

RESEÑA

OUTRAM, DORINDA: *THE ENLIGHTENMENT*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1995

Bernat Castany Prado
(Georgetown University)

The Enlightenment, de Dorinda Outram, no es sólo una excelente introducción al movimiento ilustrado, sino también una necesaria revisión de sus límites y significación social, moral y filosófica. Con este libro la autora trata de ofrecernos una visión de la Ilustración contextualizada social y culturalmente que no busca sólo tematizar sus deficiencias sino también comprenderlas con vistas a reformar y recuperar un proyecto que se nos revela cada vez más necesario.

Esta breve introducción –todavía sin traducir– se compone de siete capítulos. En el primero se nos ofrece un panorama de las diversas definiciones que a lo largo de la historia se han dado de la Ilustración; en el segundo se apuesta por una presentación socialmente contextualizada de la misma; y en los cinco siguientes capítulos se estudian las relaciones que el movimiento ilustrado mantuvo con realidades sociales como la religión, la ciencia, la otredad, la cuestión del género y la revolución.

1.- ¿Qué es la Ilustración?

Los primeros intentos de definir el concepto de Ilustración tienen una fecha muy temprana. Ya en 1783 el periódico *Berlinische Monatsschrift* planteó la hoy famosa pregunta “¿Qué es la ilustración?” Entre las muchas que se enviaron, las dos respuestas que tuvieron una mayor repercusión

fueron las de Moses Mendelssohn y la de Immanuel Kant. Para el primero, la Ilustración era un proceso inacabado que consistía en educar al hombre en el uso de la razón, si bien su desarrollo no debía tener un carácter ilimitado puesto que una excesiva preparación de los individuos podría llevar la sociedad al caos.

Para el segundo, la Ilustración era la salida del hombre de la minoría de edad, o heteronomía, cuyas causas son la pereza y el miedo, promovidas constantemente por las élites, y su *motto* era *sapere aude*, esto es, atrévete a saber por tu cuenta, sin necesidad de un guía, ya sea un sacerdote, un libro, un político o una ideología. También Kant veía la Ilustración como un proceso inacabado, lo que le llevará a afirmar que el siglo XVIII no es una era ilustrada sino, en todo caso, una era de ilustración.

Ante las evidentes deficiencias de estas y otras definiciones omniabarcantes, Dorinda Outram considera que sería conveniente dejar de concebir la Ilustración como un fenómeno unitario, para pasar a considerarla como una serie de problemas o debates. Pero antes de abordar esta tarea, que realizará en los siguientes capítulos, la autora nos ofrece un excelente panorama de las diferentes maneras de definir la Ilustración que se han ido dando a lo largo de la historia.

No debe extrañarnos, para empezar, que la definición clásica y unitaria de la Ilustración resultase enormemente atractiva en la irracional

Europa de los años treinta. Así, en *La filosofía de la Ilustración*, de 1932, Ernst Cassirer aceptará de forma un tanto acrítica la definición tradicional lanzada por los *philosophes* y afirmará que la Ilustración es el deseo de guiar los asuntos humanos mediante la racionalidad y no mediante la fe, la superstición o la revelación, esto es, el intento de generar “un sistema de valores basado en la racionalidad”.

Todavía en los años sesenta, un autor como Peter Gay verá, en libros como *El auge del paganismo moderno* o *La ciencia de la libertad*, la Ilustración como una unidad cuyo programa puede ser definido como una hostilidad contra la religión y una búsqueda de “libertad” y “progreso” mediante el uso crítico de la razón para cambiar las relaciones del hombre consigo mismo y la sociedad. Según Outram, su mayor aportación consiste en haber ampliado el canon ilustrado haciéndole incluir a pensadores norteamericanos. En efecto, a partir de sus obras, él se considerará ilustrados a Thomas Jefferson y Benjamin Franklin y se verá la Independencia Americana (1776) como uno de los hitos de la historia de la Ilustración.

En *La Ilustración en América*, de 1976, H. F. May ahondará en la idea de una Ilustración norteamericana; en *La Ilustración iberoamericana*, de 1971, Owen Aldridge extenderá dicho interés a Latinoamérica; y en *El fin del Antiguo Régimen en Europa*, de 1979, Franco Venturi se interesará por la ilustración en lo que considera que entonces era la periferia europea –Italia, Grecia, Balcanes, Polonia, Hungría y Rusia– y afirmará que es en dichos territorios donde las tensiones internas de la Ilustración se muestran de una forma más evidente.¹

Este proceso de heterogeneización de la definición del movimiento ilustrado debería proseguir hasta incluir también a todos aquellos librepensadores que, influidos o no por la Ilustración europea, lucharon por liberar al hombre de

la heteronomía. De este modo lograríamos acabar con el pretendido monopolio “occidental” de los valores ilustrados, consiguiendo que dichas ideas no sean vistas en gran parte del mundo como un caballo de Troya del colonialismo o poscolonialismo europeo o norteamericano. En este aspecto nos parecen necesarias obras como *Identidades asesinas*, de Amin Maalouf, *Doubt*, de Jennifer Michael Hecht, o *Las raíces globales de la democracia*, de Amartya Sen.

La importancia de la obra de Franco Venturi no sólo radica en haber llamado la atención sobre los márgenes de la Ilustración sino, sobre todo, en haber afirmado que ésta no fue sólo un proceso de cambio intelectual sino también social y económico. Esta línea de contextualización sociológica de las interpretaciones, de influencia marxista, será continuada por Robert Darnton, autor de *The literary underground of the old regime*, de 1982, donde llegará a afirmar que la mayoría de los libros consumidos durante esta época no eran producidos por grandes mentes sino por escritores profesionales que escribían con el único objetivo de ganarse la vida. Estos “escritores de oficio” o *Grub Street*, continúa Darnton, generaron un sistema económico que permitió la aparición de intelectuales libres no sometidos a mecenazgo. Por su parte, Roland Chartier estudiará cómo las ideas de la Ilustración calaron en las clases sociales más bajas.

Con el tiempo, esta línea interpretativa intentará hacer un uso explícito de modelos antropológicos extraídos de sociedades no Europeas para evaluar las ideas y axiología de la Ilustración. Este giro metodológico supondrá una importantísima toma de perspectiva que redundará en la necesaria desactivación de las concepciones más eurocéntricas de la Ilustración.

Paralelamente a este proceso de heterogeneización de la definición ilustrada, durante la segunda posguerra mundial se dio un importante debate acerca de las implicaciones morales de la ilustración o razón ilustrada. En *La dialéctica de la Ilustración*, de 1947, Theodor Adorno y Max Horkheimer se preguntarán cómo es que la humanidad, en vez de haber entrado en una etapa más humana, ha caído en un nuevo y más terrible tipo de barbarie. Según ellos, la causa

¹ “It is tempting to observe that the Enlightenment was born and organized in those places where the contact between a backward world and a modern one, was chronologically more abrupt, and geographically closer” (Franco Venturi, *Utopia and Reform*, Cambridge, 1971, pág. 133)

principal de dicha degeneración reside en la concepción exclusivamente instrumental que la Ilustración tenía de la razón. Dicha concepción, prosiguen, desemboca en una razón técnica, cuyo único objetivo es explotar el mundo y a los hombres y ya no darles un sentido. Asimismo, prosiguen, esta concepción técnica de la razón hizo que el conocimiento se convirtiese en una mercancía causando que verdad y ética se disociasen, dando lugar, mediante una “revolución informativa”, a una sociedad en la que el conocimiento se disocia de los valores y las cuestiones éticas y deja de ser internalizado por el individuo. Por último, dicen Adorno y Horkheimer, al no poder ponerse los seres humanos de acuerdo acerca de qué cosa es “lo racional”, al negar la Ilustración la tradición, la mitología o la religión sin dar nada a cambio, lo que hace es generar una situación en la que los conflictos se resuelven con el uso de la fuerza. Lo que explicaría, según ellos, que en el centro de la Ilustración se esconda el grano de mostaza del terror político.

Al producirse en Alemania, durante los años 70 y 80, un brusco giro hacia la derecha, un autor como Jürgen Habermas se esforzará en ver los principios ilustrados como ideales y correctivos válidos para frenar la derechización del país. Ya en *La transformación estructural de la esfera pública*, de 1962, Habermas recuperaba la idea kantiana y mendelssohniana de que la Ilustración es un proceso no cerrado que debe ser continuado. Según el pensador alemán, la Ilustración creó una “esfera pública” para la discusión y transformación de las opiniones u opinión pública, condición de posibilidad de toda democracia. También se desmarcará de las críticas de Adorno y Horkheimer al afirmar que la “esfera pública” debe verse como un medio de liberación por la sencilla razón de que la opinión pública puede ganar poder e influir contra los poderes tradicionales. Asimismo, prosigue Habermas, el espacio público es el lugar en el que el hombre puede escapar de su rol como sujeto y ganar autonomía en el ejercicio e intercambio de sus propias opiniones e ideas.

La conclusión que extraerá Dorinda Oustram de este breve repaso histórico de la idea de Ilustración es, como dijimos, que no es posible

elaborar una definición omniabarcante y unitaria de “Ilustración” y que sería mejor entenderla como un conjunto de debates, tensiones y preocupaciones.

2.- El contexto social de la ilustración.

La crítica reciente se centra principalmente en el contexto sociocultural de la Ilustración, esto es, en la expansión económica, la urbanización creciente, el aumento de población, la mejora de las comunicaciones, los cambios en la lectura y en las representaciones visuales, la creación de una sociedad civil y de una esfera pública, la división laboral, la aparición del capitalismo y del consumo a bajo precio, el aumento de la traducción, el uso del francés como nueva *koiné* y el sometimiento de la sociedad a fuertes choques culturales en virtud de fenómenos como la imprenta o la colonización. En esta época se iniciará también un proceso de homogenización cultural del mundo y, según Benedict Anderson, la asociación de imprenta y capitalismo (*print-capitalism*) dará lugar al nacimiento de las naciones o comunidades imaginadas nacionales.

También se ha estudiado de qué modo pudo influir en el proceso ilustrado la revolución en la lectura que durante esos años tuvo lugar. Recordemos, con Rolf Engelsing, que hasta 1750, los que leían lo hacían “intensivamente” –tenían pocos libros, muchos de ellos devocionales, los leían muchas veces, unas veces en silencio, otras en voz alta, de modo que llegaban también a audiencias analfabetas-; pero que a finales del XVIII se empezó a leer “extensivamente” –nada más acabar un libro se pasa al siguiente, la lectura empieza a ser solitaria, introspectiva y se deja de leer en voz alta de modo que los analfabetos, paradójicamente, verán más dificultada que antes su acceso a las ideas-. Por otro lado, durante esos años, se empezará a publicar principalmente en idiomas vernaculares, de modo que las mujeres, que no dominaban el latín, empezarán a tener acceso al mundo de la lectura. Asimismo, la novela desplazará a la *Biblia*, las vidas de santos o la escritura devocional como

modelo sobre el cual los lectores formen sus ideas, actitudes y narrativas existenciales.

Durante esos años se formará una "République des Lettres", cosmopolita, anacional, a la que escritores de todos los países sienten pertenecer, y que, como estudiará Habermas, llegará a ser capaz de enfrentarse y presionar a los poderes tradicionales, revelándose así como el principal antecedente de la actual esfera pública. Outram se preguntará por qué razón las mujeres fueron expulsadas de esta república de las letras si se suponía que era un espacio de igualdad. Su respuesta, que adelanta las reflexiones que realizará en el sexto capítulo, es que la inclusión de las mujeres en la "república de las letras" hubiese puesto en peligro la legitimidad que ésta reclamaba para sí como productora de verdad. Lo cierto es que desde el momento en que para reclamar para sí el papel de constructores y modeladores de la "opinión pública", los *philosophes* debían presentarse como seres independientes, imparciales y autónomos, cosa que, según algunos ilustrados y según todos los anti-ilustrados de la época, la mujer del siglo XVIII no podía ser debido a sus deberes familiares o a su naturaleza emocional.

Otra corriente de estudio sociológico de la Ilustración, más en la línea de Adorno, Horkheimer y Foucault, será la de autores como Daniel Roche, que llegará a afirmar que el nacimiento de la esfera pública supuso la aparición de nuevas estrategias de sumisión ya que, desde ese momento, el poder empezó a aliarse con el "conocimiento" para hallar modalidades de control más efectivas.

3.- Religión e Ilustración.

Durante el siglo XIX muchos historiadores conservadores vieron la Ilustración como un esfuerzo deliberado por socavar las creencias y organizaciones religiosas. Ya vimos cómo Peter Gay llegará a hablar del nacimiento de un paganismo moderno. En la línea de Max Weber, Keith Thomas hablará de un proceso de desencantamiento del mundo en el que, aunque la religión no muera totalmente, sí se produce un cambio radical de las concepciones religiosas. También

Michelle Vovelle verá en la Ilustración un proceso de descristianización y buscará demostrarlo en sus estudios sobre cómo, durante el siglo XVIII, las expresiones religiosas, juramentos y promesas disminuyeron notablemente en el sur de Francia.

Efectivamente, el deísmo, que negaba que el hombre pudiese saber nada sobre Dios fuera del mero hecho de su existencia, fue muy importante en la Francia y la Inglaterra ilustradas. Así, Julien de la Mettrie afirmó en *El hombre máquina*, de 1747, que no hay alma y que todo conocimiento viene de los sentidos; el barón d'Holbach defendió, en su *Sistema natural*, de 1771, que el hombre debía abandonar completamente la religión para reconciliarse con la naturaleza; y Adam Smith concebía a los individuos como seres autónomos que buscan su propio interés antes que su salvación.

Existieron, sin embargo, actitudes más moderadas, matizadas o contradictorias entre la Ilustración y la religión. Epítome de ellas sería el caso de Voltaire, que alternó sus ataques contra la religión organizada con su defensa de la misma como productora de estabilidad social.

Hegel vio en la religión uno de los elementos más significativos del cambio de pensamiento que operó la Ilustración. Para Hegel, ésta, especialmente en Francia, era ante todo un movimiento religioso en el cual los *philosophes* "llevaron a cabo una continuación *sui generis* de Reforma Luterana". Afirmación que se basaba en la idea de que ambos movimientos tenían el mismo objetivo: la libertad de espíritu. Sin embargo, prosigue Hegel, la Ilustración se equivocó de camino al afirmar que la fe debía estar asesorada por la razón. De este modo, en vez de cumplir la misión histórica de completar la Reforma, la Ilustración puso en serio peligro la fe que, según Hegel, es un aspecto crucial del autoconocimiento humano y de su relación con lo absoluto y lo espiritual.

Por otro lado, continúa el pensador alemán, la Ilustración no consiguió producir un conjunto de creencias que pudiesen reemplazar la fe religiosa y cambió el eje del debate religioso de lo teológico (verdadero o falso) a lo social (útil o

inútil a la hora de proveer estabilidad social). De este modo, la religión deja de ser un ámbito relacionado con lo trascendente y pasa a asimilarse totalmente al mundo humano. Pero una vez el hombre se convierte en un fin en sí mismo y pierde las aspiraciones religiosas, cae atrapado en el solipsismo y se convierte en un ser incapaz de juzgarse correctamente o de formar lazos no utilitarios con los demás seres humanos. Así, pues, para Hegel, la Ilustración se traicionó a sí misma e incumplió su misión religiosa al producir una imagen del hombre basada en la autonomía y la autosuficiencia.

Ya dijimos, sin embargo, que no debemos identificar la Ilustración con el “*écrasez l’infâme*” de Voltaire. Según Outram, se fue una época de gran creatividad religiosa que produjo una enorme variedad de respuestas alternativas a la religión organizada en las que se enfatizaba el carácter personal y emocional de la fe: metodismo (Inglaterra), “Great Awakening” (colonias norteamericanas), Hassidismo (secta mística judeo-polaca), pietismo (Alemania).

Asimismo, prosigue Outram, la Ilustración produjo una nueva idea religiosa, la de tolerancia, que será considerada por muchos como su más importante legado histórico.² Parece que la Ilustración fue heredera de la reforma en dos sentidos: en el de que ambas buscaban promover la libertad intelectual y religiosa, sentido ya señalado por Hegel; y en el de que todas las guerras, internas o externas, que la Reforma sufrió llevaron a que se acabase viendo la religión como algo que no podía ser impuesto sino que debía nacer libremente del ejercicio de la propia conciencia y razón.

Hoy en día la idea de tolerancia religiosa forma parte del “sentido común” pero en aquellos tiempos dicha idea entraba en conflicto con aspectos centrales de la naturaleza del estado y la monarquía. Lo cierto es que en el siglo XVIII la tolerancia supuso tantos problemas como soluciones: ¿Cómo considerar fieles a los que tenían una religión diferente a la del monarca? ¿Cómo jurar? ¿Cómo legitimar la monarquía si no es religiosamente o aliándose con una iglesia parti-

cular? Con todo, un monarca como Federico II el Grande, de Prusia, soberano ilustrado por excelencia según Kant, apostó por ella.

Ciertamente, en todo este proceso de “desacralización” de la monarquía participaron factores políticos y económicos –la tolerancia permitía reclutar a obreros o mercenarios de toda Europa, anexionar territorios sin demasiado problema, etc.–, pero no podemos reducirlo a un mero juego de intereses.

Recordemos cómo tras la paz de Westfalia, en 1648, que cerró el largo conflicto religioso-militar, un siglo de guerras había demostrado que no es posible convencer a nadie de la verdad de una opción religiosa apelando a la autoridad, a la revelación, al conocimiento supernatural o a la fuerza. A partir de ese momento muchos se sentirán urgidos a elaborar una versión de su fe que pueda ser aprehensible en términos racionales.

Pero este proceso colectivo de “racionalización de la fe”³ supuso la aparición de nuevos problemas: si el cristianismo debía adoptar una forma racionalizada que pudiese ser aceptada por toda persona racional ¿qué hacer con toda la irracionalidad que hay en la *Biblia* –milagros, profetas, revelaciones–? Este hecho pondrá en marcha todo un proceso de minimización de la revelación en aras de la razón, lo que provocará, a su vez, nuevos desajustes.

Por otro lado, la aparición de la “religión comparada” pondrá en marcha un proceso de territorialización y relativización de la fe cristiana.⁴ Un ejemplo de las consecuencias de este proceso es el modo en cómo las ideas de Isaac Newton fueron raptadas por los deístas. Newton consideraba que sus *Principia mathematica*, de 1687, demostraban que Dios existe y que participa constantemente en la vida física de la creación. Pero Voltaire, principal popularizador las ideas de Newton, traicionó la intención original de Newton al afirmar que los *Principia* muestran la distancia que Dios mantiene respecto a su creación.

² Cf. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia* (1763)

³ Cf. John Locke, *La razonabilidad del cristianismo* (1695)

⁴ Cf. David Hume, *Natural History of Religion* (1757)

Durante la Ilustración se producirá también un debate sobre la bondad o maldad natural del hombre. Para las formas más ortodoxas de religión, el hombre era malo debido al pecado original cometido por Adán y Eva y sólo podía ser salvado mediante el sacrificio de Cristo. Por esta razón, afirmar que el hombre es bueno por naturaleza o perfectible por su propio esfuerzo era, a sus ojos, una herejía puesto que suponía afirmar que la muerte de Cristo había sido inútil.

También la Ilustración cuestionará la existencia de los milagros, lo que suponía un nuevo golpe contra la religión ya que éstos eran considerados como una de las principales pruebas de la divinidad de Cristo. En 1748, David Hume escribirá su famoso *Ensayo sobre los milagros*, que será continuado por las *Cuestiones acerca de los milagros*, de 1765, de Voltaire y por muchas otras obras como las de Feijoo o D'Holbach. Outram recomienda, sin embargo, no olvidar que en muchas ocasiones los mismos ilustrados intentaron que estas ideas no calasen demasiado en los estratos sociales más bajos ya que veían la religión popular como un instrumento de orden social, esto es, de sumisión y de mantenimiento del *status quo*.

Durante esta época también tendrá lugar un intenso debate sobre la naturaleza del conocimiento histórico. Giambattista Vico concebirá la historia como el estudio diacrónico de las capacidades de perfeccionamiento y progreso del hombre, idea que será recogida y desarrollada por autores como Montesquieu, Voltaire o Kant. Por su parte, Edward Gibbon sentará las bases de una nueva forma secular de hacer historia al presentar, en su *Decadencia y caída del Imperio Romano*, la historia de la temprana cristiandad como una mera organización humana.

Otro debate histórico que contribuirá a la desestabilización del cristianismo será aquél que enfrentó a "optimistas" y "pesimistas". En dicho debate, alimentado por hechos como el famoso terremoto de Lisboa, en 1755, destaca la caricaturización que Voltaire realizará en su *Cándido*, de 1759, del optimismo de un Leibniz que afirmaba en su *Teodicea* que "éste es el mejor de los mundos posibles."

4.- La ciencia en la ilustración.

Que la ciencia sea la mayor fuerza cultural de nuestras sociedades modernas no debe hacernos pensar que siempre fue así. En el siglo XVIII la ciencia no era todavía una "disciplina", esto es, un cuerpo definido y respetado de conocimiento, sino, antes bien, una forma de conocimiento insegura que se veía obligada a enfrentarse a toda una serie de cuestiones con las que no necesita enfrentarse la ciencia actual. La palabra "ciencia", por ejemplo, no se utilizará con el significado que hoy tiene hasta 1830. Hasta entonces se la denominaba "filosofía natural" y se la veía, fundamentalmente, como una disciplina esclava de la teología, la verdadera "la reina de las ciencias". Esta situación empezará a cambiar al iniciarse el proceso de racionalización del cristianismo, tras la paz de Westfalia de 1648.⁵ Ciertamente, la búsqueda de un cristianismo racional le dio mucha importancia a la filosofía natural. Con todo, las categorías de la ciencia del siglo XVIII todavía deben verse como meras extensiones o tímidas secularizaciones de las ideas fuerza de la "filosofía natural".

Asimismo, durante el siglo XVIII todavía la ciencia se veía como algo ridículo o inútil.⁶ Concepción que se veía reforzada por un cierto prejuicio, de origen bíblico, contra la curiosidad intelectual.⁷ Por su parte, un autor como Giambattista Vico afirmará en su *Scienza Nuova*, de 1725, que al no poder tener la ciencia física experiencia directa de su objeto nunca conseguirá seguridad alguna, a diferencia de las humanidades, que experimentan la historia, la literatura y la filosofía en su propia piel, consiguiendo, de este modo, un tipo superior de conocimiento intelectual.

Ciertamente, el sensualismo de John Locke o de Etienne Condillac alimentará un cierto escepticismo al afirmar que sólo podemos conocer superficialmente la naturaleza y que la ciencia no puede penetrar en la naturaleza de las cosas. Pa-

⁵ Cf. John Ray, *The wisdom of God manifested in the works of the creation* (1692) y Newton, *Principia Mathematica* (1687)

⁶ Cf. "A Quoi-Sert-il" en *L'équilibre de la nature* (1740) de Linnaeus.

⁷ Cf. *Génesis, Eclesiastés y Libro de Job*.

radómicamente dicho escepticismo supuso un primer paso en el proceso de separación de la filosofía natural y la teología ya que una vez la ciencia acepta que no puede conocer en profundidad la naturaleza puede empezar a dedicarse a construir una imagen del mundo exterior que sea coherente, ordenada y gobernada por leyes. La consistencia es el premio de consolación de haber perdido la ilusión del acceso a la verdad profunda de las cosas.

Otro factor que contribuyó a la independización de la filosofía natural respecto de la teología fue la problematización que la filosofía del siglo XVIII realizó, de la mano de David Hume especialmente, del concepto de causa, tan importante para una teología que definía a Dios como causa primera. Como vemos en los *Diálogos sobre la religión natural*, también de Hume, la aplicación consistente del escepticismo empirista hace imposible seguir presumiendo la existencia de dios (la causa) a partir del universo (el efecto).

Muchos otros cambios sociales fueron dándole cada vez más consistencia y autonomía a la ciencia: la aparición de trabajos científicos a tiempo completo, los triunfos tecnológicos, la importancia de la estadística y los estudios sobre la probabilidad en la política y el gobierno, etc. De este modo, la ciencia fue reemplazando a la religión como principal "trama" cultural.

5.- El otro y la ilustración.

Todavía en el siglo XVIII, dos siglos después del "descubrimiento", el tema del encuentro con los pueblos "primitivos" seguirá teniendo una importancia capital en Europa. Entre los diversos factores sociohistóricos que explican que el interés por lo exótico esté más vivo que nunca en el siglo XVIII podemos destacar el impacto de un nuevo conjunto de descubrimientos geográficos en el pacífico –James Cook y Bougainville– y el hecho de que los radicales cambios radicales que se produjeron durante el siglo XVIII en la definición de Europa, de la cristiandad y de la humanidad llevasen a los europeos a necesitar

un otro en relación al cual poder redefinirse de una forma consistente.⁸

Lo cierto es que al desaparecer el otro-Islam, los Turcos, como amenaza, en 1690, no sólo los límites de la cristiandad empezaron a desdibujarse sino también los de la misma Europa. Por otro lado, la creciente importancia política de Rusia en Europa suponía una verdadera amenaza para la identidad europea que empezaba a preguntarse dónde acababa la Rusia "europea". Ante esta situación es normal que Europa tratase de reforzar su identidad recurriendo a ese nuevo otro que les ofrecían los tahitianos.⁹

Los contactos con América despertaron, en el XVI y XVII, preguntas acerca de la humanidad o inhumanidad de los indios o acerca de su posibilidad para salvarse. En el XVIII, en cambio, los debates se centraron principalmente en tres áreas: la existencia o inexistencia de una naturaleza humana universal; la posibilidad o imposibilidad de hablar de una historia humana común; y el análisis del valor y de la naturaleza de la civilización.¹⁰

Será a mitad de siglo cuando los debates que implicaban al otro se intensificarán. En 1750, Rousseau escribe su *Discurso sobre las ciencias y las artes* y, en 1755, su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. En ambos atacará la "civilización" como inherentemente corruptora (fomentadora de hipocresía, de superficialidad consumista, de angustia, etc.) e idealizará la "sociedad primitiva". El otro tiende a verse como "sin civilización", como un tipo de vida más cercana a la naturaleza, sin tenerse en cuenta de que el otro también tiene una civilización, sólo que imperceptible, por diferente.

A raíz de los viajes de Bougainville y del *Suplemento al viaje de Bougainville*, de 1772, de Diderot, Tahití pasará a convertirse en la nueva utopía de turno. El argumento de Diderot se verá

⁸ Este proceso será estudiado por Josep Fontana en *Europa ante el espejo* y por Roger Bartra en *Wild men in the looking glass*.

⁹ Denis Hay, *Europe, the emergence of an idea*, Edinburgh, 1957

¹⁰ A. Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, 1989

fuertemente influido por las teorías rousseauianas: los tahitianos son más “naturales” y viven en una cápsula temporal “cercana al origen del mundo”. Jean Lafitau dirá en *Moeurs des sauvages américaines comparées aux mœurs des premiers temps*, de 1727, que la sociedad india americana puede verse como un modelo vivo del mundo clásico. Argumento que parece tomar del “De los caníbales” de Montaigne y del *Viaje* de Jean de Léry y que se traducirá en las numerosas ilustraciones de la época que representaban a los indios con aspecto grecolatino. Resulta interesante ver cómo en un principio lo exótico se relacionó con los orígenes de Europa, narrativa que podría haber dado lugar a concepciones más inclusivas de la historia pero que acabó siendo arrinconada por entrar en conflicto con la idea de progreso.

Cabe preguntarse por qué fue, precisamente, Tahití el lugar en el que Europa proyectó sus fantasías utópicas. Para empezar, se trataba de una isla y dentro de las culturas grecolatina y cristiana las utopías se sitúan de forma casi sistemática en islas, desde islas de los aventurados a la utopía de Tomás Moro. Por otro lado, Tahití representaba la posibilidad de vivir de acuerdo con los principios ilustrados y eclipsaba un poco el problema de la transición, que era el fantasma de la ilustración, es decir, el problema de cómo llegar a esa sociedad ilustrada sin tener que pasar por una revolución. Además, el descubrimiento de Tahití no fue seguido por un proceso de colonización y expropiación, lo que le permitió cumplir durante un largo período de tiempo su función de lugar utópico realmente existente.

Durante la Ilustración, la legitimación religiosa de la colonización ya no era funcional. Cada vez era más difícil legitimar el colonialismo, razón por la cual se buscaron nuevos modos de justificación. No es extraño, pues, que en el seno de la Ilustración se produjese un intenso debate acerca de la legitimación del colonialismo. En la obra fundacional de Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, se hacen patentes las contradicciones que la Ilustración presentará con respecto a este tema. Por un lado, Raynal dirá que los nativos son moralmente

superiores a los europeos, por estar más cercanos a la naturaleza, pero, por el otro, esa misma cercanía justifica, según su opinión, la colonización como acto de civilización. De este modo, Raynal criticará la esclavitud al mismo tiempo que afirma que los esclavos libres no son capaces de usar convenientemente de su propia libertad y se convierten en un peligro para ellos mismos y para la sociedad.

Esta ambivalencia respecto a la esclavitud está relacionada con otro problema ilustrado. La Ilustración fundamentaba la noción de “derecho” no en la noción de “privilegio” sino en la de “humanidad”. Los hombres poseían derechos no por haber nacido aristócratas sino por el simple hecho de ser humanos. Esta idea universalista se reveló de difícil aplicación porque implicaba o que todos los grupos de excluidos (mujeres, esclavos, sirvientes, pobres, analfabetos, etc.) tenían los mismos derechos que los “hombres”; o que dichos grupos no eran seres humanos, afirmación que en aquella época resultaba cada vez más difícil de mantener.

Es normal, pues, que la idea de que los derechos se fundamentaban exclusivamente en la humanidad provocase un intenso debate acerca de qué cosa era un ser humano. Esto implicó discusiones sobre la raza y el género. Buffon afirmaba que la raza humana era una unidad y que las diferencias físicas sólo tenían como causa factores contingentes como el clima; mientras que Lineo dividía la humanidad en cuatro grupos – blancos europeos, rojos americanos, negros africanos y morenos asiáticos- aunque más adelante añadió a los pigmeos, los gigantes y los salvajes. Había en el siglo XVIII dos teorías básicas acerca de los orígenes de las diversas razas: el “monogenismo”, que afirmaban que todos los hombres descienden de Adán y Eva, sólo que los africanos son negros porque son descendientes de Ham, el hijo desterrado de Noé; y el “poligenismo”, que rechazaba toda autoridad bíblica y afirmaba que pertenecemos a razas fundamentalmente diferentes. Pero todo esto era muy tentativo y no será hasta el siglo XIX que se empezará a utilizar la diferencia física como indicador fundamental para elaborar una tipología-jerarquía humana.

A finales del XVIII declinaron las ideas primitivistas; Cook fue asesinado en Hawaii en 1779; la Revolución Francesa hizo que el problema de la transición a una sociedad ilustrada volviese a ser atendido; y Tahití perdió su función como eclipsadora de dicho problema. Lo exótico se continuará viendo como algo bueno pero condenado a desaparecer, dando lugar a una especie de melancolía connivente y pasiva muy propia del romanticismo y primer indigenismo latinoamericano. Por otro lado, parece que el abismo entre hombre y naturaleza, los innaturales deseos creados por la sociedad, la legitimación de los derechos y la autonomía personal se habían convertido en problemas que ya no podían ser proyectados de forma satisfactoria en la metáfora de lo "exótico".

No es extraño, pues, que Herder insistiese en que el verdadero otro de la cultura no es la naturaleza sino otra cultura diferente y que las generalidades de la filosofía ilustrada habían estado escondiendo la verdad particular de la opresión de otras culturas. En esta línea, Outram considera que los grandes fallos de la Ilustración fueron no sólo su incapacidad para comprender la otredad en sus propios términos sino también su inconsistencia, por interés o cobardía, a la hora de convertir la prescripción en práctica.

6.- La ilustración y los problemas de género.

A diferencia de lo que suele pensarse, el debate sobre el género fue muy importante durante la Ilustración. El género, como lo exótico, es una de las principales áreas de la diferencia. Tanto la esclavitud como la negación de los derechos de las mujeres eran atentados contra los presupuestos mismos de la Ilustración, y eso era algo que no podía esconderse fácilmente.

Una figura principal en este debate es Mary Wollstonecraft, madre de Mary Shelley y autora de *Vindication of the rights of women*, que vio la luz en 1792. Éste fue uno de los primeros libros en enfrentarse a las contradicciones entre las ideas que sobre el género tenía la Ilustración y sus presupuestos fundamentales. Según Wollstonecraft, los argumentos que blandían autores como Rousseau eran una réplica en la vida do-

méstica del sistema político que ellos mismos criticaban: el de la monarquía absoluta y la heteronomía moral, intelectual y política. Si la razón y la virtud son innatas y universales pero se le niega a la mujer la razón y se le atribuye una virtud diferente a la del hombre, entonces se está cayendo en un relativismo moral al dársele "sexo a la moral". En un intento de reducir al absurdo los argumentos machistas de algunos ilustrados, Wollstonecraft afirmará que si efectivamente las mujeres no son racionales, entonces lo mejor será apartarlas de la sociedad, como se aparta a los animales. Finalmente, concluirá, la actitud de los ilustrados respecto a la mujer le resta toda legitimidad al proyecto *universalmente aplicable* de la Ilustración.

Como dijimos, para Outram la Ilustración tuvo una gran dificultad en hallar un lugar para aquellos grupos sociales que hasta entonces habían sido dejados fuera de la humanidad: mujeres, clases sociales bajas y otras razas. En el caso de las mujeres el debate afectaba a las nociones de "naturaleza", "razón" y "virtud". Se utilizó la ambigüedad del término natural (que podía entenderse tanto como "no definido socialmente", no "artificial", más cercano a la naturaleza, más determinado por la naturaleza; como perteneciente a un reino que el hombre está destinado a manipular, explotar y analizar) y se lo unió a "hechos" fisiológicos y médicos. Esto muestra una nueva tendencia que será fundamental en el siglo XIX: la de legitimar los debates sociales mediante el uso de la "ciencia".

Cabe añadir que la actitud de los ilustrados con respecto a las mujeres introdujo serias fracturas en la "república de las letras" u "opinión pública". Wollstonecraft, por ejemplo, afirmaba que la Ilustración no podía presentarse como "el partido de la humanidad" mientras siguiese manteniendo esa actitud respecto a las mujeres o a los esclavos. De este modo, la Ilustración – cuya contradictoria herencia también ha llenó de perplejidad y amor-odio a las colonias – sentó las bases de la cultura política totalmente masculina de la Revolución Francesa, a la vez que con su actitud universalista le daba argumentos a los que luchaban por la igualdad de mujeres o esclavos.

7.- Ilustración y gobierno.

Durante el siglo XVIII se pusieron en marcha programas de reforma –higiene pública, educación elemental, regulación económica- que parecían implicar una mayor intervención de las monarquías en la vida social de sus súbditos. En muchas ocasiones dichas reformas se iniciaron por la creciente competencia comercial, industrial y militar que se había ido estableciendo entre los diversos países. Ninguno de estos programas tenía como objetivo producir un incremento en la movilidad social o una transferencia popular de los poderes políticos. Ahora, bien, aunque todas estas reformas tenían sus límites, cabe tener en cuenta que todas ellas implicaban la disociación de los fines personales de la monarquía y de las necesidades del estado; y la creación de factores políticos importantes como la opinión pública. En todo caso, la Ilustración es difícilmente conciliable con la monarquía absoluta, *impass* que parece haber concausado la Revolución Francesa.

Cabe preguntarse, con Outram, cuál es la relación entre Ilustración y revolución. La historiografía parece hipnotizada por la Revolución Francesa, especialmente por el período jacobino, pero no tiene en cuenta la no concurrencia de ilustración y revolución en el resto de Europa o en las colonias norteamericanas. Es cierto, sin embargo, que la Ilustración contribuyó a la revolución aportando un gran número de nuevas maneras de definir y legitimar el poder –ley natural, razón...- y que movilizó grandes secciones de la sociedad al incorporarlas en la “opinión pública”.

Un libro como *The Enlightenment*, de Dorinda Outram, no es sólo una excelente introducción al movimiento ilustrado sino también un buen ejemplo de pensamiento ilustrado. Por otro lado, este libro puede ayudarnos a realizar la urgente tarea de ex-europeizar la ilustración y presentarla como un proyecto universal por la sencilla razón de que, como decía Kant en *Qué es la Ilustración*, en cualquier tiempo o lugar aparecen mentes que se atreven a pensar por sí mismas.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict, *Imagined communities*, London/New York: Verso, 1991.
- Bartra, Roger, *Wild men in the looking glass*, Michigan: The University of Michigan Press, 1994.
- Bauman, Zyngmunt, *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona: Anthropos, 1996.
- Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*, Círculo de Lectores, 2000.
- Castany-Prado, Bernat, “Una historia de la duda, de Jennifer Michael Hecht”, *El otro mensual*, N. 36, Septiembre, 2005 <<http://www.eldigoras.com/eom03/2004/2/fuego36bcp03.htm>>.
- Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 2000.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1978.
- Gilroy, Paul, *The black Atlantic*, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Hecht, Jennifer Michael, *Doubt, a history*, New York: Harper San Francisco, 2003.
- Hobsbawm, Eric, “La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914”, en *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, 2002, 273-318.
- Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris: Hatier, 2001.
- Léry, Jean de, *Histoire d’un voyage en terre du Brésil*, Ginebra: Librairie Droz S.A., 1975.
- Maalouf, Amin, *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid: Alianza, 2000.
- , *Les identités meurtrières*, Barcelona: Grasset et Fasquelle, 1998.
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 1995
- Said, Edward, W., *Representations of the intellectual*, New York: Vintage Books, 1994.
- Sen, Amartya, *Les racines globales de la démocratie*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.
- Toulmin, Stephen, *Cosmópolis*, Barcelona: Península, 2001.