

DEBATE

Los orígenes ocultos de la Ilustración. El «Tratado de los tres impostores»

LOS ORÍGENES OCULTOS DE LA MODERNIDAD*

Abraham Anderson

El *Traité des trois Imposteurs* es una obra anónima breve que se publicó con ese título en 1721, en una edición holandesa de la que sobreviven muy pocos ejemplares. A partir de entonces fue reeditada en numerosas ocasiones, sobre todo entre 1768 y 1777, en una serie de ediciones en Amsterdam, aunque hubo muchas otras a fines del siglo XVIII en francés y otras lenguas, y algunas más después. Trata sobre los usos políticos de la religión. Combina la discusión general de los prejuicios de la imaginación y de la religión a partir del Apéndice a la Parte I de la *Ética* de Spinoza y del capítulo xii del *Leviatán*, con relatos escandalosos de las vidas de los grandes legisladores religiosos, Moisés, Jesucristo y Mahoma, con base en el ateo Vanini, el escéptico La Mothe le Veyer y otras fuentes. De esta manera, la obra une la tradición del escepticismo religioso con los *libertins erudits* franceses, influida por el averroísmo de Padua, el epicureísmo, Maquiavelo y Montaigne, hasta la «nueva filosofía» de Descartes, Hobbes y Spinoza, cuya crítica de las ilusiones de la imaginación se relaciona con el intento de elaborar un método para una nueva física mecánica que permitiría el dominio de la naturaleza.

Entré en contacto con la obra mediante una invitación a participar en el seminario de investigación sobre ella en Leiden, en julio de 1990. El seminario estaba encabezado por Richard Popkin, Silvia Berti y François Charles-Daubert, y contaba con el financiamiento de la Fundación para la Historia Intelectual que fundó Constance Blackwell. Los artículos resultantes se publicaron en un volumen que compilaron tres de los principales participantes en el seminario con el título de *Heterodoxia, spinozismo y pensamiento libre en la Europa de principios de siglo XVIII. Estudios sobre el Tratado de los tres impostores*, y que se publicó en Kluwer Academic Publishing en 1996. Mi participación en el seminario dio origen a un ensayo publicado en ese volumen: «Sallengre, La Monnoye y el *Tratado de los tres impostores*». Sin embargo, también escribí dos ensayos más, que decidí publicar como libro junto con una versión corregida del artículo incluido en el volumen del seminario y una nueva traducción de esta obra. El interés en este proyecto no es sólo histórico.

¿Por qué reeditar el *Tratado* ahora? ¿Qué interés tiene para la filosofía política contemporánea o para la ciencia política

* Traducción del inglés de Gabriela Montes de Oca Vega.

y, ciertamente, para la crítica contemporánea de la religión? Uno de sus elementos de interés es la luz con que ilumina el pensamiento subsiguiente acerca de la Ilustración y los usos políticos de la religión. Leer *¿Qué es la Ilustración?* de Kant después de leer el *Tratado*, por ejemplo, es una experiencia interesante, pues revela lo radical que es el ensayo de Kant al dejarnos ver su profundo parentesco con el *Tratado* en cuanto a su ataque en contra de las prácticas sacerdotales y los regímenes fundados en ellas. También permite notar lo problemática que debió haberle parecido la noción de Ilustración a Kant, pues nos recuerda el carácter profundamente problemático de esta noción para sus predecesores y contemporáneos racionalistas, indecisos entre el desprecio por los prejuicios de la religión y el desprecio por todos los que se sometían a ellos y cuya ciega sumisión era tal vez signo de que necesitaban semejantes ficciones si se quería mantenerlos en orden. ¿Es posible la Ilustración? Recientemente se ha criticado la noción de Ilustración como expresión de un racionalismo ingenuo o bien como un aspecto del proyecto de la tecnología o de la dominación de la naturaleza. Este ataque proviene de Heidegger y del marxismo de la Escuela de Frankfurt. ¿Es justo? Una ventaja de leer el *Tratado* es que nos permite ver con mayor claridad en qué medida los propulsores mismos de la Ilustración eran conscientes de la dificultad intrínseca del proyecto o incluso lo consideraban, tomándolo sin calificativos, como autocontradictorio. El *Tratado* logra eso no sólo mediante su propio planteamiento del problema, sino mostrando la presencia de tal problema en ensayos como el de Kant. De esa manera revela la relativa superficialidad de desenmascarar proyectos como los de Foucault o la Escuela de Frankfurt, en los que la conciencia de la

dificultad de liberarse de la ilusión de la política con frecuencia va acompañada de un aire de resentimiento, como si la presencia de dicha ilusión fuese simplemente resultado de un truco o de la mala voluntad por parte de quienes se aprovechan de ella. Esto parece una descripción del tono del *Tratado* mismo, con su indignación en contra de los «impostores», pero una mirada más atenta nos revela que la indignación en cuestión es sobre todo una parodia. La farsa de que se trata tiene la intención, desde luego, de dramatizar lo absurdo de las creencias religiosas, pero la misma magnitud de esta burla plantea un problema sobre la tesis de la impostura: si los seres humanos pueden ser convencidos de absurdos tan grandes, ¿son entonces capaces de razonar? En otras palabras, tras la indignación del *Tratado* en su ataque a la impostura se encuentra una actitud más desencantada: la conciencia de que la «impostura» no es una mera impostura, un simple truco, sino que proviene de hechos profundos de la naturaleza humana, hechos que efectivamente se discuten en el primer capítulo del *Tratado*, con su extenso fragmento del Apéndice a la Primera Parte de la *Ética* de Spinoza. De esta manera señala una tensión dentro del proyecto de la nueva filosofía: una tensión entre la crítica de la religión y la creencia popular implícita en la nueva ciencia de la materia en movimiento y el proyecto de la racionalidad política destinado a basarse en una difusión pública de dicha crítica, pues si los seres humanos son tan irracionales como lo sugiere la crítica de sus creencias ¿cómo pueden sacar provecho de esa crítica? En otras palabras ¿cómo puede la filosofía política o la ciencia política —como estudio teórico de los seres humanos— ser consistente de alguna manera con la teoría política, como enseñanza política dirigida a legitimar el orden político apelando a la razón? Sea como

fuere, el *Tratado* no comparte la confianza árida y fácil del racionalista moderno en que el progreso estará garantizado en cuanto hayamos ahuyentado a los dioses, pues sabe que los dioses no desaparecen con tanta facilidad, que la ciencia proveerá de nuevos dioses (sólo así podrá sustituir a los antiguos) y que, al hacerlo, no estará curando la inclinación humana hacia la superstición, aunque tal vez sí podría paliarla.

La mención de una política basada en el resentimiento por la decepción recuerda la crítica de Nietzsche al sacerdocio ascético, que dirigía implícitamente, en gran medida, a los demócratas y a los socialistas de su propia época y que podía haber destinado a Foucault y a Adorno. Si el *Tratado* es interesante por la luz que vierte sobre Kant, también es interesante como antecesor de la *Genealogía de la moral*. Cuando se compara con dicha obra, se observa que el ataque de Nietzsche hacia las decepciones de los sacerdotes formaba parte de una tradición mucho más antigua. Pero también lo es el énfasis de Nietzsche, como en Zaratustra, en la noción del legislador o el descubridor que usa la religión o una enseñanza sobre el cosmos para imponer «valores». Y desde luego, el Zaratustra de Nietzsche es el Zoroastro de la Ilustración (o el Sarastro de Mozart): el maestro de la luz cuya enseñanza, con ser una enseñanza de luz, de todos modos debe usar la magia y la poesía para civilizar a la humanidad, ya que los seres humanos por naturaleza no estaban gobernados por la razón. Éste es, por supuesto, el motivo por el que en primera instancia los hombres requieren de ilustración. ¿Acaso el «maestro» que convence a la humanidad de lo que ésta no comprende del todo, con el fin de establecer un nuevo orden político, es necesariamente un «impostor»? El *Tratado* mismo, como he sostenido, insinúa que la Ilustración está basada en una «impostura», en el

acto de «legislación» por el cual Descartes, al introducir el método de la nueva filosofía, subrepticamente fundó un nuevo orden político, el orden de la Ilustración.

Estamos acostumbrados a la idea de que no hay grandes hombres, sólo grandes procesos históricos. La caracterización que el *Tratado* hace de Moisés, Jesucristo y Mahoma como impostores presenta la teoría del gran hombre de la historia en forma de una inversión cómica: la historia está determinada por «grandes hombres», pero esos grandes hombres son tramposos y, si tengo razón, alude a la realidad de los grandes hombres más seriamente al hablar de Descartes. Un lector que aceptase mi propuesta acerca de la visión del *Tratado* sobre Descartes como legislador no reconocido de la modernidad podría inclinarse a considerar dicha visión como una ingenuidad evidente, pues todo está sujeto a leyes generales y todas las cosas particulares están dominadas por un orden de cosas mayor. Descartes era obviamente un «producto de su época», y no un sujeto libre. Ciertamente no era el lúcido arquitecto del futuro, pero la idea de que todo está sometido a leyes generales es en sí misma resultado de la crítica de las causas finales iniciada por Descartes y tan firmemente expuesta en el *Tratado*. La propia originalidad de Descartes parece poner en duda la suposición de que no existen los sujetos libres. ¿Y si su crítica de las causas finales estuviese inadecuadamente aplicada a la acción humana? ¿Y si los asuntos humanos estuviesen determinados por individuos excepcionalmente visionarios, aunque sólo fuese en su forma de usar la mente, como suponía Shelley cuando aseguraba que los poetas y los filósofos eran los legisladores no reconocidos de la humanidad? La corriente intelectual dominante en nuestra época, la crítica contemporánea de la Ilustración, a menudo parece coincidir con la negación

de que los individuos pueden formar el pensamiento y la política de su época. Sin embargo, esta corriente misma parece poner en duda esta negación, pues es en gran medida producto de un legislador no reconocido —Martin Heidegger— cuyas tesis han influido en casi todo, desde el movimiento ecologista y la deconstrucción hasta el nacionalismo serbio de la guerra bosnia.

Si el *Tratado* nos presenta la noción de los «grandes hombres» como fundadores políticos y nos reta a preguntarnos si la modernidad, cuya concepción de ciencia da como resultado la negación de que existan grandes hombres, no fue producto de un gran hombre, también plantea otro problema, del que he hablado arriba al discutir el tema de la Ilustración, pero que puede verse desde otro ángulo: el problema de la relación entre la filosofía y el orden político. ¿Puede la filosofía servir de base para el orden político? ¿Puede la filosofía renunciar a su ironía hacia la opinión, las creencias de la mayoría y las costumbres sin dejar de ser filosofía para convertirse en ideología, gramática o poesía? El *Tratado* nos recuerda la ironía hacia la mayoría y hacia las creencias colectivas que definía la actitud del filósofo hasta el final del siglo XVIII y que nos resulta tan difícil de recuperar o de hacerle justicia. Esta actitud fue la que produjo la Ilustración, pero el proyecto de la Ilustración implicaba su abolición en la medida en que todos los hombres podrían volverse racionales. ¿Es posible que todos los hombres en general se vuelvan racionales en el sentido en que la filosofía entiende la «razón», es decir, reconociendo la obligación de probar nuestras más caras creencias y asociaciones? Cualquiera que haya impartido clases de filosofía —aunque esto puede no ser filosofía en sí mismo— habrá encontrado razones para dudar de que la transformación mencionada

fuese incluso deseable para la sociedad en su conjunto.

Pero cualquiera que en el fondo albergue interés por el pensamiento también habrá tenido motivo para considerar el peligro que representaban para la filosofía sus imitaciones, aquellas doctrinas o hábitos mentales que sostienen estar basados o ser formas de indagación de las cosas que tenemos en mayor estima, pero cuya airada opresión revela que son formas de prejuicio más oscuras y difíciles de combatir que aquéllas que las precedieron. Estas doctrinas son más peligrosas para la filosofía porque afirman ser idénticas a ella o reemplazarla. El hecho de que el *Tratado* nos presente el proyecto de superar los prejuicios, y al mismo tiempo nos revele su origen en las raíces del desprecio de la filosofía por las opiniones comunes, nos lleva a preguntarnos no sólo por la posibilidad de la Ilustración, sino también por los peligros de la filosofía que surgen del intento de fundar en ella una opinión común. No parece obvio que pueda lograrse que el escrupuloso estudio de los asuntos humanos coincida con una enseñanza aceptada públicamente. La ciencia moderna nos muestra que podemos alcanzar una forma de conocimiento situada más allá de los prejuicios tradicionales, como la filosofía de la antigüedad, pero —a diferencia de esa filosofía— democrático, ya que está disponible para todos los que lo soliciten. Esta enseñanza sugiere la posibilidad de democratizar la sabiduría también en otros dominios. ¿Puede este modelo de conocimiento aplicarse con éxito en el estudio de los asuntos humanos, de modo que podamos prescindir de la sabiduría en la filosofía política? Suponer que esto es posible supone rechazar la ironía de la filosofía política tradicional hacia las creencias comunes como tales. La ironía hacia las creencias comunes se justifica, si una ciencia democráticamente disponible es

posible, sólo en la medida en que la humanidad no haya alcanzado un conocimiento de la ciencia política. Cuando se logre dicho conocimiento ya no estará garantizado el desprecio de la filosofía por la opinión.

El optimismo de que la sabiduría puede ser sustituida por la ciencia descarta de antemano la realidad de todo lo que no puede probarse metódicamente. Pero ¿qué sucede si la comprensión correcta en la vida política depende de tener ojos para ver, si el entendimiento político no es más fácil que la amistad o la apreciación de la pintura? De ser así, la suposición de que es posible una ciencia política democráticamente disponible puede convertirse en un peligro para la libertad de pensamiento. El optimismo sobre tal ciencia también puede ser un peligro para la libertad polí-

tica, ya sea que afirme tener la habilidad de gobernar para una casta de expertos técnicos o bien que desintegre la elección política en dos componentes, el técnico y descriptivo por una parte y el dominio de los «valores» extracientíficos por otra. El relativismo que surge de la ciencia moderna puede ser tan peligroso para la vida política como los dogmatismos científicistas que produce. El *Tratado*, al presentarnos la tensión entre las consecuencias políticas de la ciencia moderna —entre su crítica científica de la opinión común, que sugiere que los hombres no son capaces de razón, y el proyecto mismo de ciencia, que implica la difusión del entendimiento científico— nos presenta, en forma de una broma sumamente concisa y explosiva, las dificultades políticas y teóricas que surgen de dicho proyecto.

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA EN EL *TRATADO DE LOS TRES IMPOSTORES*

Laura Benítez

La riqueza cultural del Siglo de las Luces hace a este período difícil de definir y de delimitar, tanto desde un enfoque temático como de uno estrictamente cronológico. La sugerente presentación que del *Tratado de los tres impostores* logra hacer el profesor Anderson nos permite comprender una interesante porción de los temas en discusión de esa época. En opinión de Anderson, el *Tratado* tuvo una notable influencia sobre diversos autores pero, sobre todo, se vincula directamente con una postura liberal que exige en todo

momento el recurso a la razón y condena, por tanto, las actitudes irracionales, meramente fideístas, que avalan la superstición y las contradicciones.

El blanco de ataque del autor del *Tratado*, por cierto anónimo, es la religión, porque antigua o más reciente, politeísta o monoteísta, es vista por este crítico implacable como un instrumento de poder político que asegura la sumisión efectiva y el control del pueblo. No obstante, su crítica se hace más específica en torno al judaísmo, el cristianismo y el mahometismo.