

**HUMANISMO, MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD.
UNA REFLEXIÓN SOBRE EL DOBLE ORIGEN DE LA
'MODERNIDAD' A LA LUZ DE *COSMÓPOLIS*
Y *REGRESO A LA RAZÓN* DE STEPHEN TOULMIN**

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Resumen: El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de las relaciones entre el humanismo, la modernidad y la posmodernidad, a partir de la exposición y el análisis de la propuesta interpretativa que el filósofo de la ciencia Stephen Toulmin realizó en dos obras como *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (1990) y *Regreso a la razón* (2001). Según Toulmin, la era moderna tuvo un primer inicio humanista, en el que destacan autores de espíritu escéptico, práctico y tolerante con la diversidad y la ambigüedad del mundo, como Erasmo y Montaigne; si bien, luego, fue arrojada por la modernidad cientifi-

cista, dogmática y abstracta, inspirada en Descartes, cuya hegemonía continental fue tal que pasó a identificarse de forma casi exclusiva con la "modernidad". Este eclipse de los orígenes humanistas del pensamiento moderno no sólo nos impide pensar la modernidad, sino también la posmodernidad, que puede ser entendida como un intento de recuperar algunas de las características específicas del humanismo, sin que ello suponga renunciar a todos los aciertos de la etapa anterior.

Palabras clave: Humanismo, Modernidad, Posmodernidad, Literatura y filosofía, Montaigne.



Abstract: The objective of this work is to reflect on the relations between humanism, modernity and postmodernity, through the summary and commentary of the theories that the philosopher of science Stephen Toulmin carried out in two works as *Cosmopolis. The background of Modernity* (1990) and *Return to Reason* (2001). According to Toulmin, the modern era had a first humanist beginning, in which the authors of skeptical and practical, such as Erasmus and Montaigne; although, then, it was replaced by the scientificist, dogmatic and abstract modernity, inspired in Des-

cartes, whose continental hegemony was so great that it became almost exclusively identified with "modernity". This eclipse of the Humanist origins of modern thought prevents from thinking properly about modernity and postmodernity, which can be understood as an attempt to recover some of the specific characteristics of humanism, without renouncing the successes of rationalist modernity

Keywords: Humanism, Modernity, Postmodernity, Literature and philosophy, Montaigne.

Para todo problema humano hay una solución simple y clara, pero equivocada.

Walter Lippmann

I.- El doble origen de la modernidad.

La historia oficial de la filosofía remonta los orígenes de la modernidad filosófica a la publicación del *Discurso del método* de Descartes, en 1637, y a la aparición de la ciencia moderna, con Galileo, y tiende a presentarla como una época esplendorosa y confiada. Lo cierto es que, junto a todos esos triunfos intelectuales, nos encontramos no sólo con los terribles sufrimientos de las guerras de religión, sino también con algunas pendientes peligrosas, en las que autores como Adorno y Horkheimer (y Piglia en *Respiración artificial*) vieron, con cierta exageración, las raíces de los totalitarismos del siglo XX.

Para aclarar nuestra concepción de la "modernidad" (lo que resulta, a su vez, esencial para aclarar nuestra concepción de la "posmodernidad") debemos repensar su origen. Para ello seguiremos el planteamiento de Stephen Toulmin tal y como lo expuso en dos libros esenciales: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (1990) y *Regreso a la razón* (2001).

Según Toulmin, tras constatar la estrecha relación que existía entre el escepticismo de los *Ensayos* de Montaigne y la actitud de Wittgenstein, su maestro, que perdura, de algún modo, en el pensamiento posmoderno, si el origen de la filosofía moderna no había que buscarlo en los argumentos escépticos de Mon-

taigne, antes que en el método de la duda sistemática de Descartes (2001: 18).

De algún modo, no sólo Lutero habría reaccionado contra el escepticismo de Erasmo, al que le recriminó que “lo que le daba a los hombres se lo quitaba a Dios”, sino también Descartes, cuyo *cogito* es un intento de responder al “*Que sais-je?*” montaigneano, tal y como muestra Popkins en su *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1979), o Pascal que escribió sus *Pensamientos* a la contra de los *Ensayos* de Montaigne, al que consideraba “el gran Adversario”.

El dogmatismo de Descartes, que también era en buena medida teológico, implicaba el rechazo de las líneas generales del humanismo: su escepticismo, inspirado tanto en las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, como en el prudencialismo sapiencial de los clásicos, la teología negativa, o la doctrina de la “santa ignorancia” de Nicolás de Cusa; su enfoque fundamentalmente práctico, que buscaba liberar a la filosofía de la esclavitud teórica a la que había sido sometida por una religión que reclamaba para sí toda reflexión y práctica existencial; o su gusto por la pluralidad y la excepción, frecuentado en géneros mixtos y misceláneos, en los que la literatura, la etnografía y la historia se entremezclaban. El cartesianismo, que se haría hegemónico en buena parte del continente (no así en Inglaterra, que se erigiría en una reserva del espíritu humanista, cf.: Castany Prado, 2007: html), incluyendo, con matices, la media luna católica (Portugal, España, Italia, Grecia), que, tras sufrir una reacción dogmática de corte religioso y tradicionalista, acabaría aceptando, tarde y superficialmente, la hegemonía “moderna”, racionalista, científicista y, finalmente, economicista.

Para Toulmin es urgente realizar una síntesis entre “el rigor abstracto y la exactitud” de la *modernidad racionalista* y el escepticismo y la preocupación práctica de la *modernidad humanista*, con el objetivo de “hacer frente a la extendida desilusión actual con respecto a la agenda de la modernidad, y poner a salvo lo que queda aún de humanamente importante en sus proyectos” (2001: 19). Dicha urgencia no es sólo filosófica o política, sino también existencial, puesto que la modernidad cartesiana ha arramblado con algunas actitudes esenciales de la modernidad humanística, como el escepticismo, el conversacionalismo, la tolerancia o la claridad, cuya recuperación permitiría mejorar nuestras relaciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Dice Toulmin (¿plagiando a Borges?):

Si, llegados a las Puertas del Cielo, se nos diera la oportunidad de escoger nuestra residencia entre las mismas nubes que Erasmo, Rabelais, Shakespeare y Montaigne, pocos de nosotros –sospecho– preferiríamos enclaustrarnos a perpetuidad con René Descartes, Isaac Newton y los genios de pensamiento exacto pero alma oscura del siglo XVII. (2001: 21)

Como dijimos más arriba, lo primero que debemos hacer para compren-

der, y reformar, la modernidad es reflexionar acerca de sus orígenes. No se trata, claro está, de entrar en el debate sobre si la modernidad empezó en 1436, cuando Guttenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; en 1517, cuando Lutero inició su rebelión contra la autoridad de la Iglesia; en 1648, cuando, tras la Guerra de los Treinta Años, la paz de Westfalia aceleró el paso del paradigma religioso-dinástico al paradigma nacional; o en 1789, cuando la Revolución Francesa finiquitó el “ancien régime”. Debemos resistir la tentación de las fechas fetiche, pues todas ellas aciertan y yerran a la vez.

De forma general, y seguramente equivocada, las distintas confusiones y desacuerdos ocultan un consenso de fondo, pues identifican la modernidad con la aparición de una cierta confianza –cuasi mística– en la racionalidad (Toulmin, 2001: 33). Tal sería el caso, por ejemplo, de Habermas, quien llegará a considerar que la era moderna empezó cuando Kant extendió “a la ética un ideal de ‘racionalidad’ que ya había sido formulado por Descartes” (31). Si esto fuese así (digamos *solamente así*), Adorno y Horkheimer tendrían razón en considerar, como hacen en su *Dialéctica de la ilustración* (1944), que el totalitarismo occidental halla sus orígenes en el cartesianismo. Pero no es así (solamente así), porque, para Kant, además de esa mística de la razón, es esencial el proyecto humanista de autocontención cognoscitiva, desde el “lo que es sobre nos, no hace a nos” de Erasmo (*Adagios*, 1500) o la “Apología de Raimundo Sabunde” (1580), de Montaigne, hasta el empirismo de David Hume, quien, según el mismo Kant, lo despertó de “su sueño dogmático”.

¿En qué consiste exactamente esa tesis oficial acerca del inicio de la modernidad? La idea es que, a principios del siglo XVII, “la mayor parte de Europa y, en especial, los países protestantes de Europa septentrional habían alcanzado un nuevo hito de prosperidad y bienestar material” (Toulmin, 2001: 38). El comercio, el crecimiento urbano, la imprenta, el ascenso de la burguesía, la secularización y la superación del pensamiento de autoridad propia de la filosofía escolástica fueron completados por la revolución racionalista y científica.

Para Toulmin, se trata de “una doctrina unilateral y en exceso optimista, amén de autocomplaciente” (2001: 41), porque, aunque es cierto que Descartes, Galileo y Kepler sí marcaron un cambio importante en la manera de pensar, y de actuar, muchas de las transformaciones que relacionamos con la modernidad en verdad fueron realizadas antes por humanistas. La secularización del pensamiento, por ejemplo, que fue iniciada (quizás a su pesar), por Erasmo, quien llegará a afirmar en su *Antibárbaro* que el cristianismo fue el culpable de la decadencia de la cultura clásica, y exclamará en su *Banquete religioso* aquel célebre “¡San Sócrates, reza por nosotros!”, tendencia que será heredada y acentuada por Rabelais y Montaigne; el empirismo, que no deja de ser una corriente del escepticismo, cuya obra principal son las *Hipotiposis pírrnicas*, de Sexto Empírico, que se divulgaron por toda Europa gracias a la “Apología de Raimundo Sabunde” (II, xii), de Montaigne; o el cosmopolitismo, que los humanistas defendieron y practicaron,

tanto en su vertiente cosmicista, heredada de los cínicos a través de Luciano, como en su vertiente internacionalista e irenista.

Además, la primera mitad del siglo XVII no fue, como se nos quiere hacer creer, una época próspera y pacífica. Tampoco el yugo de la religión fue más ligero, como prueban las guerras de religión, la caza de brujas, la quema de Bruno o el doblegamiento de Galileo.

Por si esto no fuese suficiente, el cartesianismo supuso una “reducción de los horizontes intelectuales”, ya que los filósofos y científicos del siglo XVII “prefirieron seguir el ejemplo de Platón y limitaron la ‘racionalidad’ a unos argumentos teóricos que alcanzaban una certeza o necesidad cuasi geométricas” (Toulmin, 2001: 47), y que no eran traducibles al ámbito de la ética; de modo que, tras la breve liberación de la filosofía operada por el humanismo, esta volvía a ser, si no esclava de la teología (*ancilla theologiae*), sí esclava de la teoría y de la ciencia (de ahí su reducción a mera epistemología en la época moderna). Más aún, si comparamos a los pensadores del XVII “con las ideas emancipadoras de los escritores del siglo XVI”, podemos llegar a pensar que la filosofía moderna fue algo parecido “a una contrarrevolución defensiva”. (42)

Por todo ello, frente a la versión oficial, constituida por el doble mito de la modernidad “racional” y la racionalidad “moderna”, Toulmin afirma que la modernidad tuvo dos orígenes distintos: el primero “la fase literaria o humanista”, que, remontándose a Petrarca, habría sido dominante en los siglos XV y, sobre todo, XVI, con Erasmo y Montaigne, y el segundo, “la fase científica y filosófica”, que se habría impuesto en el siglo XVII, y que, por el hecho de haber dado la espalda a muchos temas y actitudes propiamente humanistas, puede ser considerado “algo así como un auténtico contrarrenacimiento” (51).

Veamos con mayor detenimiento el inicio humanístico de la modernidad. Según afirma Francisco Rico, en *El sueño del humanismo*, las dos características principales del humanismo son el retorno a las fuentes (*ad fontes*) grecolatinas, y también cristianas, que no sólo garantizaba una recuperación del *pathos* humanístico clásico y neotestamentario, sino también la práctica de la lectura directa y libre de los textos, entre los cuales debería contarse también el texto del libro del mundo; y el antropocentrismo contenido en esas fuentes, esto es la afirmación de la centralidad y dignidad del hombre, que pasará a ser concebido como el centro o fin de todas las acciones, de modo que su vida no debe ser sacrificada, ni minusvalorada, en aras de ninguna instancia supuestamente trascendente, no sólo religiosa, sino tampoco histórica, política, nacional, económica o científica.

Otro rasgo fundamental es la tolerancia, que Erasmo defenderá mucho antes que el *Tratado de la tolerancia* de Voltaire, por ejemplo, en su epístola dedicatoria de las *Obras de San Hilario*, donde afirma que: “[La paz] no puede convertirse en realidad más que si reducimos al mínimo las definiciones y si, acerca de numerosos puntos, dejamos a cada cual su libertad de juicio.”

El humanismo también buscará liberar al pensamiento del yugo teológico. Por esta razón lucharán contra la filosofía escolástica, un tipo de pensamiento que no sólo era “esclavo de la teología”, sino que, además, había sido reducido a una función meramente teórica. Por eso los humanistas no sólo tratarán de secularizar el pensamiento, sino también de volverlo más práctico. A eso se refiere Erasmo cuando afirma, en *Sobre la utilidad de los coloquios*: “Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra. Yo la he introducido en los juegos, las conversaciones y las comidas.” Este enfoque práctico, que no razona en abstracto, buscando argumentos o leyes universales, sino que atiende a lo concreto, aceptando los casos y las excepciones, explica por qué para los humanistas “la retórica y la lógica eran disciplinas complementarias” (Toulmin, 2001: 56). Tampoco es extraño que la medicina fuese considerada como el paradigma del conocimiento, hasta el punto de que, siguiendo a Aristóteles, “las disciplinas prácticas recurrían a procedimientos que podemos llamar “clínicos”, que “operaban mediante estructuras temporales, no universales e inmutables, sino que se atenían a los problemas concretos de individuos o situaciones” (Toulmin, 2003: 156).

Otra aportación filosófica fundamental del humanismo es el escepticismo. De un lado, la recuperación, en el siglo XV del escepticismo clásico (desde las *Hipotiposis pirrónicas* y *Contra los profesores*, de Sexto Empírico, hasta los *Académicos* de Cicerón), y la asunción del escepticismo cristiano (desde el libro de *Job* y el *Eclesiastés*, hasta el *De la docta ignorancia* y los *Diálogos de los idiotas* de Nicolás de Cusa), permitió a los humanistas articular un modo de pensamiento alternativo al dogmatismo especulativo de la filosofía escolástica. Del otro, el deseo de Erasmo por salvaguardar la *unanimitas* cristiana, y su rechazo frente al dogmatismo católico y luterano, que estaban dispuestos a matar y a morir por ideas, cuanto menos, inseguras, le llevó, tal y como estudió brillantemente Popkins en su *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, a apostar por el escepticismo como una vía para reducir al mínimo el núcleo doctrinal, y garantizar así la concordia y la paz.

Ciertamente, el escepticismo humanístico del siglo XVI, como el grecolatino, no debe equipararse, ni a la caricatura que la religión realizó de él (como una vía para la descreencia, la amoralidad y la desesperación), ni a la inflexión romántica y posmoderna (como una vía para el nihilismo y el suicidio). Los humanistas “nunca pretendieron rechazar posturas filosóficas rivales, pues, según ellos, éstas no se dejaban ni probar ni refutar” (Toulmin, 2001: 59), lo que buscaban, más bien, era instituir una actitud humilde, modesta, tolerante, conversadora y humorística, que propiciase un *hermanamiento por abajo*, por la ignorancia, por la ridiculez, más que un altivo cuestionamiento de todas las verdades.

El escepticismo de los humanistas les permitió construir, asimismo, un nuevo modo de comunicarse. Frente al sermón, al tratado y al catecismo, que imponen las ideas mediante el argumento de autoridad, la oscuridad y la intimidación, los humanistas apuestan por la “conversación”; no sólo como un género

literario (el quizás mal llamado “diálogo” humanístico), sino también como la convicción general (dirá Borges: “todo libro debe ser una conversación”) de que toda obra debe convocar el mayor número de voces o posiciones diferentes sin que se sienta la necesidad imperiosa de que una de ellas acabe dominando sobre las otras. Es a lo que parece referirse John Keats cuando describe el genio de Shakespeare, al que Nietzsche definió como “el mejor lector de Montaigne”, como una *negative capability*.

Otra aportación esencial del humanismo es la inteligibilidad, que se basa en la “claritas”, o búsqueda de un estilo comprensible y accesible, y la “consuetudo”, o uso de las palabras acostumbradas. No se trataba sólo de luchar contra las oscuridades metafísicas y los tecnicismos intimidatorios de la filosofía escolástica, sino también de instituir una concepción democrática del saber como un bien público, abriendo el debate a toda la población (que debía responder a ese derecho con el deber de formarse).

Pensemos también en el humor de los humanistas. No en la sátira de Quevedo, del que Borges dijo que, a pesar de haber leído a Montaigne, “éste nada pudo enseñarle”, pues “ignoró la sonrisa y la ironía y le complacía la cólera” (IV, 488); sino en el humorismo tierno y autoirónico que rebaja la intensidad dogmática de nuestras afirmaciones, que nos hermana a todos en lo ridículo y que nos libera de los terrores religiosos y de la ansiedad de las excesivas, y a veces absurdas, tareas existenciales que nos autoimponemos: el dinero, el reconocimiento, los honores o el conocimiento.

Finalmente, el humanismo quiso enseñarnos que “tolerar la pluralidad, ambigüedad o falta de certeza resultantes no es ningún error, y mucho menos un pecado”, sino, simplemente “el precio que tenemos que pagar por ser seres humanos, y no dioses” (Toulmin, 2001: 59). De ahí surge no sólo el género filosófico-literario de la miscelánea, que busca recuperar el espíritu de algunas obras grecolatinas, como las *Noches áticas* de Aulo Gelio o las *Moralia* de Plutarco, y cristianas, como las *Etimologías* de San Isidoro, sino también el amor por la pluralidad, que da lugar a obras de carácter omniabarcante y a la vez no sistemático, que no buscan reducir el mundo a un esquema, sino perderse en él para disfrutar de su irreductible y proliferante variedad. Tanto es así que, para Borges, la sola variedad y amenidad de la lectura es razón suficiente para que un libro perdure: “En el peor de los casos, la obra de Frazer perdurará como una enciclopedia de noticias maravillosas, una “*silva de varia lección*” redactada con singular elegancia. Perdurará como perduran los treinta y siete libros de Plinio o la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton” (IV, 233).

El antropocentrismo, la tolerancia, la filosofía práctica, el escepticismo, la inteligibilidad, el humorismo y el pluralismo son algunas de las aportaciones que el humanismo realizó en ese primer inicio de la modernidad. Sin embargo, el segundo inicio de la modernidad, protagonizado por los filósofos del siglo XVII, arrastró con las “viejas” preocupaciones del humanismo renacentista. Toulmin

trató de sistematizar este proceso distinguiendo cuatro tipos de cambios esenciales en los modos de conocimiento humanísticos, que se resumen en el paso de lo oral a lo escrito, el paso de lo particular a lo universal, el paso de lo local a lo general y el paso de lo temporal a lo atemporal.¹

En lo que respecta al primer proceso, el paso de lo oral a lo escrito, nos encontramos con que durante el siglo XVII “la retórica deja paso a la lógica formal” (Toulmin, 2001: 61). En el mundo precartesiano, “tanto la retórica como la lógica se consideraban ámbitos legítimos de la filosofía” (60). Erasmo, en *El ciceroniano*, o Montaigne, en “Consideración sobre Cicerón” (I, xxxix) y en “Defensa de Séneca y Plutarco” (II, xxxii), entre muchos otros, debatieron cuestiones retóricas “sin la menor sensación de que fueran no racionales, y mucho menos anti-racionales” (61). No se planteaban producir argumentos válidos universalmente, sino discursos adaptados a la intención y al contexto, pronunciados *pros ton khairon*, esto es, en función de la ocasión, tal y como recomendaba Aristóteles.

Pero Descartes y “los modernos retomaron la vieja acusación de Platón contra la retórica, hasta lograr equipararla con el abuso de trucos fraudulentos en el debate oral, para sustituirla por un pensamiento en el que se dejasen de lado “todas las cuestiones sobre la argumentación” y pensar en abstracto acerca de “la solidez o validez de los ‘argumentos’ como algo referido no a una manifestación pública ante un público concreto, sino a una concatenación de afirmaciones escritas cuya validez descansaba en sus relaciones internas” (Toulmin, 2001: 60-61).

En lo que respecta al segundo proceso, que supuso el paso de lo particular a lo universal, nos encontramos con que la filosofía moderna también impuso una reducción del alcance de referencia de la filosofía, puesto que proscribió la filosofía casuística y la pragmática. Así, mientras los medievales y los humanistas se interesaban por los casos concretos y seguían el método casuístico recomendado por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, donde se afirma, por ejemplo, que “el bien no tiene una forma universal, independiente de la temática o situación concreta” y que “el sano juicio moral siempre respeta las circunstancias particulares de un caso concreto”, en el seno de la filosofía moderna, “los casos concretos dejaron paso a los principios generales” (Toulmin, 2001: 62). Descartes no busca evaluar las verdades en un contexto concreto, sino que desea establecer verdades universales de una vez por todas. La medicina y el derecho seguirán atendiendo a las exigencias pragmáticas del quehacer cotidiano, pero dejarán de ser el paradigma del conocimiento, para dejar el lugar a otras ciencias más abstractas y universalistas como las ciencias o las matemáticas.²

¹ Véase también “La invención de las disciplinas” (56-79) y “El problema de las disciplinas” (205-227), en *Regreso a la razón* (2003) de Stephen Toulmin.

² Véase al respecto el capítulo “La razón práctica y las artes clínicas”, en *Regreso a la razón*, de

El tercer proceso estudiado por Toulmin consistió en el paso de lo local a lo general. Mientras los humanistas del siglo XVI consideraban que la etnografía, la historia y la geografía eran ramas del saber legítimas que aportaban información relevante acerca del mundo, para la filosofía moderna, eran disciplinas inseguras ya que no se les podía aplicar ningún método de análisis geométrico. Descartes llegará a afirmar, en la primera parte de su *Discurso del método*, que “la historia es como viajar por el extranjero; amplía la mente, pero no la profundiza”. Ciertamente, a los etnógrafos o a los historiadores no parecen impresionarles ni molestarles “las inconsistencias descubiertas en las costumbres jurídicas de los diferentes pueblos” (2001: 63), sino que conviven con ellas. Sin embargo, los filósofos del XVII se sienten desazonados ante toda esa variedad, y se sienten impelidos a “descubrir los principios generales que rigen una determinada disciplina o, mejor dicho, todas las disciplinas”; así es como “la diversidad concreta dejó paso a axiomas abstractos” (64).

El cuarto y último proceso estudiado por Toulmin hace referencia al paso de lo temporal a lo atemporal. Como acabamos de decir, el ideal humanístico de sabiduría era práctico, y sus modelos eran la medicina y el derecho, unas disciplinas en las que *el tiempo es esencial* para el estudio de cada caso, que debe ser dilucidado *pros ton kairón*, esto es, teniendo en cuenta la situación concreta. Un médico, por ejemplo, no sólo debe saber diagnosticar o recetar, sino también tener en cuenta los tiempos específicos de cada enfermedad y de cada enfermo. Del mismo modo, el capitán de un barco que quiera girar diez grados a babor, no sólo necesita tener conocimientos matemáticos para efectuar dicho giro, sino también una cierta experiencia que le indique el momento exacto en que debe efectuarlo. Sin embargo, a partir de Descartes, “la atención se centra en principios atemporales que rigen para todas las épocas por igual, de manera que lo transitorio deja paso a lo permanente” (Toulmin, 2001: 65).

Estos cuatro cambios mentales supusieron, de un lado, el abandono de la filosofía práctica; y, del otro, un abandono progresivo de las características más destacables del humanismo renacentista, fundamentalmente de la tolerancia a la pluralidad, a la ambigüedad y a la falta de certeza resultante. Así, mientras que, para los eruditos del siglo XVI, el modelo del “quehacer racional” no era la ciencia sino el derecho, puesto que “la jurisprudencia ponía de manifiesto no solamente el vínculo que existía entre la ‘racionalidad práctica’ y la ‘temporalidad’, sino también la importancia de la diversidad local y del plano de lo particular y la fuerza retórica del razonamiento oral” (Toulmin, 2001: 64); a partir de 1630, se marginaron y cuestionaron “el diagnóstico y el aspecto procesual, la ética del caso concreto y la retórica, o el compendio de máximas y la poética” (65); y las investigaciones filosóficas dejaron en un segundo plano los detalles particulares, concretos, temporales y locales de los asuntos humanos cotidianos para privilegiar

“un plano superior, estratosférico, en el que la naturaleza y la ética se conformaban a teorías abstractas, atemporales, generales y universales” (66).

Cabe preguntarse por las razones profundas de este giro teórico, abstracto y dogmático. Toulmin dice extrañarse que tras tantos siglos de filosofía práctica, en la estela aristotélica, la nueva filosofía realizase este giro (2001: 66). No es cierto, sin embargo, que la filosofía hubiese sido eminentemente práctica durante toda la Edad Media. Antes bien, la filosofía, que era fundamentalmente filosofía escolástica, era concebida como *ancilla theologiae*, esto es, esclava de la teología, lo que significaba que, desposeída de todo su acervo de ejercicios espirituales, que se había quedado la religión cristiana, había quedado reducida a una mera disciplina auxiliar, dogmática y teórica, al servicio de la teología, mientras que el cristianismo se reservaba todo el ámbito moral y existencial). La filosofía práctica había sido recuperada recientemente por el humanismo, de modo que dicho giro no debe ser visto como un hecho inesperado en el seno de una tradición milenaria, sino, antes bien, como una reacción, o contrarreforma filosófica, frente al reciente giro práctico de la filosofía humanística.

Sigue siendo, en todo caso, pertinente preguntarse por qué la filosofía, a partir de Descartes, metió, según la formulación John Dewey y Richard Rorty, en su *moderno* (aunque en verdad no tan moderno) *callejón sin salida*. Toulmin se pregunta “¿por qué la ‘búsqueda de certeza’ no interesó a nadie un siglo antes o después, sino precisamente a aquella época?” (2001: 67) Este tipo de preguntas son importantes según Wittgenstein, para el cual la misión principal del filósofo es precisamente reflexionar sobre por qué sentimos la tentación de meternos en estos “callejones sin salida” intelectuales, lo cual supone bajar el problema abstracto de la certidumbre al ámbito concreto de la historia, que es lo que nunca habría hecho un filósofo “moderno”.

El movimiento de salida de la filosofía moderna, que Toulmin concibe bajo la metáfora del gambito de ajedrez, no coincide con el racionalismo descontextualizado del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, sino con la recuperación que realiza Montaigne de las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, consideradas el Evangelio del escepticismo pirrónico, en su “Apología de Raimundo Sabunde”, en la que el autor de *Cosmópolis* halla numerosas anticipaciones de su maestro Wittgenstein. Si Toulmin utiliza, precisamente, la metáfora ajedrecística del gambito de salida es porque el escepticismo de la “Apología” va a ser recibido por Descartes o Pascal, entre muchos otros, tal y como muestra Popkins, como una especie de provocación, o de reto, al que debían responder. Descartes recoge el guante arrojado por Montaigne cuando utiliza expresiones como, “a menos que se encuentre algo de lo que estemos completamente seguros, no podemos asegurar nada”, y se come el peón del pirronismo con su “*cogito ergo sum*”; otra cosa es que ese movimiento sea una mala decisión estratégica o un callejón sin salida.

Lo que nos interesa aquí ver es que el *big bang* de la filosofía moderna va

a ser provocado, tanto por la colisión de dos grandes pensadores, como Montaigne y Descartes, como por la de dos grandes principios, como son la duda y la certeza.

De un lado Montaigne se nos aparece como el epítome del humanismo, tanto por su escepticismo, claridad, conversacionalidad, humorismo y tolerancia a la diferencia y a la ambigüedad, como por su concepción eminentemente práctica de la filosofía. Tanto es así que sus *Ensayos* pueden ser vistos como un conjunto de “ejercicios espirituales”, “ejercitaciones filosóficas” o “prácticas existenciales”, en el sentido en que Pierre Hadot (2006, 2009) o Martha Nussbaum (2009) los han estudiado, con los que habría buscado practicar la *epoché* o suspensión de juicio escéptica (el célebre “*Que sais-je?*” de la “Apología de Raimundo Sabunde”), la *parresía* o franqueza y la *anaideia* o desvergüenza cónicas (en “Sobre algunos versos de Virgilio” llegará a afirmar: “Me he dado a mí mismo la orden de atreverme a decir todo lo que me atreva a hacer, y me disgustan incluso los pensamientos que son impublicables”) o la *hedoné* epicúrea (a la que le dedica el último ensayo de su libro, titulado “De la experiencia” (III, 3), donde trata de explicar en qué consiste su proyecto o disciplina de “administración del goce”).

Del otro lado, Descartes (como Pascal, del que Bloom dijo que había sufrido una indigestión de los *Ensayos*), deseará acabar con la “plaga pirrónica” que, en su opinión, Montaigne y sus discípulos, los libertinos eruditos, estaban extendiendo. A pesar de que Descartes coincida con el humanismo en algunos aspectos esenciales como, por ejemplo, la claridad, carece en general del perspectivismo, el humorismo, la conversacionalidad o la tolerancia a la pluralidad y a la ambigüedad que caracterizan los escritos de Erasmo o Montaigne. La diferencia fundamental es, quizás, el dogmatismo, ya que, como dijimos más arriba, la obra de Descartes busca cerrar la caja de Pandora del pirronismo que Montaigne abrió con su “*Que sais-je?*”, y que cree, ingenuamente, poder cerrar con el truco de manos del *cogito*. Por otra parte, con Descartes, la filosofía dejará de ser práctica, para volver a convertirse, no ya en mera esclava de la teología (aunque en un principio tampoco estuvo tan lejos), como en una disciplina teórica y abstracta merecedora de aquella maldición que Kierkegaard le lanzó a Hegel cuando, en cierta ocasión, le deseó que, algún día, después de una de sus clases, seguramente tan abstractas y especulativas como sus escritos, un joven viniese a pedirle consejo. En Descartes ya no hay ejercicios espirituales. Para eso ya está la religión cristiana, en general (y los jesuitas, en particular). La filosofía se ocupa de temas serios, universales, eternos y abstractos, que no deben encarnarse bajo ningún concepto en el mundo sublunar de nuestras miserables existencias. Cabe conceder, en todo caso, que las *Meditaciones metafísicas* tienen mucho de ejercicio espiritual, si bien su objetivo principal es *matar a Montaigne*. Por su parte, el *Tratado de las pasiones* peca de abstracción y de rigidez, y prepara, sin ninguna duda, el estudio *more geometrico* de las pasiones que Spinoza realizará en los libros IV y V de su *Ética*.

Esta oposición nos hace comprender que los humanistas del siglo XVI comparten con los filósofos del XVII un papel central en el nacimiento de la modernidad, y que ésta tuvo dos puntos de partida distintos: uno humanista, fundado en la literatura clásica, y otro científico, basado en la filosofía natural del siglo XVII, y que no tiene sentido que ambos enfoques se sigan cruzando, como barcos en la noche, sin hacerse ningún tipo de señal.

II.- El “Contrarrenacimiento” del siglo XVII.

La modernidad racionalista, que nos ha sido impuesta como la única modernidad existente, y posible, seguramente porque es la más armónica con el sistema económico-político capitalista, puede ser vista como un Contrarrenacimiento. A pesar de las diferencias entre las zonas en las que se impuso la Contrarreforma, aquellas en las que se impuso la Reforma y aquellas que quedaron más equilibradas, lo cierto es que, *mutatis mutandis*, el siglo XVII puede ser caracterizado, no tanto con el término “Barroco”, que parece hacer referencia sobre todo a la zona católica, tal y como afirma Maravall en su estudio ya clásico, *La cultura del barroco* (1975), como con el término, más global, de “Contrarrenacimiento”.

No debemos, pues, dejarnos engañar por la apariencia abstracta y universal de la filosofía cartesiana, a la que le gusta presentarse como “un proceso puramente interno” (Toulmin, 2001: 79), pues lo cierto es que ninguna filosofía, en general, y tampoco el cartesianismo, en particular, puede ser desgajada de su contexto. Por eso, para poder comprender el pensamiento moderno (y por ende el posmoderno), es necesario que tratemos de comprender el contexto histórico del que surgió ese Contrarrenacimiento (o Contrarreforma) filosófico que nos enseñaron a llamar “Modernidad”.

Según Toulmin, el asesinato de Enrique IV, el 14 de mayo de 1610, al igual que el del presidente John F. Kennedy, en noviembre de 1963, “fue visto inmediatamente como un punto de inflexión histórico”. (2001: 82) Éste había tratado de reducir el papel de la religión en la política y, con el Edicto de Nantes (1598), había empezado a revertir el principio del *cuio regio, eius religio* (en virtud del cual toda la población de un territorio debía tener la misma religión que el rey), dejando así regularizada la situación de los ciudadanos protestantes. Lo cierto es que la actitud de Enrique IV recuerda al talante de Michel de Montaigne en el ámbito intelectual, tal y como más tarde estudiará Jorge Edwards en *La muerte de Montaigne* (2011). Según Toulmin, ambos participaban de ese escepticismo modesto “de los que respetan el derecho de cada cual a tener su propia opinión, una opinión alcanzada mediante la reflexión sincera sobre la experiencia cotidiana” (85). De modo que el asesinato de Enrique IV transmitió al pueblo de Francia,

en particular, y a toda Europa, en general, este mensaje elemental: “Ha fracasado la política de la tolerancia religiosa” (89).

En efecto, después de la muerte de Enrique de Navarra, deja de ser posible “convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión” (Toulmin, 2001: 91). Francia y Europa se llenan de personas que estaban “dispuestas a matar y a quemar en nombre de doctrinas teológicas de cuya superioridad nadie podía dar una razón concluyente”, sin contar que, en el plano filosófico, el debate intelectual entre protestantes y contrarreformistas se hallaba estancado, de modo que no se veía “ninguna alternativa a la espada y al fuego” (90).

En este tipo de contextos donde reina la violencia y la incomunicación, tiende a producirse lo que podríamos llamar “la paradoja dogmática”, consistente en que, en vez de criticar el dogmatismo y el fanatismo reinante, se pasa a rechazar el escepticismo y el pluralismo de la etapa anterior, al que pasa a verse como el causante del desorden actual. Los filósofos del siglo XVII van a escoger como chivo expiatorio el escepticismo de Erasmo, Montaigne, Charron y los libertinos eruditos. Europa quiere “salir del atolladero escéptico” (Toulmin, 2001: 92). Descartes quiere acabar con la plaga pirrónica. “*Valeat tandem Pyrrhonismus!*”, ¡al diablo el pirronismo!, exclamará Jacob Perizonius en 1702 (cit. en Hazard, 1945: 38). Los “modernos” consideran que, para salir de la espiral de la violencia y el fanatismo, no debe aumentarse la tolerancia y la reflexión, sino hallar unas “bases de fe ciertas”. ¿Dónde? Precisamente en las pruebas epistemológicas que Montaigne había descartado en su “Apología”.

Siguiendo su método *antimoderno*, Toulmin afirma que Descartes “distó mucho de ser el *esprit* desencarnado y descontextualizado que nos describe *La grande encyclopédie*” (2001: 100), y que sería interesante imaginarse la vida concreta de Descartes, al que debió impresionar, en su juventud, la muerte de Enrique de Navarra, al que Voltaire dedicaría su *Henriade*, en tanto que adalid de la tolerancia. Toulmin llega a proponer un soneto a su muerte que podría haber escrito el joven Descartes (93). Lo cierto es que éste pasó toda su vida madura a la sombra de dicha guerra, y “no podía compartir con Montaigne la tolerancia de la ambigüedad, la falta de claridad y certeza ni la diversidad de opiniones humanas contrarias” (100). En ese contexto, Descartes sentía una urgencia –política, histórica y existencial, no sólo abstracta y teórica- de una nueva certidumbre. El *cogito* no es un choque de nubes, es un choque de ejércitos (con algo de choque de trenes de vida). Se impone, pues, “recontextualizar las ideas y los métodos intelectuales que la explicación al uso por parte de la filosofía moderna se esfuerza tanto en descontextualizar” (100).

Para tratar de encarnar el espíritu de Descartes, Toulmin propone leer el poema “Anatomía del mundo”, de John Donne, uno de los principales representantes de ese “Contrarrenacimiento”, que es, como dijimos, la reacción dogmática frente al humanismo del XVI, tanto en zona católica como protestante. En dicho poema, que lleva el significativo subtítulo de “La fragilidad y decadencia del

mundo entero,” Donne se propone enumerar todo aquello que consideraba deplorable en su época. Para Donne, el mundo forma un todo único e interrelacionado en el que no se pueden separar los fenómenos políticos y cosmológicos; de ahí la palabra “cosmópolis”, que, desatendiendo a la intención cínica o estoica originaria, que hacía primar a la *physis*, o la naturaleza, sobre el *nomos*, o la ley, (esto es, la civilización), aúna estos dos tipos de “orden” distintos.

Sorprende que Toulmin se sienta obligado a explicarnos que esta concepción no es tan extraña, y busque ejemplos en los emperadores chinos, que buscaban en las estrellas indicios para su gobierno, o en los reyes babilonios, que pronosticaban según los eclipses. Lo cierto es que durante toda la Edad Media reinó esa concepción mágica (exacerbadamente causal, como diría Borges) del universo, de modo que la melancolía cosmológico-política de Donne no es, en absoluto, el resultado de un interés novedoso provocado, como sugiere Toulmin, por los textos clásicos recién descubiertos (2001: 108), sino, más bien, la expresión de ese espíritu *contrarrenacentista* o *contrarreformista*, que buscaba volver, no sólo en términos políticos o religiosos, sino también filosóficos, y aun cósmicos, al orden anterior. De modo que, si vemos en la “Anatomía de la melancolía” de John Donne una explicitación del espíritu (no tan abstracto) de Descartes, nos veremos obligados a aceptar que, en buena medida, la filosofía moderna es el resultado de un Contrarrenacimiento, de una reacción, y no es extraño que el absolutismo monárquico y el cartesianismo armonizaran tan bien. Por otra parte, “la teología y el racionalismo iniciaron una alianza ambigua”, ya que, a pesar de las implicaciones de algunas de las teorías racionalistas, a la religión le agradaba mucho la insistencia del racionalismo “en la absoluta necesidad de una certeza” (120-121). Piénsese, si no, en obras como *El criterio* (1845) o *Cartas a un joven escéptico* (1846) de Jaume Balmes. Sin contar que tanto Descartes como Newton buscaron en la ciencia “unos dividendos teológicos y no tecnológicos” (153).

En todo caso, tal y como hemos señalado, la coyuntura histórica, de 1630 a 1650, llevó a que el escepticismo se viese, no ya, como lo creyeron Erasmo y Montaigne a principios del XVI, como una forma de garantizar la *unanimitas*, primero, y la convivencia, después; sino, antes bien, como un lujo que no podían permitirse. Por esta razón la filosofía oficial inició una “búsqueda de la certeza”, con el objetivo de hallar “una nueva manera de establecer sus verdades e ideas básicas, una manera que fuera independiente –y neutral- respecto de las lealtades religiosas” (Toulmin, 2001: 111), y ese objetivo, precisamente, es lo que explicaría el privilegio de la teoría sobre la práctica, de lo universal sobre lo particular, así como la búsqueda de fundamentos claros, distintos y ciertos.

La filosofía moderna no nace como una creación arbitraria de un individuo solitario, encerrado en su torre de marfil (y, en el caso de Descartes, en una estufa de latón), como sugieren los textos de historia de la filosofía, sino que es el resultado del caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años. Y sin ese contexto político-religioso no puede comprenderse en profun-

didad la aparición de Descartes, que fue “un joven intelectual cuyas reflexiones ofrecieron a otras personas de su generación la esperanza de razonar fuera del caos político y teológico en una época en la que a nadie se le ocurría otra solución que la de seguir combatiendo en una guerra interminable” (Toulmin, 2001: 111).

El éxito de Descartes, cuyo racionalismo se impuso a la razonabilidad escéptica de los humanistas, expandió por todo el continente europeo (no tanto en Inglaterra), “el hechizo de la certeza y la unicidad”, lo cual bien pudo, “como sostienen Dewey y Rorty, llevar a la filosofía a un punto muerto” (117).³ En aquel momento, el sacrificio cognitivo que supusieron los cuatro cambios mentales arriba mencionados no parecía un precio muy alto a cambio de la certeza. Sin embargo, la desatención de los aspectos particulares, concretos, transitorios y prácticos de la experiencia humana abrió un camino peligroso en el que filósofos como Adorno y Horkheimer creerán ver la semilla del horror contemporáneo.

III.- Primera revisión de la modernidad.

Podríamos decir que la “certeza” no la aportó la filosofía, sino la política, llevando a cabo una transición desde un paradigma dinástico-religioso a otro nacionalista (cf. Benedict Anderson, 1991: *passim*). Lo cierto es que, después de la ruptura de la *unanimitas* cristiana, no sólo a nivel europeo, sino también a nivel local, “los pueblos de la Europa septentrional y occidental se enfrentaron al grave problema de la reconstrucción política e intelectual” (Toulmin, 2001: 133). Con el doble tratado de la paz de Westfalia (1648), en el que finaliza la guerra de los Treinta Años en Alemania y la de los Ochenta años entre España y los Países bajos, se establece un sistema de “naciones-estado”, en el que el principio del *cuius regio eius religio* será sustituido –no sin problemas- por el de la libertad religiosa. Cabe señalar que, aunque dicho cambio nos parezca necesario y progresista, lo que hizo fue revertir el proceso de secularización del espacio al transferir desde el ámbito de la religión al del nacionalismo toda una serie de elementos religiosos que van a instituir una nueva teología-política. De este modo, “esta reconstrucción fue la evolución de una nueva cosmópolis en la que el orden de la naturaleza divinamente creado y el orden de la sociedad humanamente creado se veían de nuevo como sendas realidades que se iluminaban mutuamente” (144).

³ En *Regreso a la razón*, Toulmin afirmará que “durante los últimos cuatro siglos, las ideas de ‘racionalidad’ y ‘racionalidad’ –estrechamente relacionadas en la Antigüedad- han estado divorciadas, como resultado del énfasis que los filósofos naturales del siglo XVII ponían sobre las técnicas formales deductivas” (2003: 294).

Según Toulmin, la reconstrucción social de la Europa de finales del XVII planteaba dos problemas especiales: primero, “restablecer la comunicación entre las naciones”; y, segundo, “reconstruir unas relaciones sociales estables y compactas” (Toulmin, 2001: 145). Ambos problemas tuvieron sus correlatos o contrapartidas intelectuales, tal y como puede verse en el caso de Leibniz, quien deseaba organizar “un congreso ecuménico” con la intención de “descubrir elementos comunes en los distintos bandos doctrinales y utilizarlos para definir un sistema de creencias mínimo que los teólogos de todas las iglesias pudieran considerar fundado en una ‘razón suficiente’” (149).

No debemos confundir este sueño con la propuesta erasmista de reducir al mínimo el núcleo doctrinal y dejar a la libre elección de cada uno la decisión en aquellas cuestiones consideradas indiferentes, o *adiafóricas*. De un lado, Leibniz quiere hallar de forma *racional* un núcleo doctrinal, mientras que Erasmo lo fiaba todo al fideísmo, esto es, a un enfoque escéptico, intimista y antiintelectual de la religión; del otro, el sueño de Leibniz descansaba, según Toulmin, en “dos presupuestos irrealizables”: que era posible construir una *característica universalis*, esto es, “una lengua tan perfecta que expresase “nuestros pensamientos” sin necesidad alguna de acuerdos convencionales sobre sus significados” (Toulmin, 2001: 150); y, segundo, que, “al sustituir las lenguas naturales de los diferentes países por esta lengua artificial, los interlocutores evitarían los defectos de comunicación que habían propiciado las guerras de religión” (150). No se puede, sin embargo, “equiparar los ‘pensamientos privados’ de la gente de diferentes culturas, naciones, *Lebensformen* o comunicades lingüísticas de una manera no arbitraria”, puesto que, “sin garantía independiente de que diferentes pueblos perciban e interpreten sus experiencias de manera suficientemente parecida, no puede haber acuerdo sobre los ‘significados’ de los términos de nuestra lengua artificial; y, sin este acuerdo previo, no hay garantía subsiguiente de una recíproca inteligibilidad” (150-151). Véase, al respecto, las divertidas reducciones al absurdo que Jorge Luis Borges realizó de este sueño en un ensayo como “El idioma analítico de John Wilkins”, incluido en *Otras inquisiciones* (1952).

Cabe señalar que el sueño leibniziano de una lengua perfecta forma parte de una tríada de sueños racionalistas (el establecimiento de un método racional, la formación de una ciencia unificada y la creación de una lengua exacta), que no eran más que las caras del proyecto moderno más arriba descrito, que soñaba con “purificar las operaciones de la razón humana descontextualizándolas; es decir, divorciándolos de situaciones históricas y culturales concretas” (Toulmin, 2001: 153). Nuevamente se nos aparece como algo necesario recontextualizar el pensamiento de Leibniz, que, como el de Descartes, y los demás filósofos oficiales, suele ser concebido como “un ‘diálogo atemporal’ entre las grandes mentes del pasado”; cuando lo cierto es que en la vida de Leibniz no existía una línea divisoria clara entre empeños intelectuales y prácticos, de modo que su sueño de una *característica universalis* respondía a la necesidad que se sentía de “superar la incompreensión internacional” (147).

El segundo problema al que la filosofía tuvo que enfrentarse para llevar a cabo la reconstrucción de Europa a partir del siglo XVII era “construir un cuerpo de conocimientos que resultaran convincentes para los *savants* de los diferentes países y religiones, y favoreciera una cosmovisión compartida” (Toulmin, 2001: 154). Con esta intención, filósofos y científicos fueron construyendo un sistema-marco moderno, que comprendía diversos principios comunes que se referían tanto a la naturaleza como a la humanidad.

Respecto a la naturaleza, Toulmin distingue seis principios. Primero, se consideraba que ésta estaba regida por leyes fijas establecidas en el momento de la creación; si bien, fuera de la idea de creación, a lo largo de los siglos, la naturaleza se desencantó, hasta el punto de que todos los fenómenos naturales subsiguientes pasaron a ser vistos como efectos naturales de determinadas causas mecánicas. También la expresión “leyes de la naturaleza” fue perdiendo toda carga teológica y se confunde prácticamente con la de “regularidad”. (2001: 159) Segundo, la estructura básica de la naturaleza quedó consolidada hace unos miles de años. “La cronología bíblica fue desechada primero en astronomía, luego en geología y paleontología y, por último, en zoología histórica”, y la historia humana pasó a convertirse en “la descripción de metas prácticas, decisiones morales y métodos racionales de agentes humanos” (161). Tercero, la sustancia material de la naturaleza física es esencialmente inerte. “El movimiento y el cambio eran productos de agentes racionales, el monopolio de seres conscientes”; y el primero de todos era Dios, de modo que la pregunta “¿Cómo opera la gravedad?” venía, así, a significar: “¿Qué instancia o mecanismo divinamente instituido transmite el movimiento desde el cuerpo que atrae al cuerpo atraído?” (161-1622) Cuarto, los objetos y procesos físicos no pueden pensar ni razonar. La pregunta básica es: “¿Tiene la materia potencial suficiente para pensar?”. O también, dicho en términos de hoy: “¿Pueden pensar las máquinas?”; porque “si toda materia es inerte (...) entonces sólo las instancias inmateriales (ya mentales, ya espirituales) están capacitadas para pensar” (162). Quinto, en la Creación, Dios combinó objetos naturales para obtener sistemas estables: “Newton sostiene que todos los sistemas funcionales del mundo natural (el sistema fisiológico del cuerpo, lo mismo que los sistemas mecánicos elementales) testimonian la sabiduría creadora de Dios” (163). Sexto, las cosas superiores e inferiores están unidas de tal manera que el movimiento de la naturaleza favorece el dominio de las criaturas “superiores” sobre las “inferiores”.

Respecto a la humanidad, Toulmin distingue igualmente seis principios. Primero, la esencia de la humanidad es la capacidad para el pensamiento y la acción racionales. (2001: 164) Segundo, no puede haber una ciencia de la psicología: el tema principal de la investigación científica (de Descartes hasta Kant) se componía “de objetos materiales, procesos físicos y mecanismos causales” (164), y hasta el XIX no se echó abajo, con el advenimiento de las neurociencias, la barrera entre la ciencia natural, y la lógica y la ética. Tercero, los seres humanos tienen también poder colectivo para establecer “sistemas sociales”, si bien, “para

los pensadores de los siglos XVII y XVIII, la política no era una ciencia de la causalidad social, sino un ejercicio de lógica colectiva” (165). Cuarto, los humanos son seres compuestos, parcialmente racionales, esto es, espirituales, y parcialmente causales, esto es, corporales. Quinto, la razón es mental (o espiritual), y la emoción es corporal (o carnal), y el único equilibrio posible es, tal y como defiende Descartes en su *Tratado de las pasiones*, el del sometimiento racional de las emociones, lo que dio lugar a toda una educación moral y a un orden social *re-presivos*. Sexto, las emociones dificultan o distorsionan la razón; una desconfianza que aún sigue vigente hasta nuestros días.

Según Toulmin, aunque todos estos presupuestos no eran totalmente interdependientes, sí formaban “un ‘decálogo’ aparte, y las personas, para las que algunos de estos presupuestos ‘se atenían a razón’ o ‘se daban por sentados’, aceptaban fácilmente los otros como obvios o incuestionables” (2001: 167). Sin embargo, estos presupuestos no eran más que “una serie de medias verdades provisionales y especulativas”, y “cualquier sugerencia en el sentido de que todas estas doctrinas eran ‘científicas’ o ‘matemáticas’ no soporta un examen mínimamente serio. De haber sido así, sus valedores no habrían necesitado defenderse con tanto recelo y tanta prevención”. (169)

En todo caso, desde finales del siglo XVII hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, va a hacerse hegemónico “el sistema global de ideas sobre la naturaleza y la humanidad que formó el andamiaje de la modernidad” y que, además de tener una apariencia científica, sirvió como “un mecanismo social y político que prestaba legitimidad divina al orden político de la nación-estado soberana” (Toulmin, 2001: 184).

Dicha hegemonía sólo va a ser cuestionada por algunos Ilustrados, como Diderot, D’Alembert o el barón d’Holbach, que, a pesar de aceptar algunos de los presupuestos de dicho sistema, combatieron “desde dentro” el andamiaje “moderno”, tanto en su vertiente teológico-científica, como era, por ejemplo, el caso de la aplicación de la escala temporal bíblica a la naturaleza, o de los presupuestos teológicos de Newton, como en su vertiente política, como era el caso de la fundamentación teológico-política del nacionalismo, si bien dicha tarea no se iba a poder culminar, y nunca totalmente, hasta bien entrado el siglo XX.

A principios del siglo XX, “ninguna rama de las ciencias naturales se iba a basar ya en la fe del siglo XVII, esto es, en la racionalidad de la naturaleza” (Toulmin, 2001: 212); y, hacia 1914, Europa occidental ya estaba preparada para una emancipación cultural y social, consistente en un regreso a los valores del Renacimiento. Se desarrolló una mayor tolerancia de la diversidad, la ambigüedad y la incertidumbre; se atendió a la riqueza de disciplinas como la historia, la antropología o la retórica; se liberó la idea de verdad, que había pasado a ser entendida exclusivamente en términos de *adequatio*; se reintegró el ámbito del pensamiento al contexto concreto emocional, social, histórico o político; y, finalmente, se reubicó a la humanidad en su lugar apropiado dentro, no ya fuera, del orden de

la naturaleza. (215)

Sin embargo, el estallido de la Primera Guerra Mundial, en 1914, supuso una postergación del proceso hasta 1960. No sólo los científicos y los políticos, sino también los artistas desatendieron las posibilidades abiertas por la demolición del sistema-marco del siglo XVII. El colapso político y el conflicto militar re-vertieron el proceso. En el ámbito filosófico, el Círculo de Viena de los años veinte trató de “revivir la ‘exactitud’ y construir una ‘ciencia unificada’ en torno a un núcleo de la lógica matemática” (Toulmin, 2001: 217), que, a pesar de estar unida a una preocupación práctica por cuestiones de reforma social y política, lo cierto es que, en el fondo, era una “nostalgia por las certezas de la filosofía del siglo XVII, motivadora de esta alianza entre positivismo y lógica formal” (217), especialmente en el caso de Bertrand Russell y Whitehead, y su idea de una ciencia unificada. También en las ciencias naturales se da un regreso a lo formal, abstracto y lógico. En el ámbito de la música se regresa a un cierto intelectualismo, con Schönberg, Webern y Alban Berg; en arquitectura, el afán de “universalidad” de Mies van der Rohe que él retrotrae a las ideas abstractas y universales que están en la base de la filosofía de Descartes, y aun de San Agustín y Platón. (219)

Según Toulmin, de 1914 a 1960, todas las ideas heredadas sobre la naturaleza y la sociedad se vieron cuestionadas al mismo tiempo. De un lado, en la década de los treinta, como en el siglo XVII, la cosmología heredada fue cuestionada, sin contar que los trabajos de Albert Einstein y Werner Heisenberg, no sólo socavaron la certeza de las ideas físicas anteriores, sino también su inteligibilidad. Del otro lado, el sistema tradicional de estados europeos quedó en entredicho: el desmembramiento del imperio de los Habsburgo redibujó todo el mapa de Europa central y oriental, mientras el tratado de Versailes y la crisis económica abocó Alemania al nazismo. Por todo ello, durante esa época se produjo una “crisis de la conciencia europea”, por utilizar el término de Paul Hazard, idéntica a la que habían vivido René Descartes y John Donne, en el siglo XVII. No es extraño, pues, que durante la Primera Guerra Mundial, el humanismo escéptico tuviese pocas posibilidades de abrirse paso.

Sin embargo, esta tendencia dogmatizante no finalizó con el armisticio, ya que “la retórica nacionalista de las dos guerras mundiales dio paso a la retórica ideológica de la cruzada contra el comunismo, lo cual hizo cambiar de terreno a la argumentación, pero sin modificarla de hecho” (Toulmin, 2001: 221). Por esta razón, los intelectuales de entreguerras se tuvieron que enfrentar a una tarea semejante a la que ocupó a Descartes o a Leibniz, esto es, a “encontrar una base de comunicación neutral entre antiguos enemigos, arbitrar métodos racionales para contrastar ideas de diferentes naciones y construir instituciones transnacionales capaces de impedir un rebrote de la guerra internacional” (221). Esto supuso que, en lugar de aprovechar las posibilidades ofrecidas por el derrumbe, o demolición, de la cosmovisión “moderna”, se volviese a apostar por el fundamentalismo filosófico y el sistema moderno de naciones-estado, tal y como muestra,

de un lado, que el programa del Círculo de Viena fuese más formal, exacto y riguroso aún que los programas de Descartes o Leibniz (223), y que fuesen necesarios “treinta años de matanzas en nombre de la entelequia ‘nación’ para que europeos y americanos se mostraran dispuestos a reconocer las deficiencias de ésta” (224).

El desmontaje de la cosmovisión moderna vuelve a posponerse hasta después de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, llegando a su maduración a mediados de los años sesenta. Se trata de un reinicio o *aggiornamento* del proceso de revisión y crítica de la modernidad antihumanística, iniciado en la Ilustración, radicalizado a finales del XIX por autores como Schopenhauer, Mauthner y Nietzsche, y congelado a partir de 1914. Así, durante los años sesenta y setenta vuelve a abandonarse el formalismo abstracto y racionalista de las ciencias y de las artes; empieza a escribirse “sobre la ciencia con un nuevo estilo, menos exclusivamente lógico y más abierto a cuestiones históricas” (128), como fue el caso de *La filosofía de la ciencia* (1953), del mismo Stephen Toulmin; de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) de Thomas S. Kuhn (que se publicó, paradójicamente, como apéndice de la *Encyclopedia of Unified Science*)⁴; o de *La lógica de la investigación científica*, de Popper, que, si bien fue publicada por primera vez en 1934, en alemán, no tuvo repercusión hasta su traducción y reformulación inglesa, en 1959. Por otra parte, la política inicia una crítica del paradigma nacionalista; y en filosofía se retoman posturas intelectuales propias de la generación inmediatamente anterior a Descartes, fundamentalmente, el escepticismo humanístico (235).

Lo cierto es que todos estos autores no hacían más que desarrollar viejas intuiciones de corte humanístico, que trataban de reintroducir un poco de escepticismo, historicidad y pragmatismo en el conocimiento. La conexión es tan directa que todos ellos podrían haber dicho lo mismo que Erasmo dijo, a su vez, en el siglo XVI: “*Vetera instauramus, nova non prodimus*”, “reinstauramos lo antiguo, no producimos novedades”. Tanto es así que, para Toulmin, incluso el movimiento contracultural no fue, como suele pensarse, una cultura esencialmente joven, sino que “los materiales intelectuales, psicológicos y artísticos del nuevo movi-

⁴ En dicha obra se afirmaba que, de vez en cuando, “los físicos arrasan la estructura conceptual de su ciencia y la reconstruyen sobre nuevos cimientos. En esto recuerda a Descartes o a los propios positivistas. Pero los cimientos de una ciencia reconstruida no son un sistema de ideas “obvias” o de axiomas “formales”. Es el siguiente elemento en la secuencia histórica de modelos de explicación (“paradigmas”) que han configurado sucesivas fases en la historia de la física”, de modo que “sustituye los sistemas de axiomas, que aspiran a una validez atemporal y universal, por paradigmas, que son las creaciones de una época o fase de la ciencia en cuestión. También sustituye el sueño de un método singular aplicado a diestro y siniestro, por la realidad de unos métodos explicativos plurales, cada uno de ellos limitado en cuanto a su alcance y durabilidad”. (Toulmin, 2001: 129)

miento llevaban al menos cincuenta años esperando que una generación viera su importancia y se reconociera en ellos” (2001: 225).

IV.- Segunda crisis de la modernidad, y coda.

Todo lo dicho hasta ahora debería servirnos para enfrentarnos a la crisis actual de la filosofía. Según Toulmin, que escribe *Cosmópolis*, en 1990, cuando todavía no se ha producido la revitalización filosófica que parece estar dándose en nuestros días, hay dos ideas que pueden servirnos para contrarrestar “el fuerte pesimismo sobre la filosofía que muestran actualmente críticos como Richard Rorty” (Toulmin, 2001: 123). Primero, “los aspectos prácticos de la filosofía tuvieron una larga y vigorosa historia antes de que Descartes y los racionalistas entraran en escena, y parece que van a sobrevivir a la crisis actual que vive la filosofía” (123); y, segundo, el triunfo del racionalismo en el siglo XVII, y la búsqueda de la certeza, no fue el resultado de una evolución histórica necesaria, sino, antes bien, una reacción, también en el sentido de regresión, frente a una crisis histórica bien concreta.

Por todo ello, es un error reducir la “modernidad” a la reacción racionalista, ya que convierte toda crítica a la modernidad en una especie de nostalgia premoderna, sospechosa de reaccionarismo, cuando, como estamos viendo, esa modernidad oficial tiene mucho de “contrarreformista”. Para salir del atolladero sería necesario tomar conciencia de que la edad moderna tuvo dos comienzos intelectuales distintos. El primero coincidiría con el humanismo de Erasmo, y de Montaigne, quienes buscaron crear una cultura basada en el escepticismo, la razonabilidad y la tolerancia religiosa; mientras que el segundo parte de Descartes y los demás racionalistas del siglo XVII, que creyeron que la mejor manera de superar la crisis política, religiosa y económica de su época era el dogmatismo, el racionalismo y la imposición; esto es, “renunciando a la modestia escéptica de los humanistas y buscando pruebas ‘rationales’ que apuntalaran nuestras creencias con una certeza neutral respecto a todas las posturas religiosas” (Toulmin, 2001: 124).

El segundo inicio se nos revela ahora como un sueño, el sueño del fundacionalismo, que “puede tener su atractivo en momentos de crisis intelectual, pero que se difumina cuando las cosas se ven bajo una luz más tranquila y nítida” (Toulmin, 2001: 243). Ciertamente, si bien parece tan exagerado atribuir al racionalismo moderno todas las bendiciones del progreso, como la culpa de todos los totalitarismos del siglo XX, sí que deben sopesarse el precio de haber abandonado “el compromiso del siglo XVI con la modestia intelectual, la incertidumbre y la tolerancia” (243). El objetivo sería recuperar “la sabiduría humanista del Renacimiento”, pero “sin perder al mismo tiempo las ventajas conseguidas” (243) du-

rante la modernidad racionalista. Se trataría, pues, de realizar una síntesis, entendida en términos de *Aufgeben*, o superar conservando, entre algunas de las características de la modernidad y el escepticismo humanístico, tal y como intentó hacerlo la posmodernidad, si bien le faltó profundidad histórica y se dejó cooptar en tanto que “lógica cultural del capitalismo tardío” (cf. Frederick Jameson, *La posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío*).

Se trataría, por ejemplo, de “equilibrar el afán de certeza y claridad en la teoría con la imposibilidad de evitar la incertidumbre y la ambigüedad en la práctica” (Toulmin, 2001: 245). Debemos evitar, pues, caer en el error “moderno” de querer hacer borrón y cuenta nueva de la etapa anterior, esto es, de la modernidad racionalista u oficial. El sueño de la *tabla rasa* es un sueño de intelectuales, en general, y de intelectuales modernos, en particular; que, con el Terror revolucionario se transformó, además, en una pesadilla política. Hoy sabemos que todas las propuestas refundamentadoras de la filosofía moderna “no sólo eran arbitrarias, sino que además descansaban en presupuestos empíricamente falsos” (248). Descartes, por ejemplo, consideraba que Dios había dado a todos los humanos una inclinación especial para desarrollar las ideas euclidianas, cuando lo cierto es que “aún hoy existen culturas en las que las relaciones espaciales se afrontan de manera divergente respecto del ideal euclidiano”; de modo que, “por razones de pura etnografía, tanto como de argumentación analítica, ninguna propuesta de filosofía racional (...) se mantiene tampoco en pie hoy en día” (248-249).

No existe el punto cero, el punto de partida infalible, indudable. Sería absurdo que buscásemos romper con la modernidad haciendo *tabula rasa* de la modernidad, puesto que hacer *tabula rasa* es el gesto más moderno. No debemos desvincularnos, pues, de nuestra herencia conceptual, no podemos crear “un sistema intelectual autónomo y desprovisto de tradición” (Toulmin, 2001: 250). Cualquier plataforma de pensamiento o de acción estará siempre “históricamente condicionada”, como prueba, quizás, el hecho de que “ni siquiera los revolucionarios franceses empezaron de cero” (251).

Deberíamos librarnos, mediante el humanismo, de los sueños modernos de la fundamentación absoluta, la tabla rasa, la exactitud o la certidumbre, no para caer en el puro irracionalismo, sino para buscar el justo medio, recuperando “la modestia práctica de los humanistas que les permitió vivir libres de ansiedades, a pesar de la incertidumbre, la ambigüedad y el pluralismo” (Toulmin, 2001: 154). Podríamos aprender, por ejemplo, de los empiristas ingleses (ese conjunto de humanistas resistentes, cuyo nombre remite, precisamente, a la vieja secta médica escéptica de los empíricos, a la que pertenecía el autor de las *Hipotiposis pirrónicas*, y que fue tan importante para el humanismo), quienes no se dejaron tentar tanto como los racionalistas por la búsqueda de la certeza, sino que se conformaron con la idea de “lo probable” (lo que Arcesilao o Carnéades llamaron *to pithanon*). Kant dijo que Hume había despertado gracias a Hume de su sueño

dogmático. Puede ser, pero la filosofía y la cultura occidental volvió a dormirse tras los horrores de la Primera Guerra Mundial, al tratar de recuperar de nuevo la modernidad, arramblando los valores humanistas, que en aquel contexto pasaron a ser vistos como un lujo que no podían permitirse. De este modo, como diría Alain en sus *Propos*, Europa trataba de librarse de un atragantamiento mediante tosidos y convulsiones, en vez de relajar los músculos, tratando de facilitar de ese modo el fin del ataque.

En todo caso, la idea de una modernidad exclusivamente racionalista para la que el humanismo no era más que un lujo aristocrático o romántico se forjó en esa época. Sin embargo, tal y como están las cosas, “nuestra necesidad de reapropiarnos del legado razonable y tolerante (pero desdeñado) del humanismo es más urgente que nuestra necesidad de conservar el legado sistemático y perfeccionista (aunque bien arraigado) de las ciencias exactas”, aunque sea necesario conservar los dos. La tarea actual consiste en intentar redimir “la filosofía y la ciencia reconectándolas con la mitad humanista de la modernidad” es decir, en intentar “reformular y hasta reclamar nuestra modernidad heredada humanizándola” (Toulmin, 2001: 252).

¿De qué modo podemos revertir la situación actual?

Primero, recuperando el escepticismo, tal y como hizo, por ejemplo, Wittgenstein, que “hizo gala de un escepticismo que tenía mucho en común con el de Montaigne, Pirrón y Sexto Empírico”, y que le llevó a afirmar, por ejemplo, que las preguntas supuestamente universales y atemporales de la filosofía son incontables, pues no tienen un significado determinado, de modo que “conviene abordar estas preguntas con sospecha y reflexionar sobre las razones por las que sentimos la tentación de formularlas” (Toulmin, 2001: 264).

Segundo, recuperando el carácter práctico de la filosofía, “atendiendo a las cuestiones concretas, temporales y particulares de la filosofía práctica” (Toulmin, 2001: 259).⁵ Así, “si nos reconciamos con un pragmatismo escéptico que olvida el mito de la estabilidad, y minimiza la importancia del pensamiento teórico, podremos unirnos a Aristóteles y Diderot en el respeto de las habilidades manuales y las experiencias prácticas, cuyo derecho a tener el mismo valor intelectual que cualquier sistema teórico estaba generalmente reconocido antes del siglo XVII” (296).

Tercero, recuperando el ideal de la razonabilidad por encima del de la racionalidad. Cuando Paul Feyerabend escribió su *Tratado contra el método* (1975) o el *Adiós a la razón* (1987), se estaba despidiendo de lo que él llama el “racionalismo científico”, pero no del ideal cotidiano de ser “razonable” o estar “abierto a razones” que Erasmo, Montaigne y los humanistas preconizaron (Toulmin, 2001:

⁵ Véase al respecto, el capítulo “Restauración del equilibrio”, en *Regreso a la razón* (2003), de Stephen Toulmin, pp. 228-254.

275). Se trata de resistir a las sirenas de la “modernidad”, que nos tientan con su poder de abstracción, simplificación, claridad abstracta y sencillez teórica, que nos permite desproblematizar la vida, y vivir, según diría Heidegger, “inauténticamente”, porque “toda abstracción implica omisión, volver la espalda a elementos de la experiencia que se salen del alcance de la teoría en cuestión para garantizar el rigor de sus implicaciones formales” (278).

Cuarto, revirtiendo cada uno de los cuatro cambios mentales descritos más arriba. Debe darse, pues, un retorno a lo oral, como ya se ve en el interés de Gadamer por la conversación, en el análisis de Habermas de la comunicación o en la teoría contextual de los juegos del lenguaje y actos de discurso de Wittgenstein, que no dejan de ser un “un retorno filosófico al interés por los contextos retóricos del habla y el pensamiento” (Toulmin, 2001: 261); una vuelta a lo particular, recuperando aspectos de la filosofía casuística y pragmática aristotélica, medieval y renacentista, así como la recuperación de disciplinas como la medicina o el derecho, que funcionan no mediante grandes afirmaciones universales, sino mediante la observación *pros ton kairon* de casos concretos; una vuelta a lo local, que suponga la superación del prejuicio cartesiano frente a la historia y la etnografía, que concebía como disciplinas sin profundidad intelectual que no podían decirnos nada importante, esto es, universal, acerca de la naturaleza humana (cuando lo cierto es que nunca podremos enfrentarnos con profundidad a la pregunta acerca de un marco conceptual básico neutral sin tomar en serio las lecciones de la antropología y la historia); y un regreso a lo temporal, incluyendo problemas “cuya trascendencia racional no es eterna, sino que depende de la temporalidad de nuestras soluciones” (263).

Según afirma Toulmin, siguiendo al William James de *Pragmatismo* (una obra que fue también fundamental para Borges), la historia de la filosofía es “una secuencia de oscilaciones pendulares entre dos agendas rivales” (2001: 267). De un lado, se hallan “los platónicos”, de tendencia más teórica, dogmática y especulativa, uno de cuyos avatares es el sueño de la filosofía y la ciencia del siglo XVII; del otro, “los aristotélicos”, de mentalidad más práctica, escéptica y concreta, que fue la opción de los humanistas, a pesar del malentendido que les hizo creerse antiaristotélicos, porque el aristotelismo que conocían era la cooptación teológica de los filósofos escolásticos (quizás ese malentendido ha dificultado nuestra comprensión de las relaciones entre la modernidad humanística y la racionalista). También la ciencia y la filosofía del siglo XX descansarían en la *phronesis* o sabiduría práctica, tal y como la concibió Aristóteles. (267)

Gracias a esta visión pendular de la historia de la filosofía, que convierte el aristotelismo, el humanismo y la posmodernidad, de un lado, y el platonismo, el racionalismo y la modernidad de entreguerras, del otro, en los sucesivos avatares de una guerra eterna en la que sólo cambian las máscaras, podemos superar la pesimista sensación que difundieron autores como Wittgenstein y Rorty, quienes consideraban que la filosofía contemporánea se hallaba *al final del camino*.

La filosofía no es un río que desemboca en el mar de lo innecesario, sino, antes bien, una corriente alterna que mantiene iluminadas las calles. Prueba de ello es, quizás, que en nuestros días la revisión posmoderna ahora esté siendo, a su vez, revisada; y tras el secuestro, no ya escolástico, sino neoliberal, de la posmodernidad, se vuelva a sentir una cierta preocupación por la estabilidad, el rigor, la claridad y la certidumbre. Como siempre, esto no es obligatoriamente malo, a condición de que resistamos la tentación moderna de la *tabula rasa* y no nos dé por deshacernos de todos los aciertos de la etapa anterior.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities*. London/New York: Verso.
- BORGES, Jorge Luis (1999): *Obras completas*. 4 tomos. Barcelona: Emecé.
- CASTANY PRADO, Bernat (2007): "La tradición inglesa en la obra de Jorge Luis Borges", *Tonos digital. Revista electrónica de estudios filológicos*, nº 14.
<http://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-3-borges.htm>
- HADOT, Pierre (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- (2009): *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- HAZARD, Paul (1941): *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Pegaso.
- NUSSBAUM, Martha (2009): *La terapias del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- POPKINS, Richard H. (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México D. F.: FCE.
- TOULMIN, Stephen (2001): *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- (2003): *Regreso a la razón*. Barcelona: Península.