

El sino de la modernidad: la búsqueda interminable de certezas

■ Luis Armando González*

A Ariadna

“Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”

GIOVANNI PICO DE LA MIRANDOLA

“El ideal del renacimiento es la restauración de las normas paganas en las bellas letras, en la filosofía, en el sentimiento y en la moral; es el abandono de las promesas bautismales y su total reversión”

GEORGE SANTAYANA

“No me dirijo sino a personas capaces de entenderme, y éstas habrán de leerme sin peligro”

MARQUE DE SADE

“El rechazar la muerte, el deseo de duración y de transparencia, son los resortes de todas estas locuras, sublimes o pueriles”

ALBERT CAMUS

1. Introducción

Por diversas vías y desde distintos autores ha cobrado aceptación la tesis de que con la modernidad —esa época que con sus peculiares características económicas, políticas y culturales se inicia en el Renacimiento²— se generó lo que E. Bloch llamó un “giro epocal”³. ¿Qué fue lo propio de ese giro epocal? En lo fundamental, la orfandad del individuo ante un universo abierto e infinito que se abría ante sus ojos y al que tenía que arrancarle sus secretos. El “mundo cerrado” que caracterizó a la Edad Media, con sus certezas, comenzaba a ser socavado por preguntas y actitudes que precisamente iban a contracorriente de esas certezas. Al paso que las certezas vigentes eran cuestionadas, se iniciaba un *proceso de búsqueda* de otras que reemplazaran a las que se derrumbaban. Comenzaba a construirse uno de los pilares de la modernidad: la búsqueda de un referente que sirviera de punto de apoyo seguro a ese individuo que se las tenía que ver, sin más fuerzas que las suyas, con un “universo abierto”.

Lo que comenzó a operarse en los albores de la modernidad —y que sacudió en sus cimientos a la conciencia europea— fue el paso del “mundo cerrado al universo infinito” (A. Koyré)⁴. Este proceso —que alcanza en los siglos XVII y XVIII una de sus mejores expresiones tanto en la ciencia como en la filosofía— adquiere su impulso inicial en la mentalidad —la cultura— que se gesta en el Renacimiento⁵. “Si se quisiera resumir en una frase la mentalidad del renacimiento —dice Koyré—, yo propondría la fórmula: *todo es posible*. El único problema es saber si “todo es posible” en virtud de intervenciones de fuerzas sobrenaturales... o si se rechaza la intervención de fuerzas sobrenaturales para decir que todo es natural o que incluso los hechos milagrosos se explican por una acción de la naturaleza; es en esta naturalización mágica de lo maravilloso en lo que consiste la que se ha llamado “el naturalismo” del Renacimiento”⁶.

Una de las caras de este “todo es posible” es, como señala Koyré, “la curiosidad sin límites, la agudeza de visión y el espíritu de aventura”⁷. La otra cara es la ausencia de seguridades últimas acerca de la realización de ese que se cree posible. Y justamente es esa ausencia de seguridades lo que se va a convertir en el acicate para su búsqueda. De lo que se trata en la modernidad que se inicia es de *buscar certezas*, ante todo para la acción sobre el mundo. Este es camino que comienza a recorrerse en Europa a partir del giro epocal que opera con el Renacimiento. La ciencia del siglo XVII marca un hito decisivo en la configuración de la nueva época⁸. Los cambios operados durante ese siglo se pueden reducir —según Koyré— a dos acciones fundamentales: la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio. Es decir, “la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado... por el de un universo o aun infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la unificación de sus leyes y componentes últimos y básicos. La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (...) por el de la

geometría euclídea (...) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo”⁹.

En esta dinámica cultural, el pensamiento hegeliano —y más en general, el pensamiento idealista alemán— constituye uno de los momentos cimeros del proceso de reflexión filosófica que se inició en los albores mismos de la modernidad. Pues bien, esta afirmación obliga a detenerse en la palabra *modernidad*, cuya ambigüedad es de sobra conocida. ¿A qué se refiere la palabra “modernidad”? Ante todo —y dicho brevemente—, designa una época histórica —la dominada por el capitalismo— que se inicia aproximadamente hacia el siglo XVI, cuando los grandes comerciantes europeos comienzan a invertir en actividades manufactureras¹⁰, y que llega hasta la época actual, cuando el capitalismo se erige todopoderoso sobre el conjunto del planeta. Es por ello que George Santayana pudo decir que “el hombre moderno o romántico es un aventurero: le interesa menos lo que pueda encontrar que el señuelo de la búsqueda, y sus esperanzas, conjeturas y experiencias al realizar la búsqueda”¹¹.

La palabra designa también, en segundo lugar, una tradición cultural caracterizada por la crítica apasionada de sí misma¹², que se inicia en el siglo XV con el Renacimiento y que para muchos está tocando fondo en el momento actual, con la llamada crisis de la modernidad. Es esta segunda acepción de la palabra “modernidad” la que nos interesa resaltar en estas páginas, pues es en la modernidad como “tradición cultural” que se inscribe y adquieren sentido como fenómeno cultural las creaciones filosóficas que, con Marcilio Ficino y Giovanni Pico de la Mirándola¹³, se abrieron paso con el “giro epocal” que marcó el inicio de la época moderna. Por tanto, la pregunta que cabe hacerse es la siguiente: ¿cuáles son los problemas filosóficos que se ventilan en los inicios de la modernidad? Esta pregunta supone recuperar a Ficino y a Pico de la Mirándola, dos figuras claves del Renacimiento y dos figuras que anuncian lúcidamente los problemas culturales de la nueva época en la cual lentamente se fue abriendo paso la idea de que “una floreciente economía de mercado constituiría la base de un orden político en el que quedarían asegurados los derechos y libertades humanas”¹⁴.

2. Los inicios de la “búsqueda” moderna

Como señala Koyré, el cambio que se operó desde el mundo cerrado hacia el universo infinito no surgió de la nada. Hubo una etapa de “preparación” del cambio cultural con el que se inauguró la modernidad. Uno de los ejes de esta etapa preparatoria lo constituyó la recuperación del neoplatonismo y su relectura en una nueva situación histórica.

Pues bien, conviene recordar que en el marco de la crisis una importante crisis en el imperio romano —hacia los siglos II y III d C— se produce una

vuelta a las tradiciones helénicas (griegas). Sobre todo, se recupera a Platón, pero con un fuerte énfasis en la *teoría del conocimiento*. Justamente, al movimiento que lleva a la actualización de la tradición platónica recibe el nombre de “neoplatonismo”, el cual puede ser visto como un puente entre el racionalismo griego y el racionalismo moderno.

Los neoplatónicos tienen un representante por excelencia: Plotino (204-270 d. C.), autor que en la teoría platónica de las ideas como lo más importante de la realidad. Hizo énfasis en la “espiritualización” de la realidad y proclamó la “renuncia del cuerpo”. La “realidad espiritual” tiene una jerarquía, en cuya cima está lo bueno o el bien: lo “Uno-todo”. Ese “Uno-todo” se desborda hacia el mundo y lo ilumina, lo cual hace posible su cognoscibilidad. Las “almas individuales” tienen que elevarse, en sentido opuesto a la emanación, hacia la *contemplación mística* en que consiste la unión con lo supremo. Asimismo, de la mano de Plotino, los neoplatónicos rechazan a la materia por considerarla el Mal. De aquí que, como contrapartida, rechacen los sentidos (la sensualidad) como fuente de conocimiento: este se logra no de un modo racional, sino extáticamente, es decir, mediante el contacto del alma humana con el “Uno-todo”. Por supuesto que este “contacto” —esa “unión mística”— no era posible para todos: sólo los que renunciaran a la carne podían hacerlo. Como dice Plotino: “los objetos que nosotros amamos aquí son realmente mortales y nocivos, algo así como fantasmas cambiantes, que no podemos amar verdaderamente porque no constituyen el bien que nosotros amamos. El verdadero objeto de nuestro amor se encuentra en el otro mundo; podremos unirnos a Él, participar de Él y poseerlo, si no salimos a condescender con los placeres de la carne. Para quien lo ha visto es claro lo que digo: sabe que el alma tiene otra vida cuando se acerca al Uno y participa de Él, y que toma conciencia de que está junto a ella el dador de la verdadera vida”¹⁵.

En fin, con el neoplatonismo el tema de la subjetividad activa —el gran tema moderno— hace su aparición en la historia del pensamiento occidental. Como señala Bloch, “Plotino fue, en efecto, la primera aparición de un movimiento en contra de la contemplación pasiva, fue la aparición de la actividad del alcance de lo supremo, de lo cual el hombre se puede considerar digno, o sea, del espíritu divino. Esto es lo que alcanza, hasta que está completamente lleno el secreto. Por consiguiente, se atrae el espíritu hacia uno mismo, penetrando primero en él; uno se reviste de él y se convierte en un nuevo nacido, que está lleno de una energía distinta de la de la criatura”¹⁶.

¿Cómo se articula la tradición platónica y neoplatónica con el pensamiento moderno? Gracias a la obra de Marcilio Ficino (1433-1499), quien traduce por primera vez a Platón y a Plotino al latín y al italiano. Pero no sólo eso: Ficino, en su interpretación, no tanto en la fuente de luz (el Uno-todo), sino en las cosas iluminadas. El más acá. Ficino es un hombre del renacimiento. Con él se inicia la discusión científico-filosófica moderna.

Ficcino, pues, retoma las ideas neoplatónicas del “Uno-Todo” situado en la cúspide de las ideas verdaderas. Asume que ese Uno-Todo ilumina aquello que jerárquicamente se le subordina hasta llegar las cosas terrenas (materiales). Ahora bien, según Ficcino, es necesario centrarnos en las “cosas iluminadas” más que en la fuente de iluminación. Las cosas iluminadas son el mundo, lo terrenal.

Así, con este autor, estamos en los inicios de una “separación” entre lo terrenal (el mundo de las cosas) y lo divino (el Uno-Todo o Dios) que se va a profundizar a medida que los nuevos tiempos —los tiempos modernos— vayan superando a los tiempos del antiguo régimen. A su vez, en esta separación comienzan a cobrar relevancia las cosas iluminadas, comienzan a convertirse en objeto de preocupación, mientras que lo divino (el Uno-Todo) se comienza a poner *entre paréntesis*, a medida que se aleja de lo que pasa en el mundo. Y, en tercer lugar, con Ficcino se reivindica la “autonomía” de la realidad terrenal. Pudo haber sido creada o iluminada por él (Uno-Todo), pero, una vez que eso sucede, es necesario prestarle atención a lo creado o iluminado, con independencia de su creador o iluminador.

Otro autor clave en este periodo es Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494), quien se centra en una cosa que es iluminada: el hombre, *el homo faber*. Más aún, los papeles se invierten: el hombre se halla en el centro del mundo, que es su casa, donde se habita, se mueve, hace su voluntad. Es decir, Pico de la Mirándola —en la línea de Ficcino— acepta la un mundo “autónomo” al que hay que prestar atención, pero se pregunta por la naturaleza del “habitante” de ese mundo, el ser vivo más dichoso, el más digno por ello de “admiración”, gracias a la suprema generosidad de Dios que le ha concedido “tener lo que elija, ser lo que quiera”¹⁷.

Para él, no cabe duda de que ese habitante por excelencia es el hombre, no los animales o las plantas. El hombre habita en el mundo haciendo cosas, adecuándolo para su comodidad. Vive en ese mundo como en su casa. El hombre es un *homo faber*; un ser que hace cosas, que interviene con instrumentos en el mundo. De la Mirándola, pues, da un paso delante de Ficcino: más que fijarnos en el mundo, tenemos que fijarnos en el ser que habita ese mundo: el hombre, que interviene en el mundo y lo cambia para su comodidad. Y lo asombroso de él, para Pico de la Mirándola, es que se “mantiene abierto e indetermido en un universo donde todo tiene su puesto y debe responder sin excentricidades a lo que marca su naturaleza. Dios ha creado todo lo que existe pero al hombre le ha dejado, por así decirlo, a medio crear: le ha concedido la posibilidad de concluir en sí mismo la obra divina, autocreándose”¹⁸.

Se trata, con Ficcino y Pico de la Mirándola de una visión renacentista, que va a ser el origen de planteamientos filosóficos y científicos que se desarrollarán después. Además, se trata de una visión optimista de la realidad y del hombre:

el hombre puede hacer del mundo su hogar; el mundo está ahí para su conquista por el hombre.

Ese optimismo de Ficino y de la Mirándola se verá cuestionado pronto por un personaje literario que introduce temas claves para entender la época moderna. Este personaje es Don Quijote de la Mancha (1605), a partir de cuyas peripecias sale a luz el carácter *ambiguo* del mundo. Las tribulaciones de Don Quijote tienen que ver con las incertidumbres que le provoca una realidad que no es como se presenta a sus ojos, que parece real pero es ficción. El héroe de Miguel de Cervantes no es el de Pico de la Mirándola –seguro de sí mismo–, sino alguien que duda de sí mismo y de la realidad que lo rodea.

Don Quijote sospecha de la realidad, sospecha de su irrealdad, y esa sospecha tiene una raíz: la *ausencia de certezas*; es un individuo sin certezas, lanzado a la conquista de un mundo ambiguo, claroscuro, real e irreal, del cual, por tanto, no sabe qué es lo va a deparar. No se desespera ni lo asume con tragedia. Se refugia en la *ironía* y el *humor*, dos actitudes típicas de la modernidad.

En resumen: con Ficino, Pico de la Mirándola y Cervantes se inicia la *problemática cultural* moderna. Sus elementos básicos son los siguientes: a) Dios (o la divinidad) puede ser puesto entre paréntesis, para prestar atención al más acá, al mundo; b) Este mundo está habitado por el hombre, quien ejerce sus habilidades sobre el mismo; y c) El hombre puesto en el mundo –un espacio abierto para sus habilidades—no tiene certezas absolutas ni sobre sí mismo ni sobre la realidad.

Así las cosas, de lo que se trata es de buscar algún tipo de certeza, algún tipo de seguridad, sobre lo que es el hombre y sobre lo que es el mundo. Esta búsqueda tienen que hacerse en el más acá, concretamente en el hombre, en los individuos. Esta va a ser la tarea del pensamiento filosófico y científico moderno hasta la época actual, cuando asistimos a la crisis de la modernidad. En el marco de la discusión abierta por Ficino, Pico de la Mirándola y Cervantes cuatro vías se abren para buscar algún tipo de certeza en el sentido que hemos apuntado

Una va a ser la “*vía de la razón*”, en la cual se van a empeñar racionalistas como Descartes y Spinoza. Otra vía va a ser la “*vía de los “sentidos*”, en la cual se van a situar empiristas como Bacon, Locke y Hume. Una tercera *vía va a ser la de la “moderación*”, esbozada por autores como Miguel de Montaigne. Y la cuarta, la de la “*ficción*”, la fantasía y los límites (la de la “locura”), uno de cuyos más claros exponentes va a ser el Marqués de Sade, el representante más completo de “esa corriente subterránea pero apenas clandestina [que] es la otra cara del Siglo de las Luces”¹⁹. Es en torno a estas cuatro “vías” que la modernidad emprende su búsqueda interminable de certezas.

3. En búsqueda de certezas

La búsqueda de certezas que caracteriza a la modernidad se decanta, ante todo, en la línea del *conocimiento seguro*. Esta va ser la vía seguida por racionalistas y empiristas. Veamos sus planteamientos básicos.

3.1. La “vía de la razón” y la “vía de los sentidos”: Descartes, Spinoza, Bacon y Marx

Hay una doble afinidad básica entre racionalismo y empirismo: El hombre es el punto de partida y ambas corrientes buscan una certeza para el arranque del proceso de conocimiento científico.

Los *racionalistas* van a buscar en la interioridad humana; su supuesto es que el apoyo (el sostén) que el hombre busca debe encontrarse (debe estar) en la razón. Razón: *demonstración argumentativa*, ajena a los sentidos, sobre los problemas fundamentales del hombre, sus causas y leyes de movimiento de los cuerpos. Asimismo, ese sostén debe quedar justificado por un ejercicio *estrictamente racional*, no contaminado por los sentidos.

3.1.1 Descartes y Spinoza

Descartes (1596-1650) emprende con particular fuerza esa doble tarea. Por un lado, va a sondear en la interioridad humana en busca de una certeza que sea punto de partida metodológico para avanzar en el conocimiento. Por otro lado, lo va a hacer metódicamente, es decir, con una argumentación que apela únicamente a razones.

Su indagación se rige por el *principio de la duda*. Para llegar a la certeza que buscamos —nos dice— debemos dudar de todo (sobre todo de nuestros sentidos), menos de una cosa: que *estamos dudando*. Este “principio de la duda” nos conduce a la de una “cosa pensante” (*res cogitans*) opuesta a una cosa no pensante que esta fuera de ella: *res extensa*. El lema “Pienso, luego existo” apunta precisamente al sostén que el racionalista Descartes andan buscando: puedo y debo dudar de todo, menos de una cosa: que estoy pensando, es decir, que soy una cosa pensante.

Esta constatación me lleva, derivadamente (lógicamente), a aceptar mi existencia, así como a aceptar la existencia de una realidad exterior y de una realidad divina que es causa de todo (incluso de mis pensamientos sobre ella). Por tanto, “pienso, luego existo” debe entenderse no como “existo porque pienso”, sino como “pienso porque existo, pero sólo llego a aceptar mi existencia —y la del mundo exterior y de Dios— desde mi naturaleza pensante. Entonces, esa realidad exterior y de esa realidad divina sólo existen *para mí* como subjetividad pensante que soy. Por lo menos, esto lo puedo dar por cierto.

¿Cuál es la estructura de mi subjetividad pensante? Es una estructura mate-

mática, concretamente geométrica. Y para conocer la *res extensa*, se la tiene que “traducir” a esta estructura subjetiva a través de procedimientos deductivos. Generalizaciones, consecuencias particulares, derivadas lógicamente de aquellas. Esa es la tarea de la “ciencia racional”. Es posible conocer el mundo que se abre ante los ojos del individuo. La *condición* para ello es el método adecuado, del cual ofrece Descartes la fórmula: la duda metódica. Los *límites* no existen: el hombre tiene todo en su razón —puesto por Dios— para conocer el orden del mundo que, si fue creado por Dios, tiene que ser un orden geométrico.

En suma, estamos en Descartes con un optimismo epistemológico exacerbado. No hay barreras para el conocimiento humano. ¿Y el error racional? ¿Y la equivocación lógica? Bueno, obedecen la intromisión de un “genio maligno” que se las arregla para perturbarnos, aunque sin alterar en lo fundamental el camino de la razón. “Cuidaré de no admitir en mi ciencia ninguna falsedad y prepararé también mi espíritu contra todas las astucias de ese gran engañador que, por potente y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada”²⁰.

Spinoza (1632-1677) es el otro gran racionalista en la historia del pensamiento moderno. Menos radical que Descartes en algunas de sus tesis, abre las puertas —desde el racionalismo— a la búsqueda de certezas no sólo en la subjetividad racional del hombre, sino en sus sentidos. En cierta forma, Spinoza hace eco de algunas ideas empiristas que habían sido abanderadas el siglo anterior por Francis Bacon (1561-1626). Así, Spinoza, en sus primeros pero importantes escritos, destaca la importancia de la “percepción” en el proceso de conocimiento. Más aún, introduce una jerarquía en las percepciones (4) desde la cual se avanza hacia el conocimiento.

La última de ellas (IV) permite la percepción de la “sola esencia” de una cosa. “Sólo, pues, el cuarto modo de percepción comprende la esencia adecuada de la cosa y sin peligro alguno de error, por lo que es el que más debe ser empleado”²¹. Una vez que damos ese paso, podemos pasar a entender las ideas verdaderas: “distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza para que conozcamos a partir de ahí, nuestro modo de entender y dominemos nuestra mente, de modo que entienda todas las cosas, que hay que entender, conforme a dicha norma; ofreciendo como ayuda ciertas reglas y logrando, además, que la mente no se fatigue en cosas inútiles... De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de la idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada”²².

De este modo, Spinoza es un racionalista a carta cabal; para él la fuente de las verdades fundamentales —entre la que destaca la verdad sobre Dios— está en la razón. Para él, las percepciones son importantes, pero su última justifica-

ción está en la razón. En palabras de Fernando Savater, “Spinoza nunca fue realmente cartesiano. Sus verdaderos intereses nunca fueron, como los de Descartes, de orden fundamentalmente cognoscitivo, científico; si Spinoza indaga por un nuevo *ordo mentis*, era para conseguir por este medio un nuevo *ordo mundi*”²³.

3.1.2. Bacon

Entre tanto, la reivindicación sin reparos de la percepción y los sentidos va a provenir del *empirismo*. Los empiristas, al igual que los racionalistas, están en la búsqueda de una certeza que sirva de punto de apoyo para el avance del conocimiento científico (cuyo modelo es el mismo de los racionalistas). Ese punto de partida son los sentidos, “puente” entre el hombre y la realidad exterior (y también interior). Se trata, obviamente, de un uso sistemático de los sentidos, específicamente del sentido de la vista: se trata de “observar”, de dejarse “afectar” por las cosas singulares.

Observaciones sistemáticas de determinados hechos o eventos deben llevar al conocimiento científico que consiste en la elaboración de “leyes generales” (regularidades). ¿Cómo? A través de la *inducción*, es decir, la derivación de un “enunciado general” a partir de la observación sistemática de *casos particulares*. Así, las *condiciones* del conocimiento científico vienen dadas por el aparato perceptivo humano y por los añadidos técnicos que este le pueda hacer.

Los *límites* vienen impuestos por el alcance de la observación: a más poder de observación, mayores conocimientos. Las *posibilidades* son infinitas, pues la tecnología potenciada por los avances de la ciencia favorece su desarrollo. El empirismo, pues, está motivado por un optimismo epistemológico.

Un autor de primera importancia en la tradición empirista es Francis Bacon. Su intención expresa es demarcar lo que él llama la “nueva ciencia natural” de la vieja teología y vieja filosofía. Para él el método antiguo es vicioso, especulativo: es el método de la “anticipación mental”. Ese método conduce a prejuicios, a juicios previos que “enturbian” el acercamiento del hombre a la naturaleza. Su método consiste, ante todo, en “purgar” la mente de todos los prejuicios, de todas las ideas preconcebidas, teorías, supersticiones y creencias. Los “ídolos” que la filosofía, la religión y la educación han inculcado a los hombres.

Limpia su mente de impurezas y prejuicios, puede el individuo acercarse a la naturaleza. Puede leer el Libro de la Naturaleza sin distorsionarlo. La naturaleza no nos engañará, puesto que lo que engaña son los prejuicios, los ídolos. Sólo tenemos que abrir los ojos; observar pacientemente y tomar registros detallados. Así se nos desvelará la esencia de las cosas observadas. “La mejor demostración —dice Bacon—, es sin comparación, la experiencia, siempre que se atenga estrictamente a las observaciones. Pues si se extiende una observación a otros

hechos que se cree semejantes a menos de emplear en ello mucha prudencia y orden, se engaña uno necesariamente”²⁴.

Y más adelante, añade: “no sólo es preciso investigar y recoger mayor número de experiencias y de distinto género de las que hoy poseemos, sino que también emplear un método completamente diferente, y seguir otro orden y otra disposición en el encadenamiento y la gradación de las experiencias. Una experiencia vaga que no tiene otro objeto que ella misma... es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre; pero cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias”²⁵.

En resumen, para Bacon, como señala Popper, “la observación pura, inmaculada, es buena; la observación pura no puede errar; la especulación y las teorías son malas, son la fuente de todo error. En particular nos tuercen la lectura del Libro de la Naturaleza, esto es, nos llevan a malinterpretar nuestras observaciones”²⁶.

3.1.3. Marx

Durante los dos siglos siguientes a los esfuerzos emprendidos por figuras como Descartes, Espinoza y Bacon, va a ser la filosofía hegeliana —tras la síntesis empirista y racionalista emprendida por Kant (1724-1804)— la que mejor va a expresar el talante moderno en esta incansable búsqueda de certezas. Con Hegel (1770-1831) culmina un proceso de reflexión filosófica —de búsqueda filosófica de certezas— que es inicia en los albores de la modernidad y que encuentra en él a su máximo sistematizador. La filosofía de Hegel constituye una gran síntesis, un gran compendio sistemático, de lo que filosóficamente se había dicho hasta entonces en el terreno del pensamiento filosófico. Pero Hegel también es un punto de partida hacia otras elaboraciones intelectuales que, sin renunciar al estilo hegeliano de hacer filosofía, van a intentar desbordar los supuestos filosóficos hegelianos. El caso más llamativo va a ser el de Karl Marx (1818-1883)²⁷, quien expresamente —tras las huellas de Ludwig Feuerbach (1804-1872) y la izquierda hegeliana— se propuso superar desde supuestos histórico-materialistas el idealismo en el que aquella descansaba.

En efecto, aunque crítico del hegelianismo, al que Marx acusa de poner la realidad al revés por hacer de la idea “sujeto” y de la realidad “predicado” [según el esquema: sujeto (idea)‡predicado (realidad)]²⁸, cuando el esquema correcto es sujeto (realidad)‡predicado (ideas)], las categorías conceptuales de Marx son hegelianas y neohegelianas. En efecto, para Marx se trata de “invertir” el esquema propuesto por Hegel, es decir, de hacer de la idea predicado de la realidad (sujeto). En este momento, los supuestos epistemológicos de Marx son fuertemente racionalistas: la realidad obedece a una lógica racional (dialéctica)

que, para él, no es puesta por la cabeza de nadie, sino que está inscrita en la realidad misma²⁹.

Hay que recordar la vieja tesis racionalista de la estructura geométrica de la realidad. Con Hegel se trata de una estructura dialéctica, procesual y dinámica. Sólo que para él estas propiedades corresponden a la Idea Absoluta (a una macro subjetividad). En sus primeros escritos —concretamente en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel—, Marx asume este esquema, lo considera válido en lo fundamental, sólo que no es la Idea la que es dialéctica, procesual y dinámica sino la historia, cuya base es material. Este último punto —la base material de la historia— va a ser el filtro del empirismo en la visión que Marx está elaborando. Sin embargo, en los primeros escritos esa posibilidad empirista —abierta por la influencia de Feuerbach— no es asumida en todas sus consecuencias, pese a que ya en su tesis doctoral sobre las filosofías de Demócrito y Epicuro aparece esta veta sensualista y empirista de Marx.

El otro aspecto racionalista que destaca en Marx, en la etapa que consideramos, es el de la “aprehensión mental” de la lógica (dialéctica) que gobierna la realidad histórica. En sus textos juveniles adquiere un gran peso la pretensión de Marx de “dominar” mentalmente la lógica de la realidad, no mediante los sentidos, sino mediante la fuerza de la razón, del razonamiento. Demás está decir que esta pretensión nunca va a ser abandonada, al igual que nunca va a ser abandonada la idea de que la realidad tiene una estructura lógica (dialéctica) que es la que marca los ritmos y las posibilidades cambio histórico.

Así, en una primera aproximación al pensamiento marxiano las *condiciones* del conocimiento científico vienen dadas por la “aprehensión” conceptual de la lógica de la realidad; las *posibilidades* son tan amplias como consciente se sea de que el sujeto es la realidad y el predicado son las ideas; y los *límites* son impuestos por la inconsciencia que se tenga de la relación sujeto-predicado.

A partir de la *Ideología alemana* (1846-47) se comienza a operar un cambio en la perspectiva analítica de Marx. No se abandona los supuestos racionalistas, pero la influencia empirista comienza a hacerse sentir con mayor fuerza. Esta influencia tiene su fuente en los estudios que Marx hace de los clásicos de la economía política británica: Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823). La influencia de los británicos Smith y Ricardo —muy enmarcada en la tradición empirista de Locke y Hume— se hace sentir en el esfuerzo de Marx por dar su proyecto de “socialismo científico” una fundamentación desde el análisis económico. A partir de este influjo económico, Marx retoma una intuición de sus primeros escritos: la importancia de la base material de la historia.

Su convicción firme, a partir de 1850, es que esa base material es la economía, es decir, la producción material de bienes (e ideas). Por tanto, el análisis de la *estructura económica* (capitalista) va a convertirse en su principal objetivo

intelectual. Tres libros son claves en este propósito: *La contribución a la crítica de la economía política* (1859), los cuadernos preparatorios para *El Capital*, conocidos como *Grundrisse*, y los tres volúmenes de *El Capital* (cuyo primer tomo vio a luz en vida de Marx). En esta segunda etapa cobra fuerza la idea de Marx de que su análisis del modo de producción capitalista sea un análisis tan riguroso como el de las *ciencias naturales*: es decir, una elaboración que de cuenta de las “leyes” y regularidades del capitalismo. Se trata, piensa Marx, de examinar la “anatomía” de la sociedad burguesa moderna, para lo cual hay que hacer un análisis científico de su funcionamiento estructural.

En este empeño Marx hace suyas las pretensiones empiristas y positivistas de partir de la realidad (lo concreto) para, desde allí, elevarse hasta lo abstracto (lo concreto pensado), para luego volver de nuevo a la realidad para “verificar” la verdad de las abstracciones efectuadas. En palabras de Marx: “en el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida a pesar de que es el punto de partida real y, en consecuencia, también el punto de partida de la intuición y la representación”¹⁰. Este va a ser el célebre *método* de la economía política, del cual Marx ofreció unas pocas reflexiones que hicieron historia en el pensamiento marxista posterior. Es en esta etapa, quizás la más influyente de Marx, en la que sus ideas económicas se suman al ambiente positivista dominante en Europa, Estados Unidos y, parcialmente, en América Latina. Desde este punto de vista, el Marx de la *Contribución* de 1859 y de *El Capital* está muy cerca, por su método y por sus supuestos epistemológicos, del empirismo y del positivismo.

Así, en esta etapa Marx va a insistir en el *condicionamiento social* del conocimiento científico. También va a dejar bastante bien establecido que las *posibilidades del conocimiento* se juegan en la capacidad del científico para hacerse cargo de sus condicionamientos; para distanciarse de ellos o ser crítico ante los mismos. Los *límites del conocimiento*, por su parte, se le van revelar, primero, como *límites subjetivos* que impiden “captar” la realidad tal como es. En otras palabras, los límites del conocimiento van a provenir de una visión distorsionada de la realidad, es decir, de la ideología. Entonces, la ideología va a ser la gran enemiga del conocimiento científico de la historia y la sociedad. A la manera de Bacon, de lo que se trata es de combatir las ideologías (combate epistemológico y combate político), para que el conocimiento cierto pueda erigirse sin obstáculos. Pero los límites del conocimiento también van a ser *límites objetivos*: van a estar determinados por el “lugar” del científico social en los combates de su época.

En esta lectura de Marx que estamos haciendo se ve con claridad la filiación positivista de su planteamiento. Adicionalmente, Marx rinde tributo al positivismo en otro punto: la *eficacia* del conocimiento. Marx quiere validar científicamente sus aportes teóricos por su eficacia para incidir en el cambio histórico.

Sólo que a diferencia de positivistas como Comte y Spencer él le apuesta a la revolución, no a la reforma social. Y, por último, Marx fue en el fondo un “solipsista metodológico”. Después de todo, para él la empresa científica es un asunto absolutamente individual, es un reto que el científico armado con sus energías tiene que enfrentar.

En fin, lo dicho deja claro que Marx fue un hombre de una época, la cual marcó más de lo que normalmente se acepta su pensamiento y tesis fundamentales. Fue un hombre del siglo XIX. Tanto es así que ni siquiera estuvo listo para dar el paso que estuvieron a punto de dar los positivistas lógicos, es decir, la consideración del lenguaje como eje fundamental de la socialización humana. ¿Y el racionalismo inicial de Marx? Bueno, ese racionalismo no desapareció: Marx siempre consideró que la realidad histórica tenía una estructura lógica (dialéctica) que podía ser aprehendida intelectualmente. Pero su insistencia en que esa realidad histórica era una realidad concreta que se convertía en punto de partida del conocimiento llevó a que el “paso” de la realidad a la inteligencia se sesgara hacia el positivismo.

Elaboraciones posteriores del marxismo no hicieron más que enfatizar ya fuera en la vertiente hegeliano-racionalista del Marx o en la vertiente positivista-economicista. Eso se explica porque el mismo Marx no logró (ni intentó) efectuar una síntesis entre racionalismo y empirismo a la manera de Kant. Tampoco lo intentaron sus principales continuadores de principios del siglo XX: Lenin, Gramsci y Lukács. Quien hizo el intento fue Louis Althusser, en los años 40 y 50. Pero cuando se llega a Althusser la discusión epistemológica ya ha avanzado bastante y el influjo del estructuralismo se hace sentir con fuerza. Con Althusser³¹, Marx es inscrito con contundencia en el racionalismo, pero las lecturas positivistas no han cejado en su intento por reivindicar su aporte “científico”, como se pone de manifiesto en la interpretación “analítica” del marxismo elaborada por autores como Jon Elster y John Roemer³².

Como quiera que sea, la filosofía posterior a Hegel no pudo no estar referida a él, incluso cuando pretendió revelarse contra el maestro. Aún ahora—en plena crisis de los metarrelatos y de las visiones totalizantes— es difícil sustraerse de las trampas hegelianas, sobre todo de la *ambición totalizante* que no deja de hacer su labor de zapa aun en quienes juran y perjuran haber renunciado a cualquier pretensión de alcanzar conceptualmente la totalidad de la realidad. Pocos lo dijeron con tanta claridad como Bloch: “Hegel es el maestro que puso los cimientos para la conciencia avanzada moderna... en lo que concierne a Hegel —maestro de Marx—, hay pocos pasados tan problemáticos como el suyo que nos salgan todavía al paso desde el futuro”³³.

3.2. La “vía de la moderación”: Montaigne, Voltaire y Santayana

Los racionalistas y empiristas emprenden una búsqueda que los conduce a habérselas con —y a fundamentar— un conjunto de postulados epistemológicos de cuya firmeza están convencidos. Es este *autoconvencimiento* el que se trasluce en sus posturas intelectuales, mismo que fue heredado a la tradición filosófica que culmina en Hegel, quizás el filósofo moderno más convencido de la verdad de los supuestos que defendía. Pero no todo es convencimiento, confianza y seguridad en el quehacer intelectual de la modernidad. También hay una veta de escepticismo no tanto acerca de lo que dicen otros —aunque también—, sino acerca de la solidez de los propios argumentos. En la modernidad europea se perfila, en el siglo XVI, una veta intelectual que apuesta por lo provisional y lo conjetural, así como por la sospecha hacia las afirmaciones extremas y contundentes. Es decir, se perfila una veta intelectual “moderada”, unos de cuyos más lúcidos exponentes va a ser Miguel de Montaigne (1533-1592), quien a lo más que se va a atrever es a “ensayar” algunas intepretaciones sobre los problemas de su tiempo, el hombre, sus costumbres, vicios, hábitos y pretensiones. La brecha abierta por Montaigne va a ser continuada por Voltaire (1694-1778) y, más cerca de nosotros, por el español Santayana (1863-1952).

3.2.1. Montaigne

En sus *Ensayos*¹⁴, Montaigne apunta ideas que anticipa preocupaciones que son las del hombre del siglo XXI. Asimismo, las ideas de Montaigne están teñidas de una actitud crítica hacia las pretensiones humanas de creerse el centro y el fin de la creación. “¿Quién le ha hecho creer [al hombre] que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los admirables movimientos del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, no digamos para gobernar el conjunto?”¹⁵.

Esta actitud crítica hacia la pretendida autocomplacencia de los humanos se expresa en el Capítulo L, titulado “De Demócrito y Epicuro”. Allí nos dice Montaigne que mientras Demócrito encontraba vana y ridícula la naturaleza humana, por lo que se presentaba en público con un rostro burlón y risueño, Heráclito sentía piedad por esa misma condición, por lo cual estaba constantemente triste y con los ojos llenos de lágrimas. “Yo —dice Montaigne— me inclino mejor por la actitud del primer filósofo no porque sea más agradable reír que llorar, sino porque es más desdeñoso y nos condena más que el otro, y me parece que jamás podremos ser despreciados en el grado de nuestros méritos”¹⁷.

Y más adelante añade: “Pienso que no hay en nosotros tanta maldad como vanidad, ni tanta malicia como estupidez. No estamos tan afligidos por el mal, como provistos de inanidad... No somos tan miserables cuanto viles... Demócrito considerábanos tan poca cosa que jamás podríamos turbarlo ni alterarlo con nuestro contagio; abominaba nuestra compañía no por temor, sino por desdén hacia nuestro trato. No nos creía capaces de practicar ni el bien ni el mal”³⁸.

De todos modos, sus ideas sobre el hombre —y sobre otros tópicos— son sólo opiniones —provisionales y discutibles— por ser el que las suscribe una persona más proclive al error que a la verdad. “Esto que aquí escribo son unas opiniones e ideas; yo las expongo según las creo atinadas, no para que se las crea. No busco otro fin que descubrirme a mí mismo, que acaso será distinto mañana, si enseñanzas nuevas modifican mi manera de ver. No tengo autoridad bastante para ser creído, ni lo deseo, reconociéndome mal instruido para instruir a los demás”³⁹.

Es decir, Montaigne es portavoz de un escepticismo no tanto acerca de lo que dicen otros, sino ante todo acerca de lo que él mismo profesa. Este escepticismo se sustenta en el carácter dubitativo de sus propias reflexiones, lo cual las hace siempre provisionales. A diferencia de la autosuficiencia que se percibe en un Descartes o en un Bacon, la personalidad de Montaigne trasluce una insatisfacción con lo que ha alcanzado, con la conciencia de que siempre quedan puntos pendientes por dilucidar y de los cuales no es seguro que se pueda dar cuenta. “Mis conceptos y juicios marchan vacilando, tambaleándose, tropezando, y cuando avanzo todo lo que puedo, ni siquiera me siento medianamente satisfecho; diviso todavía algo más allá, pero con vista alterada y nublada que no puedo aclarar”⁴⁰.

Además de esta actitud de sospecha hacia las propias “conquistas” intelectuales, hay en Montaigne un posicionamiento vital cuya característica fundamental es la moderación. Esto lo lleva a evitar las situaciones extremas, ya sea a nivel existencial como a nivel intelectual. “Podemos practicar la virtud en tal forma —escribe— que llegue a ser viciosa, si la abrazamos con deseo demasiado áspero y de violencia”. Más adelante, apunta: “gusto de las naturalezas templadas y medianas; la falta de moderación, si no me ofende, me extraña al menos y me pone en aprieto para clasificarla”⁴¹.

Para ilustrar esta exigencia de moderación al plano intelectual —específicamente, al plano filosófico— Montaigne cita a Calicles, personaje platónico, quien —según nuestro autor— “dice que el exceso de filosofía perjudica, y aconseja no sobrepasarla de los límites de lo útil; que tomada con moderación, es agradable y provechosa, pero que puede convertir al hombre en salvaje y vicioso: que desdeñe las religiones y las leyes comunes, que sea adversario de los humanos placeres, incapaz de todo gobierno político, de socorrer a sus semejantes y a sí mismo; merecedor, en fin, de ser impunemente abofeteado”⁴².

Luego, siempre en el plano intelectual, pero esta vez con una dedicatoria a los que gustan de hacer pasar ideas ajenas como propias, Montaigne les dice lo siguiente: “querer hacerlas pasar por propias resulta injusto y cobarde, no teniendo nada que les pertenezca, pretenden alcanzar méritos con lo que no es suyo, y además suprema torpeza, pues se contentan con la ignorante aprobación del vulgo y se desacreditan ante las gentes de entendimiento, que desprecian la incrustación de lo adquirido y de quienes, sólo, la alabanza tiene peso”⁴¹.

Y así por el estilo son los comentarios que este autor francés del siglo XVI va desgranando con una malicia y un aire juvenil propios de quien no está dispuesto a casarse con la seriedad y el aburrimiento. Este aire de sobriedad moral e intelectual va a ser respirado dos siglos después por Voltaire, digno continuador de Miguel de Montaigne, en quien la modernidad va a mostrar lo mejor de su veta crítica.

3.2.2. Voltaire

La obra de Voltaire⁴⁴, conviene recordarlo, se inscribe en el movimiento ilustrado⁴⁵ —desarrollado en Europa entre los siglos XVII y XVIII—, el cual fue de singular importancia en la historia de las ideas y las costumbres. Más aun, su irradiación todavía llega nosotros, hombres y mujeres que iniciamos la andadura del tercer milenio. Es conocida la célebre definición que Kant ofreció de la misma de la Ilustración: “*La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro”⁴⁶. Así pues, la Ilustración, en la perspectiva de Kant, es una apuesta por la autonomía del hombre, una apuesta por su emancipación, pero no lograda por cualquier medio, sino por uno bien concreto: el entendimiento, la razón. Sólo quien usa su razón puede encaminarse hacia una mayoría de edad, es decir hacia la emancipación de la tutela de otros. Y emanciparse de la tutela de otros es atreverse a pensar por cuenta propia, apelando a las luces que la razón pueda aportar.

La Ilustración se ha entendido, pues, como una apuesta por la razón como instrumento emancipatorio. Sin embargo, el movimiento ilustrado no se agotó en la reivindicación de la razón, sino que alentó otras actitudes y prácticas que fueron consideradas por los mejores portavoces del movimiento —D’Holbach, Condorcet, Diderot, Voltaire— como útiles y necesarias para una convivencia humana medianamente decente. Entre estas actitudes y prácticas sobresalen las siguientes: la *ironía*, es decir, un dejo de burla ante quienes muestran una excesiva seriedad; la *felicidad*, esto es, el rechazo de todo aquello que es doloroso u ofensivo para la propia sensibilidad y bienestar; la *libertad de espíritu*, o, lo que es lo mismo, estar abiertos a lo distinto, sin extrañarse de aquello que por diferente nos es desconocido; la *tolerancia*, que supone la disposición a aceptar no

aquello con lo que somos afines, sino lo que es contrario a nuestras creencias más firmes; el *sentido común*, que invita a no descartar lo obvio, sino más bien a prestarle la debida atención; y el *buen sentido*, cuya exigencia máxima es que debe buscarse el mejor lado de las cosas antes que el peor. Se trata de actitudes tan necesarias para los hombres de ahora como los fueron para la época en la que fueron proclamadas.

De los cuatro pensadores que hemos mencionado, fue el último quien mejor expresó las virtudes reseñadas. En efecto, François Marie Arouet, conocido como Voltaire, sin dejar de insistir en sus escritos sobre la importancia de la razón como guía de la conducta humana, dedicó gran parte de sus reflexiones y de su vida a defender la ironía, la felicidad, la libertad de espíritu, la tolerancia y el sentido común. Al hablar de la figura de Voltaire, Fernando Savater dice lo siguiente: “sin duda tuvo una concepción humorística del trabajo intelectual, como cualquier persona seria e inteligente que se dedica a él, pero nunca buscó el chiste por el chiste ni se regodeó en bufanadas gratuitas”. Y ante la pregunta por el mayor título de gloria de Voltaire, Savater responde: “Que en su nombre no se puede perseguir a nadie por sus ideas, ni torturar, ni declarar la guerra santa, ni excluir al prójimo de los beneficios de la humanidad”¹⁷.

El *Diccionario filosófico* es una de las mejores expresiones del espíritu volteriano. En el mismo encontramos, ordenados alfabéticamente —como es propio de todo diccionario— los principales temas y problemas que ocuparon a Voltaire, así como sus tomas de posición, las valoraciones y las reflexiones a las que esos temas y problemas lo abocaron. Evidentemente, muchos de los temas y problemas abordados ya han perdido actualidad; otros, sin embargo, conservan todavía su vigencia. Pero, más allá de los aciertos o desaciertos en los contenidos, el *Diccionario filosófico* ofrece a los lectores un *estilo* de posicionarse ante la realidad, una forma de ver la vida, a los hombres y a las instituciones, que sin duda resultará atractiva para quienes piensan que “el hombre no es tan perverso como se cree y a pesar de sus falsas opiniones y de los horrores de la guerra que le convierten en una fiera es un animal bueno y sólo es malo cuando se enfurece, lo mismo que los demás animales. Lo malo es que se le provoca con demasiada frecuencia”¹⁸.

El *Diccionario* está lleno de ideas que son verdaderas joyas para cualquier espíritu en lucha permanente contra los prejuicios. Por ejemplo, así, en la voz “Cartesianismo”¹⁹ se lee lo siguiente: “la filosofía debe ser verdadera y justa; el filósofo no es francés, ni inglés, ni italiano, es cosmopolita... El filósofo, al rendir homenaje al genio de Descartes, debe pisotear las ruinas de sus sistemas”. A listado de Voltaire quizás debería añadirse el filósofo latinoamericano —que todavía no logra superar su provincianismo.

Mientras tanto en la voz “Autores”²⁰ dice: “el yo es siempre despreciable, decía Pascal. Ocupaos de vos mismo lo menos que podáis, porque el lector

tiene tanto amor propio como el autor, y no perdona que queráis obligarle a que os aprecie. El libro debe recomendarse por sí mismo, si llega a abrirse paso. No digáis nunca ‘miscomeidia fue honrada con tantos aplausos que me creo dispensado de contestar a mis adversarios’, porque como es falso los que decís de los aplausos, nadie se acuerda de vuestra obra”.

Finalmente, sobre la autoridad —en la voz que lleva ese título⁵¹— Voltaire anota lo siguiente: “Miserables humanos; ya vistaís ropón verde, ya os ciñaís turbante, ya os cubraís con traje negro o sobrepelliz, ya lleveís manteo o golilla, no os empeñéis nunca en que prevalezca la autoridad sobre la razón, o resignaos a estar en ridículo durante siglos, por ser hombres impertinentes, y a sufrir el odio público por injustos”.

Nada mejor para terminar estas líneas dedicadas a Voltaire que un par de elogios que le profiere Fernando Savater, a quien por muchos motivos —y dicho sea de paso— se puede considerar un volteriano a carta cabal. En el primero de ellos, Savater escribe lo siguiente:

“Por encima de todo, volvemos una y otra vez sobre la figura misma de Voltaire, el primer intelectual, combativo y pacífico, rencoroso y noble, cáustico y compasivo, presa de las pasiones y enamorado del razonamiento: un paradigma de la modernidad más que su mentor, a la par que inquietante y necesario. Lo dejó muy bien dicho en pocas líneas Heinrich Mann: “Voltaire, como la esperanza de la humanidad, se hunde en los estratos profundos de su pueblo, que no saben nada acerca de su cultura, que nada saben acerca de sus carencias y de sus límites, y para los cuales él es siempre la libertad misma”⁵².

En el segundo, dice lo siguiente:

“[Voltaire] no transigió con ningún descrédito del mundo ni se dejó aguar la fiesta por las morales cuyo paso de carrera nunca puede alcanzar el más brioso galope de la vida. Fue demasiado hedonista para ser justiciero, demasiado inteligente para no ser compasivo. Hay en él una fascinante amalgama de lo más elevado y de lo más bajo: sobre todo, es terrible, casi insoportablemente moderno... Sí, como dijo Nietzsche, fue “un gran señor de las letras”. El último gran señor de las letras y primer intelectual”⁵³.

3.2.3. Santayana

La obra de este ilustre español —que escribió en inglés, enseñó en Harvard y vivió en Inglaterra, Alemania y París— expresa lo mejor de la continuidad de la tradición ilustrada en el siglo XX, un siglo plagado de valores y actitudes abiertamente contrarias a las propagadas por la Ilustración. En plena fragua del “asal-

to a la razón” en la cultura europea⁵⁴, Santayana supo defender los fueros de la razón⁵⁵, aunque se trató de una defensa caracterizada por un prudente escepticismo. Para Santayana, la razón es, a la vez que severa, bondadosa con el alma. “La severidad de la razón desengañándonos de estas vanas pasiones constituye una auténtica bondad para con el alma; tampoco es una severidad arisca, sino paternal e indulgente hacia todo placer afectuoso”⁵⁶.

Precisamente, de lo que se trata es de fundar una “ética racional” que esté a la altura de la constitución física y racional del hombre —ese ser inteligente que se “desarrolla en el interior de un estúpido y lleva atraillado a un orate”⁵⁷— y que se sustente en una moral natural. “Es un método fijo —dice Santayana— de alcanzar finalidades a las que el hombre se siente atraído en virtud de su constitución física y moral. Por este hecho la ética racional se ve separada de la mala compañía de los sistemas de moral artificiosos, verbalistas e injustos, los que al dispensarse de toda relación con las dotes y con la experiencia del hombre, no hacen sino demostrar lo ajenos que son a la vida”⁵⁸.

La razón, pues, no debe estar desconectada de la vida, que es anterior a ella; tampoco debe estar desconectada de la experiencia: “la función de la razón es controlar la experiencia; por eso resulta que es tan necesaria para dicha finalidad el que esté abierta a nuevas impresiones”⁵⁹. Es en virtud de este doble anclaje de la razón —en la vida y la experiencia— que se puede llevar una vida racional, la cual “se compone de los momentos en que no sólo se produce la reflexión, sino que ésta resulta, además eficaz”⁶⁰.

Eficaz ¿para qué? Ante todo, para resistir los embates de lo irracional, es decir, eso repulsivo y terrible dentro del ser humano y que se observa en el “maniático, el avaro, en el borracho, o en el mono”⁶¹. En segundo lugar, para aprender a aceptar que al final de la vida viene la muerte como cuando acepta que “el final de una fiesta tiene que ser el retirarse a dormir” Y ello porque “la transitoriedad de las cosas es esencia a su existencia física, y no es en modo alguno triste en sí misma”⁶². En tercer lugar, para enfrentar a las tiranías, sobre todo por su carga de “estupidez arrebatada y onnipresente”⁶³. En cuarto lugar, para resistir al misticismo, especialmente en lo que tiene fanatismo y de atentado contra la perfección de la naturaleza humana: “el ideal del misticismo es exactamente contrario al ideal de la razón; en lugar de perfeccionar la naturaleza humana, trata de abolirla; en lugar de edificar un mundo mejor, sería capaz de socavar los fundamentos hasta del mundo que hemos edificado ya”⁶⁴. En quinto lugar, para no vivir soliviantados por una ilusión, puesto que “es mejor vivir en armonía con la verdad” que negarse a “abandonar una ilusión venida a menos”⁶⁵. En sexto lugar, para no ser presas de la intolerancia, propia de quienes se creen a sí mismos unos iluminados⁶⁶. En séptimo lugar, para ser portadores de una verdadera “simpatía”, es decir, de una simpatía que permite a quienes la han asumido vitalmente ser sensibles a los sufrimientos de los demás, siendo felices con la felicidad de ellos: se trata de una *condición magnífica*, “porque depura la

voluntad natural sin debilitarla, ofreciéndole por el contrario un desarrollo nuevo y adecuado, un desarrollo predeterminado por completo por la estructura fundamental de la naturaleza humana⁶⁷. En octavo lugar, para llevar una “vida sana” tanto para el alma como para el cuerpo y para lo cual “basta un poco de experiencia, un poco de reflexión y un poco de sinceridad”⁶⁸. Finalmente, para vivir en libertad, no a la manera clásica —es decir, en “una especie de libertad forzada y artificiosa... reservada a una aristocracia ascética en la que el heroísmo y el refinamiento estaban infectados de perversidad”⁶⁹—, sino a la manera inglesa⁷⁰, porque “hasta en el gran respeto que muestra el inglés por la riqueza y la condición social, honra más a la libertad que al poder”⁷¹ y porque “la libertad política [a la manera inglesa] es un signo de independencia moral y económica”⁷².

En definitiva, como señala Fernando Savater: “Santayana creyó en la fuerza de la razón, pero nunca le atribuyó poderes omnímodos, que son en último término imprescindibles si el sistema ha de tener auténtica verosimilitud. Por el contrario, mostró su escepticismo ante determinadas disquisiciones del más alto vuelo que han apasionado a los máximos elucubradores... Por eso no logró ocupar un puesto entre los más importantes logros teóricos de este siglo el sistema de Santayana: demasiado escéptico y poético, demasiado razonable y discreto, demasiado obviamente congruente con toda la tradición filosófica, demasiado subjetivo y demasiado reverente con los hábitos de la objetividad, demasiado ambicioso en sus aspiraciones y demasiado modesto en sus medios”⁷³.

Por último, no se puede hablar de Santayana sin hacer alusión de tanto a su “materialismo” como su “idea de filosofía”. Pues bien, el materialismo de Santayana supone, por un lado, exigencia de fidelidad a los hechos como fundamento de la verdad —una verdad cuya posesión absoluta es incompatible con el estar vivo⁷⁴— y, por otro, aceptación de la “creatividad de la materia”. Sobre esto último, Santayana hace la siguiente reflexión: “¿por qué el amor humano y la religión se atormentan tanto si son los amos del mundo? Si uno y otra ordenan milagrosamente y la materia obedece, ¿no es acaso porque la materia empezó por crearlos a ellos y les dictó los mandamientos que ellos tenían que dictar”⁷⁵. O, en otras palabras, “todo nos impulsa suavemente a ver los asuntos humanos de una manera científica, realista, biológica, a considerarlos como acontecimientos que surgen, con todas sus connotaciones espirituales, en el dominio de la materia”⁷⁶. Dicho más tajantemente: “la humanidad constituye una raza de animales que vive en un mundo material. Me engañaría a mí mismo y al lector si no lo admitiera así... todo aquel que, celoso del honor de la vida, el orden y el espíritu, vuelve la espalda al naturalismo como si este hubiera de destruir aquellos supremos bienes, parece que ha errado totalmente la concepción de su estado existencial”⁷⁷.

A propósito de la filosofía —la escéptica: “la que enseña que todas las dignidades son una engañifa y que la sabiduría no es sino el don de saber sacar el

mejor partido posible a lo que nos cae en suerte”⁷⁸ — Santayana nos dice que es un saber debe estar anclado en los hechos y en la materia. Del filósofo dice lo siguiente: “un filósofo no puede desear ser engañado. Su filosofía constituye una declaración política de la presencia de los hechos; y, por tanto, su primer cuidado debe consistir en indagar y reconocer de buen grado todos los hechos pertinentes a su acción o sentimiento; ni menos ni, necesariamente, más. La búsqueda de la verdad es una forma de valentía y un filósofo puede muy bien amar la verdad por sí misma, en cuanto está dispuesto a enfrentarse al destino, cualquiera que este pueda ser, con deleite cuando sea posible, con resignación cuando sea necesario, y no pocas veces con diversión”⁷⁹.

Y es que, en definitiva, la búsqueda de la verdad es el mejor correctivo contra fanatismos, ilusiones infundadas y sueños. “Cuando el corazón se inclina hacia la verdad, cuando la prudencia y el amor de la prosperidad dominan la voluntad, la ciencia desplazará por fuerza de una manera insensible a la adivinación, y el sentimiento de reverencia se transferirá desde las religiosidades tradicionales hasta el poder desnudo que trabaja dentro de la Naturaleza, y sancionará la sabiduría mundana y las virtudes higiénicas más bien que las máximas de los fanáticos y los sueños de los santos”⁸⁰.

Para terminar con este apartado dedicado a Santayana, vamos recordar algunas de las frases no tan elogiosas que le dedicó Bertrand Russel⁸¹, de quien el español, por su parte, dijo que le inspiraba poca confianza su análisis de los hechos, pero que en cambio le resultaba admirable cuando se mofaba de los actual y jugueteaba con lo inactual⁸².

“Por mi parte —escribe Russel— nunca pude tomar en serio a Santayana como filósofo profesional, aunque creo que ha desempeñado una función útil al sacar a luz, como crítico, puntos de vista que hoy no son corrientes. El ropaje americano con el que aparecen sus obras oculta algún tanto el carácter extremadamente reaccionario de su pensamiento... Como sus charoladas botas, es demasiado melifuo y pulimentado. La impresión que se tiene al leerlo es la de que se flota sobre un río de aguas apacibles, tan ancho que con dificultad puede verse alguna de sus orillas; así, cuando de vez en cuando surge un promontorio ante la vista, uno se sorprende de que aparezca algo nuevo, tan inadvertido resulta el movimiento. Me parece, al leerle, que voy enterándome de cada frase casi de una manera sonámbula; pero que soy incapaz, después de algunas páginas, de recordar de lo que se trataba”⁸³.

3.3. La “vía de la locura”

Como dijimos antes, la modernidad conoce una cuarta vía para buscar sus certezas: la de ficción, la fantasía y los límites (la de la “locura”), uno de cuyos más claros exponentes va a ser Donatien Alphonse François, Marqués de Sade.

Ante todo, hay que señalar que de Sade se ha enfatizado hasta la saciedad la perversión desaforada que aparece en sus escritos, considerados por más de alguno meros panfletos pornográficos. Esta “lectura” de Sade ha impedido, en muchos casos, una interpretación más ponderada de su obra que, además de una dimensión literaria, tiene una dimensión filosófica que no conviene perder de vista. Sade, en efecto, se considera a sí mismo un filósofo, pero —como señala Ana Nuño— en la acepción que el término tuvo para los Ilustrados: “no un profesor universitario, ni un sabio musitando verdades entre el Kifiso y el Iliiso, sino un pensador implicado en las luchas ideológicas y políticas de su tiempo, un precursor del ‘intelectual comprometido’”⁸⁴. ¿Cuáles son las líneas maestras del pensamiento sadiano?

En primer lugar, hay en Sade una racionalización hasta límites verdaderamente obsesivos del binomio placer-dolor. En esto, Sade no sólo se inscribe en las exigencias filosóficas de su tiempo —caracterizadas por la disputa entre racionalistas y empiristas—, sino que lleva hasta extremos mortales las exigencias de “orden” propias de ambas tendencias filosóficas. La “filosofía de la crueldad” de la que Sade es portavoz decidido se funda, en efecto, tanto en las exigencias de la razón como en las exigencias de la sensibilidad. “Distinguimos dos tipos de crueldad —escribe en *Filosofía en el tocador*—: la que nace de la estupidez y que, al no ser nunca producto de la razón y de la reflexión, asimila al individuo así nacido con el animal feroz: esta crueldad no procura ningún placer... El segundo tipo de crueldad, fruto de la suprema sensibilidad de los órganos, sólo es experimentada por seres extremadamente delicados, y los excesos a los que ella conduce no son sino refinamientos de su delicadeza”⁸⁵.

La obra *Los 120 días en Sodoma* es la mejor expresión de la obsesión por el orden que recorre la obra de Sade: “todos los días a la hora de lavarse —se lee en los “Reglamentos” de los 120 días— será a las diez de la mañana. En este momento los cuatro jodedores que hayan estado de servicio la noche anterior visitarán a los amigos, llevando cada uno de ellos un muchachito; pasarán sucesivamente de una habitación a otra; obedecerán las órdenes y deseos de los amigos, pero al principio los muchachos que llevarán con ellos sólo servirá de acompañamiento, porque queda decidido y acordado que las ocho virginidades de los coños de las muchachas no serán violadas hasta el mes de diciembre, y las de sus traseros, así como las de los traseros de los ocho muchachos, lo serán en el curso del mes de enero, y eso con el fin de acrecentar la voluptuosidad mediante el hostigamiento de un deseo inflamado sin cesar y nunca satisfecho, estado que debe necesariamente conducir a un cierto furor lúbrico que los amigos cuidan y provocan como una de las situaciones más deliciosas de la lubricidad”⁸⁶.

La lógica que rige el pensamiento de Sade —como hace notar Albert Camus— es una “lógica de las pasiones” que “derriba el orden tradicional del razona-

miento y coloca la conclusión antes que las premisas... [Sade] codifica la maldad natural del hombre. Construye meticulosamente la ciudad del poder y del odio, como precursor que es, hasta poner en cifras la libertad que ha conquistado. Resume entonces su filosofía en la fría contabilidad del crimen: 'asesinados antes del 1º de marzo: 10. Después del 1º de marzo: 20. Se salvan 16; total: 46'. Precursor sin duda, pero todavía modesto, ya se ve"⁸⁷.

En segundo lugar, al leer con detenimiento a Sade queda claro que para él no hay límites para el dolor que se puede provocar o para el placer que se puede recibir, pues los existentes, cualesquiera que estos sean, siempre se pueden sobrepasar. "Ahora veo con toda claridad, tras conocer vuestros principios —dice Eugenia—, que existen muy pocas cosas que puedan considerarse delitos en el mundo, y que podemos entregarnos en paz a nuestros deseos, por más extravagantes que puedan parecer a los imbéciles"⁸⁸. Esos deseos pueden ser siempre llevados a escalones de dolor-placer cada vez más extremos, cuyo punto de llegada no puede ser otro que la muerte. El camino a recorrer para ser fieles a esta lógica de las pasiones y del deseo pasa por *la sodomía, las fantasías sacrílegas y el gusto por la crueldad*⁸⁹.

A Sade —escribe Camus— "el sueño y la creación le han dado un equivalente ridículo a la satisfacción que el orden del mundo no le da. El escritor, por supuesto, no tiene nada que negar en él mismo. Para él, por lo menos, los límites se borran y el deseo puede ir hasta el final. En esto Sade es el hombre de letras perfecto... Su mérito indiscutible es el haber ilustrado al primer golpe, en la clarividencia desdichada de una rabia acumulada, las consecuencias últimas de una lógica rebelde cuando ella olvida la verdad de sus orígenes. Estas consecuencias son la totalidad cerrada, el crimen universal, la aristocracia del cinismo y la voluntad de apocalipsis"⁹⁰.

En tercer lugar, Sade reivindica la posesión absoluta de los otros —los más débiles, como la virtuosa Justine, condenada a las vejaciones más salvajes⁹¹— hasta los límites de su destrucción. "La única cosa que hacemos, al entregarnos a la destrucción, no es sino producir una variación en las formas, pero de ningún modo apagar la vid, y está entonces muy por encima de las fuerzas humanas el probar que puede existir ningún crimen en la pretendida destrucción de una criatura, de cualquier sexo o edad, y de la especie que os imaginéis"⁹². Se trata, para Sade —como anota Camus— de gozar hasta los mayores extremos concebibles, "y el máximo de goce coincide con el máximo de destrucción. Poseer lo que se mata, acoplarse con el sufrimiento"⁹³.

En cuarto lugar, la lógica que gobierna el universo sadiano —la "lógica de las pasiones"— hunde sus raíces en la Naturaleza que es sexo, placer y destrucción. En el sexo, el placer y la destrucción —siendo esta última la culminación de aquéllos— es la naturaleza quien aconseja al hombre, "y el hombre que destruye a su semejante es para la naturaleza lo que la peste o el hambre, que

también son enviadas por su mano, la que se sirve de todos los medios posibles para obtener cuanto antes la materia prima de la destrucción, absolutamente esencial para sus obras"⁹⁴. En su apuesta por la Naturaleza, Sade niega brutalmente a Dios, al tiempo que hace de aquélla un poder de destrucción. "La naturaleza, para él, es sexo; su lógica lo conduce a un universo sin ley, donde el único dueño será la energía desmesurada del deseo"⁹⁵. ¿Y Dios? "Es una locura —dice Sade— que no tiene el mundo más de veinte seguidores, y que la religión que invocan no es más que una fábula ridículamente inventada por bribones cuyo interés en engañarnos es evidente ahora"⁹⁶.

La visión que tiene Sade de la Naturaleza es coherente con las lecturas mecanicistas y deterministas en boga en la época en la que el Marqués hizo sus reflexiones. Concretamente, Sade se nutre de las ideas del Barón D'Holbach, expuestas en su *Sistema de la naturaleza* (1770)⁹⁷. Sin embargo, la perspectiva de Sade no se agota en su tiempo, sino que llega hasta el siglo XX, cuando el influjo de los enfoques estructuralistas y sistémicos ha llevado a ver a los seres humanos como meras marionetas de una lógica que hace que la libertad sea una quimera y que "una fuerza más poderosa que nosotros nos empuja a todo lo que hacemos"⁹⁸. Es lo que pensó, por ejemplo, Louis Althusser de la ideología como constituyente de los individuos como sujetos⁹⁹ o lo que defienden autores como Niklas Luhmann cuando dan al sistema social una autosciencia tal que lo que sucede en la sociedad y con los hombres —bienestar, guerras, pobreza, deterioro ecológico— no obedece más que a sus necesidades *autopoiéticas*, es decir, sus operaciones de autorreproducción mediante las cuales un sistema crea su propia estructura y los elementos que la componen¹⁰⁰.

En quinto lugar, —como se vislumbra por lo dicho antes— de esta absolutización de la Naturaleza extrae Sade los fundamentos de su ateísmo. Gracias a Ficino y a Pico de la Mirándola, en la modernidad se inició un proceso de "puesta entre paréntesis" de la divinidad: el la creación podía ser considerada con independencia del creador que, empero, siempre estaba allí, como garante último de la lógica de la realidad (Hegel). Sade da un paso más allá: la Naturaleza no necesita de un Dios creador que la justifique. "Y ya que es posible —dice el moribundo al sacerdote— que la naturaleza por sí sola haya hecho lo que atribuyes a tu Dios, ¿por qué quieres adjudicarle un amo? La causa de lo que no comprendes es, quizás, la cosa más simple del mundo. Perfecciona tu física y comprenderás mejor la naturaleza; depura tu razón, desecha tus prejuicios, y ya no tendrás necesidad de tu Dios"¹⁰¹. Insiste el moribundo: "en consecuencia, desde el momento en que tu Dios no sirve para nada, es perfectamente inútil. Se supone que lo inútil es nulo y que todo lo que es nulo es nada. De modo que para convencerme de que tu Dios es una quimera, no necesito otro razonamiento que aquel que me proporciona la certeza de su inutilidad"¹⁰².

Dicho de otro modo, rechazar a Dios es un asunto de mera razón, de demostración y comprensión racionales: “es perfectamente imposible creer en lo que no se comprende. Entre la comprensión y la fe deben existir vínculos estrechos, la comprensión es el primer alimento de la fe; donde no hay comprensión, la fe está muerta. Y los que en ese pretendieran poseerla, se engañan. No te creo capaz de creer en el Dios que predicas, porque no sabrías demostrármelo, porque no está en ti definiéndolo, y en consecuencia no lo comprendes”¹⁰³. Si Dios no existe, lo que suceda entre los hombres es algo que depende de las reglas impuestas por la Naturaleza, cuyo imperativo mayor es, según el moribundo del texto sadiano, “*hacer tan felices a los demás como uno mismo desearía serlo, y nunca causarles más daño del que uno mismo quisiera recibir*”¹⁰⁴.

Por último, el Marqués de Sade, a tono con su tiempo, barrunta una sociedad ideal, la cual, por un lado, se edificará según el modelo del castillo cerrado sobre sí mismo; y, por otro, habrá de estar fundada en el libertinaje. Vivir en esta sociedad supone asumir como “deberes del hombre” las acciones inspiradas en el libertinaje, “entre las cuales se distinguen particularmente aquellas que se consideran atentatorias contra lo que cada uno debe a los otros, vale decir la *prostitución*, el *adulterio*, el *incesto*, la *violación* y la *sodomía*”¹⁰⁵. Asimismo, las prácticas libertinas tienen un “templo” para su realización: “un retiro apartado y solitario, como si el silencio, el alejamiento y la tranquilidad fuesen los vehículos poderosos del libertinaje, y como si todo lo que comunica a estas cualidades un terror religioso a los sentidos tuviera evidentemente que prestar a la lujuria un atractivo más”¹⁰⁶. Lo que Sade reivindica es —como señala Barthes— un lugar de “autarquía social”, donde “una vez encerrados, los libertinos, sus ayudantes y sus súbditos forman una sociedad completa, dotada de una economía, una moral, una palabra y un tiempo, articulado en horarios, en trabajos y en fiestas”¹⁰⁷.

Las consecuencias que se siguen del discurso sadiano son, por una parte, la “soledad del más fuerte”, del que sobrevive a la destrucción de los más débiles. “El más poderoso, el que sobrevivirá, será el solitario, el Único, del que Sade ha emprendido la glorificación; él mismo, en definitiva. He lo aquí que finalmente reina, amo y Dios”¹⁰⁸. Esto es coherente con el egoísmo que gobierna a la Naturaleza: “al amar a las personas, sólo debemos pensar en nosotros mismos; amarlos por ellos es un engaño. No está en la Naturaleza inspirar a los hombres otros movimientos, otros sentimientos que no sirvan sino para obtener alguna otra cosa; nadie es tan egoísta como la naturaleza”¹⁰⁹. Por otra parte, la “locura”, es decir, del desborde de lo permitido —racional y sensiblemente— en una búsqueda sin término, en una “búsqueda imposible para escapar a la desesperanza y que, sin embargo, acaba en desesperanza, de una carrera de la servidumbre a la servidumbre y de la prisión a la prisión. Si sólo la naturaleza es verdadera, si en la naturaleza únicamente el deseo y la destrucción son legítimos, entonces de destrucción en destrucción, ya no bastando el mismo reino humano para la sed de sangre, hay que correr a la aniquilación universal”¹¹⁰.

Por lo anterior, Sade puede ser considerado como un pensador de los límites, es decir, como un pensador que se dio a la tarea de reflexionar filosóficamente sobre la sexualidad humana —en sus dimensiones de perversidad y erotismo— sin hacer concesiones a la moral oficial vigente en su tiempo.

Uno de los autores que con más contundencia ha señalado el talante filosófico de la obra del “divino Marqués” ha sido el mexicano Octavio Paz. “Después de miles de años de vivirlo —dice Paz—, esto es, de recrearlo y repetirlo, de representarlo, el hombre empezó a pensar el erotismo. Sade fue uno de los primeros... Sade no nos propone un cuadro de pasiones sexuales, aunque sus obras son muy ricas en esta materia, sino una idea de hombre. Inclusive *Les 120 journées de Sodome*, en la que aparecen seiscientas perversiones, algunas descritas por vez primera, es algo más que un catálogo de prácticas e inclinaciones extrañas y feroces”¹¹¹.

Más adelante, señala Paz:

“A partir de ciertos principios que considera evidentes, sin recurrir a la experiencia directa o a la observación, utilizando hasta el máximo el método deductivo y combinatorio, es decir, por un inmenso trabajo de especulación, Sade llega a ciertas verdades. Estos principios constiuyen su filosofía. Gracias a ellos descubrió realidades que, por explosivas y atroces que nos parezcan, no dejan de ser nuestras. Así pues, no deben de ser tan caprichosos o delirantes como generalmente se piensa. En suma, el principal interés de la obra de Sade es de orden filosófico. Su originalidad mayor consiste en haber pensado el erotismo como una realidad total, cósmica, es decir, como *la realidad*. Su pensamiento, no por disperso menos riguroso, es a un tiempo crítico y sistemático. Y ofrece esta particularidad: con la misma coherencia, ingenua y fastidiosa, con que los filósofos utopistas construyeron la ciudad del bien, Sade levanta un edificio de ruinas y llamas. Su obra no es tanto una crítica como una utopía. Una utopía al revés”¹¹².

En suma, Sade fue, indudablemente, un hombre de su tiempo. Pero, ahora como en su época, su lógica “remueve conciencias y vapulea convicciones”¹¹³. Este hombre, de quien se dijo que “había corrompido con sus escritos impíos y libertinos y que ha manchado su nombre con tantos crímenes”¹¹⁴, se atrevió a llevar hasta sus últimas consecuencias la lógica de la destrucción. Reflexionó sobre esta lógica y pretendió justificar lo injustificable. Se precipitó en los abismos de la soledad y la locura, pues terminó siendo víctima no sólo de sus propios fantasmas, sino de la incomprensión y la condena de sus contemporáneos. Una vez que el cadáver de Sade fue exhumado (aproximadamente hacia 1819-20), en su diagnóstico de su cerebro, Domoutier —asistente del frenólogo Spurzheim, un discípulo alemán de Gall— dice lo siguiente:

“La organización cerebral del marqués de Sade, considerada desde el punto de vista frenológico, es uno de los ejemplos más frecuentes en los cuales se encuentran los contrastes más acusados... Ya sea a consecuencia de los cambios de cambios operados en la organización de su cerebro, o por la influencia de circunstancias del mundo exterior, el caso es que el resultado ha sido una depravación tal en la moral y la filosofía del marqués de Sade que se componen de la mezcla más amorfa de vicios y virtudes, actos caritativos y crímenes, odio y amor. Nacida de las pasiones más vergonzosas e impregnadas de sentimientos de oprobio e ignominia, tan monstruosa concepción, de no haber sido obra de un loco, habría hecho a su autor indigno del nombre de hombre y manchado para siempre la memoria de su posteridad”¹¹⁵.

Como un loco: así lo vieron muchos de sus contemporáneos. Otros lo vieron como un depravado, un egoísta y un perverso. Pocos reconocieron lo que después reconocieron mentes lúcidas como la de Camus: que con Sade “empiezan realmente la historia y la tragedia contemporáneas”¹¹⁶. Es decir, que Sade es el padre espiritual —junto con Stirner, Dostoyeski y Nietzsche¹¹⁷— de los que en el siglo XX “han rechazado cualquier otra regla que no sea la del deseo y el poder, han corrido al suicidio o a la locura y han cantado el apocalipsis”¹¹⁸. O lo que es lo mismo: de quienes transitaron de la “rebelión metafísica” a la “rebelión histórica”; los que del “asesinato de Dios” pasaron al “asesinato político”; los que hicieron de la revolución “la consecuencia lógica de la rebelión metafísica”¹¹⁹.

4. Reflexión final

La “búsqueda de certezas” es el sino de la modernidad: esa ha sido la idea que ha animado estas páginas. ¿Tiene fin esa búsqueda? Tal parece que no; al parecer se trata de una búsqueda inacabada, lo cual hace de la modernidad —para usar una frase muy querida de Habermas— un “proyecto incompleto”. ¿Cuál es la situación actual de esa búsqueda? Muchos sostienen que, ante todo, se ha arribado a una nueva histórica —“postmoderna”—, en la cual la búsqueda de certezas ha desembocado en un cuestionamiento de los “logros” filosóficos y científicos obtenidos a partir de la lógica de la modernidad. A la vez que dichos logros, se cuestionan los supuestos metafísicos (totalizantes) y científicos (dominadores, manipuladores) que los sostienen. La reivindicación de los microdiscursos, los compromisos efímeros y de corto plazo, el hedonismo, el nihilismo y una visión esteticista de la vida serían algunos de los rasgos del clima cultural de la postmodernidad¹²⁰. Así, la “búsqueda permanente de lo nuevo” sería la marca distintiva de quienes quieren alejarse a grandes zancadas de la modernidad. Pero, ¿no es esto una radicalización de la modernidad y no tanto un ir más allá de ella?

Es precisamente por ello que Octavio Paz no se muestra muy conforme con nombrar “postmoderna” a la etapa actual de la historia occidental. Para él, es indudable que la modernidad agotado sus energías intelectuales y morales, pero ese agotamiento no se expresa en un “post”, sino en algo absolutamente distinto, que por ahora no tiene nombre. Asistimos —dice Paz— al final de tiempo rectilíneo: “la historia moderna ha cambiado de orientación y... asistimos a una verdadera *revuelta* de los tiempos... El tiempo cambia y con él nuestra visión del mundo, nuestras concepciones intelectuales, el arte y la política”¹²¹. Los modernos respondieron críticamente al tiempo rectilíneo, de la mano de Marx y Rimbaud, con la revolución y la rebelión. “No sé cuál sea la forma del tiempo nuestro: sé que es una revuelta... El tiempo rectilíneo intentó anular las diferencias, suprimir la alteridad; la revuelta contemporánea aspira a reintroducir la *otredad* en la vida histórica”¹²². Este es el estado actual de la búsqueda moderna; las certezas que se creía poseer se han derrumbado. Y en este mundo “desbocado” de principios del tercer milenio la búsqueda continúa, aun a sabiendas de que —como escribe Anthony Guiddens— “nunca seremos capaces de ser los amos de nuestra historia”¹²³.

San Salvador, 21 de septiembre de 2001

1. Las tesis básicas de este ensayo fueron expuestas por el autor en la introducción al curso “Filosofía idealista alemana y posthegeliana”, en el segundo semestre del año 2001
2. Para una visión global del Renacimiento, cfr. Hale, J. R., *La Europa del Renacimiento. 1480-1520*. México, Siglo XXI, 1979
3. Cfr. Bloch, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1984
4. Cfr. Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*. México, Siglo XXI, 1986
5. En el renacimiento surgió un ideal, según la fórmula célebre de Juan Addintong Symonds (1840-1843): “el del hombre pugnando por convertirse en el monarca del universo en que tiene el privilegio y el destino de vivir”. Addintong Symonds, J., “El renacimiento en Italia”. En Herrera Ibáñez, A., *Antología del Renacimiento y la Ilustración*. México, UNAM, 1972, p. 20
6. Koyré, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*. México, Siglo XXI, 1976, p. 43
7. *Ibid.*
8. Según Herbert Butterfield, los orígenes de la revolución científica del siglo XVII puede ser rastreada en los siglos XI y XII. Cfr. Butterfield, H., *Los orígenes de la ciencia moderna*. Madrid, Taurus, 1982
9. Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 2
10. Cfr. North, D. C., Thomas, R. P., *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*. México, Siglo XXI, 1973, pp. 147 y ss.
11. Santayana, G., *Los reinos del ser*. México, FCE, 1959, p. 27
12. Cfr. Paz, O., “Los hijos del limo”. En *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas (I)*. México, FCE, 1994, p. 336

13. A la misma estirpe de estos precursores pertenece, sin duda alguna, Erasmo de Rotterdam (1466-1536), para quien si bien el hombre depende de Dios, también goza de una cierta libertad para tener una conducta moral autónoma
14. Hirschman, A. O., *De la economía a la política y más allá. Ensayos de penetración y superación de fronteras*. México, FCE, 1984, p. 131
15. Plotino, *Eneada sexta*. Madrid, Aguilar, 1975, p. 402
16. Bloch, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*, p. 127
17. Pico de la Mirándola, G., "Oración sobre la dignidad del hombre". En Herrera Ibáñez, A., *Antología del Renacimiento y la Ilustración...*, p. 233
18. Savater, F., *Las preguntas de la vida*. Barcelona, Ariel, 1999, p. 97
19. Nuño, A., "Prólogo" a *Marqués de Sade. Elogio de la insurrección*. Madrid, *El viejo topo*, 2001, p. 12
20. Descartes, "La metafísica". En el *Discurso del método y otros tratados*. Madrid, EDAF, 1970, p. 171
21. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid, Alianza, 1988, p. 89
22. *Ibíd.*
23. Savater, F., "Spinoza y la alegría de lo necesario". En *Misterios gozosos*. Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 158
24. Bacon, F., *Novum organum*. México, Porrúa, 1991, p. 53
25. *Ibíd.*, p. 71
26. Popper, K., "¿Razón o revolución?" En *El mito del marco común. Una defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 89
27. La obra de Marx es plural y de muy distinto nivel de análisis. En consonancia con ello, así es de variado el estatuto epistemológico de la misma. Por un lado, están las cartas y panfletos (por ejemplo, el *Manifiesto del partido comunista*), cuyo elaboración analítica es, por lo general, muy simple. En segundo lugar, están los escritos clasificados como de juventud: por ejemplo, los *Anales franco-alemanes* y *Los manuscritos económicos-filosóficos* (1844). Aquí la elaboración analítica y conceptual es más compleja; constituye un desafío importante desentrañar sus supuestos epistemológicos. En tercer lugar, están los llamados escritos de madurez, precedidos por escritos de transición como *La Ideología Alemana* y *La sagrada familia*, concretamente *El Capital* y la *Contribución a la crítica de la economía política*. Por último están los análisis de coyuntura, tanto periodísticos como de fondo (entre estos últimos, por ejemplo, se tienen textos con un elevado nivel de análisis, como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, publicado en 1852)
28. Cfr. Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid, Aguilar, 1968
29. Cfr. Marx, K., *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*. México, Cultura Popular, 1977; D'Hondt, J., *De Hegel a Marx*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 218 y ss.
30. Marx, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse). Primera mitad*. Barcelona, Crítica, 1977, p. 24
31. Cfr. Althusser, L., "Sobre la relación de Marx con Hegel". En D'Hondt, J. (Comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*. México, Siglo XXI, pp. 93-120 Roies, A., *Lectura de Marx por Althusser*. Barcelona, Laia, 1974
32. Roemer, J. E. (Comp.), *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, FCE, 1989

33. Bloch, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México, FCE, 1985, pp. 12 y ss.
34. Montaigne, *Ensayos*. México, CONACULTA-Océano, s.f.e.
35. M. de Montaigne, *Ensayos*, citado por Fernando Savater en *Las preguntas de la vida*. Barcelona, Arfel, 1999, p. 131. Este texto citado por Savater, del capítulo XII de los *Ensayos*, no aparece en la edición de CONACULTA-Océano, que es precisamente la que estamos manejando en este ensayo
36. M. de Montaigne, *Ensayos*. Cap. L, p. 142
37. *Ibíd.*, pp. 142-143
38. *Ibíd.*, "De la educación de los hijos", Cap. XXVI, p. 67
39. *Ibíd.*, p. 65
40. *Ibíd.*, "De la moderación". Cap. XXX, p. 100
41. *Ibíd.*, p. 101
42. *Ibíd.*, "De la educación de los hijos", p.p. 66-67
43. Con leves modificaciones se reproduce aquí el comentario que hizo el autor de estas notas sobre el *Diccionario filosófico* de Voltaire, publicado en la sección "*El rincón del libro*" de la *Revista Realidad*, No. 76, pp. 503-505
44. Contrapartida intelectual de un proceso de cambio cultural caracterizado por una crisis religiosa y por la "emergencia de una conciencia burguesa autónoma" que, justamente, se traducía en una problematización de la fe y de las verdades emanadas de la Iglesia y la tradición. Cfr. Groethuysen, B., *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México, FCE, 1985
45. Kant, I., "¿Qué es la Ilustración?". En Herrera Ibáñez, A., *Antología del Renacimiento y la Ilustración*. México, UNAM, 1972, p. 409
46. Savater, F., "Voltaire: libre, comprometido y feliz". Prólogo a Voltaire, *Diccionario filosófico*. Madrid, Temas de Hoy, 1995, Vol. I, p. XV
47. Voltaire, *Diccionario filosófico*, voz "Caridad", p. 934
48. *Ibíd.* P. 399
49. *Ibíd.*, p. 282
50. *Ibíd.*, p. 283
51. Savater, F., "Cándido: el individuo sale de la historia". En *Despierta y lee*. Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 94-95
52. Savater, F., "¡Vive Voltaire!". En *Misterios gozosos*. Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 175
53. Según la célebre expresión de Georg Lukács. Cfr. Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México, 1976
54. En 1906, Santayana publicó cinco importantes volúmenes sobre la razón: *La razón en el sentido común*, *La razón en la sociedad*, *La razón en la religión*, *La razón en el arte* y *La razón en la ciencia*
55. Santayana, G., *Atomos de pensamiento*. Madrid, Aguilar, 1956, p. 152
56. *Ibíd.*, p. 45
57. *Ibíd.*, p. 142
58. *Ibíd.*, p. 59
59. *Ibíd.*, p. 41
60. *Ibíd.*, p. 69
61. *Ibíd.*, p. 268
62. *Ibíd.*, p. 75
63. *Ibíd.*, p. 334

64. *Ibíd.*, p. 219
65. *Ibíd.*, p. 382
66. *Ibíd.*, p. 143
67. *Ibíd.*, p. 40
68. *Ibíd.*, p. 323
69. Inglaterra es por excelencia, para Santayana —según comenta Jorge Luis Borges— “el hogar de la felicidad decente y del tranquilo placer de ser uno mismo”. Borges, J. L., *Textos cautivos*. Madrid, Alianza, 1999, p. 94
70. Santayana, G., *Átomos...*, *Ibíd.*, p. 255
71. *Ibíd.*, p. 69
72. Savater, F., “Santayana: huésped del mundo”. En *Misterios gozosos*. Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 193
73. Santayana, G., *Los reinos del ser...*, p. 13
74. Santayana, G., *Átomos...*, p. 374
75. Santayana, G., *Dominaciones y potestades*. Buenos Aires, Suramericana, 1954, p. 10
76. *Ibíd.*, pp. 17 y ss.
77. Santayana, G., *Átomos...*, p.256
78. Santayana, G., *Los reinos del ser*, pp 11-12.
79. Santayana, G., *Átomos...*, pp. 375-376
80. En su *Retratos de memoria y otros ensayos*. Madrid, Alianza, 1976
81. Santayana, G., *Átomos...* p. 159
82. Russel, B., *Ibíd.*, pp. 95-97
83. Nuño, A., “Prólogo”..., pp.14-15
84. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador*. Madrid, Edimat Editores, 1998, p. 87
85. Marqués de Sade, *Los 120 días en Sodoma*. México, Juan Pablos Editor, 1998, p. 59
86. Camus, A., “El hombre rebelde”. En *Obras completas*, II, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 621 y 624
87. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador...*, p. 68
88. *Ibíd.*, p. 78
89. Camus, A., “El hombre rebelde”..., p. 627
90. Cfr. Marqués de Sade, *Los infortunios de la virtud*. Madrid, Edimat, 1999
91. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador...*, p. 173
92. Camus, A., “El hombre rebelde”..., p. 624
93. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador...*, p. 173
94. Camus, A., “El hombre rebelde”..., p. 619
95. Marqués de Sade, *Los 120 días en Sodoma*, p. 68
96. Nuño, A., “Prólogo”..., p. 16
97. Marqués de Sade, *Juliette*. Madrid, Fundamentos, 1998, p. 21, vol. 1
98. Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1991, pp. 138 y ss.
99. Cfr. Izusquiza, I., *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 109 y ss.
100. Marqués de Sade, “Diálogo entre y un sacerdote y un moribundo”. En *Elogio de la insurrección...*, p. 26 y 31
101. *Ibíd.*, p. 31
102. *Ibíd.*, p. 27

103. *Ibíd.*, p. 44
104. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador...*, p. 154
105. Marqués de Sade, *Los 120 días en Sodoma...*, p. 52
106. Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 27
107. Camus, A., "El hombre rebelde"..., p. 626
108. Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador...*, p. 122
109. Camus, A., "El hombre rebelde"..., p. 625
110. Paz, O., "Un más allá erótico: Sade". En *Ideas y costumbres. Usos y símbolos. Obras completas II*. México, FCE, 1993, p. 48
111. *Ibíd.*
112. Suárez, G., *Ciudadano Sade*. Barcelona, Plaza y Janés, 1999, p. 357
113. Según dice el Prefecto Dubois en su informe sobre el comportamiento de Sade en Charenton (donde el Marqués había sido internado en 1803). Cfr. Lever, M., *Donatien Alphonse Fracois, marqués de Sade. Biografía*. Barcelona, Seix Barral, 1994, p. 501
114. En *Ibíd.*, p 525
115. Camus, A., "El hombre rebelde"..., p. 628
116. Según la brillante interpretación de Camus en "El hombre rebelde"..., pp. 618-658
117. *Ibíd.*, p. 676
118. *Ibíd.*, pp. 681 y ss.
119. Para una visión de conjunto de los planteamientos postmodernos, Cfr. Mardones, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988
120. Paz, O., "Una forma que se busca". En *Ideas y costumbres...*, pp. 631-632.
121. Paz, O., "La revuelta". En *Ideas y costumbres...*, p. 643
122. Guiddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2000, p. 17