateralmente de un pensamiento político). Por ello es correcto afirmar que Kant es un filósofo, ya que reflexiona acerca de los fundamentos. Pero pareciera ser que no está hablando de los fundamentos determinados racionalmente, sino que se basa en supuestos que son más bien una fe y no pura racionalidad.

Es conocido el intento de Kant de determinar las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Vale decir, de un conocimiento que sea verdadero y válido universalmente, pero que no proceda ni dependa de la experiencia. La *Crítica de la razón pura* será la realización de este intento. En el texto que estamos analizando, vemos como procede no de la experiencia, sino de consideraciones *a priori*; por ejemplo, cuando declara que “no hay más remedio que reconocerlo”⁵⁸⁰ y doblegarse al flujo necesario de las leyes naturales. ¿Dónde podríamos contrastar empíricamente esto? Se trata tan sólo, tal como lo considera Kant, de un postulado. En nuestra opinión, se trata más bien de un *desideratum* que surge a partir de una creencia, de una fe religiosa.

A partir de la consideración de que la sociedad, cuando se encuentra unida por la libertad bajo leyes y una constitución civil que sea (o que tienda a serlo) perfectamente justa, entonces está bajo el dominio de la Naturaleza y de la tarea suprema que le ha asignado a la especie humana. Por ello

“La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción; necesidad, la mayor de todas, a saber, la que los hombres infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad. Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque...”⁵⁸¹

Incluso pareciera ser que la libertad absoluta es una especie de estado de

580 *cfr. op.cit.* Pg 45.

581 *op.cit.* Pg. 49-50.

corrupción o, al menos, un estado donde el hombre se pervierte fácilmente. “Se pervierte” en el sentido de atentar de alguna manera en contra de los fines que le ha asignado la Naturaleza. Es necesaria la coerción⁵⁸² de la sociedad, pues a través de aquélla podemos alcanzar el fin para el cual fuimos hechos. Y esta tarea de fundar una sociedad que ejerza coerción sobre todos y que permita administrar el derecho en general es, tal como nos lo dice el sexto principio, el más arduo: “*Este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana*”⁵⁸³.

Una vez más, en este sexto principio Kant se muestra como continuador de la filosofía anglosajona. Siempre que el ser humano quiera vivir en sociedad (es decir, *siempre*), aquél necesita un señor que lo gobierne. Este señor se impone por la naturaleza humana misma, es decir, por el natural egoísmo o insociabilidad, tal como nos lo decía Kant en el cuarto principio. La fundación de la comunidad humana asociada, por otra parte, obedece a un instinto, y no a una deliberación de tipo racional o dialógica, tal como cabría esperarse de un pensador que es considerado en parte como “racionalista”:

“el hombre es un *animal* que, cuando vive con sus congéneres, *necesita de un señor*. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y

582 En Locke será la necesidad de contener el mal la que hace necesario el surgimiento del Estado civil; en ello sigue literalmente a Calvino: “Dios nos ha asignado un gobierno para que sirva de freno a la parcialidad y la violencia de los hombres. No he de negar que el *gobierno civil* es el remedio más adecuado para las inconveniencias que presta el estado de naturaleza” (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Pgs. 211-212). Este rasgo puritano se mantiene incluso en el siglo XX: “[...] el mundo se abismaría en el caos más completo si fuera abandonado a sí mismo [...] para evitar que todo se precipite en el desorden y en el caos, Dios suscita en el conjunto de la sociedad un orden provisional [hasta que llegue el Juicio Final], que Calvino llama el orden político” (Bieler, A. *El humanismo social de Calvino*. Ed. Escatón. Buenos Aires, 1973. Pg. 23); o bien: “Para el calvinista el estado es una consecuencia natural; surge de un impulso social implantado por Dios en el hombre [...]. La formación del estado, con el consiguiente nombramiento de gobernantes para la promoción de los intereses comunes y el bienestar del grupo, y la administración de la justicia, es, también, una disposición providencial de Dios con respecto al hombre” (Meeter, H. *La Iglesia y el Estado*. 3ª edición. The Evangelical Literature League. U.S.A. Sin más referencias bibliográficas. Pg. 105). Recordemos también que para Calvino uno de los ámbitos donde el ser humano tiene alguna competencia es precisamente el que concierne al gobierno civil (cfr. *Institución* II, ii, 13).

583 cfr. *Idea de una historia universal*. Pg. 50.

aunque, como criatura racional, desea en seguida una ley que ponga los límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allá dónde tiene que renunciar a sí mismo”⁵⁸⁴.

Habría aquí que precisar lo que se está entendiendo por razón. Pareciera ser que Kant, en el pasaje citado y en otros tantos del escrito que estamos analizando, identifica a la razón con algo así como un instinto natural, tal como el de conservación o el de reproducción. En cuanto que “criatura racional”, *desea* una ley que lo limite en sus acciones. O, en otras palabras, la “egoísta inclinación animal” lo lleva a desear y establecer un sistema de leyes. Pero los deseos, todos ellos, dependen de la facultad de la voluntad, la cual, en el decir de Aristóteles, reside en el alma animal. Y es justamente a esos deseos y pasiones a los que tiene que gobernar la razón o la inteligencia. Si la razón dependiera sin más y totalmente de los deseos o de la facultad donde residen, entonces no podría gobernarlos. Siguiendo la línea de interpretación que sostenemos, esta característica sería una herencia de la filosofía inglesa, tal como la de Locke, Hobbes y Smith, donde se hizo depender todo de los instintos, inclusive la inteligencia o racionalidad⁵⁸⁵.

El sexto principio anunciaba que este establecimiento de un señor y de

584 *ibid.*

585 Por ejemplo, en Locke: “Puesto que fue el mismo Dios quien implantó en él [el hombre], como principio de acción, un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la razón, *que era la voz de Dios en su interior*, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor y, en consecuencia, tenía derecho a utilizar aquellas criaturas cuya utilidad para ese propósito le fuera mostrada por su razón o por los sentidos” (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Pg. 129); o bien en Smith: “[...] aunque el hombre está naturalmente dotado de un deseo de bienestar y la preservación de la sociedad, el Autor de la naturaleza no ha confiado a su razón el descubrir que una aplicación punitiva determinada es el medio apropiado para alcanzar dicho fin; en cambio, lo ha dotado con una aprobación inmediata e instintiva de la aplicación que es más conveniente para alcanzarlo [...] no se ha confiado a la lenta e incierta determinación de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para conseguirlos [la conservación y la propagación de la especie]. La naturaleza nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e inmediatos” (*T.S.M.* Pg. 168); o en otro pasaje de la *Teoría de los sentimientos morales*: “Cuando principios naturales nos impulsan a promover fines que una razón refinada e ilustrada nos aconsejarían, tenemos la tendencia a imputar a esa razón, en tanto que causa eficiente, los sentimientos y acciones mediante los cuales promovemos dichos fines, y a imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios” (*op.cit.* Pg. 188).

leyes es la tarea más difícil. ¿Por qué? Pues porque ese señor también necesitaría de alguien que estuviese por sobre él, es decir, otro señor. Lo anterior se debe, según Kant, a la absoluta corrupción del género humano:

“Porque cada una [cada persona] abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes. El jefe supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, no obstante, un hombre. Así, resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; *con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho*. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esa idea”⁵⁸⁶.

La única salida para el hombre -esta “madera tan retorcida”-, es tender hacia ese fin que no es puesto por él mismo, aunque le pertenece en primera persona, sino por la Naturaleza. Mucho más se dificulta la tarea, pues para alcanzar dicho fin se necesitarían “conceptos correctos”, una “vasta experiencia” y una “buena voluntad”, factores que difícilmente coinciden, tal como lo dice Kant algunas líneas más abajo del texto citado.

El séptimo principio viene a resaltar con más fuerza aún esta idea de que el hombre está regido por la Naturaleza y es ésta la que determina el fin del ser humano, tanto individualmente como en la especie misma y la manera como ésta se organiza en distintas sociedades, estados o naciones: “*El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin éste último*”⁵⁸⁷.

Como decíamos, en este séptimo principio se resalta en especial la determinación que ejerce la Naturaleza sobre la colectividad. Lo que interesa aquí es mostrar cómo Kant mismo afirma explícitamente que no son los seres humanos en su individualidad ni en comunidad los que deciden el o los fines a los que quieren aspirar o los que eventualmente quisieran construir:

586 *Idea de una historia universal*. Pg. 51. Las cursivas son mías.

587 *cfr. op.cit.* Pg. 52.

“La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad...”⁵⁸⁸

No debemos engañarnos con la referencia a la libertad que se hace hacia el final de la cita señalada. No se trata de la posibilidad humana de determinar sus fines y los medios para alcanzarlos. Más bien, si no hay una regulación ejercida sobre hombres y naciones que viven naturalmente bajo condiciones de insociabilidad, egoísmo y destrucción mutua⁵⁸⁹ (regulación que debe ser ejercida, según Hobbes, bajo el temor), entonces se vive en un estado de “desembarazada libertad”. Pareciera ser entonces que la libertad es un estado de impropiedad del hombre, un estado bajo el cual fácilmente se pierde; o, si se quiere, un estado donde no nos plegamos a la voluntad y dictámenes de la Naturaleza, en el caso de que ello fuese posible. Incluso si no actuamos según los planes de la Naturaleza, eso mismo contribuye a la insociabilidad y retrasa de alguna manera la consecución del fin último establecido por aquélla. Lo retrasa, pero no lo elimina, ya que la libertad absoluta (incluso la relativa) sólo atenta contra el fin de la Naturaleza. En definitiva, es ésta la que “empuja” a los Estados a guerrear y también a hacer la paz y asociarse. Esto puede parecer bastante extraño a nuestros oídos “posmodernos”, donde nos han enseñado que en la Modernidad el hombre se emancipó de los yugos impuestos por la religión, por la naturaleza e, incluso, del yugo impuesto por otros hombres. Efectivamente es una idea extraña, pero que está a la base de la piadosa

588 *op.cit.* Pg. 52.

589 Dicha situación de insociabilidad y egoísmo recíprocos que determinan las relaciones humanas y las que se dan entre los estados es además –según lo que dice Kant- “saludable”: “obligar también a nuestra especie a buscar en esa resistencia de los diversos Estados coexistentes, saludable en sí y que surge de su libertad, una ley de equilibrio y un poder unificado que le preste fuerza” (*Idea de una historia universal*. Pg. 56). Esta acción saludable y benigna de la naturaleza la encontramos también en Smith: “[...] cualquier parte de la naturaleza, una vez inspeccionada atentamente, demuestra de igual modo el cuidado providencial de su Autor y así podemos admirar la sabiduría y bondad de Dios incluso en la flaqueza y la insensatez del hombre” (*T.S.M.* Pg. 220).

modernidad ilustrada y “secularizada”, aquella justamente que lleva el bastión de la emancipación:

“Aunque esta idea parece una divagación calenturienta (por muy extravagante que parezca esta idea) [...] no por eso deja de ser la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres, y que forzará a los Estados a tomar la resolución [...] que también el individuo adopta a desgana, a saber: a hacer dejación de su brutal libertad y a buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal. Todas las guerras son otros tantos intentos (no en la intención de los hombres pero sí de la Naturaleza) de procurar nuevas relaciones entre los Estados y mediante la destrucción [...] o fraccionamiento de todos [...]; hasta que, finalmente, [...] se consiga erigir un estado que [...] se pueda mantener a sí mismo como autómeta”⁵⁹⁰.

Como vemos, no está en el plan de los hombres ni siquiera en su intención alcanzar los fines de la humanidad. Cada uno persigue su propio fin -cada individuo y cada Estado- y con ello contribuye al fin de la humanidad, que es la automatización de la vida social al modo de un gran Leviatán. Este proceso se lleva a cabo lenta, pero necesariamente, así como ocurre con los átomos de la materia:

“Y, sea que se tenga la esperanza que del curso *epicúreo* de las causas eficientes, los Estados, como los átomos de la materia [...], y por casualidad, resulte una tal formación que pueda mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte que es muy difícil que se dé nunca!), sea que supongamos, mejor, que la Naturaleza persigue en este caso un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad y, ello, en virtud de un arte, aunque impuesto, propio de los hombres, desarrollando bajo este aparente desorden aquellas disposiciones primordiales de modo totalmente regular”⁵⁹¹.

590 *Idea de una historia universal*. Pg. 53-54.

591 *op.cit.* Pg. 54. Compárese este pasaje -y todo el escrito de Kant- con las siguientes palabras de Smith: “Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la

Decíamos anteriormente que el estado de libertad es una especie de estado corrupto en el que está el hombre, y por esa perversión no podemos decidir nuestros fines de manera racional. Cuando consideramos, según Kant, que nos regimos por la libertad, en lo que caemos (al menos de manera aparente, pues necesariamente estamos sujetos a la voluntad de la Naturaleza) es en un desorden azaroso y sin fin claro:

“...destino [el de la humanidad determinado por la Naturaleza] al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar, que no otra cosa es, de hecho, la libertad sin ley, ¡a no ser que se le enhebre un hilo conductor de la Naturaleza secretamente prendido en sabiduría!”⁵⁹²

Es necesario porque es una “exigencia racional” -de la racionalidad práctica- postular o creer que la Naturaleza todo lo rige sabiamente, aunque no podamos acceder a esa sabiduría -desde la racionalidad teórica- ya que ella es “secreta”. Y el hombre, si no vive en una sociedad u organizado en un estado, vive como un salvaje; este estado “salvaje” que es originario, contiene el desenvolvimiento de las disposiciones naturales de nuestra especie hasta que

“por los males que con esto le produjo, obligola a salir de ese estado y a entrar en una constitución civil en la cual se pueden desarrollar todos aquellos gérmenes, esto mismo hace la libertad bárbara de los Estados ya fundados...”⁵⁹³

Para que se vaya logrando este estado que podríamos llamar de “perfección”

felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto” (*T.S.M.* Pg. 423). Recordemos nuevamente que Calvino, al delimitar los ámbitos donde el hombre era capaz de algo -la “inteligencia de las cosas terrenas”- se refiere precisamente al “gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales” (*Institución* II, ii, 13).

592 *Idea de una historia universal*. Pg. 55.

593 *ibid.*

de la especie, se requiere tiempo y educación. Hay efectivamente muchos pueblos cultos, pero no aún “moralizados”. De aquí se desprende la necesidad de civilizar a aquellos pueblos que ni siquiera han alcanzado niveles de cultura mínimos para que recién puedan acceder a estado morales superiores⁵⁹⁴.

Hasta ahora hemos visto lo que entiende Kant por “libertad” y cómo se conjuga ella con la Naturaleza. Recordemos que el texto que estamos comentando comienza afirmando que, más allá de lo que consideremos que sea la libertad, ella está supeditada y determinada férreamente por los planes de la Naturaleza. Los últimos dos principios del texto de Kant terminan justamente con la misma idea, pero esta vez es más explícito acerca de la determinación de la Naturaleza. Tal como nos dice en su octavo principio: *“Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”*⁵⁹⁵.

El fin establecido para la especie humana está determinado por este “secreto plan de la Naturaleza”, tal como lo ha dicho muchas veces y de distintas maneras a lo largo del texto. Así como no sabemos “trazar con exactitud el curso que el sol lleva con todo su ejército de satélites dentro del gran sistema de estrellas fijas basándonos en las observaciones celestes que poseemos hasta el día”⁵⁹⁶, tampoco podemos averiguar a través de la experiencia humana los designios de la Naturaleza. Pero sabemos, gracias entre otros a Newton, que el universo está regido por una legalidad natural singular. Si el todo está regido por dicha legalidad, sería absurdo pensar que las partes no lo estarían, tal como nos lo dice el mismo Kant⁵⁹⁷. Pero es muy poco

594 Se justifica con esto entonces la colonización y se moraliza la intervención violenta e irrespetuosa en culturas que son distintas, tales como las de América. Sobre este aspecto volveremos en las conclusiones.

595 *cfr. op.cit.* Pg. 57.

596 *op.cit.* Pg. 58.

597 Algunas líneas antes, en el séptimo principio Kant recurre justamente a la misma idea

lo que la experiencia nos puede proporcionar. *No podemos saber con certeza* - desde la razón teórica- si hay una tal determinación de la Naturaleza, puesto que la experiencia es siempre individual, particular y contingente. Pero en cuanto que los seres humanos hacen parte del universo, necesariamente hay que aceptar que están regidos también por la necesidad natural. Y por ello también el fin establecido por la Naturaleza para la raza humana es justamente para toda la especie, para la humanidad. Vemos aquí como Kant naturaliza al hombre, tal como lo han hecho los filósofos *santos* determinados por las convicciones religiosas reformadas de la época en varias de sus versiones⁵⁹⁸.

Según Kant la situación entre los Estados de su tiempo es, en la dimensión de sus relaciones, “delicada”, ya que ninguno puede perder su propia identidad y posibilidad de supervivencia sin sufrir el poder y la influencia de los demás. Pero esto no está del todo mal, al menos para los fines que la Naturaleza tiene:

“por tanto, las ambiciones de gloria de los Estados se bastan para asegurarse, si no el progreso, por los menos el mantenimiento de este fin de la Naturaleza”⁵⁹⁹.

Es por ello, según Kant, que nos encaminamos, lenta pero necesariamente, a un equilibrio cada vez mayor, equilibrio entre los distintos individuos en el ejercicio de su “libertad” y entre los Estados. Nos encaminamos hacia un proyecto de humanidad “integrado” y mundial. Resulta difícil no mirar nuestro mundo de hoy, donde la profecía de Kant se ha ido realizando: mundo globalizado, integrado por el comercio, donde cualquier acontecimiento repercute en el globo:

“Además: la libertad ciudadana no puede ser ya afectada

de manera inversa: “¿es razonable, acaso, suponer la *finalidad* de la naturaleza en sus partes y rechazarla en su conjunto?” *op.cit.* Pg. 55

598 Por ejemplo, en Adam Smith, cuando reduce el comportamiento humano a la respuesta de estímulos, o como se determinan los precios, o cuáles son las motivaciones para asociarnos.

599 *op.cit.* Pg. 59.

en mayor grado sin que, inmediatamente, repercuta en desventaja de todos los oficios, especialmente del comercio, y con eso, en disminución de las fuerzas exteriores del Estado. Pero esta libertad va aumentando poco a poco. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar en la forma, compatible con la libertad de los demás, que bien le parezca, se amortigua la vivacidad de todo el tráfico y, con ello, también las fuerzas del todo”⁶⁰⁰.

Es importante resaltar que aquí Kant se está refiriendo a las viejas y socráticas “cosas humanas”. Y lo que está diciendo es que estas cosas humanas están regidas y determinadas por los planes de la Naturaleza. Sería absurdo, por ejemplo, responsabilizar a una piedra que cae sobre la cabeza de un ciudadano cualquiera causándole una herida o incluso la propia muerte. Comúnmente consideramos que podemos responsabilizar al hombre que lanzó la piedra, pero no a la piedra misma. Y si la piedra cayó por alguna causa natural no humana, entonces no entablamos un juicio en contra de la piedra. La gravedad, el movimiento del terreno, la inclinación de la tierra y un sinnúmero de cosas más no son responsables moralmente de la caída de la piedra. Otro tanto podemos decir de los animales no humanos. Un animal salvaje, si tiene hambre, busca comida e incluso puede llegar a dar muerte a otro animal o a un ser humano para alcanzar ese fin que le pone su propia naturaleza y su instinto. No podemos acusar al león por dar muerte a la gacela. Aquél sólo hizo lo que su naturaleza lo lleva a hacer.

Pues bien; tanto la piedra como el león están regidos por leyes naturales. Y parece que podemos conocer esas leyes para llegar a intervenir en los distintos procesos naturales, y ello con diversidad de fines. Pero pareciera ser que el ser humano, a pesar de pertenecer de alguna manera a la naturaleza, está también “fuera” de ella. Si un ser humano lanza una piedra sobre otro ser humano causándole una herida o la muerte, sí podemos -y lo hacemos con cierta frecuencia- responsabilizarlo. El ser humano es *imputable*⁶⁰¹. Si, al tener

600 *ibid.*

601 La carga de este término en una discusión acerca de la libertad es determinante,

hambre, un hombre da muerte a otro, también podemos responsabilizarlo. El hombre puede ayunar; la bestia no (claro está que muchas veces esa posibilidad de ayunar está dispuesta por otros seres humanos, cuando hacemos que parte de los hombres pasen hambre). No se trata sólo de condicionamientos relativos lo que establece la Naturaleza sobre los hombres. Se trata de determinaciones absolutas y necesarias, allende la “consciencia” y responsabilidad humana.

¿Y qué es finalmente la “ilustración” para Kant? Consideramos que *la Ilustración es el proceso de toma de conciencia de que estamos determinados por los secretos planes de la Naturaleza*. Esta toma de conciencia implica una confianza casi ciega, una verdadera creencia, en que la humanidad tiene un fin, y que ese fin no está en las manos de los hombres, sino en el designio de la Naturaleza. Y si somos insociables y egoístas, ello se debe a los planes establecidos por algo otro y no por los seres humanos:

“Por esta razón van derogándose las limitaciones al hacer y omitir personales, y se concede la plena libertad de religión; y así surge, gradualmente, interrumpida por delirios y fantasmas, la *ilustración*, como un gran bien que la humanidad ha de preferir a los egoístas deseos de expansión de sus imperantes, con solo que comprenda su propio beneficio”⁶⁰².

Estamos en un momento de la historia, un momento del despliegue necesario del diseño de la Naturaleza. Lo que nos queda a los seres humanos es ir adecuándonos a este plan. La manera para hacerlo es siguiendo nuestra propia naturaleza insociable y buscando el beneficio propio.

Otro elemento que es importante, y no menor, es algo que comúnmente pasa desapercibido. La pregunta que cabe hacer es: ¿por qué ámbito fundamental de la vida humana pasa principalmente la Ilustración? Kant lo ha dicho: por el ámbito de la religión. Es la libertad religiosa la que ha dado el

especialmente en la atmósfera en que se desenvolvió Kant. En este punto, es indudable la influencia -como es obvio- del pensamiento de Lutero.

602 *Idea de una historia universal*. Pg. 60.

impulso vital y principal de la Modernidad en general y de la Ilustración. Además, en la época de Kant, es muy difícil abstenerse de las discusiones religiosas, las cuales inundan a las Universidades y los ámbitos cultos. Para el pensamiento filosófico-religioso de la época, un conocimiento verdadero de la naturaleza (la humana y la no humana) sólo se podía obtener a través del reconocimiento, primero, de haber sido creada, de su existencia como creación y, segundo, a través de la comprensión de cómo había sido hecha, que correspondía la perspectiva privilegiada del creador. Es así como, respecto a la sociedad humana, podemos esperar que la Naturaleza lleve a cabo su plan:

“Y aunque este cuerpo político se halla todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da la esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana”⁶⁰³.

En el noveno principio finalmente Kant nos dirá explícitamente en qué consiste esta ya muchas veces nombrada “Naturaleza”. O mejor, nos dirá quién es. Pero antes de llegar a ello, digamos de qué trata el noveno principio: “*Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor*”⁶⁰⁴.

Ya hemos visto que no es posible, a partir de la experiencia conocer los secretos planes de la Naturaleza. Incluso cuando aparentemente los hombres actúan “por cuenta propia”, están siendo guiados por la mano de esta Naturaleza. Si no es posible conocer empíricamente esta determinación de la Naturaleza, entonces debemos conformarnos a postular a ella de manera a

603 *op.cit.* Pg. 61.

604 *cfr. Idea de una historia universal.* Pg. 61.

priori. Justamente es este carácter de necesidad *a priori* lo que, en parte, destaca este noveno principio. No se trata de hacer una historia universal empíricamente. De hecho, no estamos en el plano de lo fáctico, sino de una filosofía especulativa. Es menester trazar esta historia de acuerdo a un plan determinado, en este caso, por la Naturaleza. Este *desideratum* se circunscribe en el ámbito de las posibilidades. Efectivamente, de manera *a priori* podemos admitir que exista tal plan de la Naturaleza. No es contradictorio, por lo tanto es posible. Pero incluso podría ser indiferente para lo que quiere establecer Kant si aceptamos *a priori* que haya dicho plan. Recordemos sus palabras del inicio de este texto que hemos venido comentando: “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”⁶⁰⁵. Es decir, “da lo mismo” lo que se piense sobre la libertad de la voluntad, o la idea que se tenga de ella. Ahora, en el noveno principio se puede entender quizás mejor por qué esta indiferencia sobre la concepción metafísica que se pueda tener sobre la libertad. Lo importante es el *efecto propulsor* que esta concepción naturalista nos da: lo que se juega en el ámbito de la razón práctica. Ya habíamos mencionado anteriormente que este “efecto propulsor” se refiere principalmente al plano de la moralidad. En el fondo, podemos renunciar al deseo de verdad (si acaso existe una Naturaleza tal como Kant la describe, si esta Naturaleza determina el curso de los acontecimientos naturales y humanos, etc.); y podemos quedarnos con el criterio de utilidad. Según los efectos que dicha concepción tenga, entonces podemos considerarla útil:

“Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir *una historia* con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como un *novela*. Pero si tenemos que

605 *op.cit.* Pg. 39.

suponer que la Naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser útil; y aunque seamos un poco miopes para calar el mecanismo secreto de su dispositivo, esa idea debería servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como *sistema* [...] lo que, de otro modo, no es más que un *agregado* sin plan alguno de acciones humanas”⁶⁰⁶.

Kant lee la “historia universal”, que para el filósofo no es más que la historia europea⁶⁰⁷, ascendentemente, es decir, ella ha ido de menos a más pues ha habido progreso o desarrollo, particularmente en lo que respecta a la institución del Estado y el establecimiento de la civilización y la cultura. Es Europa, además, por este mismo desarrollo progresivo, la que está destinada por la Naturaleza a dictar las leyes al resto de la humanidad:

“Porque si partimos de la historia griega [...], del pueblo romano [...], los bárbaros [...]; si añadimos a esto, *episódicamente*, la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado poco a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas: se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra parte del mundo (que, verosíblemente, algún día dará leyes a las otras)”⁶⁰⁸.

La utilidad está dada, además, por la posibilidad que proporciona esta concepción naturalista de los acontecimientos humanos de predecir y calcular las consecuencias de nuestras acciones. Se trata de una utilidad para el dominio. Podría parecer esto contradictorio: si todo está regido por la mano de la Naturaleza, ¿cómo es posible que las acciones humanas puedan tener alguna consecuencia? En realidad se trata de dos cuestiones distintas. Efectivamente la Naturaleza todo lo gobierna; y también es efectivo que las acciones humanas tienen consecuencias propias (contempladas en el plan general de la

606 *op.cit.* Pgs. 61-62.

607 Para Kant los acontecimientos históricos de los demás pueblos no europeos no son más que “episodios” que se añaden a la historia verdaderamente universal, es decir, europea.

608 *op.cit.* Pg. 62.

Naturaleza). Pero lo más importante aquí para Kant es la perspectiva consoladora que nos proporciona dicha visión de las cosas⁶⁰⁹. Efectivamente no podemos entender del todo el plan de la naturaleza, pero saber que hay un plan proporciona tranquilidad para seguir el “libre” juego de acciones, las cuales están básicamente señaladas y caracterizadas por la insociabilidad y el egoísmo.

El sentido de la existencia humana entonces reside en el *consuelo al que podemos tener de que la historia está guiada por un plan de la Naturaleza* y no por la posibilidad de construir la propia historia, a sabiendas de que el destino está en nuestras manos:

“Si [...] se presta atención a la constitución civil y sus leyes y a las relaciones estatales [...]; se descubrirá, digo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos (utilidad que ya se ha sacado de la historia, a pesar de considerarla como un efecto inconexo de una libertad sin regla), sino que (cosa que no se podría esperar con fundamento si no suponemos un plan de la naturaleza) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo”⁶¹⁰.

Así se responde una de las tres preguntas fundamentales de la filosofía kantiana: ¿qué puedo esperar? Pero el asunto va más allá aún, pues podríamos preguntarnos de dónde proviene esta confianza en la Naturaleza, confianza que nos brinda consuelo en este mundo. Es aquí, en el noveno principio, dónde Kant es explícito al respecto y no deja ninguna duda:

609 Recordemos que para Calvino y el protestantismo en general esta es la verdadera utilidad de conocer la doctrina según la cual Dios es soberano absoluto; y si el Creador todo lo gobierna y destina a los fines que estima buenos, entonces los hombres pueden quedar tranquilos y consolados: todo tiende a un fin y no está en manos humanas realizarlo. *cfr.* al respecto, *Institución I*, xvi, 3.

610 *Idea de una historia universal*. Pgs. 62-63.

“Semejante *justificación* de la Naturaleza -o, mejor, de la *Providencia*- no es motivo fútil para escoger determinado punto de vista con que enfocar la historia universal”⁶¹¹.

La Naturaleza nos *justifica*, es decir, nos salva de la maldad intrínseca de la humanidad caída; y esta naturaleza no es más que Dios (o su Providencia). En otras palabras, lo que nos está diciendo Kant es que Dios gobierna la historia humana, así como también a toda la naturaleza (el movimiento de los astros, el curso de los vientos, etc.) Dios puso una legalidad en el universo, de manera tal que todo se mueve para alcanzar los fines que Él ha establecido. Por ello resulta extraño decir que Kant es, estrictamente hablando, un filósofo. Como vemos, es más bien un pensador religioso, tal como lo ha señalado Tillich:

“Kant es el filósofo del protestantismo porque hizo un aporte fundamental a la teología [protestante y reformada] del siglo diecinueve. Kant siguió a Hume en su crítica epistemológica de una filosofía que parte del supuesto de que las ideas religiosas de Dios, la libertad y la inmortalidad se pueden establecer mediante argumentos racionales. Tal cosa resulta imposible por la razón elemental de que el hombre es un ser finito. La mente finita no puede alcanzar lo infinito. Durante los siglos diecinueve y veinte casi todos aceptaban esta crítica como presupuesto”⁶¹².

611 *op.cit.* Pg. 63.

612 Tillich, P. *Pensamiento cristiano en occidente. Segunda parte: De la Ilustración a nuestros días*. Ed. La Aurora. Buenos Aires, 1977. Pg. 381. Aunque también es necesario exponer la que podría ser de alguna manera, la “otra cara de la moneda”, es decir, reconocer cómo Kant no es tan sólo -en lo que se refiere a la religión- un exponente del protestantismo, sino que en su filosofía retoma el valor de nociones consagradas en la filosofía anterior a la de la Reforma, reclamando, por ejemplo, la ayuda de la razón: “[Kant] ha heredado mucho de la Reforma, ante todo el relieve de la subjetividad. Pero en su filosofía de la religión hay principios, como la alta valoración de la razón y de la capacidad natural para la conversión que son antitéticos con posturas básicas de los reformados y empalman, más bien, con elementos de la tradición anterior” (Gómez Caffarena, J. “Estudio preliminar a *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*”. En Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trotta. Madrid, 1999. Pg. LXVI). Esto se debería a que “En su trasfondo último estaría, pues, la ausencia de una delimitación nítida entre metafísica y teología, lo que habría contribuido a oscurecer, ante los ojos de los filósofos modernos, los presupuestos teológicos estructuralmente operantes en su propio pensamiento” (“Los precedentes medievales del criticismo kantiano”. Pg. 306).

La región de análisis se desplaza así hacia otros ámbitos que no son los de la ciencias, humanas o naturales, tal como se las entiende tradicionalmente.

Se entiende también de donde proviene el consuelo y la confianza que nos da esta visión de las cosas: se trata de la confianza en Dios y su Providencia. Se entiende también, a partir de esta aclaración que hace el mismo Kant por qué es tan “extraña” esta manera de considerar las cosas: el hombre, golpeado por el pecado original y absolutamente corrompido, no puede acceder a un conocimiento verdadero de la realidad, ni siquiera de la propia. Y, en vistas de eso, sólo queda el consuelo de una visión confiada en la Providencia que nos da la tranquilidad para hacer las cosas que tenemos que hacer, aun las que están marcadas por la insociabilidad y el egoísmo, las guerras y los desastres provocados por el mismo hombre: todo concurre hacia un fin determinado por la Naturaleza -mejor sería hablar ya explícitamente de la Providencia. De esta manera, la responsabilidad humana por sus propios actos se diluye en una confianza que permite incluso atentar contra otros seres humanos, aunque para encausar mejor y más expeditamente el destino establecido por la Providencia debemos hacer leyes y constituirnos en Estados, hasta llegar a un Estado cosmopolita.

Es recomendable, por otra parte, estudiar y ser conscientes de esta manera de comprender la realidad humana. Pues ella nos da el consuelo ya en esta tierra, no teniéndola que desplazar y aplazar para la otra vida alienándonos:

“¿Pues de qué sirve ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional, y recomendar su estudio, si la porción que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene -la historia del género humano-, continúa siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada y, desesperados de encontrar jamás en él una íntegra intención racional, nos lleva a esperarla en otro mundo?”⁶¹³

613 *Idea de una historia universal*. Pgs. 63-64.

La comprensión del hombre, deviene así negativa, como si el hombre y las cosas humanas, tal y como se dan, fuesen un error, ya que serían la objeción para darse cuenta de que todo está regido por la Providencia divina. El estudio de las ciencias resulta también corrupto si no logramos ver y comprobar que también en las cosas humanas hay una determinación racional de la Providencia. Por lo visto, el hombre no actúa racionalmente, pues es el contraejemplo de la acción de la Providencia en la creación. Y no puede efectivamente actuar racionalmente pues lo pervertido por el pecado original son justamente la razón y la voluntad. Con ello se diluye entonces la posibilidad de conocer alguna verdad y de actuar libremente sin determinaciones⁶¹⁴.

Hemos recorrido detenidamente el trabajo de Kant “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. Hemos visto que todo está determinado por la acción de la Naturaleza, tanto las cosas naturales como las humanas. Y hemos visto también que esta “Naturaleza” es para Kant la acción de la Providencia divina que nos justifica. Pasemos ahora a revisar el problema de la libertad en la *Crítica de la razón pura*, tal como lo habíamos anunciado al inicio del capítulo. Para ello ya tenemos una clave importante: Kant está hablando desde un ámbito religioso reformado, desde el ámbito de sus creencias. Con esta clave de lectura se nos mostrarán también “extrañas cosas” en la lectura de la *Crítica de la razón pura*.

2. La libertad en la primera *Crítica*

Tal como lo habíamos dicho anteriormente, abordaremos la problemática de la libertad en Kant a partir de dos textos suyos: la *Crítica de la*

⁶¹⁴ Efectivamente, lo que hará Kant en la *Crítica de la razón pura* es establecer los límites del conocimiento, dejando los asuntos metafísicos como postulados, es decir, como creencias. No podemos conocer tal como son las cosas en sí mismas, sino sólo su *fenómeno*, es decir, aquello que el mismo sujeto pone en el acto del conocimiento. Al problema de la libertad en la *Crítica de la razón pura* nos dedicaremos a continuación.

razón pura y los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. No es totalmente arbitraria la elección de estos dos textos. En parte, se impone por fuerza comentar la *Crítica de la razón pura*, ya que es la obra más conocida de Kant y donde se encuentran las principales nociones de la filosofía kantiana, además de su concepción más conocida de la libertad. Pero hay otro motivo para elegir dicha obra.

Como es sabido, Kant elaboró dos ediciones de la *Crítica a la razón pura*. La primera edición es de 1781 y la segunda es de 1787. El texto “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” que comentamos en la primera parte de este segundo capítulo es de 1784. Así, no resulta arbitrario establecer conexiones entre dicho texto y la *Crítica*. Justamente cuando Kant está trabajando en la segunda edición de la *Crítica*, y por lo tanto está pensando los problemas que ahí se plantean, es cuando escribe la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. Resulta difícil siquiera imaginar a un pensador tan sistemático como Kant dedicándose a temáticas que a primera vista podrían parecer disímiles o que no se toquen de alguna manera. Nos referimos a los problemas surgidos en el ámbito de la religión en relación con los de la *Crítica de la razón pura*. De hecho, no se oye decir que la *Crítica* sea un tratado de teología, o una obra donde se reflexione sobre la religión y la fe. Sí se puede oír decir que el establecimiento de los límites del conocimiento puede influir en el ámbito de la fe o de la religión. Claro está que sí son ambas problemáticas metafísicas, pero no suele verse que efectivamente Kant está pensando (en parte por las motivaciones y por las temáticas mismas que trata) problemas de religión y de las dimensiones metafísicas que ellos tienen.

La elección de los *Prolegómenos*, por su parte, se justifica porque el mismo Kant elabora este texto más tardío con la intención de hacer una especie de “manual” de la *Crítica de la razón pura*, o de una edición más “popular”; ya en mayo de 1781 afirma: “Estoy pensando en un plan, según el cual [la filosofía crítica] pueda alcanzar también *popularidad*, que habría sido

inoportuna al comienzo, cuando había que despejar el terreno...”⁶¹⁵. Creemos que la intención de los *Prolegomena* es doble⁶¹⁶: por un lado contienen un extracto de la *Crítica de la razón pura*, intentando un estilo más popular, teniendo el propósito de explicar y aclarar aquella obra; por otro lado, en el nuevo escrito se incluían pasajes de redacción posterior y de intención quizás polémica, destinados a contestar a los ataques a la nueva doctrina, expresados en distintas reseñas adversas aparecidas en la época. Revisemos, pues, a modo de ejemplo paradigmático de lo dicho, el problema de la libertad en Kant, leyendo en paralelo la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos*, y no perdiendo de vista la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”.

En la *Crítica de la razón pura*⁶¹⁷ Kant plantea el problema o paradoja de la libertad en los siguientes términos:

“Se considera a la voluntad en su fenómeno como necesariamente conforme a leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como libre, sin que se dé por ello contradicción alguna”⁶¹⁸.

Es decir, la voluntad es libre pero no *se muestra* como tal; y ello depende de la perspectiva desde la cual se la considere. Si vemos los actos humanos desde el punto de vista “natural”, entonces llegaremos a la evidencia de que esos actos humanos voluntarios están determinados por las leyes generales de la causalidad o simplemente leyes naturales, ya que ningún *fenómeno* se puede exceptuar de la causalidad. Pero si vemos esa misma acción humana

615 Kant, I. carta a Markus Herz, poco posterior al 11 de mayo de 1781 (citado por Vorländer, “Einleitung”, en Immanuel Kant, *Prolegomena*, Herausgegeben von Kart Vorländer, Hamburgo, Meiner, 1969, pg. VII-XLI, en Immanuel Kant: *Briefwechsel*, Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer bearbeitet von Rudolf Malter, Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper, 3ª ed. Hamburgo, Meiner, 1986. Pgs. 195-196).

616 Al respecto, *cfr.* la Introducción de Mario Caimi a los *Prolegomenos*.

617 “Dialéctica trascendental, Sección Novena, Capítulo III, Acápites 2: posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza”.

618 C.R.P. Pg. 26.

determinada por la voluntad y la consideramos desde el punto de vista del ámbito de lo nouménico, entonces ese acto podrá (y deberá serlo, como veremos más adelante) ser considerado propiamente “libre”.

Al menos es curiosa la manera en que Kant plantea los términos del problema. Está claro que se trata de proposiciones contradictorias y que se excluyen mutuamente. Pero lo admirable es como Kant termina concluyendo el planteamiento del problema: “...sin que se dé por ello contradicción alguna”.

Para resolver el problema, Kant plantea la “solución” (o la manera de comprender el asunto) en los siguientes términos:

“Necesitamos el principio de causalidad recíproca [...] si este principio es admitido sin ninguna excepción que lo atenúe, el entendimiento, que no ve en su uso empírico más que naturaleza en todos los acontecimientos -cosa que puede hacer con toda legitimidad-, posee todo cuanto puede exigir”⁶¹⁹.

El entendimiento -en su uso empírico- sólo puede acceder a un conocimiento natural de los fenómenos, entendiendo por “conocimiento natural” aquél al que podemos acceder a través de las estructuras de la razón, las que a su vez, determinan el modo cómo percibimos y comprendemos el mundo. En otras palabras, no podemos acceder cognoscitivamente a aquello que Kant ha puesto como estando más allá del uso empírico de la razón; en definitiva será la mera descripción⁶²⁰ de lo que alcanzamos a captar a través de los sentidos y que posteriormente elaboramos en categorías racionales. La razón humana tiene límites que no puede traspasar, pues choca siempre con los límites impuestos por la misma Naturaleza:

“El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, es también una de las causas naturales cuya causalidad ha de estar regulada por leyes empíricas

619 *op.cit.* Pg. 471.

620 Y en ello vemos como Kant sigue a Newton acerca del modo como podemos conocer los objetos físicos y las leyes que regulan su comportamiento.

[...] Pero el hombre [...] no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos...”⁶²¹

En definitiva, lo que está haciendo Kant es excluir a la metafísica de la posibilidad de ser un conocimiento “válido”, desde el punto de vista de la filosofía natural. Si bien no podemos según Kant negar o rechazar las preguntas metafísicas, debemos estar conscientes de que ellas no pueden ser respondidas desde la razón pura, por los motivos recién expuestos:

“Aunque nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que solo percibimos lo que se manifiesta, debería *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo”⁶²².

A través del entendimiento podemos acceder al conocimiento de que las acciones humanas voluntarias están determinadas por las causas naturales que confluyen en su consecución. Y, desde el puro entendimiento, es sólo hasta este conocimiento al que podemos llegar. Pero no podemos rechazar o negar en principio la libertad, es decir, una acción humana voluntaria que no esté determinada por agentes externos (*sponte*, le llamará Kant en los *Prolegómenos*). Y no podemos rechazarlo, tal como lo vislumbra Kant, pues no sería posible *imputar* culpas a un individuo, ya que podría el sujeto defenderse recurriendo al argumento de las causas extrínsecas que lo llevaron a realizar la acción, lo que haría imposible la vida en sociedad.

Pero de todas maneras Kant toma una decisión al respecto, o asume una postura que no se fundamenta desde la pura racionalidad, sino de los supuestos y creencias religiosas reformadas sobre los cuales elabora su sistema. Y esta decisión consiste en afirmar que el hombre, al fin y al cabo, se rige (o, mejor, está regido) por las leyes naturales de la causalidad:

621 *op.cit.* Pg. 472.

622 *op.cit.* Pg. 468.

“Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas”⁶²³.

El mismo argumento se deja ver en los *Prolegómenos* y en la primera *Crítica*:

“Todas las acciones de seres racionales, en la medida en que son fenómenos [...] están sometidos a la necesidad de la naturaleza; pero estas mismas acciones con respecto al sujeto racional solamente y a su facultad de actuar según la mera razón, son libres”⁶²⁴.

“Así, pues, desde el punto de vista de sus características empíricas, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal”⁶²⁵.

El “problema de la libertad” consistiría entonces en considerar las

623 *op.cit.* Pg. 472. En este punto es interesante señalar la coincidencia con otros pensadores del siglo XVIII y XIX, tales como Laplace y Quetelet. Estos desarrollaron el cálculo de probabilidades y sus aplicaciones en el manejo (y dominio) de la sociedad; también a partir de ellos se desarrollaron la teoría de los grandes números en matemáticas, la cual consiste en afirmar que a partir de muchos eventos observados podemos sacar una regularidad asombrosa, incluso hasta poder prever todos los eventos futuros. Así, según Laplace, por ejemplo, el azar no sería más que un nombre que le damos los seres humanos a nuestra propia ignorancia; con ello se afirma que no hay azar o eventos fortuitos, sino que todos están regidos por un diseño o plan. Y desde el siglo XVI (y también con anterioridad) se concibe que este diseño fue elaborado por el Creador, en particular desde la cosmovisión calvinista. Al respecto, *cfr. Todo es efecto de un diseño, no del chance*; o la siguiente cita de Laplace: “Debemos, pues, considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa de que debe seguirlo. Una inteligencia, que en un instante dado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, y que, por otra parte, fuera suficientemente amplia como para someter estos datos al Análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los átomos más ligeros; nada le sería incierto, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes delante de ella [...]. Todos sus esfuerzos [del espíritu humano] en la búsqueda de la verdad tienden a aproximarlos incesantemente a la inteligencia que acabamos de concebir, pero de la cual permanecerá siempre infinitamente alejado” (Laplace, P.S. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1947. Pgs. 13-14).

624 *Prolegómenos*. Pgs. 237-238. La misma idea aparece en la *C.R.P.* y podemos leerlo de forma paralela: “Desde el punto de vista de su carácter inteligible [...] ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos” (Pg. 468).

625 *C.R.P.* Pg. 468.

acciones humanas como determinadas por la causalidad natural, a la vez que no estando determinadas por ninguna causa extrínseca natural (aunque sí, por lo pronto, por la “naturaleza” misma del ser humano racional y, desde el punto de vista inteligible, por la voluntad “libre”). La misma definición que nos proporciona Kant de la libertad en los *Prolegómenos* nos da señales de esto último. La libertad sería la facultad o el poder de la voluntad de iniciar los fenómenos por sí misma, es decir, *espontáneamente*. De esta manera,

“La libertad no estorba, pues, la ley natural de los fenómenos, así como tampoco esta ley obstaculiza la libertad del uso práctico de la razón, uso que está en relación con las cosas en sí mismas como fundamentos determinantes”⁶²⁶.

Lo que es al menos admirable y que provoca estupor es que para Kant en esta paradoja no hay contradicción alguna; o, por lo menos, la contradicción no es tomada como problema sino como *hecho*. En efecto, para el mismo Kant esta dimensión del problema, dimensión esencial por cierto, no parece producir un problema. La “solución” está a la mano y es casi obvia:

“Pues, por lo que concierne a esta conciliación, todo comienzo de la acción de un ser, a partir de causas objetivas, es, con respecto a estos fundamentos determinantes, siempre un *primer comienzo*, aunque la misma acción, en la serie de los fenómenos, sea sólo un *comienzo subalterno*, al cual debe precederle un estado de causa, estado que la determina y que a su vez está igualmente determinado por otra causa que precede de cerca”⁶²⁷.

Como vemos, hay una primacía ontológica de la causalidad libre, es decir, la voluntad “libre” determina primariamente el acto; con ello, podríamos decir, que la libertad de la voluntad queda “a salvo” respecto de la acción determinada por leyes naturales causales. Y en ello, reiteramos, no hay

626 *Prolegómenos*. Pg. 235.

627 *op.cit.* Pg. 239.

dificultad alguna.

Pero, ¿por qué Kant plantea este problema en los términos en que lo hace y que hemos expuesto arriba? Más bien, ¿qué es lo que lleva a Kant a plantear el problema en estos términos? No preguntamos sólo por las motivaciones subjetivas, en el sentido de los supuestos existenciales de los que parte Kant, sino por las estructuras de su pensamiento, por los supuestos filosóficos de los que arranca su filosofía. Estos supuestos filosófico-religiosos son compartidos por la Modernidad (no podría ser distinto, ya que Kant es un pensador “moderno e ilustrado”). Y ellos son los expuestos en los capítulos precedentes *i.e.* la matriz del pensamiento de Kant es de sustrato religioso reformado. Veamos dónde y cómo se ve esto de manera más patente.

En la *Crítica de la razón pura*, hacia el final de la exposición de la paradoja de la libertad, Kant nos da pistas para alcanzar una respuesta a las interrogantes planteadas:

“Esta causalidad de la razón no es tomada como simple factor cooperante, sino como causalidad completa en sí misma, incluso en el caso de que los impulsos sensibles le sean contrarios en vez de favorables. *El acto es imputado al carácter inteligible del autor.* Desde ese momento en que miente, toda la culpa es suya. Independientemente de todas las condiciones empíricas del acto, la razón era, pues, libre por completo y, en consecuencia, ese acto tiene que serle atribuido como falta enteramente suya”⁶²⁸.

Comienza el texto citado recordando elementos que ha desarrollado y que hemos expuesto anteriormente: la voluntad “libremente” determinada es efectivamente una libertad completa en sí misma; o, mejor: el acto realizado es completamente libre. Y ello independientemente de los “impulsos sensibles” o causas que llamamos necesarias y que están dadas desde la naturaleza y que accedemos a su aprehensión a través de la sensibilidad.

Lo que comienza a ser nuevo en la exposición de Kant en este pasaje es

628 C.R.P. Pg. 477. Las cursivas son mías.

lo que viene a continuación y que, a primera vista, puede extrañar de la afirmación e incluso de la redacción: “El acto es *imputado* al carácter inteligible del autor”. Este acto al que se refiere Kant es un ejemplo de acto humano supuestamente libre y, puesto que humano en el mundo empírico, determinado por la causalidad natural. Lo que dice es que ese acto humano - acto que está circunscrito al ámbito moral- es libre, pues se le *imputa* al carácter inteligible del sujeto. Es justamente a esto a lo que se refería Kant cuando decía que “por lo que concierne a esta conciliación, todo comienzo de la acción de un ser, a partir de causas objetivas, es, con respecto a estos fundamentos determinantes, siempre un primer comienzo”⁶²⁹.

Pero en el pasaje que estamos comentando, hasta ahora no sabemos a qué acto o tipo de actos se está refiriendo Kant. Precisamente a continuación Kant nos pone un ejemplo paradigmático, utilizado también en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Desde el momento en que miente, toda la culpa es suya”. Como se ve, el ejemplo de acto humano perteneciente paradigmáticamente al ámbito de la moral es el acto de mentir. Como decíamos anteriormente, es al menos “curioso” lo que se muestra en este pasaje, pues la conclusión inmediata de Kant es que el sujeto que miente (o, en definitiva, que cometa cualquier acto moralmente malo) es *culpable* de la maldad de ese acto. Llama también la atención el por qué Kant pone un ejemplo de un acto moralmente malo y no su contrario; pues supuestamente valdría lo mismo el argumento, ya que el sujeto podría realizar un acto moralmente bueno, como decir la verdad, o pagar las deudas, etc. Pero no. Kant pone un ejemplo -y no al azar, como veremos a continuación- de un acto moralmente malo.

Lo que podemos parcialmente concluir a partir de lo anterior es que el sujeto, cuando actúa moralmente mal es culpable de su actuar; o, podríamos decir, *se le puede imputar culpa*, más allá de las determinaciones sensibles o naturalmente determinadas según las leyes de la causalidad y la necesidad. Es

629 Prolegómenos. Pg. 239.

decir, “independientemente de todas las condiciones empíricas del acto”. ¿Y por qué afirma nuestro autor esta tesis? Porque “la razón [de donde proviene el carácter inteligible del acto] era, pues, libre por completo”⁶³⁰. Es decir, la razón, determinando a la voluntad, hace que un acto sea moralmente malo, o que seamos responsables de un acto de esa índole. Podríamos preguntar cuándo la razón *era* libre. Pues si hay un “principio de causalidad recíproca”⁶³¹ entre libertad de la voluntad y las condiciones empíricas de un acto, entonces no debería haber contradicción; pero no se trata tanto de que haya o no dicha contradicción, sino de mostrar que la voluntad y la razón *fueron* libres la una y determinantes de esa libertad la otra. Y lo fueron antes del pecado original, pues en el estado *post peccatum* nos movemos por instintos puestos ahí por la misma Naturaleza, tal como lo hemos visto en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*⁶³². Lo que hace la Naturaleza es *justificarnos* ante nuestras culpas; y la manera que encuentra para ello es instalando en nuestra naturaleza instintos que posibiliten el actuar humano sin la real intervención de la voluntad. Pero decir lo anterior “a secas” puede llevar a considerar que no se podrían imputar responsabilidades al accionar humano. Y en el caso del actuar moralmente mal, no se puede considerar que la Naturaleza o Providencia, que para Kant son lo mismo, sea la causa de ese mal actuar, pues Dios no puede ser causa del mal. Entonces, la causa del mal sólo puede ser la voluntad libre del ser humano, “libre” al menos para el mal (pues no se encuentra en el argumento que el hombre haya mérito que en el actuar moralmente bueno).

Con ello alcanzamos a vislumbrar cuáles son los supuestos de los que parte Kant para teorizar acerca de la libertad. Él es un hombre creyente (y las influencias determinantes del pietismo en su pensamiento son más que conocidas), y como tal no puede en su pensamiento contradecir lo que proviene de su fe⁶³³. Por lo demás, en el pietismo y el puritanismo anglosajón hay una

630 Los paréntesis cuadrados son míos.

631 C.R.P. Pg. 471.

632 cfr. *Idea de una historia universal*, principalmente en las pgs. 40-41.

633 Es al menos sugerente el paralelo que podemos establecer entre las afirmaciones de

reconocida cercanía y coincidencia, tanto en lo que respecta a la doctrina como a las prácticas⁶³⁴. Ello se acentúa, además, por las también conocidas influencias del pensamiento anglosajón en su filosofía (mal que mal, según afirma el mismo Kant, fue Hume el que lo “despertó su sueño dogmático”⁶³⁵), cuya determinación está claramente influida por el *ethos* religioso de los puritanos escoceses. Pero no es sólo Hume el que influye en el pensamiento de Kant, sino también Locke⁶³⁶ y Smith, tal como lo hemos señalado anteriormente.

En definitiva, el llamado criticismo kantiano es un profundo cuestionamiento de las capacidades de la razón. Ello implica un rechazo de la tradición anterior, en especial la de la filosofía griega y la del despectivamente llamado “Medioevo”. La acusación que hacen los anglosajones (Locke, por ejemplo) y que es asumida y aceptada explícitamente por Kant es la de que los antepasados no tomaron en cuenta “el actual estado del hombre”, es decir, el estado de caídos y corrompidos por el pecado original.

Por otra parte, Kant fue quizás el que vio más claramente, y sistematizó tal visión, la ontológica finitud del ser humano, finitud que se entiende como incapacidad de traspasar los (supuestos) límites de la inmanencia. Pero ni siquiera dentro de los límites de la inmanencia podemos llegar a una

Lutero acerca del *servo arbitrio* y la libertad –pudiéndose mantener ambas, según el Reformador- y la postura de Kant que hemos expuesto en este capítulo, cuando dice que se puede afirmar tanto la causalidad natural como la libertad (al menos desde el punto de vista de la inteligibilidad). *cfr.* al respecto, Lutero, M. *La libertad del cristiano* (1520). En *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2006. Pgs. 157-170.

634 *cfr.* *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pgs. 109ss.

635 *cfr.* *Prolegómenos*. Pg. 29: “Lo confieso de buen grado: la advertencia de *David Hume* fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente. Yo estaba muy lejos de prestarle oídos por lo que toca a sus consecuencias, que solo se siguen porque él no se planteó su tarea en su totalidad, sino que sólo tuvo en cuenta una parte de la misma, parte que no puede ofrecer orientación alguna si no se considera el conjunto”.

636 *cfr. op.cit.* Pg. 23. De hecho, Kant repite a Locke cuando afirma la necesidad de saber emplear bien nuestro entendimiento respecto de todos los objetos, de manera adecuada a nuestras facultades. Para ver esto, basta con ver la Introducción del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de los §§ 1 a 8, donde Locke establece la necesidad de determinar los orígenes, la *certidumbre* y el *alcance* del *entendimiento humano* (Pg. 17).

trascendencia o a Dios; ni real ni intelectualmente. Aquí en este punto se ve un nuevo contraste⁶³⁷ con la tradición “medieval”. De hecho, basta con ver qué afirma Copérnico en el Prólogo al Libro I⁶³⁸ de *Las revoluciones de las esferas celestes* y contrastarlo con la postura de Kant acerca del conocimiento. Aquí también se ve la dimensión ética de la ciencia, es decir, que nos conduce hacia la virtud y nos permite acceder a la perfección (cosa que también contrasta con la ciencia anglosajona absolutamente influida por el calvinismo puritano):

“Pues, ¿qué podría ser más hermoso que el cielo, que contiene todas las cosas hermosas?; tal como lo ponen de manifiesto los mismos nombres *caelum* y *mundus*, el primero de los cuales se refiere a “lo labrado bellamente” y el segundo a la “limpieza” y al “ordenamiento”. Y es a causa de su máxima excelencia que la mayoría de los filósofos lo han llamado “dios visible”. Por lo cual, si la dignidad de las artes se midiera con arreglo a la materia que tratan, sería con mucho la más excelente aquella que algunos llaman astronomía, otros, astrología y muchos de los antiguos denominaron “perfección” de las matemáticas. La astronomía, cabeza de todas las artes liberales, la más digna del hombre libre, se apoya en casi todas las ramas de la matemática: aritmética, geometría, óptica, geodisea, mecánica y otras, si las hay; todas se refieren a ella. Y como es propio de las artes liberales alejar el espíritu humano de los vicios y encaminarla hacia las cosas más elevadas, ésta lo puede hacer más perfectamente a causa del increíble placer espiritual que proporciona. Pues quien se consagre a estas cosas con asidua contemplación e intimidad, viéndolas en perfecto orden dirigidas por la voluntad divina, no podrá dejar de verse inclinado hacia las cosas mejores ni de admirar al artífice de todas ellas, en quien reside toda felicidad y todo bien. El divino salmista no habría confesado en vano que se deleita en la obra de Dios y que se extasía en la factura de sus manos a no ser que, por estos medios, a la manera de un vehículo, fuéramos conducidos a la contemplación del sumo bien”⁶³⁹.

637 Véase también el contraste que se muestra en este texto con la concepción que Newton tiene de la Filosofía natural o Física; ello se ve con claridad en el Escolio General de los *Philosophia naturalis principia matemática*.

638 Dicho prólogo fue suprimido de las ediciones alemanas pues estaban justamente en contra de este *ethos* que estamos describiendo.

639 Copérnico, N. *Las revoluciones de las esferas celestes*. EUDEBA. Buenos Aires, 1956. Pgs. 47-48.

Pero Kant también se aleja de la doctrina luterana que negaba toda validez a la ciencia, acercándose más a la postura anglosajona puritana. Tal es la influencia que ejerce sobre él Newton. Para Kant, el carácter de validez veritativa de las hipótesis no es tal. Y la ciencia sí tiene un cierto grado de validez:

“Por lo que se refiere a la certeza, me he impuesto el criterio de que no es en absoluto permisible el opinar en este tipo de consideraciones y de todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Todo conocimiento que quiera sostenerse *a priori* proclama por sí mismo su voluntad de ser tenido por absolutamente necesario, ello es aplicable todavía a la determinación de todos los conocimientos puros *a priori*, la cual ha de servir de medida y, por tanto, incluso de ejemplo de toda certeza apodíctica”⁶⁴⁰.

Para concluir podríamos decir que la obra de Kant consistió en sistematizar las creencias de la Reforma (particularmente en su versión puritana) y “racionalizar” la Teología de la Cruz sin quitarle una cierta validez a las ciencias.

Hemos mostrado a partir de los textos la postura de Kant acerca de la naturaleza y la libertad, y ello con el fin de mostrar a través de esta veta la poderosa influencia de temáticas religiosas que hay en el pensamiento de este autor. Y dichas influencias, reiteramos, no son sólo motivacionales, sino que se plasman y cristalizan en un sistema de pensamiento que terminó siendo influyente en la conformación de la figura del hombre moderno. Este sistema, a su vez, ha tenido repercusiones en la vida social, política, científica y, en general, en las ideas de las épocas que lo suceden.

Quizás una “salida” (si es posible hablar en estos términos) a la encrucijada de la libertad en Kant sea volver a pensar los términos del problema desde el ámbito en que los piensa, es decir, desde el ámbito de lo práctico, atravesado siempre por creencias, tanto religiosas como no

640 C.R.P. Pg. 11.

estrictamente religiosas. Ello implicaría una revisión de aquello que consideramos qué sea Dios, de cómo éste se relaciona con el mundo y de qué lugar ocupa el ser humano en la creación. Pero ello no es tarea de esta tesis, sino de desarrollos posteriores, que exigen, además, un trabajo interdisciplinario con teólogos, filósofos, historiadores y científicos.

PERSEPCTIVAS E (IN)CONCLUSIONES (APUNTES *EUTÓPICO-PROPOSITIVOS*)

El pasado siempre se vuelve (en contra) del presente, proyectándolo hacia un futuro
monstruoso;
los monstruos de ayer, esos sueños de futuridad que se engendraron en su *propio* tiempo,
paren sus hijos y bastardos en el hoy.
Y es hoy que tenemos un nuevo pasado y un nuevo futuro.
He aquí el anacronismo del presente.

"Sólo esa crítica puede confinar todas nuestras pretensiones especulativas al campo de la
experiencia posible,
no con insípidas burlas sobre las tentativas, una y otra vez fallidas, de nuestra razón,
o con piadosos lamentos sobre las limitaciones de la misma, sino señalando sus fronteras con
precisión,
según principios seguros, y fijando con la mayor confianza, el *nihil ulterius* en las columnas de
Hércules
que la misma naturaleza ha levantado con el fin de que el viaje de nuestra razón
sólo llegara hasta donde alcanzan las permanentes y continuas costas de la experiencia.
No podemos abandonar estas costas, si no queremos aventurarnos en un océano que carece de
orillas y que,
con sus horizontes siempre engañosos, nos obliga, al final,
a dar por perdido todo el penoso y prolongado esfuerzo."
[Crítica de la razón pura, pág. 360. A 396].

La búsqueda y el esclarecimiento de las influencias religiosas reformadas que han concurrido en la conformación de la piadosa Modernidad y sus filósofos santos ha sido el fin perseguido a lo largo de los capítulos precedentes. Mediante ellos, hemos visto cómo las convicciones religiosas, así como las ideas mismas que conforman y cristalizan conceptualmente dando cuerpo a lo religioso, informan de manera determinante el rumbo que la modernidad fue tomando lenta pero decididamente a partir el siglo XVI.

Consideramos como un hecho establecido a partir de los indicios presentados que en la Modernidad no hay una separación estricta entre los frutos de la Era Moderna (racionalidad empíricamente determinada, ciencias, imperio de la tecnológica, etc.) y el ámbito de lo religioso, el cual conforma el estar humano en el mundo de manera basal, tal como lo hemos descrito en el capítulo primero. La misma constitución humana fundamental que posibilita esa atestiguación da pie para una interpretación tal. La aperturidad -en su forma

de la *religación*- se plasma en lo que hemos venido llamando “ámbito religioso”. A partir de esta peculiar nota ontológica se puede determinar la relación de la existencia humana socialmente organizada y culturalmente configurada con los “quehaceres” humanos, como son la relación con la divinidad (o lo que pongamos en su lugar), con los demás seres humanos, con el “mundo” en cuanto totalidad de lo existente -cristianamente determinado como “creación”-, con la reflexividad propia del ser humano respecto de sí mismo, etc.

Por otra parte, tanto el análisis hermenéutico como la historia dan fe de la compenetración constitutiva que se da entre Modernidad y ámbito religioso. Las estructuras temporales y espaciales, en cuanto conjunto de disposiciones que se mantienen en el tiempo, integran las experiencias del pasado articulando las percepciones, apreciaciones y acciones a lo largo del devenir histórico. Dicho entramado de “percepciones, apreciaciones y acciones” ocurre en la vida social y cultural. Proviene de éstas a la vez que las conforman. Así, la Modernidad se nos revela como el “lugar” donde la dimensión religiosa adquiere un tinte singular asumiendo una modalidad novedosa respecto al estar en el mundo de la existencia. La religiosidad moderna no fustigará a la huida del mundo, sino que impulsará un vuelco hacia el mundo. Dicho volcamiento desde y hacia el mundo será, a la vez y esencialmente, un volcamiento *religioso*, impulsado por el afán de dominio y de las exigencias de una racionalidad instrumental que en los primeros albores de la Modernidad estará en ciernes, pero ya totalmente completa en su intención y virtualidad. Así, la secularización consiste precisamente en este *vuelco religioso* radical desde y hacia el mundo.

A partir de los datos históricos a los que hemos llegado en la presentación de la figura de Wycliff y su influencia (no la única, pero sí -quizás- la más representativa) en los movimientos reformistas posteriores, muestran qué temas eran los que estaban en discusión: sentido y posibilidad de “interpretación” de la Sagrada Escritura, rol de la Iglesia visible y su relación

con el poder terrenal, así como las discusiones más propiamente teológicas acerca de los atributos divinos y la relación que de ahí se desprende acerca del Creador con sus creaturas, etc. También muestra cómo esos temas serán el epicentro de las discusiones tanto de Lutero como de Calvino. Desde el pensamiento propiamente reformador a las temáticas que mantuvieron en vilo a todo el siglo XVI, XVII y XVIII hay una continuidad evidente, tanto en materias “estrictamente” religiosas como en materias más bien “epistemológicas” y políticas, las que -tal como hemos visto- son también religiosas.

Como fue mostrado, las convicciones religiosas han jugado un rol de primer orden en la Modernidad. El hilo conductor que nos proporciona el seguimiento de lo religioso en la imbricación del despliegue de una época nos da una perspectiva -que debe ser enriquecida y contrastada con otras perspectivas- y nos permite alcanzar la visualización de ciertos rasgos característicos de una época. Puesto que la Modernidad aún sigue siendo nuestra época, la posibilidad de alcanzar una perspectiva que la comprenda, se vuelve compleja por tres motivos: el primero, la dificultad hermenéutica de ponerse en una actitud de diálogo crítico con nosotros mismos, con lo que sigue conformándonos en cuanto habitantes modernos de un mundo aún moderno. “Ponerse en relación de diálogo y conocimiento” exige distinguarnos de algo otro, de una “contraparte”. En la génesis de la Modernidad esta “contraparte” fue determinada como Edad Media -como pasado radical del cual *hoy*, desde la Modernidad- nos distinguimos. El pasado apartado radicalmente del “hoy” constituye un primer constructo mítico -objeto de creencia- que se establece para la (auto)legitimación del nuevo espíritu naciente, de las nuevas creencias y mitos que dan forma a la omnipresencia de lo actual. Así, la Modernidad deviene una constante afirmación de sí misma en cuanto “hoy”, un incesante movimiento de escisión del propio pasado que la conforma, que tomará fuerza a partir precisamente de la frenética pretensión de innovación. Al ponernos así en la posibilidad de diálogo crítico con nosotros mismos, se corre

el peligro de transformar esa posibilidad en un monólogo estéril y redundante. Efectivamente, de los antiguos podemos decir precisamente que son antiguos porque nosotros ya no lo somos; y esta posibilidad de nombrar sólo tiene un nombre: ser modernos.

El segundo de los motivos consiste en que una perspectiva siempre es, como es obvio, sesgada y se limita a ver un “paisaje” desde un solo punto de vista, perdiéndose la posibilidad de abarcar con un solo golpe de la mirada la complejidad de los paisajes, sin desconocer esa complejidad. *Comprensión total de la realidad ante parcialidad de la perspectiva* nos exponen al riesgo de renunciar a alguna de las dos alternativas, puesto que se muestran como incompatibles. Ello sólo es así desde una racionalidad con pretensiones totalitarias. Nosotros renunciamos a esas pretensiones, a la vez que aspiramos a una total comprensión del sentido de nuestro habitar -él mismo siempre parcial y contingente, por lo que la “total comprensión” es total en su aspiración, pero nunca en su realización. La penetración de la complejidad sólo puede ser realizada desde un *punto* espacio-temporalmente determinado, desde una parcialidad situada. Así, la pretensión de una comprensión total de la complejidad se transforma en el *deseo* de una comprensión compleja de la totalidad efectuada sólo desde un punto contingente. En otras palabras, *una* perspectiva puede ser la puerta de entrada hacia la complejidad de una época.

El tercer motivo que dificulta la tarea reside en el enunciado mismo de la pretensión de fondo de este trabajo. Al hablar de “influencias religiosas -reformadas en este caso- en la conformación de la modernidad” nos sale al encuentro un prejuicio asumido en la propia formulación de la temática. Discernir y determinar esas influencias supone distinguir ámbitos que en el mundo de la vida se encuentran íntimamente unidos. Si hablamos de “influencias religiosas *en* la modernidad” estamos suponiendo que hay un ámbito de la religión y hay otro ámbito más amplio que es la Modernidad. Lo mismo ocurre, por ejemplo, cuando ponemos la religión por un lado y la actividad científica por otro. Los conceptos a los que echamos mano -religión y

Modernidad, o religión y actividad científica- están marcados por la misma historia de la Modernidad y las conclusiones (por generales y vagas que ellas sean al momento de determinarlas) a las que ella llega están marcadas por una supuesta distinción radical de ámbitos. Por ejemplo, si buscamos comprender la “influencia de la sociedad en la ciencia” o la “relación entre ciencia y valores culturales”, corremos el riesgo de tomar por hecha y acabada la discusión acerca de la diferenciación de entidades cuya distinción es precisamente un resultado alcanzado por la Modernidad, o, en el caso de la ciencia, por la “revolución científica”⁶⁴¹.

A la vez que los límites señalados pueden truncar el deseo y la realización de comprensión de una época, son también oportunidad para una apertura comprensiva de la propia situación. Dialogar críticamente con lo que aún somos y en lo cual nos movemos como si fuera lo más natural del mundo nos abre la posibilidad de comprendernos *en* y *desde* nuestra propia situación, lo que nos pone ante la propia historicidad, en la cual siempre habitamos, la cual siempre somos. En otras palabras, podemos hacer lo único que está a nuestro alcance. Ello pone de manifiesto la propia contingencia que somos, la propia finitud que nos permite pensarnos en cuanto tal -finitos e históricos.

En cuanto a la complejidad otorgada por el “recorte” de la perspectiva, ella nos abre hacia dos reconocimientos fundamentales, ligados a lo recién señalado: el reconocimiento de la relatividad del propio juicio que hacemos acerca de nuestra historia y el reconocimiento de otras perspectivas, las cuales pueden ser incorporadas, contrastadas, rechazadas o relativizadas, pero que de una forma o de otra, vuelven a ponernos ante la propia situación hermenéutica, ante la propia historicidad dialogante con la tradición, con la historia. Y, finalmente, referente a la tercera dificultad, ella nos hace patentes la necesidad de revisar la historia -sus conceptos y los que utilizamos para comprenderla, los juicios y prejuicios en los que nos movemos, las proyecciones que alcanzamos a hacer acerca de la propia historia, las esperanzas y expectativas

641 *cfr.* al respecto, *A revolução científica*. Pgs. 167-171.

que creamos con el fin de dar sentido al propio habitar, etc.-, puesto que en nuestros tiempos de inicios del siglo XXI, ella se ha vuelto decididamente problemática e, incluso peligrosa⁶⁴².

Hemos visto como la pugna entre “religión” y “racionalidad” - “modernidad”, “ciencia”, “racionalización tecnificante”, “tecnología y técnica” etc.- asume características específicas en la era moderna. La supuesta independencia de la racionalidad respecto a la religión no es más que un rechazo de los que se consideran representantes de dicha racionalidad de una forma específica de religiosidad, encarnada -de modo general e indistinto- en la Iglesia de Roma. En Escocia, por ejemplo, no hay una independencia respecto de la religión, como tampoco en toda Inglaterra; pero sí un fuerte rechazo a lo que representa la Iglesia Católica romana. La “oposición al pasado” -y la consecuente reafirmación del presente- que realiza la Modernidad se concretiza ejemplarmente en la confrontación con la tradición encarnada en la Iglesia romana. De manera similar ocurre en Alemania, como se puede constatar mediante las reformas a la educación llevadas a cabo por los luteranos y apoyadas explícitamente por el poder secular de los nacientes estados y naciones. El mismo desarrollo de la filosofía y las temáticas que la inundan a partir del siglo XVII -la posibilidad de la ciencia y su tarea, Newton; la búsqueda de los límites del conocimiento, Locke, Berkeley, el mismo Kant; la nueva moral, representada magistralmente por Smith y los utilitaristas, etc.- será una fiel imagen del destino de lo religioso en la Modernidad hasta nuestros días. Las *funciones* de la religión estudiadas por las ciencias sociales como la sociología o la antropología ponen precisamente de manifiesto el rol social que juega la religión en la cultura y sociedades -antiguas y modernas. Hemos visto cómo, a partir del estudio de un periodo determinado, lo religioso asume el rol de organizador principal de la vida social que se vuelve transparente para los

642 cfr. Beriain, J. (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1996. Prólogo: “El doble «sentido» de las consecuencias perversas de la modernidad”. Pgs. 7-29. En adelante, “El doble «sentido» de las consecuencias perversas de la modernidad”. Pgs. 7-29.

que pertenecen a dicha cultura o sociedad puesto que precisamente justifica y fundamenta las convicciones que se tiene del mundo, de la vida humana, de - como es obvio- los dioses o lo que ocupe su lugar, de las relaciones, tanto sociales como con el “mundo” no humano, convicciones que posibilitan y fundamentan toda otra acción posterior. Una de las aristas del intento que llevamos a cabo en este trabajo apunta precisamente a la (de)mostración de dicho fenómeno, es decir, de cómo la religión reformada ha jugado el rol de pivote organizador de todo el despliegue de la primera modernidad, siendo la secularización el nombre de este acontecimiento.

En el desarrollo de los capítulos anteriores vimos como hay un sentimiento religioso común en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII. Su pueden esgrimir todas las distinciones que hay entre las distintas “denominaciones” religiosas que florecen en la Inglaterra del XVII, pero más allá de ellas, hay una “unidad de creencias y un centro de valores colectivos”, tal como lo revelan con claridad los indicios presentados. Esta unidad de creencias y valores colectivos muestran la conexión profunda entre religión, filosofía y ciencia, es decir, entre *religión* y *Modernidad*, tal como lo hemos distinguido en el primer capítulo.

Pues bien, ahora quisiéramos remitirnos a un ámbito desde el cual es posible plantear una discusión acerca del sentido del devenir histórico del cual aún hacemos parte. Tal es el caso de la *razón práctica*, dimensión en la cual la razón determina la acción humana, ya que ella misma -la razón- se manifiesta como estando siempre imbricada en toda acción. Consideramos que ella pende esencialmente de las creencias que tenemos acerca del mundo, de nosotros mismos, de los dioses, de las cosas en general. Pende de las creencias que se determinan a partir principalmente de las disposiciones afectivas que tiñen siempre nuestra mirada y nuestro hacer, influenciadas por la cultura -ella

misma determinada desde disposiciones afectivas-, por la contingencia de las sociedades y su organización, así como también por las exigencias propias de la vida material y concreta.

En vistas a reposicionar la razón práctica en el libre juego de las cosas humanas, es necesario aproximarnos críticamente a dos cuestiones. La primera, dice respecto al “lugar” que ocupan las creencias y convicciones en la construcción social de los saberes que llegan a considerarse “válidos” y “verdaderos” en la vida en común. La segunda cuestión concierne a la noción misma de razón, especialmente en la confrontación entre racionalidad instrumental y racionalidad práctica.

Para la dilucidación de la primera cuestión, podemos considerar primeramente la dimensión de los relatos que conforman el cómo ha sido contada la historia moderna, particularmente en lo que se refiere a la ciencia o nuevo modo de acceder y poseer tanto la realidad “natural” como la “social”. De ello ya hemos hablado cuando exponíamos la hermenéutica como dilucidación del “desde donde” pensar la Modernidad. Volvamos una vez más a esa cuestión, pero ahora desde una perspectiva del análisis cultural.

Suele considerarse que los “científicos” modernos, también llamados “filósofos naturales”, estaban motivados en su tarea de reformar el conocimiento por el deseo de producir y ampliar el conocimiento verdadero (o, al menos, *probablemente* verdadero), encontrándole la debida aplicación (la verdad se muestra así determinada desde lo utilitario, el saber en vistas de la *tecnología*). Pero esto es predicable de todos los que se han dedicado a la tarea “científica” a lo largo del tiempo, por lo que no basta esta caracterización para dar con el sentido primario de la actividad científica impulsada desde los siglos XVI y XVII. Los fines buscados por los hombres de ciencia modernos fueron más bien motivados por intereses religiosos y políticos: glorificar a Dios de manera acorde a la condición humana caída (es decir, *reconocer* en la naturaleza y en la vida humana la acción de la Providencia que rige regularmente el curso de las cosas) y aumentar el dominio y poder estatal,

especialmente para fundar estados que no dependieran más de poderes extranjeros (como podía ser considerado el poder de Roma y el pontificado). Esto se contrapone, pero de manera no excluyente, a la consideración común según la cual el objetivo de las reformas científicas del XVI y especialmente el siglo XVII buscaban ordenar todo el “desorden” epistemológico que a juicio de los hombres de la época había en el medioevo; es decir, se trata de una mera cuestión de método. Esto es correcto, pero secundario. Es más bien una consecuencia de los intereses motrices señalados.

Ya hemos visto y comentado la crisis en la que está sumergida la primera modernidad en lo que se refiere al poder político, lo que se extiende y es, a la vez, un reflejo de la crisis social y cultural. Se trata, en el orden político, de una ruptura con el poder feudal y la emergencia de los Estados-nación fuertes. Además de la situación político-social -también la estrictamente material y económica, tal como lo muestra Wallerstein-, marcada ejemplarmente por la historia de las reformas -recordemos que las de Lutero y Calvino son sólo el momento ápice de una ya larga tradición del espíritu reformista existente en el corazón de la cristiandad latina-, puede visualizarse en la invención de la imprenta un factor más que contribuye a la crisis. Se difunde el saber como nunca antes, tanto porque comienzan a circular más libros y escritos, como porque más personas⁶⁴³ tienen acceso a la alfabetización. Así, fragmentación política a raíz de los movimientos

643 En cualquier caso, la *cantidad* es relativa, pues si bien es verdad que más personas sabían leer que cincuenta años antes, son muy pocas en relación a la población total. Han sido las élites las que ha movido a Europa hacia las reformas, guiadas por intereses propios de clase; las “masas”, por su parte, han sido conducidas y manipuladas desde las esferas sociales dominantes. Recordemos, por ejemplo, el caso del levantamiento de 1381, cuyo líder indiscutido es J. Ball, sacerdote del bajo clero, pero que sabía leer y escribir; no es entonces un pordiosero, por muy malas que haya sido su situación estrictamente económica, como tampoco un marginado, por periférica que fuera su situación social. En este punto adherimos a la postura de Walzer cuando afirma que “Mi propia disidencia con Hill es muy simple: mientras que él trata el puritanismo como la religión social de la «clase industrial» (comerciantes y artistas), yo me he inclinado a tratarlo como la religión política de los intelectuales (ministros y caballeros)” (*La revolución de los santos*. Pg. 344); adherimos con una aclaración: tampoco “la clase industrial (comerciantes y artistas)” son las “masas”, puesto que tienen poder, como de hecho lo demostraron en el periodo que tratamos. Sobre quiénes son “las masas” volveremos más adelante.

reformistas religiosos -y viceversa-, e invención de la imprenta contribuyen a la mentada crisis.

Sin embargo, son las reformas religiosas las que erosionan la autoridad y la influencia efectiva que ejercía el cristianismo romano, el catolicismo. Pero ello no dio lugar a un abandono de ideales religiosos, sino a una nueva forma de articular las convicciones religiosas con la política y el conocimiento. Hacerse cargo del problema del conocimiento enfrentando un supuesto escepticismo reinante es lo que relaciona el trabajo de los filósofos naturales y las preocupaciones generales de la sociedad como el poder político, el impulso de nuevas instituciones que respondan a las nuevas realidades, la territorialización y nacionalización de los Estados, etc.

Es la filosofía natural -las ciencias- las que vendrán a imponer un nuevo orden, es decir, una nueva seguridad sobre la que fundar la vida social. La pretensión de fondo de los modernos ilustrados fue delegar el poder regulador de la vida social en las ciencias; y mientras éstas no alcanzaran su pleno desarrollo -y así cumplir totalmente con su misión-, sería el Derecho quien mantendría el orden deseado. Por ello el Derecho será un medio provisorio para alcanzar un orden social perfecto. Este deseo, transformado en verdadera esperanza, aspiraba a que el conocimiento *redimiera* tanto al individuo como a la sociedad. Esto sólo es comprensible si tenemos en cuenta lo que hemos expuesto en los capítulos III, IV y V, ya que lo concerniente al conocimiento, la ciencia y la actividad productiva eran cosas mundanas relativas a la Divinidad. Pero las ciencias nunca alcanzaron a cumplir con su misión y dejaron sin solución las cada vez nuevas y complejas problemáticas que surgían⁶⁴⁴. Incluso se puede decir que contribuyeron para que éstas aumentaran en número e intensidad.

La naturaleza fue comprendida como un libro de autoría divina, cuya lectura e interpretación, realizadas correctamente, darían los fundamentos para articular un nuevo orden social, gnoseológico y moral. Así, una actividad

644 cfr. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Pgs. 7-29.

científica conducida correctamente -es decir, “metódicamente”- daría los cimientos para garantizar las creencias y las conductas acertadas. El interés por un conocimiento de la naturaleza nunca fue el único interés de la filosofía natural moderna (así como tampoco lo fue en el Medioevo). Consideraciones sociales y culturales ejercieron una fuerte influencia en las prácticas y en las intenciones de la filosofía y la historia natural.

Por el lado de los intereses políticos, los nuevos Estados consideraban como atribución política propia el control y delimitación de las creencias “verdaderas” y “correctas”. Los nacientes Estados tomaron como propia la tarea de controlar, regular y definir las cuestiones de las creencias y de su profesión, ya que en ellas estaba el centro de su identidad naciente. De ahí el gran interés por el control ejercido en el ámbito moral. Ello es así pues los fundadores de los nuevos estados, impulsados por el sentimiento nacionalista, en su mayor parte eran también reformadores religiosos o designados por estos. Casos paradigmáticos de esta realidad son la situación de Ginebra en el periodo en que ahí vivió Calvino, pero también es el caso de naciones alemanas, de Escocia e Inglaterra, tal como lo hemos visto anteriormente; o bien, ejemplarmente la figura de Oliver Cromwell, que se adelanta en más de cien años a la moda de decapitar reyes⁶⁴⁵.

En vistas de la mayor participación de “laicos” en cuestiones de ciencias, en contraste con la Edad Media, comienzan a surgir a lo largo del siglo XVII las sociedades y academias científicas. La primera de estas academias es de 1657 en Florencia, la *Accademia del Cimento*; luego le siguen la *Royal Society of London* (1660) y la *Académie Royal des Sciences* de Francia (1666). Ellas representan una forma de organización alternativa a las universidades y estudios, que detentaban el monopolio del saber. La mayor parte de ellas se caracterizaban por una cierta concepción del método, que

645 Sobre el importante rol del puritanismo en el periodo revolucionario mencionado, *cfr.* *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, en particular los capítulos VI (“Los sermones de ayuno del Parlamento Largo”), VII (“Oliverio Cromwell y sus parlamentos”) y VIII (“Escocia y la revolución puritana”).

podía estar más o menos formalizada, y por el trabajo colectivo disciplinado, pues era de su interés construir un conocimiento natural “correcto”⁶⁴⁶. Es en este ámbito donde surge el *espejismo* de una separación del ámbito religioso respecto al ámbito supuestamente “racional” o “científico”. En dichas sociedades y academias se prohibían las discusiones sobre “religión y política”; sin embargo, esta prohibición sólo concernía a aspectos controversiales de esos ámbitos, pues en una sociedad donde todos aceptaban y daban por dada la existencia de un Dios creador y Soberano Absoluto y su relación con el mundo, estos tópicos no contaban dentro de las cuestiones que puedan ser causa de controversia y, en cuanto tal, no contaban como “asuntos de religión”. Tal es el caso, por ejemplo, de discusiones consideradas en el caso de los anglosajones como cuestiones de superstición como la transubstanciación o la presencia de Cristo en la eucaristía, o bien a asuntos concernientes a la libertad humana (entendida en su plano metafísico y religioso, no en el ámbito contractual característico de la política moderna). En pocas palabras, lo que era discutible eran las fantasías de la iglesia de Roma o sectas que se le asemejasen; pero las verdades de fe reformada⁶⁴⁷ eran aceptadas como siendo obvias.

Los fines que perseguía el conocimiento natural mediante un adecuado comportamiento y uso del método eran explícitamente los de apoyar y extender las verdades de la religión en su formulación reformada. De ello son testimonios prácticamente todos los hombres ilustrados del siglo XVIII, con las debidas excepciones de regla⁶⁴⁸. De esta manera, la justificación de las nuevas

646 Además de estas características, se destaca la preocupación de las academias y asociaciones en reglamentar el comportamiento adecuado para la elaboración y evaluación del conocimiento natural. De esta “regulación de los comportamientos” de sus integrantes surge lo que puede denominarse una nueva estratificación de clase; se trata de los *gentlemen*. *cfr.* al respecto, *A revolução científica*. Pgs. 142-143; 136-137.

647 Estas básicamente son, tal como hemos visto: la Soberanía Absoluta de Dios, la total corrupción humana en todas sus facultades y la doctrina de la doble predestinación (aunque esta última en algunos casos y épocas fue también controversial dentro del mismo ámbito de la filosofía natural reformada).

648 Tal es el caso por ejemplo, de Hume (1711-1776), el cual puede ser considerado un tanto “heterodoxo” al interior de la constelación de ideas reformadas, aunque el suelo desde el cual edifica su pensamiento sigue siendo puritano. *cfr.* al respecto *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Pgs. 85-90.

prácticas y los nuevos modos de proceder científicos recurrían constantemente a motivaciones y fundamentos religiosos; con ello, la ciencia se posicionaba socialmente, adquiriendo legitimidad cultural y social. Esto se hace plenamente evidente en la Inglaterra del siglo XVII donde los defensores de la nueva filosofía argumentaban que una correcta lectura del Libro de la Naturaleza fortalecía y confirmaba la religión cristiana, teniendo como ventaja además la de purificar el sentido original del cristianismo, restaurando su pureza originaria⁶⁴⁹.

En otras palabras: la nueva filosofía natural contribuía tanto cuanto el teólogo -si no más- para establecer la verdad religiosa y para establecer las creencias correctas. Esta es la tarea que asumirán los santos filósofos, fieles al espíritu de la época. De esta manera, surge el convencimiento de que procediendo correctamente (y de ahí la genuina y persistente insistencia sobre el método) se podría alcanzar garantías más sólidas de la existencia de Dios y de Su soberanía, es decir, se daba con ello cumplimiento tanto al deber cristiano de glorificar a Dios como a la tarea de defender la verdadera religión. La ciencia proporcionaría la convicción natural (la sobrenatural ya estaba dada por el don de la fe) de que la naturaleza es el mejor testimonio del poder, bondad y sabiduría del Creador.

Así, los milagros eran estudiados científicamente⁶⁵⁰ pues se les consideraba como siendo providencia especial o extraordinaria -tal como se relataban en el Antiguo y Nuevo Testamento- y, en cuanto tal, como prueba central de la fe cristiana ya que demostraban la intervención constante y providencial de Dios en el orden natural, lo que “comprobaba” su Absoluta Soberanía. Lo que no era extraordinario ni milagroso, también era foco de

649 cfr. al respecto *La religión de la tecnología*. Pgs. 37ss.

650 Testimonio de ello son las publicaciones científicas de la época, tales como las de la *Philosophical Transaction* de la Royal Society of London. Por ejemplo: “Three Physico-Theological Discourses, concerning, 1. The Primitive Chaos, and Creation of the World. 2. The General Deluge, its Causes and Effects. 3. The Dissolution of the World” de John Ray; o, con temáticas más amplias pero que recogen los intereses de la época: “An argument for Divine Providence, taken from the constant Regularity Observed in the Births of both Sexes” de John Arbuthnot.

atención, pues se consideraba que escudriñando la naturaleza se encontrarían pruebas de la regularidad que nuevamente “comprueban” la ingeniosa y activa inteligencia divina. Estas pruebas pondrían en evidencia la providencia general u ordinaria, concluyendo a partir de ellas que El Soberano Absoluto sostenía constante y activamente las regularidades naturales; ello es válido tanto para los siglos XVI y XVII como para el XVIII⁶⁵¹. En definitiva, un “correcto” estudio de la naturaleza sería también un recurso validado social y culturalmente para “demostrar” que Dios dirige, supervisa e interviene constantemente en el mundo. Desde el punto de vista del control social que el poder político y religioso necesitaba, esto era altamente efectivo, pues se consideraba que las personas actuarían como es debido puesto que Dios está siempre controlando el curso de las cosas humanas y naturales.

Otro tanto se puede decir a propósito de la insistencia moderna en establecer y explicitar los límites del conocimiento humano. Mostrar los límites no era considerado, como es de suponer a primera vista, una derrota de la razón. Se trataba de mostrar y difundir la convicción sobre la radical corrupción humana operada por el pecado original. Así, reconocer límites era sinónimo de virtud religiosa, pues se ponía en evidencia la humildad con la que debería ocurrir la aproximación a la realidad y la limitación de las aspiraciones que “debería” tener un piadoso cristiano. Extirpando las dudas acerca del conocimiento del mundo natural y humano, a la vez que garantizando la creencia cierta y correcta, se establecerían los cimientos adecuados para un orden moral bueno. Ejemplo claro de esta dimensión religiosa es John Locke, tal como se muestra tanto en su escrito sobre la educación como en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* analizados anteriormente.

Fue en esta primera Modernidad también donde surgió la idea que el

651 Esto se lo puede ver con bastante claridad en las minuciosas investigaciones de Juan Arana, particularmente Arana, J. “Los científicos de la Ilustración como apologistas del cristianismo: Albrecht von Haller y Leonhard Euler”. Consultado en <http://www.juan-arana.net>. También, del mismo autor, en *Apariencia y verdad. Estudios sobre la filosofía de P. L. M. Maupertius*. Ed. Charcas. Buenos Aires, 1990. O bien, *Las raíces ilustradas del conflicto entre razón y fe*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999.

conocimiento científico es desinteresado y, por tanto, objetivo. Supuestamente las ciencias dan cuenta de lo que existe tal como es, no como debería ser. Con ello se da una “despersonalización” de la naturaleza, en el sentido que ella se comporta no según una voluntad propia, sino según una voluntad ajena, tal cual es la voluntad divina. Ello queda explícito en el pensamiento de Newton cuando afirma que todos los movimientos ocurren según “consejo divino”, tal como se ve claramente en el Escolio General de los *Principia*. En este escrito quedan establecidas las distinciones entre noumenon y fenómeno, que se hicieron notorias y alcanzaron real alcance epistemológico en el pensamiento de Kant.

Así, la producción y la ampliación del conocimiento a través del *reconocimiento* de leyes naturales; la erosión de la autoridad tradicional con fines políticos y económicos a través de las reformas religiosas y de la ampliación de la difusión del saber; la constitución de nuevos espacios de producción del saber y del poder (academias, sociedades científicas, etc.), constituyen el suelo social *desde donde* las creencias religiosas reformadas articularon la nueva época naciente.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos intentar hacer un “balance” de algunas de las principales consecuencias de la Modernidad. En esta evaluación será considerada la noción misma de razón en la confrontación consigo misma en cuanto racionalidad práctica e instrumental. Son consecuencias que ya se hicieron sentir en el despliegue mismo del proyecto moderno, y que siguen operativas hasta nuestros días a través del “sentido común” y de las instituciones que regulan la vida social en nuestro tiempo, tales como los Estados, la economía y el utilitarismo contemporáneo expresado en la (no tan) nueva moral neoliberal.

Consideramos a continuación tres ámbitos analíticamente distintos -la distinción es una ficción a través de la cual podemos intentar aprehender realidades operantes- mediante los cuales podemos ver cómo las influencias reformadas de las que hemos hablado aún siguen operativas en nuestra época.

Dichos ámbitos son el moral, el epistemológico y el político-social.

1. Consecuencias para el ámbito moral

Con Kant hemos visto que la moralidad pertenece al ámbito de los límites, espacio propio de lo práctico; o, más bien, es un pensar que se instala en el límite de todo conocimiento posible; dicho límite es el único espacio donde acontece la más propia praxis, es el lugar de la razón práctica. Y es precisamente en este hablar de los límites que Kant instala la discusión acerca de la religión. Así, ámbito práctico moral y espacio de la religión de alguna manera coinciden en el pensamiento kantiano, pues la religión es la posibilitante del sentido intramundano de la moralidad⁶⁵², de la cual emana la

652 Lancersos considera que “la constatación de la ausencia de lo divino es el tema característico de la modernidad, el único *filosóficamente* pertinente cuando de religión se trata” (Lancersos, Patxi. *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Hiria Liburuak. Alegia, 2000. Pg. 151. En adelante, *Verdades frágiles, mentiras útiles*.); se puede efectivamente interpretar así la relación entre el ámbito de lo religioso -donde acontece lo divino- y las actividad reflexiva que caracteriza a la filosofía. Sin embargo, consideramos que al ser la religión en cuanto actividad humana una intersección de lo divino -real o imaginario- con la vida humana, particularmente la vida práctica, es también filosófico hablar de la presencia de lo divino en la manera como los seres humanos se las han con ese ámbito, el cual influencia toda la vida humana. De cierto modo afirmar que “las problemáticas que se plantean en el marco de la *religión* -siendo importantes- puede decirse que no son estrictamente filosóficas ni significativamente religiosas. Son problemas de coherencia individual y cohesión colectiva, problemas que afectan a los espacios de organización y gestión de la conducta: personal, doméstico, cívico, político. Se trata de cuestiones más sociales que religiosas, más políticas que filosóficas” (*op. cit.* Pg. 152) es considerar la actividad filosófica de alguna manera “alejada” de la realidad social, política, cívica, doméstica; alejada o que está por sobre ellas. Consideramos que la actividad filosófica no está por sobre ninguna otra actividad humana -sea ella teórica o práctica- sino que pende totalmente del medio en el cual se desarrolla esa misma actitud pensante. Abogar por la ausencia como único tema del cual la filosofía puede reflexionar -o el poeta poetizar- es considerar que la filosofía se interesa por ciertas regiones de la realidad, y no por la realidad misma que se despliega en todos los elementos que la constituyen dentro de los cuales con certeza estarían lo social y las sociedades, lo político y la política, lo privado y lo doméstico, etc. Ya no es posible aspirar a una filosofía que elija su “objeto” -el cual, en el decir del mismo Lancersos refiriéndose a la modernidad filosófica, es la *razón*, que se convierte a ella misma en objeto de sí misma: “el resultado de este gesto -de orgullo y modestia simultáneamente- es la definición de un ámbito en el que el conocimiento es posible; y el precio es la reducción de la realidad a *objeto*” (*op.cit.* Pgs. 147-148). Así, para la razón sólo será válida la presencia de los entes en cuanto objetuales u objetivos, en cuanto están hechos a su medida. Lo que queda allende ese límite pierde objetividad, y de ahí una razón determinada a sí misma desde su propio límite. Pero lo que hemos tratado de mostrar a lo largo de esta tesis es que

normatividad propia de la moral.

Se trata entonces de pensar *en, desde y sobre* los límites. Aquello que eran los límites de la razón en Kant -proyecto moderno por antonomasia- han mostrado ser insuficientes en la problemática moral que hoy nos toca. Lo urgente no se ha vuelto el qué podemos conocer, sino el qué hacer con lo que conocemos. Y ello se ha vuelto urgente por las consecuencias -en su momento impensadas e insospechadas- del proyecto moderno mismo, pues el establecimiento de los límites de la razón especulativa han sido uno de los principales impulsos ideológicos del inmenso despliegue de las ciencias y la tecnología⁶⁵³. Lo *inesperado* se ha vuelto realidad sin previo aviso, y no en

precisamente lo religioso y lo que esté contenido por él no queda “allende” nada, sino hace parte de la vida humana misma; si se quiere, es algo que está aquende a la realidad humana. La consideración de un “más allá” es sólo un intento -y en esto estamos en pleno acuerdo con Lanceros- simbólico que pretende representar una realidad metafísica (*cfr. op.cit.* Pg. 154).

653 Naturalmente la tendencia es usar la expresión “ciencia y técnica”, influenciados quizás por la gran especulación heideggeriana y su innegable relevancia. Sin embargo, es más propio -por fuerza de la realidad de la que hablamos- hablar de *tecnología* ya que esta voz dice más claramente la nueva modulación del *logos* moderno y contemporáneo. La nueva “racionalidad” proveniente de la ciencia es precisamente la *tecnología*. Lanceros desarrolla ampliamente esta discusión en *Política mente. De la revolución a la globalización* (Ed. Anthropos. Barcelona, 2005; en adelante, *Política mente*): “Efectivamente, la figura del mundo que nos convoca” -y también nos *emplaza*, agregaríamos- “se resume en una poderosa alianza nómica y lógica, una legislación y un concepto que corresponden, respectivamente, a la economía y a la tecnología. Ambas captan e interpretan «lo que hay», lo producen, lo transportan y lo transforman [...] ¿Qué tipo de totalización racional presagia la tecnología -puesto que de *tecnología* se trata y no de «mera» técnica- con sus inmensas posibilidades de generar realidad desconocida e incluso alterar la autoconcepción del ser humano? [...] A la *ontoteología*, así denominada por Heidegger, y la «*onto-ratiología*» moderna, sucedería ahora una *ontotecnología*. Una época en la que las categorías del pensar-decir [...] técnico definirían la realidad y conferirían legitimidad tanto al discurso como a la acción. [...] La tecnología (y la economía que la protege y ampara) no es una mera secuela de la razón moderna; constituye una nueva figura del *lógos*, una nueva disposición del pensar, el decir y el actuar. [...] La tecnología se impone como discurso y práctica en el momento en el que la fe en la razón se desvanece como tal fe. [...] Porque el complejo tecno-lógico se pretende la articulación total de la ciencia y de la experiencia en una matriz que desde el conocimiento produce interés y viceversa. [...] Lo pertinente aquí es caer en la cuenta -y en el cuento- de que todo ese mundo que progresivamente nos define, que nos determina y nos obliga, ha sido «emplazado», ha sido construido, «llamado a(l) ser» por la tecnología, por sus decisiones, su lenguaje y sus procedimientos. Que paulatinamente se convierte en nuestra situación y configura nuestro horizonte” (Pgs. 202-221). Así, en nuestra contemporaneidad se hace “cada vez más obsoletas algunas distinciones: la distinción entre ciencia y técnica, por ejemplo” (Pg. 209) y de ahí un nuevo desafío para el pensar reflexivo: “Aceptar el reto de pensar el presente que nos constituye, el presente que nos pro-pone, y acaso nos im-pone,

vano han abundado a lo largo de toda la Modernidad, así como en nuestros tiempos, los profetas de la catástrofe y un pesimismo generalizado sobre las posibilidades de la época.

En Europa muy tardíamente se ha caído en la cuenta del sinsentido al que ha llevado el proyecto Moderno en su generalidad. Sólo después de las dos grandes guerras del siglo XX -puerilmente llamadas “mundiales”- y del Holocausto es que en Europa ha surgido un movimiento crítico, aunque no le faltan antecedentes. En las (¿ex?) colonias, sin embargo, las “guerras mundiales” (es decir, aquellas mediante las cuales el propio mundo se desmorona no dejando nada de lo familiar) y los holocaustos tuvieron lugar muy tempranamente, pudiendo decirse que incluso son los acontecimientos que inauguran la Modernidad: exterminación de los indios -holocausto por alguna razón de menos status que el Holocausto judío-, caída del Inca por la fuerza avasalladora de los colonizadores -cultura que por alguna razón es minusvalorada ante la gran civilización europea de los siglos XIX y XX y la que sólo románticamente se la considera como “tragedia” dando lugar a lo que los de habla lusófona llaman tan poéticamente *saudosismo*, es decir, una especie de nostalgia crónica por el glorioso pasado indígena de una civilización no menos avanzada que cualquier otra. Esas “guerras mundiales” y esos “holocaustos” -a los que parece que no se les puede escribir con mayúsculas, puesto que no son lo suficientemente sustantivos- con los que el mundo colonizado ha aprendido a convivir desde hace ya varios siglos (no hemos nombrado a África; esta ni siquiera cae en la categoría de tragedia;

su lenguaje, y con él su interpretación del mundo y de nosotros mismos, sus expectativas de conocimiento y acción, obliga a ajustar el vocabulario filosófico, su sintaxis y su gramática a la nueva realidad que con la tecnología adviene. [...] Reto filosófico: puesto que la filosofía trata de la realidad y de todas sus idealidades, puesto que la filosofía, desde sus inicios y a lo largo de toda su venerable historia, trata de(l) ser, la configuración tecnológica del mundo es hoy su lugar propio [...] Porque de ser y realidad se trata: *la ontotecnología* [...] es el espacio en el que hoy la vieja metafísica tiene una cita” (Pgs. 210-211). La importancia que tiene y conlleva todo este discurso es también, si no principalmente, político y ético (dos caras de una misma moneda); y es tal pues la tecnología ha colonizado también esos espacios a modo de “co-relatos, la *tecnopolítica* y la *tecnoeconomía*” (Pg. 229).

simplemente no cuenta) sólo pueden ser infraconsideradas si insistimos en que la Modernidad es una historia de victorias y glorias que hoy han caído en crisis, pero que *todos* (los “civilizados”) esperan que de alguna manera resurja y se imponga nuevamente como el modo óptimo de vida humana.

Los límites ante los cuales hoy nos enfrentamos, por los cuales somos indefectiblemente emplazados y llevados ante la urgencia de hacerles frente, ya no son los de las “condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*”, es decir, acerca de la posibilidad de acceso a un conocimiento metafísico (de cuya determinación tanto cosechó la ciencia para su propio provecho). Los límites ante los cuales hoy tenemos que rendir cuentas -tanto por deber como por necesidad- son los que se circunscriben a las condiciones de posibilidad de vida humana y, más aún, de vida humana digna. Dichos límites se encuentran en lo que podemos denominar, siguiendo el ejemplo de los teólogos de la liberación, el “mundo de los pobres”.

Somos conscientes que este tipo de expresión puede “sonar” a exageración o, incluso, a un abuso de la buena voluntad del lector, ya que escandaliza a los que pertenecen al mundo de los privilegiados -mundialmente, los pertenecientes al primer mundo; localmente, los pertenecientes a las clases enriquecidas y privilegiadas. De hecho, introducir una categoría como “pobre”, tan ajena a la filosofía, sólo puede ser entendido como una falta de buen gusto, por un lado, y de rigurosidad, por otro. Así sea pues; sin embargo, se trata de una afirmación límite que sólo tiene sentido si queremos introducirnos radicalmente en el ámbito de los límites desde una experiencia real del mundo de hoy y no tan sólo desde la historiografía de las ideas que caracteriza el estudio de la filosofía. Recurrir a una noción kantiana para hablar de algo que incluso atenta contra los postulados de Kant es un recurso retórico (pero no erístico) al que recurrimos por fuerza de la gravedad de las cosas que se tratan, no por un puro polemizar o tener la presunción de romper con esquemas establecidos. Dichos intentos de polemización y rompimiento son nada más que, o bien recursos desesperados, o bien puramente -ahora sí- erísticos.

Con esta aproximación volvemos -en lo que no hay novedad alguna propiamente hablando- y nos retrotraemos al ámbito más propio de la razón práctica y de la moral. Como lo hemos dicho y mostrado, este ámbito se relaciona íntimamente con la dimensión religiosa en la cual siempre se mueve la existencia, la que ha determinado el nacimiento, despliegue e instalación del modo moderno de habitar el mundo.

Con “el mundo de los pobres” -i.e. los pobres y su mundo- se señala primeramente a los carentes de recursos materiales, desde donde se construyen también otras carencias de tipo más simbólico, pero que no por ello dejan de tener la realidad -aplastante, por cierto- que tienen.

Varios pueden ser los ejemplos de ello: la escandalosa desigualdad de la distribución de la riqueza⁶⁵⁴, la sideral inversión de capitales en armamento⁶⁵⁵ cada vez más destructivo y letal, la “invasión” de inmigrantes al “primer mundo” -es una invasión de la pobreza, de lo que no queremos ver ni aceptar⁶⁵⁶. Lo mismo vale para el uso del conocimiento⁶⁵⁷ -ese que fue determinado en sus rasgos esenciales ya desde el siglo XVII en adelante-, el

654 Elocuentes son las palabras de Pedro Casaldáliga: “Hay más riqueza en la Tierra, pero hay más injusticia. África ha sido llamada «el calabozo del mundo», una *Shoá* continental. 2.500 millones de personas sobreviven en la Tierra con menos de 2 euros al día y 25.000 personas mueren diariamente de hambre, según la FAO. La desertificación amenaza la vida de 1.200 millones de personas en un centenar de países”. En Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Ed. Trotta. Madrid, 2007. Pg. 62. En adelante, *Fuera de los pobres no hay salvación*.

655 “El mercado de armas es uno de los más rentables de todos los gobiernos de la comunidad internacional. Los países del G-8, junto con China, son responsables del 90% de las exportaciones de armas. Al menos medio millón de personas son asesinadas anualmente con armas ligeras”. *Informe de Amnistía Internacional*, 2005.

656 No deja de escandalizar incluso al sentido común -aún más a personas “comprometidas” con lo social- las nuevas leyes que se legislan en Italia (que ha aparecido en los medios en el mes de mayo de 2008) acerca de la criminalización de la inmigración ilegal. Lo que era una falta administrativa ahora quiere ser penada con al menos cuatro años de cárcel. España no está muy lejos de adoptar dichas medidas, a las que se añade el deseo -por ahora no logrado- de hacer firmar a los inmigrantes un “contrato de integración” con la cultura “española”. La Francia de Sarkozy va por las mismas sendas.

657 Como botón de muestra -podemos encontrar varios que apuntan hacia lo mismo-, valga la siguiente constatación: “los campos de cadáveres de la historia, que hemos visto, nos prohíben [...] toda ideología del progreso y todo gusto por la globalización [...]. Si los logros de la ciencia y de la técnica pueden emplearse para el aniquilamiento de la humanidad (y si pueden, lo serán algún día), resulta difícil entusiasmarse con internet y la tecnología genética”. Moltmann, Jürgen. “Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno”. En *Revista Latinoamericana de Teología*. 54 (2001), pg. 302.

conocimiento del dominio y de la discriminación, tal como lo hemos visto en Locke, Smith, el mismo Kant, influenciados por las máximas puritanas de dominar la tierra y los pueblos que estén destinados desde un decreto divino eterno a la sumisión. Este mundo de los pobres es el nuevo límite de la humanidad, el cual sólo puede ser pensado y resuelto desde los mismos límites que él conlleva y que hace patentes.

Así, los *límites* -en cuanto espacio de la moral y de los desafíos que ella plantea, espacio determinado desde las convicciones religiosas más fundamentales e, incluso, inadvertidas- del mundo moderno materialmente determinado son estructuralmente desde su inicio (si queremos poner una fecha representativa, podía ser el 12 de Octubre de 1498) el espacio de la alteridad más radical en cuanto que rebajada al estatuto de “casi humanidad” (o directamente, “no humanidad”), refiriéndose a personas que no era posible que tuvieran las características de un humano “completo” y “civilizado”, tal como se consideraban a sí mismos los europeos al invadir el Nuevo Mundo.

Esos mismos límites siguen estando *ahí*. Y si bien la reflexión dominante sólo se ocupe de ellos instrumentalmente o, lo que es lo mismo, la reflexión instrumental sólo se ocupe de ellos para dominarlos, sigue siendo irrenunciable para la razón práctica hacerse cargo de ellos. Los pobres -límites de nuestra época- siguen siendo la condición de posibilidad para la moral.

En el intento de hacernos cargo de esa realidad es que abordamos la problemática de la razón práctica como ámbito sobre el que hay que volver a pensar también políticamente. Cobra capital importancia aquí la cuestión acerca de lo humano. Según la tradición moderna que hemos revisado en los capítulos anteriores, el “hombre” es un ente que se guía en su acción a partir de los instintos y sentimientos; o, si se quiere, de los *sentimientos instintivos*. Tal es la determinación a la que llegan tanto Smith como Locke. La autoconservación, la reproducción de la especie y la búsqueda del placer conforman esos instintos que impulsan todo actuar, todo decidir, todo omitir. Así, según Smith, toda acción queda determinada desde el amor a sí, el cual es

un rasgo ontológico de la existencia. La expresión óntica de este rasgo ontológico es el egoísmo, el cual marca indeleblemente el campo de posibilidades de lo humano⁶⁵⁸. Todas las relaciones humanas estarán atravesadas esencialmente por esta determinación dada desde el supuesto de la caída original. Así lo ha determinado Calvino en el segundo pilar de su doctrina, la absoluta corrupción del género humano en todas sus “partes”, es decir, la voluntad y la razón. Según esta doctrina, los seres humanos tampoco pueden conocer nada de la esencia de las cosas, tanto naturales como, mucho menos, sobrenaturales. Y así como los hombres no pueden conocer a Dios, sus designios y su voluntad, tampoco ni siquiera pueden desear que así sea, puesto que no pueden desear bien alguno. Sólo resta, de esta manera, seguir aquellas leyes prescritas por el mismo Dios en el corazón de los hombres, puesto que al seguir dichas leyes se cumple -de manera misteriosa e inescrutable para los hombres- la voluntad de Dios. Ello es posible en vistas de que los instintos, en particular los “morales”, en el lenguaje de Smith, son puestos en el alma humana por el mismo creador de todas las cosas y que éste ejerce su soberanía -también absoluta, como la corrupción humana- a través de los instintos -que precisamente no están ni pueden estarlo nunca guiados por racionalidad alguna.

Puesto que todos los hombres se guían por el amor a sí mismos cristalizado en el comportamiento egoísta, todos buscarán siempre la maximización de los propios intereses, así como el placer que ello conlleva. Desde aquí se construye lo que posteriormente ha venido a llamarse la “racionalidad económica”⁶⁵⁹, que no es más que la única posibilidad viable de

658 Los predestinados a la salvación se guían, y en eso se empeñan, por el amor a sí mismos y sólo en cuanto tal son “rationales” (según la racionalidad utilitaria o meramente instrumental); los predestinados a la perdición, por su parte, son los que propiamente son “egoístas”, guiados en ello por Dios que los ha así determinado; en consecuencia, no serían propiamente “rationales”. Agradecemos esta aclaración a Andrés Monares.

659 Moralmente -también políticamente- la nueva fuente normatividad, de *nomos*, es la *economía* de mercado: “en el momento en el que el mercado ha alcanzado una real hegemonía al instituirse como referente universal, en el momento en el que se ha convertido no sólo en ámbito sino en conjunto hegemónico de fuerzas, es preciso reparar en todos los efectos que produce: demográficos y ecológicos, culturales, sociales y morales, políticos. [...] La modernidad ha sido el momento y la ceremonia de manumisión del mercado, en la teoría y en la práctica; y el comienzo de su hegemonía, de su penetración en todos los

comportamiento humano tanto individual, en relación a sí mismo, como comunitaria o social. Y hemos visto con claridad a lo que lleva dicha racionalidad -al menos si entendemos por ella la búsqueda del propio provecho. Se trata de construcciones teóricas que vendrían a avalar una situación histórica singular, cual es la de la Inglaterra imperial que se expande mundialmente ya desde el siglo XVII.

Dicha racionalidad económica que es *per se* excluyente queda, además, sancionada por la creencia ciega según la cual los hombres, aunque no pueden comprender ni penetrar los designios del creador, sí pueden encontrar *señales* que testifiquen su elección y predilección por parte del Soberano que todo lo gobierna. Dichas señales se pueden sintetizar en el éxito mundano de los negocios, en la riqueza y en el buen nombre; en otras palabras, se trata del tercer pilar de la doctrina de Calvino según la cual hay individuos predestinados a la salvación y otros a la perdición. Y así como hay individuos, también hay naciones predestinadas a la riqueza, a la gloria, al dominio. Tal fue el designio de los ingleses en el siglo XVII, tal sigue siendo el designio justificatorio de su herencia, la cultura anglosajona paradigmáticamente ejemplarizada en el imperio Norte Americano de hoy.

Aquellos que quedaron relegados a los márgenes -las “periferias”, como se acostumbra decir- son individuos -pueblos y personas- sobre las cuales no posa la predilección predestinada. Ese mundo -en extensión mucho mayor que el de los “elegidos”- es precisamente el mundo de los pobres. Desde una punto de vista identitario, es el mundo de los otros-extraños, hipotéticamente humanos. Y si, en el mejor de los casos posibles, son considerados como humanos, lo son sólo de “segunda categoría”, puesto que pesa en ellos la “marca” de la perdición predestinada, la pobreza. Este es precisamente el “lugar” del *límite*, el “desde donde” es posible una moralidad, una ejecución de una razón práctica plenamente racional y plenamente práctica.

Es este límite el que pone entre paréntesis todo y cualquier desarrollo

del mundo moderno, de la civilización occidental. Ante él no bastan, como tampoco son suficientes, argumentos puramente racionales (entendiendo por “racionales” una racionalidad determinada desde el propio interés y desde el mero cálculo). Simplemente es un mundo, son personas, que clama y que desafía porfiadamente el éxito, desarrollo y enriquecimiento de las naciones del primer mundo. Un ejemplo actual y urgente de ello es el fenómeno de la inmigración desde zonas pobres a otras menos pobres o derechamente ricas. En España el fenómeno migratorio -tanto su realización como su estudio- es ahora un fenómeno visible. Las “pateras” que llegan a costas españolas son sólo un ejemplo gráfico de él. Los inmigrantes que llegan son expresión de ese clamor porfiado del mundo de los pobres que buscan mejorar sus condiciones materiales de vida. Se trata de una “invasión” de la pobreza que toma por asalto la comodidad de los civilizados y desarrollados. “Invasión” que, si no se constituye en desafío -de su superación, no de su supresión- sólo puede “acabar mal”, tanto para los pobres que “invaden” el primer mundo como para los ricos que se sienten “invadidos”. Sobre esto no es necesario mucho más que la revisión de la prensa española, o la lectura de los informes especializados emanados tanto de los gobiernos como de los centros que se dedican a estudiar dicho fenómeno.

Todo ello constituye el límite desde el cual es posible fundar una racionalidad práctica que aspire a la decencia puesto que la razón práctica es el ámbito en el cual se realiza plena y concretamente la existencia humana. Para comprenderlo más claramente, necesitamos hacer un rodeo -que parece ser el único modo de llegar a la “verdad”.

La postura de Kant ante la problemática metafísica es de alguna manera ambigua puesto que afirma, por una parte, que no conocemos ni podemos conocer el absoluto (dada la determinante limitación del conocimiento al ámbito de la experiencia) y, al mismo tiempo, se considera la existencia humana dotada de razón, facultad esta última de “lo incondicionado”. Así, la metafísica se muestra como una “necesidad natural” (baste recordar las

primeras líneas del Prólogo de la *Crítica de la razón pura* para establecer dicha “naturalidad”). En otras palabras, la existencia no puede mantenerse en la indiferencia ante la problemática metafísica.

La manera que encuentra Kant de superar esta limitación es precisamente en el plano de la moralidad, en el campo de la razón práctica. La conciencia moral será para Kant precisamente el ámbito donde se instala una *absoluta exigencia* que no puede ser explicada mediante la razón pura, puesto que escapa del plano empírico, es decir, no trata con los fenómenos puramente naturales, sino con acciones humanas. En la naturaleza los fenómenos se comportan según leyes causales necesarias y universales y dentro de ella no cabe el deber: un cuerpo no “debe” caer por fuerza de la gravedad; simplemente cae determinado por ella.

Así, la caracterización de la existencia humana da cabida a un ámbito que no es estrictamente “racional” (y no por ello debemos apresurarnos a pensar que es “irracional”), dando cabida a la sensibilidad. Kant observará que las acciones humanas en parte están determinadas por la razón, aunque en parte muy pequeña, pues también ellas se determinan por “inclinaciones” como el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia, el placer, etc. En la existencia humana se dan a la una racionalidad e inclinaciones. Para Kant, la “buena voluntad” se manifestaría o se haría ejecutiva siempre en la tensión entre las inclinaciones y la razón, que manda lo que es bueno. Así, en la medida en que dicha tensión se ejecuta, la buena voluntad se llama deber.

Si hubiese una voluntad puramente determinada por la razón, es decir, fuese puramente racional, ella sería perfectamente buena, “santa”. Ella realizaría la ley moral de modo espontáneo (*sponte*), es decir, sin conformarse propiamente hablando desde una *obligación*. De esta manera, para una voluntad perfectamente buena, el deber no tendría sentido alguno, puesto que el querer coincidiría natural y espontáneamente con el deber. Pero, como hemos dicho, eso sólo ocurriría en el caso de una voluntad santa; y este no es el caso de la existencia humana.

De esta manera, el valor moral de una acción para Kant residirá no en aquello que se quiere lograr -i.e. no depende del fin que se persigue, ni tan siquiera de la realización de la acción-, sino que consistirá de manera exclusiva en el principio según el cual se realiza dicha acción. Con ello se aleja la “contaminación” de cualquier deseo dejando el ámbito moral liberado para su “pureza práctica”⁶⁶⁰.

Pero no bastan sólo las intenciones. Ellas pueden ser efectivamente *la* determinación del acto en cuanto que moral, pero no son la acción moral *in actu*. Ésta sólo acontece cuando se realiza un comportamiento -por acción u omisión- en relación a los demás seres humanos, a sí mismo e incluso respecto al mundo en general (que no son más que las tres expresiones de la realidad humana misma). El límite ante el cual nos pone de manera desafiante el mundo de los pobres es tal porque sólo él permite tanto el desarrollo de las intenciones “buenas” como su realización en acciones concretas. Nuevamente, no se trata de “argumentos racionales” según los cuales se pueda (com)probar la conclusión. Se trata de una situación ante la cual *hay* -el espacio del deber- que tomar una *decisión* -el espacio de la moralidad realizada, de la libertad.

2. Consecuencias para el ámbito del conocimiento

Una vez establecidas las bases ideológico-epistemológicas de la Modernidad el conocimiento se transformó en herramienta suprema de

660 No debemos perder de vista en esta exposición lo siguiente: no buscamos una descripción acabada ni “correcta” del pensamiento kantiano; sólo buscamos delimitar el ámbito de la razón práctica. La propuesta kantiana de una moral del deber que no se “contamine” con los deseos o inclinaciones nos parece una abstracción que no da cuenta de la realidad humana. La “a-circunstancialidad” de la acción es así un *desideratum* metafísico marcado más por convicciones “pasionales” -el pietismo de Kant- que por un sentido de realidad. En este sentido es más “realista” el discurso de los empiristas ingleses tales como Locke y Smith, a quienes Kant sigue. Si bien no es la intención primera de esta tesis establecer una discusión directamente ética (de una teoría ética), consideramos más apropiado referirse a la dimensión de la razón práctica en términos de “prudencia” y “decencia”, tal como los desarrolla Boaventura de Sousa Santos en *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Edições Afrontamento. Porto, 2006 (en adelante, *A gramática do tempo*).

dominación. Puesto que Dios es comprendido como Soberano Absoluto, que crea el mundo y mediante ese conocimiento establece una relación de dominio sobre lo creado a través de los decretos providenciales -generales y especiales-, todo el conjunto de creaturas penderá de manera constante e indefectible de los decretos emanados del supremo dominador y legislador. Es mediante las leyes naturales que se expresa dicho dominio, tal como lo hemos visto con claridad en Newton, Locke y Smith. Además, puesto que los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza del Creador, resulta que la porción de humanidad elegida predestinalmente a la salvación posee los mismos atributos divinos, pero esta vez marcados por el pecado y la corrupción. Así, el hombre deviene en “pequeño dominador”. En la tarea de dominar a la naturaleza mediante el conocimiento científico y técnico y a los demás seres humanos mediante la guerra y su racionalización -la política-, así como también a la sociedad toda y su relación con otras sociedades mediante las reglas “naturales” del mercado, en esa tarea -decía- consiste el proyecto moderno de colonización radical de toda realidad humana.

Conocer pasará a ser interpretado como el *reconocimiento de la acción providencial de Dios*, volviéndose así toda la empresa científica -y también tecnológica⁶⁶¹- en una tarea piadosa, enteramente vuelta hacia la glorificación de Dios y “santificación” de los hombres⁶⁶². Queda establecida así la justificación ideológica, sinceramente sentida y de la cual los puritanos estaban convencidos de su verdad, de todo posible dominio y de la importancia de

661 cfr. *La religión de la tecnología*. Pgs. 15-19.

662 Ya lo hemos dicho y mostrado anteriormente, pero no está de más recordarlo: estrictamente hablando, no hay un “proceso de santificación” por parte de los elegidos, puesto que estos son tal por la predestinación, en la cual los seres humanos poca incumbencia tienen. Pero en un sentido más laxo, sí podemos hablar de una especie de “santificación” puesto que mediante la continua adquisición de conocimiento, de producción de saberes y técnicas de dominio, el piadoso cristiano puritano -cuya figura esencial no ha cambiado hasta nuestros días- puede de alguna manera “producir” las señales de predilección y predestinación a la salvación; como hemos visto, esas señales que en el pensamiento de Calvino eran claras, pero no tan clara era la posibilidad de producirlas, evolucionó hacia la concepción más estrictamente puritana, según la cual los elegidos están llamados a producir las señales de salvación (lo que no equivale a decir -en sentido estricto- que puedan producir la propia salvación).

empeñarse en esa tarea dominadora. Será el rasgo esencial tanto de la ciencia como de la empresa de los “descubrimientos” de ultramar, es decir, de la colonización del Nuevo Mundo.

Dicho proceso ocurrirá paulatina pero decididamente desde los comienzos de la Modernidad. El dominio establecido mediante el conocimiento es materia conocida en nuestros tiempos. Se trata de un dominio que ha dejado de ser manejable, pero en ello no hay dificultad alguna puesto que mientras más independiente sea el devenir social, económico y político más patente queda la acción soberana del Absoluto Gobernante. Es la fe de los modernos puritanos y reformados, como los mencionados más arriba -y que posteriormente *caerá en el olvido* la raíz puramente religiosa de dicha concepción y se volverá un supuesto inaccesible para la razón, llegando incluso a negarse el origen religioso de este despliegue-, la que dominará al pensamiento dominante y regulador que es la Modernidad. El nombre que se le ha dado a este último fenómeno de *olvido* es *secularización*.

En tanto cuanto el conocimiento y su aplicación se ha vuelto inmanejable es que se vuelve tarea urgente a la cual enfrentarse desde *nuestro tiempo límite*, desde los límites de la Modernidad: nuestro hoy. El *ethos* científico -su peculiar modo de ser adquirido en la Modernidad-, supone y aspira al universalismo. Con ello pretende alcanzar resultados que beneficien, incumban y afecten a *todos*. Dado, pues, que la razón práctica se ocupa inevitablemente del “reino de los fines”, su rehabilitación supone, a su vez, una actitud anti científicista, especialmente contra una posición positivista del científicismo, pero no contra la ciencia y las posibilidades que ella brinda. Ello lleva a reconocer la posibilidad y necesidad de discutir racionalmente acerca de los fines que se buscan en la ciencia, los medios que ella utiliza, no aceptándolos como algo dado y “obvio”. Así, la problematización que pretendemos instalar, la que consideramos *fundamental*, incluye como primer punto el enfrentamiento de dos concepciones fundamentales de la razón: aquella según la cual la razón es meramente instrumental y la que concibe la

razón como posibilidad humana que puede no sólo discutir acerca de los medios que pretendemos utilizar cuando hacemos ciencia, sino -y quizás principalmente- sobre los fines finitos a los que aspiramos.

¿Cuáles son las consecuencias de este entramado de supuestos, decisiones y omisiones para el quehacer de la ciencia y, principalmente, para las condiciones de una vida justa para todos? Con esta pregunta nos adentramos en el ámbito más propio de la razón práctica, pues finalmente de lo que se trata es de decisiones expresadas en relatos culturales los que conforman los discursos modernos acerca de la ciencia y de la misma modernidad. Se trata de un paradigma socio cultural -i.e. definitivamente no natural- y que, en cuanto tal, es contingente.

En la cultura hegemónica de la contemporaneidad -la “Occidental Moderna”-, se considera que los valores, o el ámbito moral como lo hemos venido llamando a lo largo del trabajo, es una esfera separada de las prácticas epistemológicas, científicas y “propiamente” racionales. Se ha “despersonalizado” la acción humana, haciéndola una parte del “engranaje” social (nótese que la metáfora no es casual). Dicha despersonalización ha ocurrido a la una con la correspondiente en el ámbito científico, siendo su reverso y condición de posibilidad. Todo actuar humano en sociedad, es aprehendido siempre desde categorías con pretensiones científicas, desde la *publicidad* -los consumidores, sus preferencias y los estudios de mercado para llegar a dicho público objetivo- hasta el derecho, con las nociones de persona jurídica y natural, las instituciones burocráticas de las que ya hablaba Weber, el mercado mundial, las telecomunicaciones de masa, etc.

La historia de esta “despersonalización” viene desde al menos los siglos XVII y XVIII, con el surgimiento e imposición de superioridad de los *gentlemen*, quienes (falazmente) construían una imagen pública de individuos “correctos”, “desapasionados”, “sin compromisos”. Estos *gentlemen* forjaron una constelación de conocimiento muy útiles para la teología puritana reformada y para la política a la que ella dio lugar. Paradojalmente -aunque si

mirado de cerca, tal como lo hemos mostrado mediante la influencia de Calvino en el surgimiento de la Modernidad anglosajona-, no hay contradicción alguna en los hechos. Es este acontecimiento cultural el que dio lugar a un discurso que predica la separación entre ciencia y valores, o entre ámbito de la racionalidad y ámbito moral. Ello es así, pues los “practicantes” de la actividad científica fueron los que precisamente predicaban la división de las “ciencias” y los “asuntos de la Iglesia y del Estado”. Así, el éxito de las ciencias en nuestra cultura ha llevado a su “separación” -aparente- del ámbito de intereses más inmediatos como los morales y políticos. Ello ha venido a ocurrir así pues mientras más desinteresado y objetivo se presente el conocimiento, más “validez” tendrá como medio para la acción moral y política⁶⁶³. Pero es innegable el uso que hace la política real de dichos conocimientos. Nos vemos pues emplazados por el mismo ejercicio de la ciencia y la tecnología a repensar los fundamentos sobre los cuales se erigen dichos conocimientos “fiabiles y objetivos”. Esa es, en nuestra opinión, una tarea urgente que le incumbe no al ámbito científico ni técnico propiamente hablando. Es decir, la pregunta por la ciencia y la tecnología no es una pregunta científica ni técnica. Es tarea de la razón práctica en un constante diálogo con la ciencia y la tecnología y los que la realizan: los practicantes.

La Modernidad, más allá de su complejidad y variedad, es un paradigma socio-cultural operativo hasta nuestros días. Operativo pero agotado. Así como viven, se desarrollan y mueren, los paradigmas traen dentro de sí el futuro, la superación de sí mismos; he aquí el lugar de la utopía. Pero lo que traen consigo y de lo cual están “preñados” es, por motivo de su fuerza explicativa y dominante -tal como lo ha sido la Modernidad- “semi-ciego y semi-invisible”. Por ello, lo que se pueda pensar desde un paradigma cultural tal como lo es la Modernidad sólo tiene posibilidad de ser desde un pensamiento que se yergue sobre ideas intrínsecamente inseguras, vacilantes, cuyo *status* epistemológico no está posicionado ni validado desde el mismo

663 *cfr. A revolução científica*. Pgs. 169ss.

paradigma imperante. Podríamos decir, que se trata de un tanteo que ocurre a oscuras y sin seguridades aparentes:

“el pasaje entre paradigmas -la transición paradigmática- es, así, semiciego y semiinvisible [...] sólo puede ser recorrida por un pensamiento construido, él mismo, con economía de pilares y habituado a transformar silencios, susurros y resaltos insignificantes en preciosas señales de orientación”⁶⁶⁴.

Se trata, en definitiva, del pensamiento utópico, aquél cuyo *status* epistemológico es el de ser un “norte” -aunque, si mirado desde los límites, es más apropiado decir “*un sur*”- al que dirigirse, al que aspirar. Nada más -ni nada menos- que eso, puesto que, por definición, la utopía es un no lugar, un cierto no ser que es pura posibilidad: un *no ha lugar*. A ese *no ha lugar*, conquista de la modernidad emancipatoria, le es hoy exigido una nueva superación de sí mismo; no se trata hoy tan sólo de aspirar a *utopías*. Estas no bastan, simplemente porque no han bastado. Se trata de aspirar, imaginar y realizar *eu-topías*⁶⁶⁵, buenos lugares donde sea posible una vida decente, particular y preferencialmente para los que son los límites de la Modernidad.

El proyecto moderno decantó en *formas de conocimiento* que hoy vemos no han sido suficientes ni satisfactorias para la vida humana en sociedad y en relación con su mundo. Podemos llamar con Santos a esas formas de conocimiento, “conocimiento-regulación” y “conocimiento-emancipación”⁶⁶⁶. En la primera, el punto de ignorancia es el caos y el punto de saber, el orden. En la segunda, el punto de ignorancia sería el colonialismo (i.e. el “otro” como

664 Santos, B. de S. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003 (en adelante, *Crítica de la razón indolente*). Pg. 13.

665 La expresión es de Jon Sobrino: “Los no-pobres, en efecto, dan la vida por supuesto, y de ahí sus utopías fantásticas. Pero la vida es precisamente lo que los pobres no dan por supuesto. De ahí que la vida sea para ellos utopía, mínima para aquéllos, máxima para éstos. En palabras de la tradición latinoamericana, pobres son los que mueren antes de tiempo, y lo que desean es precisamente no morir a destiempo. Por ello insistimos en la *eu-topía* -lugar de lo bueno-, e insistimos también en que no puede ser *ou-topía*, lo que no ha lugar, sino *topía*, aquello para lo que tiene lugar”. (cfr. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Pg. 111)

666 *Crítica de la razón indolente*, pgs. 30ss

objeto de conquista y dominio), y el punto de saber la solidaridad, donde conocer es reconocer al “otro” en su otredad, es aceptar la diferencia y respetarla⁶⁶⁷.

Tanto la regulación como la emancipación tienden a la maximización de su potencial, no logrando interactuar a la par de manera armónica⁶⁶⁸. A lo largo de la historia de estos últimos 500 años se le confió a la ciencia la tarea de equilibrar la interacción entre regulación y emancipación, siendo ello una clara preponderancia de la regulación en la articulación del proceso del llamado “progreso”. Los excesos de emancipación fueron así considerados “desviaciones fortuitas”, y sus *déficits* “deficiencias temporales”. Tal es el fundamento de la confianza en la tarea reguladora de la ciencia. Las dos desviaciones posibles -por exceso o déficit- se resuelven en la confianza que, como hemos mostrado, es religiosa. La cristalización de dicha confianza se da en recurrir a una mayor y mejor utilización de los recursos materiales,

667 Respeto en el sentido de “la auténtica solidaridad” y “solicitud” (cfr. *Ser y tiempo*, § 26); la voz “respeto” (*Rücksicht*) dice lo mismo que el *respicere* latino, es decir, mirar benignamente, proteger, ayudar (por ejemplo, en la expresión latina: “*nisi nos Deus respexerit*” -“a menos que Dios nos ayude”-, se muestra el significado de lo que aquí queremos decir. También podríamos entender el respeto como un “retroceder”, en el sentido de “ir hacia atrás”, “apartarse” para ver mejor. El mirar el cielo, *respicere in auras*, para contemplar lo sagrado, por ejemplo, exige de nosotros una cierta “marcha atrás”, un cierto “retroceder” para ver mejor y contemplar en todo su esplendor lo sagrado, que es a lo que apunta el cielo. En el sentido que queremos darle aquí, retroceder quiere decir darle espacio -mejor, *dejarle* espacio- al otro (a los “límites”) para que él pueda desplegarse en todo su ser, en todas sus posibilidades. Esto es precisamente lo contrario del conocimiento-regulación. En el conocimiento-emancipación se da también a la vez un conocimiento-*reconocimiento* donde conocer es reconocer, “progresar es elevar al otro de la condición de objeto a la de sujeto [...] el conocimiento-reconocimiento es la solidaridad” (*Crítica de la razón indolente*. Pg. 31).

668 No es difícil encontrar ejemplos de ello. Locke, por ejemplo, predica la igualdad de todos los hombres mientras posee acciones en una empresa de trata de esclavos. Smith calculaba friamente el precio que debería tener la canasta básica de la clase obrera de manera tal que alcanzara para que se reprodujeran en la justa medida, muriéndose de hambre los hijos que no serían necesarios como mano de obra. Kant manifestaba su desprecio por los “salvajes” habitantes de los mares del sur por su incapacidad natural para la abstracción y el pensamiento. En nuestros tiempos ejemplos similares no son tampoco difíciles de encontrar. En Chile, por ejemplo, hoy (Junio de 2008) se discute si el salario mínimo debe ascender a la suma de \$ 146.000 pesos chilenos (alrededor de 202 euros), siendo que, por ejemplo, el kilo de pan -alimento básico en Chile- cuesta alrededor de \$ 1.000 pesos (1,38 euros). Una familia promedio de cuatro a cinco integrantes deberá gastar al menos \$ 28.000 pesos (38,88 euros) mensuales sólo en pan (es decir, casi el 20% del ingreso mensual mínimo por trabajador).

intelectuales e institucionales de la modernidad. Así, la ciencia se vuelve “fuerza productiva” y los criterios de eficiencia y eficacia se vuelven hegemónicos, “al punto de colonizar gradualmente los criterios racionales de las otras lógicas emancipadoras”⁶⁶⁹.

Habitados y domesticados por fuerza del paradigma dominante, a considerar el conocimiento como un principio de orden divino -sobre las cosas y los otros-, tal como lo hemos visto anteriormente, es decir, como algo “natural” a lo cual no queda más que plegarse y re-conocer las leyes que todo lo rigen, mensurándolas⁶⁷⁰, resulta pues difícil imaginar una forma de conocimiento que opere como principio de solidaridad. Pero no sólo resulta difícil, si no imposible, imaginar eso, sino también imposibilita toda actividad posible que aspire a un cambio en el modo de relacionarse, de instituir la sociedad, de hacer ciencia, de fundar la vida humana. Se da lugar con ello a la disposición afectiva de la resignación, al sentimiento de lo “sin salida”. En esta disposición se encuentra la posibilidad de revertir el orden, de *revolucionar* el modo humano de habitar el mundo.

Así como la Modernidad representó una transformación de la fe bíblica, la posibilidad de *revolucionar* el modo moderno de estar en el mundo se funda también sobre una disposición afectiva que exige esfuerzo para su conquista: se trata del reposicionamiento de la esperanza, lo que implica una alteración en el “estatuto de la espera, tornándola simultáneamente más activa y más ambigua”⁶⁷¹. De esta manera, la *eutopía*, su imaginación y realización, se tornan en un “realismo desesperado de una espera que se permite luchar por el

669 *Crítica de la razón indolente*. Pg. 53.

670 En el parecer de Santos, la lucha histórica entre el *topos* de la cantidad y de la calidad ha dado lugar a la concepción dominante de considerar que es “conveniente determinar el número de una cosa” (*Crítica de la razón indolente*. Pg. 114). Esta manera que emplaza a la realidad -tanto natural como humana- ha sido el que “más ha dominado a la retórica científica moderna, empujando a una posición marginal, a la circulación en discursos descualificados (desvalorizados), debido precisamente a la incapacidad de adaptarse al *topos* de la cantidad”; éste, a su vez, considera la “superioridad de lo que es intrínsecamente valioso y, en los límites, la superioridad de lo que es único” (*ibid*).

671 *op.cit.* Pg. 38. Como dato óptico determinado desde una antropología cultural, la esperanza se encuentra mucho más viva -por la fuerza de la *necesidad*- en los límites, en el mundo de los pobres que en los “centros” del poder; en éstos hay más bien desesperación.

contenido de la espera [...] en el espacio y en el tiempo exactos en que se encuentra”⁶⁷².

Lo que es dislocado y relevado a un segundo plano en la Modernidad es precisamente la capacidad de la razón práctica o bien, en otras palabras, la razón práctica como esfuerzo de una razón política que esté guiada por la prudencia y la decencia: la comunidad humana

“no es ética ni étnica, sino política, o cívica, [es] necesariamente abierta: ella misma es la apertura. O ella misma es *lo que* abre las formas cerradas de inmunidad: tanto individual como colectiva”⁶⁷³.

Así, lo que ha tomado por asalto la posición privilegiada de la política ha sido precisamente la razón instrumental, la ciencia y la tecnología. La hipervalorización de la ciencia, cuyo origen se remonta ya al siglo XVII, pero que adquiere pleno dominio en el siglo XIX, hace que la política se vuelva provisional y de soluciones insatisfactorias⁶⁷⁴ para problemas que sólo podían ser resueltos satisfactoriamente de manera científico-técnica o, mejor, científico-tecnológicamente.

Surge así el impulso decisivo para la gestión científica de la sociedad - una especie de “positivismo gestionario” de todo lo disponible socialmente. Con ello se da la despolitización de la vida política, abriendo paso para su “cientifización”. Caso ejemplar de ello es el impulso por cuantificarlo todo desde el Estado: tasas de crecimiento, índices de natalidad, mortalidad, etc. A esto se le llamó “estadística” o “aritmética política”:

672 *ibid.*

673 *Política mente*. Pg. 156.

674 Varias han sido las modulaciones de este desprestigio de la actividad política. La más fundamental en nuestra opinión es la formulada por Smith en el siglo XVIII en la *Riqueza la las naciones*, que como vimos, más que una obra de economía es un estudio de caso de la moral. Y el fundamento, aunque simple, como todos los fundamentos, cala profundamente en la depreciación que habrá desde ahí de la actividad política. *cfr.* al respecto, *R.N.*, Cap. II “De las restricciones impuestas a la introducción de aquellas mercancías extranjeras que se pueden producir en el país”. Libro IV. Pg. 402.

“La concepción estadístico-probabilística de la realidad ha pasado a ser uno de esos sistemas de ideas que el hombre contemporáneo ha naturalizado. Concebir los hechos de la vida [...] desde una perspectiva estadística se encuentra tan difundido que frecuentemente ni siquiera el hombre de ciencia se detiene a pensar que se trata en realidad de una construcción socio-histórica, un producto del pensamiento humano; no de una característica natural intrínseca a la realidad misma[...]. En sentido amplio, la estadística británica -en cuanto actividad de recolección y organización de datos relativos al Estado- se remonta al siglo XVII [...]. La *Political Arithmetic* se definió como una ciencia de la sociedad cuyas conclusiones dependían de números y medidas [...]. De todos modos [a pesar de algunas dificultades en su instalación], una línea de continuidad importante la constituye el hecho de que siguió idéntica la perspectiva y la justificación del trabajo: poner este conocimiento a disposición del gobierno para la política social”⁶⁷⁵.

La Modernidad contiene en sí -contuvo y sigue conteniéndolo- promesas (casi) infinitas de liberación, tanto individual como colectiva, todas ellas supuestamente accesibles mediante el conocimiento y su incremento incesante. Esas promesas adquirieron su tinte específico con el desarrollo del capitalismo. El rol de la ciencia en este proceso fue capital. Así, la ciencia -a la par del la fuerza transformadora del capitalismo- adquiere un papel *funcionalizador* de las promesas modernas que opaca el potencial que contiene para una más plena emancipación de la vida social y también individual. De esta manera, la gestión exclusivamente científica -al menos en la intención pues no siempre ha ocurrido así- de los excesos y déficits hizo del conocimiento científico un conocimiento regulador que va adquiriendo poco a poco, pero siempre progresivamente, una hegemonía sobre todo otro tipo de pensamiento, en particular el *eutópico*. Y cuando hubo utopías, que las hubo, ellas quedaron subsumidas y dominadas en la tecnificación a la que la ciencia lleva necesariamente; es decir, quedaron bajo la determinación del dominio calculador. El potencial emancipador contenido pues en el origen de la

675 “Los orígenes de la estadística”. Pgs. 1, 2 y 4.

Modernidad fue “absorbido” por la impronta reguladora. Y esto porque dichas utopías no se gestaban desde sus límites, puesto que el suelo del que se originan “daba por supuesta la vida”: han sido utopías burguesas.

El deseo de emancipación, y los intentos de alcanzarla, se convirtió en un “otro” radical, respecto al pensamiento regulador hegemónico, un extraño que habita la misma casa. Como hemos dicho, el conocimiento-regulación se caracteriza por el deseo y la imposición de un orden. *Conocer*, es reconocer un orden inmutable establecido por la divinidad. Así, otras formas de conocer que no reconocen o simplemente se niegan a conocer de *esa* manera son caracterizadas como *ignorancia* y, por lo tanto, como *caos*⁶⁷⁶.

La concepción de un conocimiento dominador y regulador está, sin embargo, en crisis. Por “crisis” no debemos sólo entender un proceso de colapso, sino un *lugar* de oportunidades para la acción transformadora, sin que el resultado pueda estar anticipadamente garantizado⁶⁷⁷. En cuanto tal, es un tiempo y un espacio propicio para la rehabilitación de la razón práctica *eutópica*. En cuanto fenómeno histórico, la ciencia moderna es el resultado de un proceso histórico particular -parte de él lo hemos expuesto en este trabajo. Por ello, no es ni necesario, ni eterno, ni intrínsecamente verdadero y válido. La crisis del paradigma científico moderno conlleva la crisis de sus pretensiones. De esta forma, el conocimiento científico occidental no tiene por qué tener ningún privilegio ante otras formas de conocimiento, como tampoco tiene ninguna razón de ser su pretensión de legislar sobre la experiencia real de los seres humanos, validando o invalidando dichas experiencias.

La diversidad de conocimientos y experiencias -siempre presente, pero muchas veces silenciada o menospreciada- que ha habido y hay desde los albores de la Modernidad pueden hoy posicionarse como alternativas reales de realización de las *eutopías*, puesto que los espacios diversificados de prácticas

676 cfr. *Crítica de la razón indolente*. Pg. 133.

677 cfr. Nunes, J. A. “Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois”. En Santos, B. de S. (ed.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Edições Afrontamento. Porto, 2003. Pgs. 57-80.

sociales producen conocimiento, poder, derechos que no se conforman con la supervisión y vigilancia de la ciencia oficial y de su brazo político, el Derecho que se articula mediante el Estado Moderno.

El desafío de la diversidad, de la multiculturalidad -que no implica necesariamente relativismo de ningún tipo, pero sí conlleva exigencias de solidaridad, de respeto y de una disposición que propicie la *escucha* del otro-, de la complejidad de nuestra época plantea uno de los desafíos inexcusables a la razón práctica *eutópica*. Las siguientes palabras de Santos sintetizan lo que aquí queremos decir:

“Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación. La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y no hay siquiera ninguna razón científica para considerarla mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía. La razón por la que privilegiamos hoy una forma de conocimiento asentado sobre la previsión y sobre el control de los fenómenos nada tiene de científico. Es un juicio de valor. La explicación científica de los fenómenos es la autojustificación de la ciencia en cuanto fenómeno central de nuestra contemporaneidad. La ciencia es, así, autobiográfica”⁶⁷⁸.

Nuevamente, los límites que nos llevan a tal posición los tenemos ahí delante, desafiando porfiadamente la soberbia del conocimiento dominador. Son esos “otros” que ya no quieren pertenecer al “nosotros civilizados”, al menos tal y como se configura actualmente esa civilización. Simplemente quieren *ser*.

3. Consecuencias para el ámbito político-social

Hemos visto cómo el espacio de lo moral en nuestra época necesita

678 Santos, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Edições Afrontamento, Porto, 1987. Pg. 37.

conformarse y articularse desde los límites de la Modernidad misma, límites que ahora son *globales*. Tal es el desafío planteado desde los límites morales que emplazan nuestros modos de vida. Es el mundo de los *pobres* que desafía porfiada e insistentemente los logros alcanzados por la Modernidad. Desde este mundo de los pobres -de aquellos que no tienen siquiera la posibilidad de suponer la vida material-, podemos entender el despliegue de las ideas modernas tales como las mostradas a lo largo del trabajo y recordadas en el apartado anterior: primeramente, la reducción del dominio de lo ético a las preferencias individuales de la sociedad burguesa, cuya primera cristalización -que marcará el recorrido posterior- es la Inglaterra del siglo XVII. Se trata de una moralidad determinada desde la realidad de una clase social singular: la burguesía. Establecida así la moralidad, la razón práctica se ve hoy ante la urgencia de una nueva determinación, la cual se da desde los límites.

En segundo lugar, el factor que mayormente contribuyó, aunque no es ni ha sido el único, en la conformación de esa moralidad reducida a lo inmediato es el conocimiento, la ciencia moderna que -fiel a su origen cristiano puritano-, pretende el dominio de todo lo existente, dominio que se vuelve el más alto emplazamiento con su aplicación y tecnologización. Ello queda definitivamente sancionado desde la justificación ideológico-religiosa de la predestinación, la soberanía absoluta de la divinidad y de la tarea humana emanada de esas doctrinas: el conocimiento -la ciencia y la tecnología- será la piadosa tarea del cristiano que quiere hacer lo único que es capaz de realizar, vale decir, glorificar a Dios re-conociendo su Gloria.

La sociedad *-comercial* por esencia y vocación, *es y debe llegar a ser comercial*⁶⁷⁹-, por su parte, será comprendida como el espacio de la competencia, de la cual el mercado⁶⁸⁰ es el mejor exponente de su esencia:

679 R.N. Cap. IV “Del origen y uso de la moneda”. Libro Primero. Pg. 24.

680 En categorías más propiamente políticas, el mercado “convertido en instancia hegemónica [...], presuntamente autorregulado, *exige e impone reglas* a las instituciones políticas estatales y supraestatales; convertido en red global, el mercado *regula y legisla*, sin legitimidad, sobre vidas y haciendas” (*Política mente*. Pg. 184) y produce así lo que anteriormente señalábamos: masivos movimientos migratorios, descalabros económicos,

“Resulta fácil advertir que esta política de totalización de mercados mundiales lucha contra gran parte de los derechos humanos, cuyo reconocimiento habían logrado los movimientos populares de emancipación humana desde el siglo XIX. Se marginan o eliminan ahora. [...] Pero todo aquello que no se logra en este campo es considerado una imperfección de la estrategia, para cuya perfección se trabaja y con cuya perfección se sueña. Se trata de una racionalidad que al soñar *produce monstruos*”⁶⁸¹.

Será, pues, una sociedad de individuos que pugnan constantemente determinados por el *amor-a-sí* (los elegidos) y el *egoísmo* (los condenados). En resumidas cuentas, *todos* los seres humanos. El individualismo queda expresado como la búsqueda de la propia salvación y no consistirá más que en producir las señales de predilección divina (la riqueza y el éxito mundano). “Hacer la voluntad de Dios” será así reconocer la acción salvífica expresada providencialmente en las leyes naturales -tarea del conocimiento- y en la fidelidad a los propios instintos de conservación, reproducción y búsqueda del placer mayor -tarea señalada por la moral moderna, de la cual la economía capitalista será el mejor exponente.

Finalmente, la política y la organización social -iluminadas exclusivamente desde el mercado, institución social paradigmática de la economía- estarán regidas por el principio de aseguramiento de la propiedad privada, tal como lo determinan tanto Locke como Smith y prácticamente toda la producción política moderna. Será precisamente el Estado -la institución más propia de la esfera política- el encargado de ese aseguramiento. Se trata, en otras palabras y desde otro tipo de análisis, de la invasión de lo privado al dominio de lo público⁶⁸². Tanto la política como la sociedad y su organización

desempleo, depauperización, violencia, deterioro ecológico. Así, el mercado “exige *libertad y seguridad* para sus propias transacciones” (*ibid*) pero con la supuestamente indeseada consecuencia de generar “*inseguridad y falta de libertad globales*” (*ibid*).

681 Hinkelammert, F. “La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización”. En *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. CLACSO. Buenos Aires, 2007. Pg. 180.

682 Arendt, H. *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005. Cap. II “La esfera

pasarán a estar regidas desde la normatividad de la *economía* y la lógica de la *tecnología*. Estado y Derecho, sociedad y ciudadanos, intervenidos e intermediados por el conocimiento científico.

La economía, en cuanto conformadora principal de una sociedad armónica y “autorregulada”⁶⁸³, se transformará en el nuevo espacio de lo moral, tal como lo hemos visto en Smith. En cuanto nuevo espacio de lo moral, producirá los límites a todo proyecto moderno, tal como lo hemos venido tematizando. Se tratará de un sistema -el económico capitalista- que es *per se* excluyente y exclusivo, no habiendo posibilidad de acción para otros tipos de comportamientos ni racionalidades; los “otros” serán o bien expresión de la *anomia*, o bien *irracionales*.

Hemos visto en el apartado anterior cómo el conocimiento es factor de dominación y regulación de la vida humana y social. Pero también, desde las utopías modernas puede ser entendido -el conocimiento y la acción humana deliberada- como factores de emancipación. Sin embargo, estas utopías no bastan, puesto que están siempre pensadas desde la abundancia y, al menos en pretensión, desde el progreso infinito. El desafío actual de la razón práctica sigue siendo de alguna manera utópico, pero desencantado; esto dicho negativamente. Positivamente, se trata de transformar la *ou-topía* en *eu-topía*, tarea que sólo es posible tomando en cuenta primariamente las condiciones materiales de la vida humana y, desde ellas, también todas las otras dimensiones que la constituyen (necesidades de socialización, de cultura, “espirituales”, simbólicas, etc.).

Como en los dos ámbitos anteriores, el espacio político-social es

publica y la privada”. Pgs. 51-92.

683 En este punto de la deseada autorregulación -puesto que no se trata más que de un *desideratum*- consideramos importante introducir una distinción respecto a la postura de Lancers; éste afirma: “ya hace tiempo que tanto la realidad como la teoría económica han mostrado la falacia de la autorregulación de los mercados, la mentira -ingenua o perversa- que se esconde tras la apelación de la «mano invisible»” (*Política mente*, pg. 183). La distinción es la siguiente: la regulación (*hétero*, no *auto*, puesto que la mano invisible no es propiedad del mercado -si no la “metáfora”, en el caso de que sea tal, no sería necesaria-, sino acción divina, tal como lo hemos mostrado); no es una falacia -figura que pertenece al ámbito de la lógica-, sino una creencia -fenómeno característico del ámbito moral.

comprendido en su manifestación a partir de las consecuencias contemporáneas de su despliegue histórico. Recurriendo a la conceptualización de Koselleck, abordamos el presente en cuanto resultado de las aspiraciones pasadas respecto al futuro. Y es precisamente en el desfase entre las aspiraciones pasadas y la realidad presente donde se configura lo que hemos venido llamando “límite” de la Modernidad, cristalizado en el mundo de los pobres.

No son exageradas ni ilusorias los diversos diagnósticos de la contemporaneidad que señalan a nuestra época como una época de horror, de sinsentido y de desaliento⁶⁸⁴. Pero la nuestra no se trata tan sólo de una época marcada por el horror, sino también por un conflicto incesante. Podemos categorizar una de sus facetas como un conflicto de identidades, donde las diferencias son fuente de problemas sociales y políticos. Entorno a esta realidad las nociones que “flotan en el aire” y que sirven para caracterizar parte de la complejidad de la contemporaneidad son “integración”, “identidad”, “homogeneidad”, “diferencia”, etc.

684 A modo de ejemplo, confróntense las siguientes reflexiones: “El siglo XX ha sido un periodo políticamente intenso y variadamente conflictivo, un siglo que ha experimentado todas las formas posibles del horror y que ha recurrido a casi todos los principios pensables de autodefinición y de organización políticas...” (*Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pg. 157); o bien, “Justo en el momento en que nuestro mundo está entregado a nuevas violencias, a nuevas guerras, a nuevas figuras de la crueldad o de la barbarie (y no siempre de esa “buena” barbarie a la que Benjamín apelaba a veces contra la otra, la de la vieja cultura), en el momento en que se desencadenan *hostilidades* que se parecen demasiado, pero que no se parecen ya en absoluto a las peores que hayamos conocido nunca, la urgencia política e histórica de lo que nos ocurre debería tolerar, se dirá, menos paciencia, menos rodeos y menos discreción bibliófila. Menos rareza esotérica”. (Derrida, J. “El amigo aparecido (en nombre de la democracia)”. En *Políticas de la amistad*. Ed. Trotta. Madrid, 1998. Pg. 97); o, desde otra disciplina más cercana a la realidad empírica: “Hay que recordar que el sistema concentracionario -desde sus orígenes, que coincide con la llegada al poder del nazismo en Alemania- tenía como finalidad principal *destruir la capacidad de resistencia de los adversarios*: para la dirección del campo, el recién llegado era un adversario por definición, fuera cual fuese la etiqueta que tuviera adjudicada, y debía ser abatido pronto, antes de que se convirtiese en ejemplo o en germen de resistencia organizada. En ese sentido los SS tenían las ideas muy claras y, bajo este aspecto, hay que interpretar todo el ritual siniestro, distinto de un Lager a otro pero el mismo en esencia, que acompañaba el ingreso; *las patadas y los puñetazos inmediatos, muchas veces en pleno rostro, la orgía de las órdenes gritadas con cólera real o fingida, el desnudamiento total, el afeitado de las cabezas, las vestiduras andrajosas* [...] Por otra parte, *al ritual del ingreso y al derrumbamiento moral* que propiciaba, contribuían también, más o menos conscientemente, los demás componentes del universo concentracionario...” (Levi, P. *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores. Barcelona, 1989. Cap. II “La zona gris”).

Parte de la herencia que nos ha dejado la Modernidad son la constitución del Estado -esa “institución permanente que ejerce el monopolio de la violencia legítima”-, las ideologías homogeneizantes (tal como la globalización), la democracia liberal -el “fruto tardío del racionalismo moderno”⁶⁸⁵-, y también la diversidad, la diferencia, que lucha en contra de la homogenización, volviéndose ella muchas veces también factor de “achataamiento identitario”. Esas, y muchas otras, constituyen hoy nudos problemáticos ante los cuales la Modernidad ha mostrado inequívocas señales de ineptitud e incapacidad. Ante esos desafíos límite, surge con gran fuerza la realidad del pluralismo, de las diferencias muchas veces insuperables, de la diversidad irreductible, tanto por lo que ésta es en sí como por la negación de los protagonistas de las diferencias a plegarse a un orden dado homogéneo: “hay contextos en los que se dan posibilidades de consenso y conflicto; contextos que no se pliegan a las condiciones de una posición *original* ni de una situación *ideal* de diálogo”⁶⁸⁶.

Estas realidades responden a un imaginario postrero de la Modernidad que se funda en las diferencias y en la posibilidad de un reconocimiento. Ante estos “nuevos” desafíos, el estudio y la apropiación hermenéutica de la propia historia cobra sentido y adquiere necesidad ineludible, pues asumen su inevitable dimensión *política*.

Ante estas realidades, la revisión de las ideas que concurrieron en la conformación de nuestra contemporaneidad exige como tarea principal la que Lanceros ha llamado la “revisión de la ontología política liberal”⁶⁸⁷. Parte importante de esta revisión es precisamente lo que hemos venido haciendo al buscar las convicciones sobre las cuales la Modernidad se ha erigido, las que,

685 *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pg. 193.

686 *op.cit.* Pg. 197.

687 *op.cit.* Pg. 199. Además de este punto, el autor señala otras tres tareas: la explicitación del fundamento contextual y contingente de la democracia liberal (Pgs. 200-203), la conveniencia y necesidad de separar conceptualmente el ámbito político de integración de los ámbitos morales de identidad (pgs. 203-205) y, finalmente, la tarea de mostrar que la democracia liberal tal y como se desprendería de los puntos anteriores resultaría ser un marco satisfactorio de conveniencia (Pgs. 205-206).

como hemos mostrado, se fundan en el ámbito moral cristalizado en la piedad moderna.

Por su parte, el intento de transformar la utopía en *eutopía* necesita siempre de nuevo aclaraciones. En este sentido, como hemos visto, las dos fuerzas que articulan el paradigma moderno son la “regulación social” y la “emancipación social”. Esas fuerzas actúan sobre y desde los frutos del paradigma moderno, tales como la sociedad patriarcal, producción capitalista, el consumismo individualista y mercantilizado, las identidades y los nacionalismos⁶⁸⁸, la democracia autoritaria y el desarrollo global desigual y excluyente⁶⁸⁹.

Sin embargo, las estrategias emancipadoras -derechos “naturales”, “libertades” civiles, aspiración a la “igualdad” de todos los ciudadanos, etc.- terminan por convertirse en estrategias reguladoras, las que en un primer momento fueron “conquistas civiles” y hoy ya no lo son: lo conquistado se ha vuelto su revés. El amplio y audaz -también pretensioso- programa de liberación (burguesa, por cierto) que animó a la primera modernidad ha fallado tanto por sus excesos como por sus defectos. Por ello, una crítica eficaz de la Modernidad debe aspirar a ser un paradigma de manera tal que tenga la capacidad de criticar apropiadamente aquellos elementos del paradigma moderno que subyugan bajo la regulación a las sociedades actuales. La “herramienta” epistemológica para alcanzar dicho fin -el posicionamiento de la crítica como paradigma- es la *imaginación eutópica*.

Santos evoca la “imaginación utópica”. Aquí recurro a la expresión de Santos, pero introduciendo esta nueva articulación: la *eutopía*. El objetivo último de dicha estrategia sería alcanzar una “familiaridad con la vida”, de manera tal que el paradigma emergente se instalara como un “nuevo sentido

688 *cfr. op.cit.* Pgs. 161-163 y el representativo estudio de caso del nacionalismo vasco (*op.cit.* Pgs. 163-184).

689 *cfr. Crítica de la razón indolente.* Pg. 14. No todos estos aspectos están tratados en profundidad en el presente trabajo. Nos limitamos aquí a enumerarlos a fin de explicitar la amplitud de las consecuencias de la modernidad determinada desde la religión reformada.

común, un sentido común emancipador”⁶⁹⁰. Todo ello, una vez más, sólo si se la comprende como una *eutopía* que resguarde las condiciones materiales de vida y desde ellas todo lo que demás. Este “todo lo demás” podríamos categorizarlo desde otro ámbito: se trata de los derechos humanos, los de primera, segunda y tercera generación. Sin embargo, volvemos a insistir, el primer derecho inalienable no sería el derecho a la vida, sino el derecho -para decirlo directamente- a no pasar hambre, es decir, a las condiciones mínimas indispensables para que al menos haya algún tipo de vida. De manera más general, se trataría de un “único criterio: *no hacer sufrir*”⁶⁹¹.

No se trata aquí de un puro cuestionamiento, impulsado por el solo hecho de cuestionar y que no se aplica a sí mismo. Primera y principalmente, la crítica debe dirigirse constantemente hacia las propias formulaciones -teóricas y prácticas- que conforman al paradigma emergente. Por ello lo que decíamos más arriba: se trata de proceder y pensar tanteando, a semiciegas, ya que lo que decimos acerca de lo ya dicho y lo ya pensado es siempre más de lo que pretendemos saber acerca de lo que decimos.

Un planteamiento *eutópico* necesariamente necesita abrirse a la realidad considerándola más de lo que constatamos o simplemente “vemos” (el revés de la disposición científico-tecnológica). Se trata de una consideración hermenéutica de la realidad, abriéndose ésta a un campo de posibilidades sobre las cuáles la actividad teórica define y valora las posibilidades y la posibilidad de las posibilidades desde lo “empíricamente” dado hacia lo posiblemente transformable. En otras palabras, se requiere para la tarea mencionada una “teoría de la traducción”⁶⁹² que señale hacia el sentido de las reivindicaciones y que permita a los actores “interactuar” y “dialogar” sobre las opresiones producidas por la Modernidad.

No basta una teoría -como tampoco una práctica- que intente actuar tan sólo -también, pero no tan sólo- sobre lo “local”, intentando transformar ese

690 *Crítica de la razón indolente*. Pg. 15.

691 *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pg. 184.

692 *cfr. Crítica de la razón indolente*. Pg. 28.

pequeño punto que es el cruce del espacio y el tiempo en una realidad humana singular. Se hace necesaria una concepción total de la realidad, pues sólo así estará capacitada e impulsada hacia una alternativa total a lo fácticamente dado. Esta *concepción total* ha sido buscada y determinada en el presente trabajo.

El pensamiento y la acción *eutópicas* que caracterizan la alternativa paradigmática necesita de componentes teóricos y prácticos que lo hagan viable, y no sólo posible. Para Santos, esas características son, además de una concepción total, una institucionalidad política que posibilite y dé cabida a luchas *creíbles* guiadas por objetivos establecidos democráticamente. El mismo acento lo encontramos en Lanceros: “El marco jurídico [...] es el instrumento que debe proteger ambas vertientes”⁶⁹³. Este marco jurídico es siempre la reunión sistemática de las prácticas establecidas y consideradas buenas articuladas desde las expectativas comunes de una comunidad. En el ámbito de las expectativas se encuentran precisamente las convicciones morales y religiosas desde las cuales los seres humanos se plantean la existencia y su sentido. Sacar a la luz esas convicciones -cristalizadas en prácticas reguladoras, valores compartidos, saberes válidos- es tarea de primera necesidad en el intento de la reposición de una razón práctica *eutópica* determinada desde los límites.

El sentido y utilidad de una dilucidación de los componentes ideológicos subyacentes (y tantas veces ni siquiera “subyacentes” sino patentes y explícitos) nos pone ante la evidencia de que no podemos resolver los problemas modernos con categorías modernas, aunque tampoco podemos obviar dichas categorías, las grandes conquistas de la Modernidad.

En el campo de la política, el Estado (y muy prontamente también el Estado-nación) asume el rol de dominio político del orden sobre el caos. Hobbes contribuye a ello estableciendo que el otro -todo y cualquier “otro”- es siempre una eventual amenaza. Esa contribución está hecha, como es patente,

693 *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pg. 199.

desde una disposición afectiva fundamental, el *miedo*. Sólo desde él podemos desear la paz. Con ello los otros se vuelven enemigos *de facto*. El caos proveniente del miedo constante y real producen la necesidad -tanto a nivel individual como colectivo- de buscar un orden, de producirlo, emplazando a toda la realidad en su búsqueda y producción. Quien asume la tarea de instaurar y resguardar el orden es el precisamente el Estado, ello mientras el conocimiento y su aplicación no lo pudiesen asegurarlo *per se*. La fe depositada en el conocimiento y la tecnología -porque de *fe* se trata- adquiere así rasgos escatológicos de un futuro de remisión y seguridad. Pero no se trata de un simple *traspaso* de la fe en la divinidad a la fe en el estado, o en el poder terrenal. Es la misma fe, pero mediatizada por lo terrenal. Este es, como hemos visto, un rasgo característico de la fe y las prácticas puritanas, según las cuales la gloria de Dios debe ser proclamada y actuada por el piadoso cristiano en esta tierra.

El poder adquirido por el Estado alimenta así el desarrollo de las ciencias y éstas, a su vez, retroalimentan el poder del Estado. Ocurre una especie de retroalimentación recíproca y simultánea: la ciencia se despliega en su poder y *status* impulsando el orden y control del Estado, y éste se desarrolla sosteniendo ese mismo despliegue. El Derecho y el marco institucional emanado de él devendrá así en el depósito del poder coercitivo garantizando la gestión científica de la sociedad. Esta estructura de dominación predomina hasta nuestros días, aunque mutada en nuevas realidades⁶⁹⁴. Dominación que se encarna en una nueva “voluntad de poder” que perpetúa el dominio sobre el débil, sobre el indefenso, conformando así una nueva modulación de la

694 Tal es la constatación hecha por Salvat: “En la actualidad, el bloque de economía [espacio desde donde se ejerce dominio sobre la política] (capitalista y más o menos liberalizada), ciencia y técnica, [...] tienden a coordinarse ahora con especial fuerza y velocidad desde el siglo que recién termina, en una sola figura, una extraña figura para la cual no poseemos una manera clara y compartida de nombrar” (Salvat, P. “¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo? Notas de trabajo”. Clase Magistral en la inauguración del año académico del Instituto Profesional Catequístico UC. Santiago de Chile, Abril, 2008; los paréntesis cuadrados son míos. En adelante, “¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo?”).

“selección natural”. Ello ha decantado en la subordinación del ejercicio de la política, especialmente el realizado por la ciudadanía, a la gestión tecnócrata proveniente de la economía, del mercado y de la tecnología. Así, la proliferación de los criterios técnico-instrumentales al servicio del dominio ha socavado las pertenencias -dimensión de la identidad- y las comunidades, dimensión propiamente de la autonomía y la política⁶⁹⁵.

Prontamente en el transcurso de la Modernidad, sin embargo, se reconoció que las “pérdidas” ocasionadas por el nuevo modelo epistemológico y de control social no se cumplirían. Ya en el siglo XVI surge el fenómeno de “periferias” económicas -y, por tanto, también sociales- en Europa, como es el caso de Europa Oriental respecto de España⁶⁹⁶: en otras palabras, la Modernidad “comenzó a reconocer la idea de que el déficit en el cumplimiento de las promesas era inevitable e irreversible, para después eliminar la noción de déficit”⁶⁹⁷.

Todo ello da lugar a un nuevo dualismo ambiguo: por una parte la naturaleza, por otra la sociedad; ambos atravesados por una confianza en el poder liberador de la ciencia⁶⁹⁸. Ambiguo, pues la naturaleza, por decirlo así,

695 Las consecuencias éticas -o de las posibilidades de una ética que dé cuenta de estas nuevas realidades- es precisamente lo que desarrolla Salvat en el artículo recién citado (“¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo?”).

696 Entiéndase “periferia económica” como regiones donde la producción es esencialmente de bienes de baja categoría, o sea, bienes para cuya producción se ocupa mano de obra mal remunerada, pero que, a la vez, son parte integrante del sistema de división del trabajo más general. *cfr.* al respecto, *O sistema mundial moderno I*. Pgs. 29ss. Indicativos y representativos son los índices de industrialización de la Europa central comparados con la Europa meridional y oriental, aunque este no es un fenómeno homogéneo; por ejemplo, zonas más fuertemente industrializadas y desarrolladas son el “Norte” de Europa: Inglaterra, Países Bajos, Suecia, Dinamarca y Escocia; zonas más periféricas situadas en el “corazón” mismo del desarrollo son, por ejemplo, Flandes y sur de Alemania (*op.cit.* Pg. 224).

697 *Crítica de la razón indolente*. Pg. 164. *cfr.* también, Ramírez Rivas, P. “Acerca de la tecnología y la economía; o de los límites de la voluntad y de la razón”. Presentada en las *IX Jornadas de Filosofía: Ética y economía, política y globalización*. Departamento de Filosofía. Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, 27-28 Agosto de 2009.

698 Parte de la ambigüedad es también el hecho que mientras en algunas zonas centrales de Europa la ciencia “liberaba”, a la vez, ocurría la brutalidad colonialista llevada a cabo en América, África y Asia.

comienza a invadir a la sociedad, en el sentido de que ésta -su estado y dinamismo- pasa a ser comprendida naturalmente: es la *naturalización* de la sociedad. La determinación que la rige son de la misma naturaleza que las leyes naturales, entendidas -según lo visto- como expresión de la acción divina. En el libre juego de este dualismo irrumpe la idea de progreso, el cual debería ser -*desideratum*- un proceso evolutivo lineal con un fin necesario. Evolutivo lineal, aunque se aceptase también que discontinuo, y de ahí la enorme fuerza de esa peculiaridad moderna, los procesos revolucionarios que caracterizan la Modernidad:

“La modernidad ha recibido varias denominaciones [...] Si esta denominación [“época de las revoluciones”] es más acertada -más comprehensiva- es porque la revolución, su metáfora y su mito, su cuento y su cuenta (todavía pendiente, siempre pendiente), ha atravesado tiempos y ha colonizado espacios [...] -el corte histórico que [la revolución, el momento revolucionario, las revoluciones] supone, la noción de principio u origen que incorpora, la esperanza que suscita y que, indefectiblemente traiciona-”⁶⁹⁹.

Estas son las estructuras comunes que posee la Modernidad, la Revolución. Siguiendo el argumento de Lancers: se puede considerar que como punto de partida de la Modernidad la Revolución es el mito, “e incluso la madre de todos los mitos”. Y es así como ella se “autoimpuso como lógica sustitutoria y fundamento de legitimidad hasta extender su semántica reputativa a todos los ámbitos del pensamiento y la acción”. Este mito, esta noción, fue utilizada para “describir un cambio instantáneo y violento, una suspensión de la legalidad: un estado de excepción”. Surge así lo que consideramos parte esencial de la paradoja -o al menos la *doxa*- de la *ilusión de la* autonomía -otro (¿nuevo?) *desideratum*:

“paulatinamente el Universo [...] seguirá acogiendo los mismos movimientos circulares [...], seguirá describiendo las

699 *Política mente*. Pgs. 41-42.

mismas órbitas en el cielo estrellado [...]. Pero la ley se habrá emancipado. El movimiento será, literalmente, *autonomo*⁷⁰⁰.

De la *revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico -el eterno retorno de lo mismo- se pasará a una revolución, a *la* revolución -a su mito- “que no volvía a ningún principio”. Y es precisamente desde el momento de la Revolución que nacen todos los mitos políticos de la Modernidad: “Y parió a Progreso y Futuro, Industria y Desarrollo, y Pueblo, y Nación, y Estado. Engendró dioses y demonios. Los nuestros, todavía los nuestros”⁷⁰¹.

En definitiva:

“nuestro tiempo, nuestra experiencia y nuestra medida del tiempo, nuestra esperanza y nuestro desasosiego, nuestra réplica a ese tiempo en el que nada pasa, en el que nada acaba de pasar, todo eso es hijo, es huérfano, de la Revolución”⁷⁰².

La promesa que conlleva la Modernidad, expresada ejemplarmente en el pensamiento de Kant (con su deseo de una paz perpetua), se basó así en el comercio y racionalización científica de los procesos de decisión de las instituciones⁷⁰³. De esta manera, la emancipación, su potencial fuerza creadora y transformadora (nunca plenamente realizada, ni siquiera en el mundo burgués), es subsumida por la regulación. También en este caso ha menester un reposicionamiento de la racionalidad práctica en su forma de la prudencia, categoría eminentemente ética. Prudencia que sólo es posible si se la mira dentro de un horizonte más amplio: la justicia, categoría eminentemente política. Se reúnen necesariamente así, filosofía práctica y filosofía política. La necesidad proviene de la misma realidad que habitamos hoy, realidad compleja y que exige respuestas:

700 *op.cit.* Pg. 46.

701 *op.cit.* Pg. 48.

702 *op.cit.* Pg. 49.

703 Ejemplo de ello es el desarrollo tecnológico de la guerra y el aumento sin precedentes del poder destructivo que ella conlleva. Ver al respecto, sobre el desarrollo del poder militar, la segunda parte de *Ciencia, tecnología y sociedad*.

“en la hora actual surgen preguntas que no es oportuno ignorar, dudas e inquietudes que indican la necesidad de revisar el acervo conceptual de la modernidad, las claves de su cosmovisión [...] se trata [...] de evaluar el grado de persistencia y adecuación de las conductas modernas (tanto teóricas como prácticas) en un contexto como el actual, más diferenciado y complejo, menos proclive al optimismo ilustrado”⁷⁰⁴.

Prudencia y justicia son exigencias que hoy la razón práctica necesita asumir, aun con vacilación y a “semiciegas” ya que el mundo que habitamos está inscrito temporalmente en “un lapso de indeterminación, una [sic] espacio para la interrogación irónica, una oportunidad para la interpretación”⁷⁰⁵. Dichas exigencias son hoy el desafío hermenéutico tanto para el ejercicio del pensar como para la praxis.

Con la cientifización de la vida y de toda posible actividad humana, se dejó de lado la capacidad de previsión de las consecuencias morales de las acciones y quehaceres humanos. Puesto que todo está bajo el poderío del pensamiento científico, el cual perdió (en el caso de que alguna vez lo haya tenido) su capacidad de prever las consecuencias nocivas de su actuar, todo está en constante *peligro*⁷⁰⁶. Las consecuencias de la acción científica son

704 *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pgs. 185-186.

705 *op.cit.* Pgs. 188.

706 *cfr.* Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994. Pgs. 9-34: “Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura del emplazamiento, entonces el peligro es supremo [...] y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia [...] Con todo, la estructura de emplazamiento no sólo pone en peligro al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como sino, remite esta relación al hacer salir lo oculto según el modo del solicitar [...] La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro. El sentido transformado de la palabra *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) se nos hará ahora tal vez algo más familiar, si pensamos el *Ge-stell* en el sentido del sino y de peligro [...] Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le

menos científicas que la acción misma, lo que da cabida a un sentimiento de profundo malestar con el progreso y desarrollo de las capacidades y habilidades humanas. La ciencia, que se caracteriza en uno de sus componentes esenciales por la capacidad de previsión, no logra prever las consecuencias de sus previsiones. Sin embargo, las consecuencias son mucho menos científicas que la acción misma. Dentro de este “menos que científico” se inscribe el carácter altamente científico de la misma ciencia⁷⁰⁷. El *control* que la ciencia pretende está rodeado por un mar de inconmensurabilidad y de indeterminación que finalmente la controla y la destina.

Esto lleva al pensamiento científico -o, como lo hemos llamado, del “positivismo gestor”⁷⁰⁸- a cuestionar la noción de progreso científico o bien a autoexigirse más progreso científico. Como sea, lo que se impone por la fuerza de las consecuencias⁷⁰⁹, es una conquista de la prudencia y de la justicia en cuanto actitudes epistemológicas y políticas, ya que la alianza entre

pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo lo sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial”. Y también en el conocido texto *Serenidad* de Heidegger: “...la revolución de la técnica que se avecina en la era tónica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el penar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado. ¿Qué gran peligro se avecinaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar reflexivo, una total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo” (*Serenidad*. Ediciones Serbal. Barcelona, 1994).

707 Más precisamente, lo que hace que una acción sea científica con plena carta de ciudadanía es el hecho de que puede “ejercer control sobre las consecuencias que de ella surgen” (*Crítica de la razón indolente*. Pg. 280). Sin embargo, las consecuencias concretas de una acción científica tienden a ser mucho menos científicas que la acción en sí; este carácter “menos-que-científico” (cfr. *op.cit.* Pg. 281) se inscribe en el carácter “altamente científico” de las acciones de que derivan.

708 A propósito del “gestionarismo” es ilustrativa la opinión de Salvat: “*la razón política democrática se vuelve razón gestiona; gestiona la organización de los poderes ad maiorem totum gloria, en el pretendido campo de la neutralidad y lo ineluctable de una veloz dinámica sin fin, dejando en la penumbra la construcción y proceso legitimador de sus afanes, es decir, de los poderes sociales existentes, ocultando, velando, o haciendo neutral la referencia a ellos*” (“¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo?”; las cursivas son del autor). Se trataría, en otras palabras del mismo autor, de que el mundo de la política y sus instituciones “tiende a funcionar cada vez más desde una *racionalidad de cálculo de poder autofinalizado*” (*op.cit.*).

709 cfr. “El doble «sentido» de las consecuencias perversas de la modernidad”. Pgs. 7-9.

conocimiento científico-tecnológico moderno y práctica ético-política tienden a coordinarse e imbricarse cada vez más y con mayor fuerza y velocidad.

Se impone así la prudencia como actitud epistemológica fundamental. Ante los límites de la capacidad de previsión de la ciencia surge la necesidad de investigar las consecuencias no deseadas (y no soportables ni sostenibles) del modo moderno de habitar el mundo y, principalmente, asumir ante esas consecuencias una cierta actitud de sospecha ante los frutos de la ciencia, los artefactos tecnológicos. Allende la argumentación y sus posibilidades, más allá del discurso explícito y posible,

“hay también trabajo y producción, silencio y silenciamiento, violencia y destrucción. Sin tener en cuenta la dialéctica entre momentos argumentativos y no argumentativos, es imposible entender la construcción y la destrucción sociales de auditorios y comunidades”⁷¹⁰.

En otras palabras, y estableciendo un parangón con los “orígenes” de la ciencia moderna:

“tal como Descartes [...] ejerció la duda en vez de sufrirla, nosotros, en el inicio de un nuevo paradigma epistemológico, debemos ejercer la inseguridad en vez de sufrirla”⁷¹¹.

Y esto lo proporciona en “abundancia” el mundo de los pobres, lugar privilegiado de al *eutopía*.

Hemos visto mediante el estudio de Locke y Smith como la Modernidad da pie para la inauguración del capitalismo occidental (llámese este “liberalismo”, posteriormente “neoliberalismo”, etc.). Los frutos en nuestra época de dicho capitalismo -con todas las variantes y matices que se quiera-, cristalizan en diversos tipos de relaciones sociales, las cuales se

710 Crítica de la razón indolente. Pg. 119.

711 op.cit. Pg. 122.

pueden esquematizar de la siguiente forma⁷¹²: espacio doméstico, espacio de producción, espacio del mercado, espacio de la comunidad, espacio de la ciudadanía, espacio mundial. A dichos ámbitos de acción social, de producción y reproducción social, le corresponden lógicas particulares, aunque todas ellas determinadas desde el mismo ámbito de sentido. Al espacio doméstico le corresponde una tópica patriarcal; al espacio de la producción, la tópica capitalista; al espacio del mercado, la tópica del consumismo fetichista; al espacio de la comunidad, la tópica chovinista; al espacio de la ciudadanía, la tópica de la democracia débil; al espacio mundial, la tópica del Norte.

Desde una lógica *eutópica*, se hace pues necesario profundizar en lógicas emancipadoras. Así, desde una lógica patriarcal pasar a una de la liberación de la mujer; desde la lógica capitalista, a una eco-socialista o “fraternal”⁷¹³; desde una lógica del consumismo fetichista, a una que considere las necesidades fundamentales y satisfactoriamente genuinas⁷¹⁴, desde la lógica chovinista, a una cosmopolita, desde una lógica de democracia débil, a una de democracia fuerte, desde una lógica del Norte, a una del Sur⁷¹⁵. En definitiva, el pensamiento *eutópico* emancipador necesita transformarse también, porque

712 cfr. *op.cit.* Pg. 124.

713 Ramírez Rivas, P. “De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy”. Presentada en el *Segundo Seminario Internacional: La idea de fraternidad en el pensamiento político y en las ciencias sociales*. Cátedra Libre Sociedad, Política y Fraternidad. Universidad Nacional de la Plata, Argentina. 12-14 agosto de 2009. En adelante, “Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy”.

714 Somos conscientes de la tremenda dificultad que implica determinar “necesidades fundamentales y satisfacciones genuinas”. Pero la dificultad no debe ser obstrucción para el intento del pensamiento. Para una discusión informada y debidamente fundamentada al respecto, cfr. Razeto M, L. *Economía de Solidaridad y Mercado Democrático*. Universidad Bolivariana, Santiago, 2001. Libro Tercero: *Fundamentos de una teoría económica comprensiva*. Tercera Sección: “El proceso de consumo y las formas de alcanzar el bienestar”. Capítulo XIII: La satisfacción de las necesidades y la utilización de los productos, en particular el § 184 (El consumo en la teoría económica. Pgs. 431-441), el § 185 (Las necesidades, aspiraciones y deseos de la gente. Pgs. 441-452), el § 186 (Los bienes y servicios. Pgs. 452-460) y el § 187 (Nexos entre las necesidades económicas de los sujetos y los bienes y servicios destinados a satisfacerlas. Pgs. 460-469); también, del mismo autor y obra *vid.* Libro Cuarto: *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo*. Cuarta Sección: “El desarrollo del consumo y el perfeccionamiento de la calidad de vida”. Capítulo XXVI: La cuestión de las necesidades y los criterios del “consumo perfecto”, §§ 89 y 90. Pgs. 561-579.

715 cfr. al respecto el capítulo V de la *Crítica de la razón indolente*. Pgs. 297-374.

lo es desde su motivación, en *política*, donde se dé el desarrollo de una “tópica de la emancipación en las diferentes comunidades interpretativas y en las redes que entre ellas se establecen”⁷¹⁶. Se trata de una política no reducida a una práctica “sectorial” y especializada en la regulación de la participación, una política democrática no reducida a estrechas prácticas de “participación”, como son, por ejemplo, las elecciones.

Para “realizar” dicho intento político-*eutópico* se requiere, pues, de un nuevo “sentido común” -el reverso del “sentir común” puritano-, conformado por la fuerza de la interpretación y traducción adecuada, traducción consistente en el paso de *los topoi* emancipadores de *una* comunidad interpretativa singular, articulados dialógicamente con los *topoi* de otras comunidades interpretativas, hasta arribar a una *tópica* general y de “sentido común”. O, en otras palabras, se trata de reinventar el argumento del relato moderno impulsando un “espacio para la interpretación irónica, una oportunidad para la interpretación”⁷¹⁷.

Pero para la realización efectiva de dicho proceso social e “intelectual” nos topamos con una “ceguera” secular. Se trata de una ceguera que ya está instalada en nuestra manera de comprender y de habérsela con el mundo. La manera como nos “representamos” o “percibimos” la realidad, marcada por el *ethos* moderno, nos emplaza a ver distorsionadamente la realidad, distorsión que no necesariamente implica una mala fe, sino tan sólo -ni más, ni menos- una modulación posible de nuestro estar en el mundo. Al respecto, es de justicia decir: no se trata de una “mala fe”. Aún así, se trata igualmente de una lógica perversa. Y de una *fe*.

Una vez que la Modernidad comenzó a ver en el mundo, y muy rápidamente en el mundo humano y social, una legalidad establecida por la divinidad, la realidad se volvió “natural”. Y lo natural se entendió, como es de esperar, en “normal”. Lo normal, a su vez, se volvió sinónimo de “orden” y de

716 *op.cit.* Pg. 124.

717 *Verdades frágiles, mentiras útiles.* Pg. 186.

“orden bueno”, puesto que la disposición del mundo era tal por obra de una divinidad “buena”, a pesar de la aparente “no bondad” de muchos acontecimientos particulares, sociales y/o naturales. Ver algo como “no bueno” se debía tan sólo a nuestra incapacidad para ver, incapacidad radical a causa de la absoluta corrupción originaria de todo el género humano.

Dicha concepción se instaló de manera tal que todo lo que atentara contra ella pasó a ser considerado caótico, expresión de ignorancia y ceguera ontológica. Sólo quedó la posibilidad del sentimiento de consuelo, sentimiento que sólo lo proporciona la fe en un Soberano Absoluto. Sólo quedó la posibilidad de conocer defectuosamente, acorde a la condición defectuosa del ser humano: sólo conocemos la probabilidad, ya no más la realidad.

Así siendo, los “hechos” -sociales y naturales, ambos necesitados de mensurabilidad y aprehensibilidad por nuestro “*corto entendimiento*”- fueron estrechamente encasillados en la “corroborabilidad”. Lo no corroborable fue dejado de lado siendo categorizado como distorsionado, marginal, sin importancia. Lo que quedó en juego -y que persiste hasta hoy en ese juego- es la discusión acerca de las consecuencias de una representación tal, de una representación “distorsionada”. La importancia de dicho cuestionamiento reside en que que “las consecuencias de la representación distorsionada tienden a ser diferentes a las previstas”, por lo que se confirma e impone de esta manera “la representación distorsionada de las consecuencias”⁷¹⁸.

Tomar conciencia o, en palabras de Heidegger, “mantener despierto el pensar reflexivo”⁷¹⁹, de la ceguera es tarea principal del pensamiento *eutópico*. Necesariamente ello nos lleva a realizar la tarea del pensamiento de manera prudente puesto que no es posible *a priori* dar garantías de las consecuencias (lo que no implica desconsiderarlas), manteniéndose en la aperturidad a la pluralidad de formas de vida, de conocimientos, de prácticas sociales. Así, evitamos un “pensamiento único” -así como una moral unívoca y una política

718 *Crítica de la razón indolente*. Pgs. 257-258.

719 Heidegger, *Serenidad*. 1994.

unilateral- abriendo camino a las alternativas expresadas hoy no tanto por las academias, que se limitan a la “constatación” de hechos, sino por movimientos sociales que explotan en todo el mundo a propósito de una infinidad de problemáticas que aquejan existencias concretas. Esto nos interpela *principalmente* por lo límites morales de nuestra época, que son los límites de la propia Modernidad. Esta sesgada “constatación de hechos” no es más que un “*epistemicidio*”, pues se trata de un privilegio auto-otorgado que tiene ante otros saberes. Las prácticas “científicas” tal y como se realizan, implican la “destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado”⁷²⁰. El motivo de tal proceder es el *horror vacui* que sufre la ciencia moderna. Así, se eliminan las posibles “perturbaciones epistemológicas” que atentan en contra de la pretendida objetividad y rigor científico.

Sin embargo, y sobre ello hay que tener atención, acusar una “epistemología de la ceguera” no implica poseer la verdad ni claridad sobre la cuestión. La ciencia moderna nació como fuerza dominadora al servicio de una clase en ascenso con aspiraciones también de dominio. Pero no se cuestionó las consecuencias. Precisamente por ello tanto la ciencia y la tecnología como la política modernas no son -no pueden serlo- fiables ni mucho menos razonables. Tampoco, y esto es capital hoy, sustentables.

Una epistemología y una política que tomen en cuenta, partan de ellos y los asuma como prioridad, los límites de la Modernidad -el mundo de los pobres- arriban a la fraternidad solidaria como forma también ella de conocimiento. Ésta es el “reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga el riesgo la identidad”⁷²¹. Se trata, en otras palabras, del establecimiento de una ciudadanía multicultural: “el reto político de nuestro presente consiste en *crear* un marco en el que [las] identidades encuentren acomodo y -en

720 *Crítica de la razón indolente*. Pg. 276.

721 *op.cit.* Pg. 282.

expresión de Ch. Taylor- reconocimiento”⁷²². El reconocimiento, conjuntamente con la justicia y la responsabilidad vendrían a constituir los ejes -a modo de horizonte contrafáctico- entorno a los cuales se podrían forjar “formas de convivencia e instituciones que apuntalen una democracia deliberativa de ciudadanos”⁷²³. La razón pragmáticamente determinada quedaría así supeditada a la razón práctica, *eutópicamente transformada*. He aquí que se reúnen epistemología, prudencia y política, pues se articulan en un todo complejo e interdependiente que no puede conformarse sin sus otras partes. Son constitutivas las unas de las otras.

Una recuperación de la razón práctica exige así legitimar formas de conocimiento que tomen en cuenta e integren en su seno aquellas realidades que han sido dejadas de lado por parte de las formas epistemológicas dominantes. Esto porque las prácticas sociales -así como la política, que es un *casus* de práctica social- son formas de conocimiento, no carentes de “racionalidad” y coherencia (que sólo no son reconocidas así por la imposición de un modelo único -uniformado y uniformizante- de conocimiento). Aquí se trata más de rivalidades y conflictos entre maneras distintas de plantearse en el mundo que de mayor o menor racionalidad, viabilidad o ignorancia.

El fin de dicha recuperación, *eutópicamente* planteada y pragmáticamente ejercida, es la propiciación de “formas” de conocimiento -al modo como las “formas de vida” de las que habla Wittgenstein- que repercutan en una potenciación de la solidaridad y fraternidad⁷²⁴. En definitiva, pasar del paradigma científico-tecnológico característico de la ciencia piadosa moderna a un paradigma de conocimiento políticamente prudente y emancipatorio -para todos- es la tarea requerida a la razón práctica hoy. Tarea y requerimiento que no pueden evitar la pregunta -responderla nuevamente hace parte de la tarea-fundamental: ¿en qué estamos dispuestos a *creer*?

722 *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Pg. 183.

723 “¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo?”

724 *cfr.* “Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy”.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, NICOLA. *Diccionario de filosofía*. F.C.E. México D.F. 1987.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Ed. Alianza. Madrid, 2001.
- ARANZADI, JUAN. *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*. Vol. 2: *El “nuevo Israel” americano y la restauración de Sión*. Antonio Machado Libros. Madrid, 2001.
- ARBUTHNOTT, JOHN. “An argument for Divine Providence, taken from the constant Regularity Observed in the Births of both Sexes”. En *Philosophical Transactions* (1710), 27, 189-190.
- ARANA, JUAN. “Los científicos de la Ilustración como apologistas del cristianismo: Albrecht von Haller y Leonhard Euler”. En <http://www.juan-arana.net>.
- _____. *Apariencia y verdad. Estudios sobre la filosofía de P. L. M. Maupertius*. Ed. Charcas. Buenos Aires, 1990.
- _____. *Las raíces ilustradas del conflicto entre razón y fe*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999.
- ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Gredos. Madrid, 1994.
- BENTHAM, JEREMY. *Escritos económicos*. F.C.E. México, 1965
- BERGER, P. Y LUCKMANN, TH. *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrotu. Buenos Aires, 1968.
- BERGER, PETER. *Para una teoría sociológica de la religión*. Ed. Kairós. Barcelona, 1981
- _____. *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Ed. Herder. Barcelona, 1975
- _____. *Cuestiones sobre la fe: una afirmación escéptica sobre el cristianismo*. Ed. Herder. Barcelona, 2006.
- BERIAIN, JOSETXO (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1996.

BIELER, ANDRE. *El humanismo social de Calvino*. Ed. Escatón. Buenos Aires, 1973.

BIROU, ALAIN. *Dicionário das Ciências Sociais*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1982

BLOCH, M. *Introdução à história*. Col. “Saber”, nº 59. Lisboa, 1965

BLUMENBERG, HANS. *Trabajo sobre el mito*. Ed. Paidós. Barcelona, 2003. Pg. 21ss

_____ *La legittimità dell'età moderna*. Marietti Ed. Milano, 1992.

BRAUDEL, F. “La larga duración”, recogido de Anuales E.S.C., nº 4, octubre – diciembre de 1958, en *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial. Madrid, 1968.

BUENO, GUSTAVO. “La religión en la evolución humana”. En *Ciencia y sociedad*. Ediciones Noble. Oviedo, 2001

CALVINO, JUAN. *Institución de la religión cristiana*. Visor Libros. Madrid, 1967. (Traducción textualmente actualizada (1967) por la Fundación Editorial de Literatura reformada; Rijswijk, Holanda).

CASSIRER, ERNST. *La filosofía de la Ilustración*. F.C.E. México, 1997.

_____ *Filosofía de las formas simbólicas*. F.C.E. México, 1971.

Confesión de fe de Westminster y Catecismo menor. Ed. CLIE. Lima, 1999.

CHAUNU, PIERRE. *O tempo das Reformas (1250 – 1550). Vol. I: A crise da cristandade*. Edições 70. Lisboa, 2002.

CICERÓN. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Aguilar. Argentina, 1970.

COPÉRNICO, NICOLÁS. *Las revoluciones de las esferas celestes*. EUDEBA. Buenos Aires, 1956.

DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad*. Ed. Trotta. Madrid, 1998.

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS & ESCUELA DE VERANO. Mesa Redonda: “Crisis financiera. ¿Qué le espera a Chile?”

Expositores: Erwin Andia (Forex Chile), José Miguel Cruz (Académico Dpto. Ingeniería Industrial) y Manuel Riesco (CENDA). Realizada el miércoles 21 de enero de 2009. Salón Gorbea. Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas. Universidad de Chile. En soporte digital.

DÍEZ DE VELASCO, F. *Hombres, ritos, dioses: introducción a la historia de las religiones*. Ed. Trotta. Madrid, 1995.

_____ *Las religiones en un mundo global: retos y perspectivas* (lección inaugural del curso académico 2000/20001) Publicaciones Institucionales Universidad La Laguna. La Laguna, 2000.

_____ *Las nuevas religiones*. Ediciones del Orto. Madrid, 2000.

_____ *Miedo y religión*. Ediciones del Orto. Madrid, 2002.

_____ *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Ed. Akal. Madrid, 2005.

DRAKE, S. *Galileo*. Alianza Editorial. Madrid, 1983.

DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Akal. Madrid, 1982.

DUSSEL, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Ed. Trotta. Madrid, 2007.

ELIADE, MIRCEA. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era. México, 1996.

ESPOZ LE-FORT, R. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 2006.

FEATHERSTONE, M. (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*. London, Sage, 1990.

FERNÁNDEZ POLANCO, VALENTÍN. "Los precedentes medievales del criticismo kantiano". En *Revista de Filosofía*. Vol. 28. Nº 2, 2003 (Pgs. 305-323).

GADAMER, HANS-GEORGE. *Verdad y método I*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2005.

_____ *Verdad y método II*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2004.

_____ *Acotaciones hermenéuticas*. Ed. Trotta. Madrid, 2002.

_____ *La razón en la época de la ciencia*. Ed. Alfa. Barcelona, 1981.

_____ *El problema de la conciencia histórica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1993.

GALIELO GALILEI. *Carta a Cristina Lorena*. Alianza Editorial. Madrid, 1987.

GAUCHET, MARCEL. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Ed. Trotta. Madrid, 2005.

GARAGALZA, LUIS. *Introducción a la hermenéutica contemporánea: simbolismo, cultura y sociedad*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002.

GARCÍA SECADES, MARTA. "Probabilidad filosófica y moral: las primeras contribuciones a la idea de lo probable". En *Estadística Española*. Vol. 47. Nº 160. 2005 (Pgs. 567-599). Universidad San Pablo CEU. Facultad de CCEE.

GEERTZ, CLIFFORD. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2000.

GIDDENS, ANTHONY. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

GILLESPIE, MICHAEL ALLEN. *The Theological Origins of Modernity*. University of Chicago Press. 2008.

GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ. *Cuestiones epistemológicas: materiales para una filosofía de la religión I*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1992.

_____ *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente. Madrid, 1973.

_____ *La entraña humanista del cristianismo*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1984.

_____ *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*. Ed. Trotta. Madrid, 2007.

_____ “Estudio preliminar a La contienda entre las facultades de filosofía y teología”. En Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trotta. Madrid, 1999.

_____ *El teísmo moral de Kant*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1983.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS. *Cristianismo y secularización*. Ed. Sal Terrae. Santander, 2003.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO. “Filosofía y teología”. En *Revista de Occidente*. Nº 258, 2002. Pgs. 5-31.

HABERMAS, JÜRGEN. *Conocimiento e interés*. Universitat de València. Valencia, 1997.

_____ *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid, 1999.

HEIDEGGER, MARTIN. *De camino al habla*. Ed. Serbal. Barcelona, 1987.

_____ *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1997.

_____ *Serenidad*. Versión castellana de Yves Zimmermann. Ed. del Serbal. Barcelona, 1994

_____ *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994.

HILL, CHRISTOPHER. *De la Reforma a la Revolución Industrial. 1530-1780*. Ed. Ariel. Barcelona, 1991.

HINKELAMMERT, FRANZ. “La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización”. En *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. CLACSO. Buenos Aires, 2007.

HINSKE, NORBERT. “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los Prolegómenos de Kant”. Epílogo a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Ed. Istmo. Madrid, 1999.

HOBBS, THOMAS. *Leviathan*. Alianza Editorial. Madrid, 1989.

_____. *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza Editorial. Madrid, 2000.

_____. *Elementos de derecho natural y político*. Alianza Editorial. Madrid, 2005.

HUSSERL, EDMUND. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente. Buenos Aires, 1949.

ITURRA, RAÚL. *A economia deriva da religião. Ensaio de Antropologia do Económico*. Edições Afrontamento. Porto, 2002.

KANT, IMMANUEL. *Filosofía de la historia*. F.C.E. México, 2000.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Ed. Istmo. Madrid, 1999.

_____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.

_____. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trotta. Madrid, 1999.

_____. *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara. Buenos Aires, 1993.

_____. *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1985.

KIENZLE, BERTRAM. "Una concepción kantiana de la causalidad a partir de la libertad". *Seminario de la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato di Tella*. Marzo, 1997. (Previamente presentado en alemán en el VII *Encontro Nacional de Filosofia*, en Águas de Lindóia (São Paulo). Brasil. 19-24 de Octubre de 1996).

KOSELLECK, REINHART. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Ed. Paidós. Barcelona, 1993.

_____. *Aceleración, prognósis y secularización*. Ed. Pre-Textos. Valencia, 2003

_____. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis*

del mundo burgués. Ed. Trotta. Madrid, 2007

KUHN, TOMAS. *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E. México D.F., 1975.

KUYPER, ABRAHAM. *Lectures on Calvinism* [Conferencias sobre el calvinismo]. Seis conferencias dictadas en la Universidad de Princeton bajo el auspicio de la Fundación L.P. Stone. En <http://kuyper.org/main/main.php>

LANCEROS, PATXI. *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Hiria Liburuak. Alegia, 2000.

_____ *La Modernidad cansada y otras fatigas*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2006.

_____ *Política mente. De la revolución a la globalización*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2005.

LAPLACE, PIERRE SIMON. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1947.

LEVI, PAUL. *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores. Barcelona, 1989

LOCKE, JOHN. *Pensieri sull'educazione*. G.B. Paravia. Torino, 1935.

_____ *La racionalidad del cristianismo*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1977.

_____ *Lecciones sobre la Ley natural*. Ed. Comares. Granada, 1998.

_____ *Ensayo sobre el entendimiento humano*. F.C.E. México, 2005.

_____ *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1997.

LÖWITH, KARL. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Ed. Aguilar. Madrid, 1973.

_____ *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Ed. Katz. Buenos Aires, 2007.

LUBICH, CHIARA. *Cristo dispiegato nei secoli*. Città Nuova Editrice. Roma, 1994.

LUTERO, M. *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido. Ediciones

Sígueme. Salamanca, 2006.

MAIA, RUI LEANDRO (coord.). *Dicionário de Sociologia*. Porto Editora. Porto, 2002.

MALTHUS, R. *Primer ensayo sobre la población*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

MARRAMAO, GIACOMO. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Ed. Paidós. Barcelona, 1998.

_____. *Poder y secularización*. Ediciones 62. Barcelona, 1989

MARTÍN VELSACO, J. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1978.

MEETER, HENRY. *La Iglesia y el Estado*. 3ª edición. The Evangelical Literature League. U.S.A. Sin más referencias bibliográficas.

MELLAFE ROJAS, ROLANDO. "Historia de las mentalidades, una nueva alternativa". Consultado en versión electrónica de la *Revista de Estudios Históricos*. Agosto, 2004.

En http://www.estudioshistoricos.uchile.cl/CDA/est_hist_articulo/0 el 24 de octubre de 2007.

MENDES, JOSÉ M. AMADO. *A ciência como história. Fontes, Metodologia e Teorização*. Coimbra Editora. Coimbra, 1987

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona, 1975.

MERTON, ROBERT. *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Alianza Editorial. Madrid, 1984.

MOLTMANN, JÜRGEN. "Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno". En *Revista Latinoamericana de Teología*. 54, 2001.

MONARES, ANDRÉS. *Oikonomía, Economía Moderna, Economías*. Ed. Ayún. Santiago de Chile, 2008.

_____. *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Ed. Universidad Bolivariana. Santiago de Chile, 2005.

_____. "Puritanismo e Ilustración Británica". En VVAA.

Espiritualidad y responsabilidad Humana. Ed. Ayún. Santiago de Chile, 2005. Versión digital consultada en Abril de 2008: <http://es.geocities.com/paginatransversal/pensamiento/monaresresponsabilidad.html>

_____. “Dios, autonomía y predestinación de la sociedad: aplicación de la teología reformada por Rousseau y Smith”. En *Revista de Filosofía*. Volumen LVIII. Pgs. 213-237 Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago, 2002.

NEWTON, ISAAC. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997.

_____. *Óptica, o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1947.

NOBLE, DAVID. *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.

NUNES, JOÃO ARRISCADO. “Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois”. En Santos, B. de S. (ed.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Edições Afrontamento. Porto, 2003.

OFFE, CLAUS Y PREUSS, ULRICH. “Instituciones democráticas y recursos morales”. En *Isegoría*. 2 (1990).

OROZCO ECHEVERRI, SERGIO H. “Modelos interpretativos del corpus newtoniano: tradiciones historiográficas del siglo XX”. En *Estudios de Filosofía*. Nº 35. Medellín, enero-junio, 2007.

ORTIZ-OSÉS, A. Y LANCEROS, P. *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2005.

PIAGET, JEAN. *A situação das ciências do homem no sistema das ciências sociais*. Livraria Bertrand. Amadora, 1973.

PIOVANI, JUAN IGNACIO. “Los orígenes de la estadística: de investigación socio-política empírica a conjunto de técnicas para el análisis de datos”. En *Reflexiones*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo. I, 1. Palermo, 2005.

PLATÓN. *El sofista*. Ed. Gredos. Madrid, 1997.

PNUD. *Informe sobre desarrollo humano. 2007-2008. La lucha contra el*

cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido. Publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

QUETELET, ADOLPHE. *Théorie de Probabilités. Société pour l'émancipation intellectuelle*. Bruselas, 1853.

_____. *Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l'homme*. C. Mucquardt, Libraire-Editeur. Bruselas, 1869.

RAMÍREZ RIVAS, PABLO. “De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy”. Presentada en el *Segundo Seminario Internacional: La idea de fraternidad en el pensamiento político y en las ciencias sociales*. Cátedra Libre Sociedad, Política y Fraternidad. Universidad Nacional de la Plata, Argentina. 12-14 agosto de 2009.

_____. “Acerca de la tecnología y la economía; o de los límites de la voluntad y de la razón”. Presentada en las *IX Jornadas de Filosofía: Ética y economía, política y globalización*. Departamento de Filosofía. Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, 27-28 Agosto de 2009.

_____. “La encrucijada de la libertad en Kant. Apuntes críticos para una revisión histórica de los nuevos tiempos”. En *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru*. João Pessoa: Idéia, 2007. Pgs. 261-279.

_____. *Pensamiento y lenguaje*. I.P.H.C. Santiago de Chile, 2002.

RAY, JOHN. “Three Physico-Theological Discourses, concerning, I. The Primitive Chaos, and Creation of the World. 2. The General Deluge, its Causes and Effects. 3. The Dissolution of the World”. The Second Edition. Lond. Printed for Samuel Smith, 80. (1693), 615-617. Printed for, and Sold by Samuel Smith, Printer to the Royal Society, at the Prince's Arms in St. Paul's Churchyard, 1693.

RAZETO MIGLIARO, LUIS. *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Editado por Universidad Bolivariana. Santiago de Chile, 2001.

REDONDO GARCÍA, E. (dir.). *Introducción a la Historia de la Educación*. Ed. Ariel. Barcelona, 2001.

RICOEUR, PAUL. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. F.C.E. Buenos Aires, 2001

SALVAT, PABLO. “En torno a la fundamentación de los derechos humanos. Una aproximación desde el debate de la filosofía moral actual”. En *Persona y sociedad*. Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Abril de 2000.

_____ “¿Qué fundamentos para una ética ciudadana y una cultura política pública de cara al nuevo siglo? Notas de trabajo”. Clase Magistral en la inauguración del año académico del Instituto Profesional Catequístico UC. Santiago de Chile, Abril, 2008.

SAN MARTÍN, ERNESTO. *Todo es efecto de un Diseño, no del Chance*. Ed. Ayún. Santiago de Chile, 2005.

_____ “¿Conflicto entre ciencia moderna y fe? Hechos y preguntas para no responder afirmativamente”. Manuscrito de la conferencia presentada en el *Simposio Internacional de Universidades Católicas de la Zona Centro Andina*, realizado en la Universidad Católica del Norte. Antofagasta, 10-12 Mayos de 2005.

SÁNCHEZ ARTEAGA, JUAN MANUEL. “El lugar del *mythos* en la ciencia moderna: una crítica a la idea neopositivista de «progreso racional» en la historia de las revoluciones científicas”. En *Observaciones filosóficas*. Nº 4. 2007 (en <http://www.observacionesfilosoficas.net/n4rof2007.html>).

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Edições Afrontamento. Porto, 2006.

_____ *Um Discurso sobre as Ciências*. Edições Afrontamento. Porto, 1987.

_____ *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Edições Afrontamento. Porto, 2003.

_____ *O Fórum Social Mundial. Manual de uso*. Edições Afrontamento. Porto, 2005.

_____ *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003.

SANTOS, V. da SILVA. “Quem é realmente reformado? Relembrando conceitos básicos”. En *Fides reformata*. XI, Nº 2, 2006.

SARTRE, J.P. “La intencionalidad en Husserl: una idea fundamental de la fenomenología”. *Situations*. Librairie Gallimard. Paris, 1947.

SCHILLEBEECKX, EDWARD. *Los hombres, relato de Dios*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1994.

SHAPIN, STEVEN. *A Revolução científica*. Ed. Difel. Algés, 1999.

SHINER, LARRY. "The Concept of Secularization in Empirical Research". En *Journal for the Scientific Study of Religion*. 6 (2): 207-220. 1967.

SMITH, ADAM. *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial. Madrid, 1997.

_____ *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. F.C.E. México, 1958.

SOBRINO, JON. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Ed. Trotta. Madrid, 2007.

TAWNEY, RICHARD HENRI. *La sociedad adquisitiva*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.

_____ *La religión en el origen del capitalismo*. Ed. Dédalo. Buenos Aires, 1959.

TAYLOR, CHARLES. *Imaginarios sociales modernos*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006.

_____ *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996.

TILLICH, PAUL. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*. Ed. Aurora. Buenos Aires, 1977.

TOURAINE, A. *Crítica de la modernidad*. F.C.E. Buenos Aires, 2000.

TREVOR-ROPER, HUGH. *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y Cambio Social*. Katz Editores. Buenos Aires, 2009.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. F.C.E. México, 1972.

VATTIMO, GIANNI. (ET.AL). *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Ed. Nobel. Oviedo, 1996.

_____ *Ética de la interpretación*. Ed. Paidós. Barcelona, 1991.

_____ *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*.

Ed. Paidós. Barcelona, 1992.

_____. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996.

VELASCO, H. Y DÍAS DE LA RADA, A. *La lógica de la investigación etnográfica*. Ed. Trotta. Madrid, 1997.

VINAY, VALDO. *La Riforma protestante*. Paideia Editrice. Brescia, 1970.

VINER, JACOB. "Adam Smith y el *Laissez Faire*". En SPENGLER, JOSEPH J. Y ALLEN, WILLIAM R. *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*. Ed. Tecnos. Madrid, 1971

WALLERSTEIN. *O sistema mundial moderno. Vol. I: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Edições Afrontamento. Porto, 1990.

WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Katz Editores. Buenos Aires, 2008.

WEBER, MAX. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ed. Taurus. Madrid, 1984.

_____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Revista de Derecho Privado. Madrid, 1955.

_____. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. F.C.E. México, 1964.

WETZ, F.J. *La modernidad y sus metáforas*. Ediciones Alfons el Magnànim. Valencia, 1996.

ZUBIRI, X. *Teología y mundo contemporáneo*. (Homenaje a K. Rahner). Ed. Cristiandad. Madrid, 1975.