

EL ORIGEN MODERNO DE LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA

Ignacio Bisignano ■

Resumen: El presente trabajo pretende dar cuenta del origen de la destrucción de la experiencia - fenómeno enunciado por Agamben - a través del análisis de Toulmin sobre la modernidad. Dicho análisis remite al paso intelectual del humanismo modesto del siglo XVI al cientificismo dogmático del siglo XVII. Tal traspaso nos permite dar cuenta tanto de la última época en que la experiencia genuina se presentaba presente, como de la destrucción del experimentar vital a manos de la búsqueda de la certeza de una modernidad cientificista. Para el análisis, será preciso abordar el contexto material e histórico en el cual se ha gestado. Por ello, a partir de ciertas reflexiones de Popkin y el propio Toulmin, intentaremos profundizar en las razones de la destrucción de la experiencia focalizando no solo en el campo intelectual y superestructural, sino también en el contexto histórico y material de la reforma luterana.

Palabras clave: EXPERIENCIA – MODERNIDAD – ESCEPTICISMO – CIENTIFICISMO – REFORMA LUTERANA.

■ Facultad de Filosofía y
Humanidades, Universidad
Nacional de Córdoba.

Contacto:
ignaciobisignano@hotmail.com

Introducción

“La experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable” (Agamben, 2007, 7). Con esta provocativa afirmación inicia Agamben *Infancia e historia* (2007), texto donde se evidencia el fenómeno contemporáneo de la destrucción de la experiencia. Para comprender el inicio de dicho fenómeno, debemos remontarnos al comienzo de la modernidad, más precisamente al paso intelectual del humanismo modesto del siglo XVI al cientificismo dogmático del siglo XVII. Dicho traspaso da cuenta, por un lado, de la última época en que la experiencia genuina se presentaba presente y latente, y, por el otro, de la destrucción del experimentar vital en manos de la búsqueda de la certeza, el establecimiento de un sujeto universal y la preponderancia de teorías de corte formal y abstracto.

En el presente escrito, intentaré mostrar de qué manera la expropiación de la experiencia se origina en la modernidad, más precisamente, en el traspaso de una época tolerante y reflexiva a una fase dogmática e intolerante. Para ello, la primera sección estará dedicada a mostrar cómo Agamben presenta la problemática de la destrucción de la experiencia en *Infancia e historia* (2007). La segunda sección consistirá en reconstruir tanto el análisis que hace Toulmin en *Cosmópolis* (2001) sobre las dos fases de la modernidad - el humanismo moderado del siglo XVI y el cientificismo dogmático del siglo XVII - como el análisis sobre la ciencia política moderna de Giuseppe Duso en *El poder* (2005). En una tercera sección me detendré en Montaigne, pensador que ejemplifica y profundiza contundentemente la fase humanista de la modernidad; y, en una cuarta sección haré lo mismo con Descartes, pero refiriéndome al cientificismo dogmático. Por último, a modo de cierre y con la ayuda del análisis que realiza Popkin en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1983) acerca del escepticismo, el enfoque de la modernidad que propone Toulmin (2001), y algunos aportes de Todorov (2005), mostraré las razones contextuales que dieron lugar por un lado al traspaso del humanismo renacentista al cientificismo moderno y, por el otro, el cambio rotundo en la experiencia cristalizado en dicho traspaso.

La incompatibilidad entre la experiencia vital y la certeza

Agamben asevera que al hombre se le ha expropiado la experiencia, es decir,

que ya no puede tener experiencias genuinas, ha perdido lo que antes le era más propio. El ciudadano urbano de la actualidad, se ve sometido a una catarsis de acontecimientos y presencia un sinfín de hechos significativos, sin embargo, ninguno de estos acontecimientos ni ninguno de estos hechos puede traducirse en una experiencia en el sentido íntegro de la palabra. Lo cotidiano, la simple vivencia del día a día constituía en otro tiempo, en otro modo de existencia pasado, la materia prima de la experiencia. En cambio, la rutina diaria a la que se somete cualquier individuo en la contemporaneidad no parece contener ningún indicio de experiencia genuina, aquello que se presentaba al alcance de la mano, hoy solo parece un mero deseo irrealizable ¿Qué ha ocurrido? ¿De qué manera se ha realizado esa mutación profunda en lo más propio que podía tener el hombre? ¿Por qué la experiencia constituye un fenómeno que no podemos tener ni transmitir? ¿Cuál es la causa de esta pérdida de la experiencia? Agamben da cuenta de que la destrucción de la experiencia no fue un hecho que sucedió de la noche a la mañana, no ocurrió como un mero pasar del tiempo constituido de sucesos contingentes. Antes que una casualidad, la destrucción de la experiencia estuvo implícita en el proyecto de la ciencia moderna allá por el siglo XVII: “la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación con la experiencia tal como era tradicionalmente entendida” (Agamben, 2007). Tal desconfianza radicaba en las pretensiones de conocimiento que la ciencia quiso alcanzar en el siglo XVII. Los científicos y filósofos modernos se obsesionaron con la búsqueda de la certeza, ya que pretendían encontrar un conocimiento que se situó por fuera de toda duda. Esta ambición, era incompatible con la experiencia común y propia de cada hombre particular, porque se precisaba un contexto objetivo y controlable, a partir del cual fuera posible apreciar datos empíricos capaces de dar sustento a leyes universales y atemporales, y por ello, otorgar la certeza tan deseada. La experiencia más propia, la más común, genuina y sentida por los individuos, fue sustituida por la *experimentación*, es decir, por un marco controlado que permite observar y medir con exactitud los fenómenos empíricos. De esta forma, las experiencias particulares de los hombres, quedaron soslayadas de toda dilucidación filosófica bajo la sombra de un sujeto universal y abstracto. El famoso sujeto moderno es, por tanto, el producto de la eliminación de la experiencia cotidiana, que, por ser individual e inexacta, no habilita ni el artificio del experimento ni la certeza.

Sin embargo, la modernidad no comenzó en el siglo XVII, antes hubo una

época humanista en la cual la experiencia tenía otro valor y otro lugar. El siglo XVI europeo, acarreó consigo una tradición intelectual que no estaba obsesionada con la idea de certeza ni abogaba por una teoría abstracta y universal. Los humanistas del siglo XVI defendían una perspectiva más moderada y contextual, lo que les permitía dar lugar a esa experiencia vital y propia que fue desgarrada con la hegemonía cartesiana de la certeza.

En este punto, es necesario remarcar, que no resulta posible sostener de modo ciego la singularidad de lo empírico como aquello que se opone de modo unívoco a lo universal. Sin ir más lejos, la crítica hegeliana hacia lo que llama inmediatez empírica, da lugar a una problematización en el modo tradicional de distinguir ambos terrenos. Para Hegel, lo sensible particular, aquello que creemos experimentar de modo más directo, el *esto* o el *eso*, constituyen en realidad una abstracción vacua escindida y aislada de lo real. Lo que en verdad es concreto es lo universal, que implica una manifestación sustancial y clara de lo real. La experiencia, según Hegel, no acontece sin más, sino que se encuentra mediada por diversas abstracciones y universales que configuran distintitos estadios del desarrollo del conocimiento científico (Hegel, 2005, 63-70). Ahora bien ¿Qué sentido tiene seguir sosteniendo de algún modo la clásica distinción entre universal y particular más allá de lo que plantea Hegel? La distinción entre lo universal y lo empírico reflejada en este escrito, responde más a motivos metódicos que estrictamente epistémicos o gnoseológicos: deseo mostrar del modo más claro posible el cambio de clima histórico e intelectual, con la finalidad de esclarecer las causas por las cuales la obliteración de la experiencia se hizo presente a comienzos del siglo XVII. Por ello, la reconstrucción de ambas fases de la modernidad, pretende centralmente reflejar el espíritu o clima de época, y para ello, resulta necesario constatar las creencias que los intelectuales sostenían tanto en el proyecto humanista – como en el caso de Montaigne – como en el científicismo dogmático – como en el caso de Descartes –, más allá de diversas críticas y grises con respecto a los cánones o generalizaciones que permiten identificar un período u otro.

El humanismo moderado frente al científicismo dogmático

En *Cosmópolis* (Toulmin, 2007) Toulmin sostiene que el fenómeno intelectual de la modernidad tiene dos orígenes distintos o, mejor dicho, tiene dos etapas fundacionales claramente diferenciadas, una en el siglo XVI, y otra en el siglo

XVII. Por un lado, tenemos una fase literaria y humanista, donde existía una preocupación tanto de los temas concretos y prácticos como de los abstractos y generales; los asuntos humanos se encontraban a la par de las investigaciones científicas o matemáticas, no existiendo una subordinación de un orden sobre otro. Por otro lado, tenemos una fase marcadamente científicista y abstracta, que despreciaba los temas prácticos, contextuales y temporales, ya que subordinaba los asuntos humanos a la creación de teorías universales y atemporales (Toulmin, 2001, 19). La principal diferencia entre una etapa y otra radicaba en el grado de conocimiento que deseaba alcanzarse. Mientras los humanistas del siglo XVI aspiraban a un conocimiento moderado, razonable y probable, los científicistas del siglo XVII ambicionaban encontrar la certeza absoluta, deseando encontrarse con verdades indubitables y absolutamente independientes de cualquier arista contextual.

Lo que estaba en juego en el traspaso de una etapa a la otra era la cuestión del *criterio*. Los filósofos del siglo XVII esperaban encontrar un criterio universal y verdadero que disipara cualquier disputa que pudiera existir. Por ello, el programa de los intelectuales de esa época apostó a construir una teoría universal incuestionable, que funcione como el enfoque único a la hora de observar el mundo, cualquier otra visión, por fuera de la teoría elaborada, no tenía lugar: “En vez de ensanchar los límites del debate racional, los científicos del siglo XVII los estrecharon” (Toulmin, 2001, 19). En este sentido, en el siglo XVII se hegemonizaron las posturas *dogmáticas*, es decir, se enraizaron en la mentalidad moderna las teorías con pretensiones de conocimiento objetivo y absoluto. El único conocimiento posible era el que se encuadraba dentro de la teoría elaborada, el único sendero disponible para transitar a la verdad era el establecido por el método científico, “[los filósofos del siglo XVII] se propusieron someter definitivamente todos los temas al imperio de una teoría formal” (ibíd.) ¿Qué precio se pagaba por la certidumbre? En principio, si se anhela alcanzar una certeza indubitable que obture toda discusión es necesario dejar de atender a la particularidad. Es que afianzarse tan fuerte a lo abstracto es no darle ningún lugar a lo concreto, y lo universal, antes de explicar o dar cuenta de lo singular, lo anula. La riqueza de lo plural es sacrificada, la diversidad es aplastada por la única voz de la teoría; la certeza traía consigo una consecuencia no premeditada: la intolerancia de opinión. Es que desde la cima de la objetividad lo diverso no tiene ninguna capacidad de expresión, toda diferencia es eliminada o silenciada. Por ello, es que lo histórico y etnográfico pierde el interés de otrora, tanto

la diversidad étnica como los cambios que muestran la historia, no son de agrado para una mentalidad que considera a lo inmutable y universal como lo único decisivo ¿Puede importar la experiencia vital y genuina de los individuos en esta concepción científicista? Evidentemente no, un sujeto universal que desde una autoridad incuestionable hable por todos y silencie las diversas opiniones con la certeza en la mano, es más atractivo que cualquier intento por ahondar en la experiencia humana más genuina.

Dicha concepción científicista, no fue solo manifiesta en las teorías formales de corte metafísico: también el anhelo de certeza y abstracción se mostró ostensible el tratamiento de la sociedad como colectivo político. De hecho, para comprender en profundidad el inicio de la obliteración de la experiencia, es preciso atender a otro cambio fundamental acaecido en el siglo XVII: la fundación de la ciencia política moderna. Como expresa el filósofo italiano Giuseppe Duso, a partir de Hobbes, se hace presente una transformación radical en el modo de pensar y analizar la sociedad, adviene la era del *contrato social* (Duso, 2005, 89-96) Dicho contrato, se sostiene en la construcción de un cuerpo político colectivo y abstracto, no constatable empíricamente, y que ocupa la legitimidad y el poder público de la sociedad. Rousseau, el autor más reconocido por defender el contrato social, cristalizó dicho pacto con su concepción de voluntad general, sostenida en la construcción de una unidad situada en un plano diferencial al empíricamente constatable, y que al no ser empíricamente verificable, se postulaba más allá de la multiplicidad de los individuos. En la tradición pre-hobbesiana, se subrayaba la subjetividad política de los miembros de la sociedad, se pensaba la sociedad en base a la idea de las unificaciones de realidades existentes, de individuos fácticos con su historia y cultura particulares. De hecho, el contrato social solo se vuelve posible a partir de la idea de *estado de naturaleza*, que como bien expresa Giuseppe Duso, “no cumple tanto la función de describir la verdadera naturaleza del hombre, sino más bien la de anular la experiencia histórica, que nos muestra guerras y conflictos (...) El estado de naturaleza se caracteriza por el individualismo, lo cual es una necesidad si se pretende abolir los diversos tipos de sociedades caóticas que la experiencia nos ofrece para dar lugar a una forma racional y ordenada” (Duso, 2005, 91). Solo a partir de una abstracta concepción del hombre pre-social, se constituye un poder político unificado que no coincide con fracciones y formas asociativas, sino con la designación de la totalidad de los individuos como iguales. Es evidente, que la abstracción deliberada de la cultura y la historia a partir de

la noción de estado de naturaleza, y la búsqueda de un cuerpo político unificado escindido de lo empírico, dan lugar a una marginación de la experiencia en la ciencia política. Hay un deliberado desinterés por interpretar la sociedad a partir de lo que constituye el experimentar más propio e inmediato, en lo que respecta a lo local, lo situado, lo cultural y lo histórico. Se presenta, en cambio, una mirada abstracta de lo social, un anhelo por construir una unidad política irreductible a cualquier formación asociativa de individuos constatables empíricamente, un afán por la legitimidad de un cuerpo social abstracto que exprese la voluntad general y se constituya como poder civil.

Cuando se refiere a los humanistas del siglo XVI, Toulmin los describe como intelectuales moderados o modestos. Es que el dogmatismo severo que medio siglo después se cristalizó como la visión dominante, no era ni de cerca la posición reinante en el clima intelectual de mediados del siglo XVI. De hecho, con la reaparición y circulación de textos de autores antiguos como Sexto Empírico y Cicerón, muchos filósofos abrazaron ideas escépticas dentro de sus concepciones. Este escepticismo, en algunos casos pirrónico – *Montaigne y Erasmo* – en otro académico – *Sánchez y Pedro de Valencia* – (Popkin, 1983, 73-80) se mostraba como un pensamiento modesto y moderado, ya que pretendía demostrar argumentativamente la limitación humana para alcanzar la certeza. Sin la ambición de la certeza se abría una puerta a la tolerancia y la pluralidad de opiniones, al no haber una teoría formal que pretenda eliminar toda expresión disidente, persistía un clima intelectual de talante reflexivo en donde los desacuerdos eran la norma. Por otro lado, al no pretender alcanzar una certeza atemporal y descontextualizada, como ocurriría años más tarde, los humanistas se interesaron por temas prácticos, locales y temporales, es decir se preocuparon por la dependencia contextual de los asuntos humanos. Al no buscar una verdad universal, los conocimientos sobre lo cultural, lo histórico y lo particular eran de sumo interés, de hecho, “el siglo XVI conoció un gusto cada vez mayor por lo exótico y una fascinación especial por los modos de vida alternativos.” (Toulmin, 2001, 25). Este gusto por los modos de vida alternativos expresa un interés por la variedad de la vida concreta, es decir, por la experiencia personal y vital de los individuos. Antes de enfocarse en un sujeto universal y abstracto, los humanistas posaban la mirada sobre la experiencia humana real.

Por lo dicho queda claro que la búsqueda de certeza del siglo XVII fue el factor principal para abandonar la experiencia concreta, el germen de esa destrucción de la experiencia que nombraba Agamben, podemos encontrarlo en

ese cambio fundamental que se generó en el paso de una fase de la modernidad a la otra. Con certeza y dogmatismo, se enraíza lo universal y atemporal en desmedro de lo particular y lo concreto, donde colocaríamos a la experiencia vital que hemos perdido.

Para profundizar y precisar las dos etapas de la modernidad, que hasta aquí he analizado, y a la vez comprender cómo el cambio de una fase a la otra implicó una herida a la experiencia, dedicaré unas líneas tanto a Montaigne como a Descartes, dos filósofos que pueden resultar casos resonantes de sus respectivos marcos intelectuales.

La experiencia en Montaigne

“Como lo muestra la última obra de la cultura europea que todavía se funda íntegramente en la experiencia: los ensayos de Montaigne, la experiencia es incompatible con la certeza” (Agamben, 2007, 14). Comprender este dicho de Agamben sobre la obra de Montaigne implica indagar acerca del talante escéptico que sostiene este filósofo. En gran parte de los ensayos, pero sobre todo en aquel que dedica a la experiencia, Montaigne insiste en mostrar la inviabilidad de posiciones metafísicas, es decir, posiciones que presenten leyes universales y atemporales capaces de fundamentar con certeza los fenómenos de la realidad. Con respecto a las elucidaciones puramente teóricas que estén desligadas tajantemente de la vida práctica, Montaigne da rienda suelta a su pirronismo ¿Por qué razón? Porque suspende el juicio en todos los asuntos relativos a la abstracción teórica. Sucede que Montaigne argumenta mostrando los propios límites de la razón humana, y dando cuenta de que es imposible alcanzar la certidumbre a través de la razón. Es por este motivo, que nuestro filósofo decide dejar en suspenso cualquier elucidación teórica y dedicarse a los asuntos humanos concretos. No es que Montaigne niega el conocimiento especulativo, ya que en ese caso sería un dogmático negativo o un escéptico académico, lo que Montaigne hace es sostener que no hay razones suficientes para afirmar contundentemente ninguna elucidación metafísica. Por ello llama a suspender el juicio y a centrarse en la vida práctica.

Luego de descartar la certeza, Montaigne se dedica a reflexionar sobre sus propias experiencias personales dando cuenta de su inherente riqueza. En este sentido, el ensayista francés no defiende una noción de experiencia centralizada en un sujeto universal que sirva como modelo, sostiene, al contrario, la existencia de experiencias particulares realizadas por diversos individuos particulares:

“es nuestro espíritu un movimiento irregular perpetuo, sin modelo ni mira” (Montaigne, 2007, 6). Por otra parte, teniendo en cuenta que las leyes y los conceptos universales no pueden explicar ni representar la infinita diversidad de acciones humanas, es mejor dedicarse a dilucidar la riqueza de la particularidad de esas acciones, en vez de detenerse en abstracciones vanas. En este punto, Montaigne parece afirmar que es posible adquirir un mayor conocimiento en lo local, singular, temporal y contextual que en lo abstracto y universal, aunque siendo más puntilloso, lo correcto sería decir que antes de fijar su mirada exclusivamente en lo epistemológico, nuestro filósofo se pregunta más bien por el camino hacia el buen vivir. Es notable ver aquí cómo Montaigne va al compás del humanismo de su época y por ello, se distingue claramente de la ambición de la certeza propia del siglo XVII. Montaigne, como la mayoría de los intelectuales del siglo XVI, defiende la modestia, la moderación y la flexibilidad en contra de la arrogancia y la intolerancia (Montaigne, 2007, 13), de hecho, cree que el mejor hombre es aquel de espíritu blando que puede deslizarse fácilmente por inclinaciones contrarias (Montaigne, 2007, 21). Sin certezas bajo el brazo y gracias a su escepticismo pirrónico, Montaigne demostró en sus ensayos un temperamento tolerante y de apertura hacia lo diverso, ya que como afirma Popkin, “Montaigne se propuso mostrar que el razonamiento de nadie era ni siquiera un poco mejor, y que nadie puede alcanzar ninguna certeza por medios racionales” (Popkin, 1983, 86).

Pero ahora bien ¿Cómo vive un escéptico pirrónico como Montaigne? Buscando la *prudencia*, no la *sapiencia* como desearán los filósofos del siglo XVII. Ser prudente implica manejarse en la vida de manera fácil y saludable (Montaigne, 2007, 11), y para lograrlo, es necesario entregarse a la naturaleza y las costumbres locales. De todos modos, la prudencia busca por todos los medios que nos conozcamos a nosotros mismos, es decir que indagemos en nuestras propias experiencias para poder actuar de mejor modo y tener por ello una mejor vida. Montaigne es contundente a la hora de defender el estudio de la experiencia común y propia:

[...] apenas servirá gran cosa a nuestro régimen el que saquemos de los ejemplos extraños, si tan mal utilizamos el que de nosotros mismos tenemos, el cual nos es más familiar y en verdad capaz de instruirnos en lo que nos precisa. Yo me estudio más que ningún otro asunto, soy mi física y mi metafísica (Montaigne, 2007, 10-11).

El objetivo del filósofo francés radica, en última instancia, en tener un registro lo mejor detallado, profundo y verás de nuestra experiencia vital. Por ello, Montaigne motiva a no caer en especulaciones abstractas ni a buscar un sujeto universal, ya que nuestra tarea como humanos radica en explorar nuestra vida tal como la encontramos.

Descartes y la eliminación de lo subjetivo

Es mundialmente famosa la frase de Descartes que dicta “*cogito ergo sum*”, y todos sabemos que ese *leitmotiv* implica el descubrimiento de la primera certeza en el sistema cartesiano: el *cogito*, algo que aparece como indubitable, verdadero en sí mismo y que obtura toda discusión. Uno de los principales enemigos de Descartes, el escepticismo, parecía quedar derrotado con el alcance de la certeza tan anhelada: lo razonable, lo modesto y dubitativo se derrumbaba con un solo golpe. De este modo, Descartes daba comienzo a la tradición dogmática del siglo XVII a la que me he referido, se inauguraba un ciclo en el cual las teorías formales, abstractas y universales serían moneda corriente en el mundo intelectual.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las consecuencias de este dogmatismo en la noción de experiencia? Algunos razonamientos de Popkin sobre el propio Descartes nos dejará mejor parados para responder dicha pregunta. Popkin entiende que la piedra de toque en el impacto y la transformación que impuso Descartes en la modernidad, no radica tanto en el encuentro de la primera certeza, esto es el *cogito*, sino más bien en la garantía de verdad otorgada por Dios. Con esta garantía, afirma Popkin, Descartes logró salirse de su conciencia subjetiva y adoptar una posición objetiva, antes lo que parecía una mera idea de nuestro espíritu se convierte en conocimiento de la realidad (Popkin, 1983, 278-279). El criterio de las ideas claras y distintas no es tan importante como la garantía otorgada por el Dios bueno que no me puede engañar, ya que le permite a Descartes lograr que sus creencias subjetivas tengan una correspondencia con lo objetivo; Dios “nos da el primer y decisivo puente desde las verdades acerca de algo que está más allá de nuestras propias ideas” (Popkin, 1983, 278). Este puente entre el individuo singular y el estado de cosas objetivo, tan celebrado por Descartes, representa también el puente que conduce a la destrucción de

la experiencia. ¿Por qué razón? En la correspondencia de lo subjetivo con lo objetivo se elimina la diferencia de ambos órdenes, se anula la separación. Para Agamben, esta falta de distinción provocada por Descartes “hace de la experiencia el lugar del conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia expropiando ante todos sus respectivos sujetos y remplazándolos por un nuevo y único sujeto” (Agamben, 2007, 18). Al objetivar lo subjetivo, la experiencia personal, la vivencia genuina e individual no se relega, más bien se elimina, ya que el lugar de la experiencia no les pertenece a los individuos particulares, es propiedad de un sujeto abstracto y universal. El protagonista en la experiencia no es ya nuestro ser más propio y cotidiano como soñó Montaigne, es un sujeto que experimenta lo objetivo y lo universal, y que por ello logra experimentar lo que es verdad en todo tiempo y todo lugar. Esta idea impersonal, atemporal, abstracta y descontextualizada de la experiencia, da lugar a la destrucción de ella ¿Qué es la experiencia si ya no pertenece al orden individual? ¿Qué queda de mi contingencia, mi individualidad, mi transcurrir propio? ¿Cómo interpreto lo que me hace único y diferente fuera de la noción de experiencia vital?

En Descartes, también puede corroborarse cómo se abre camino el dogmatismo y la intolerancia, ya que al suprimirse lo personal y subjetivo en la figura de lo universal, se da la espalda a lo diverso. Desde Descartes, la modernidad sostiene un solo sujeto universal que experimenta de modo objetivo y certero, y que por ello representa el único camino hacia la verdad y la exclusiva norma para el conocimiento. Esta universalidad atemporal y despojada de todo contexto, oprime lo diverso y obstaculiza la convivencia de posturas distintas. Al pretender cerrar los desacuerdos con un criterio avasallante y autoritario, el dogmatismo, no solo cartesiano, sino también el más presente en los intelectuales del siglo XVII, nunca podía manifestarse como conciliador o tolerante, sino más bien representar la ambición y la intolerancia.

El contexto histórico de la reforma protestante y su incidencia en el campo intelectual

La búsqueda de la certeza en el siglo XVII no fue una simple ocurrencia de Descartes o de un grupo de intelectuales, hubo más cosas en juego en la búsqueda de la certidumbre racionalista además de una disputa meramente teórica. Recordemos que la certeza cartesiana y el giro dogmático, que se hizo presente

en muchas áreas de conocimiento y en muchos autores, se gestó en medio de la guerra de los 30 años. Dicha guerra, acaecida entre 1618 y 1648, fue el producto de una creciente tensión religiosa entre los luteranos y los católicos. Popkin, puede una vez más iluminarnos, con más detenimiento, sobre aquello que estaba en disputa entre ambos bandos: la religión oficial católica, se vio fuertemente cuestionada por un movimiento religioso iniciado por Martin Lutero, un intelectual alemán que cuestionó fuertemente la autoridad de la tradición católica, el Papado y sus concilios. Su postura radicaba en la denuncia de la falta de criterio para determinar legítimamente la autoridad de la institución católica. Al no haber una regla de fe certera que diera por verdadera la interpretación de la santa escritura del Papado, Lutero, con mucha aceptación, ponía en jaque la hegemonía del poder cristiano correspondiente a la tradición católica. Los luteranos afirmaban, que era la Biblia la autoridad máxima y no el poder papal, por lo tanto, la interpretación de las santas escrituras, hecha por los católicos, no podía considerarse como la única correcta. Por ello, los reformistas defendían la libre interpretación de la Biblia, al no haber una autoridad legítima que determinara una interpretación única, cada cristiano podía abrazar el culto religioso y amar a Dios con independencia de cualquier institución oficial (Popkin, 1983, 22-43).

Luego del famoso concilio de Trento, en el que los católicos se autoproclamaron contrareformistas, comenzó una pugna para determinar que bando religioso conquistaba la hegemonía de Europa. Dicha contienda, sin grandes conflictos bélicos durante el siglo XVI, terminó en una sangrienta guerra en el siglo XVII. Este contexto de conflicto determinó enormemente el clima intelectual de la época: mientras que al comienzo de las tensiones sin confrontación directa se enraizaba un humanismo tolerante, al emerger la guerra, se reconfiguró el campo intelectual hacia un dogmatismo cientificista.

Toulmin se pregunta muy acertadamente “¿Qué ocurrió realmente para que las actitudes europeas sufrieran una transformación tan drástica entre 1590 y 1640?” (Toulmin, 2001, 39). En el siglo XVI, cuando emergió el reformismo religioso, el clima intelectual tomó vertientes mayormente tolerantes. Muestra de ello es el gran renacer del escepticismo que tuvo ocasión en el siglo XVI, justamente con motivo de dirimir las disputas religiosas. En muchos casos, el protestantismo, utilizaba el escepticismo para demostrar por qué a través de la razón resultaba imposible sostener una regla de fe, es decir, un criterio que determine de modo objetivo la verdad religiosa. Por ello, había que suspender el juicio, y que

cada individuo interpretara la santa escritura por su cuenta. Por otro lado, los defensores del catolicismo, daban uso al escepticismo para mostrar nuestra incapacidad racional de leer e interpretar de modo correcto la Biblia y por ello, debíamos irremediablemente inclinarnos ante lo único que representaba la certeza y nos permitía salvar nuestra ignorancia: el Papa y el dogma católico (Popkin, 1983, 22-43). En dicho contexto, las disputas teóricas opuestas convivían sin intervenciones militares, por lo que se habilitaba la tolerancia, con la pretensión de una salida intelectual al debate religioso. De alguna manera, por más que las posiciones eran distintas, se intercambiaban argumentos y había lugar para la convivencia de posturas diversas. Al no existir la pretensión de aplastar la otra opinión, sino más bien debatirla y disputarla, se hacían presentes intervenciones más tolerantes. Por estas razones, el humanismo tolerante, modesto y razonable fue exitoso. Filósofos y teólogos formulaban reflexiones teóricas atadas al contexto local y temporal, y que, por otro lado, eran utilizadas en el incipiente debate religioso.

A comienzos del siglo XVII la crisis intelectual de la reforma fue remplazada por una crisis bélica. La emergencia de la guerra provocó una exacerbación del convencimiento de cada bando con respecto a su postura, habiendo menos lugar para atender opiniones disidentes y entronizándose la intolerancia (Toulmin, 2001, 90). En este contexto, los teólogos persiguieron posturas marcadamente dogmáticas que otorgaron más autoridad a su posición religiosa. El objetivo ya no era convencer al otro, era reafirmar la propia posición y eliminar al diferente con una “demostración invencible” (Toulmin, 2001, 111). Este cambio de actitud impactó en todos los rubros intelectuales, filósofos y teólogos abrazaron el dogmatismo en boga y desecharon cualquier posición escéptica y conciliadora. Sin embargo, intelectuales como Descartes no adoptaron ciegamente una posición dogmática por el simple hecho de adaptarse a los teólogos, es necesario aclarar que hubo una genuina reacción ante lo que ocurría en la época: la búsqueda de la certeza que permitía la elaboración una teoría abstracta, universal y atemporal, constituía, inconscientemente, una huida de los horrores que se presenciaban en la atroz guerra religiosa. Por otra parte, dicha huida ante un presente bélico agobiante, parece enraizarse y fortalecerse en el período de la ilustración. Todorov, parece expresarlo de modo claro y contundente: “los pensadores de la ilustración necesitan establecer esta distinción para mantener el conocimiento del hombre y del mundo al margen de la religión” (Todorov, 2014, 71). Según Todorov, en la ilustración se presenta una clara

frontera entre la ciencia y la religión, la verdad y la opinión, los objetos de conocimiento y los valores. Los ilustrados del siglo XVII, al igual que los dogmáticos del siglo XVII, sostenían una noción de verdad abstraída de todo campo contextual e histórico. En el iluminismo toda disputa religiosa, ideológica o bélica, se situaba en un terreno totalmente ajeno a la verdad (Todorov, 2014, 74).

La hipótesis de Toulmin, con la cual coincido, es que el atractivo de la certeza es más una consecuencia de la destrucción del tejido social que trajo la guerra, que una decisión intelectual aislada (Toulmin, 2001, 100). En primer lugar, la certeza otorgaba una posición absoluta con la cual suprimir al otro, constituía un recurso intelectual como consecuencia de la intolerancia latente en la contienda bélica. En segundo lugar, por más que el escepticismo se presentó como una vía capaz de sanear las disputas religiosas, lo cierto es que nada pudo hacer para evitar la guerra, por lo que cualquier posición escéptica se mostraba como una opción poco viable e ineficaz, allanando el camino hacia una hegemonía dogmática. En tercer, y último lugar, el dogmatismo científicista era la expresión natural de una serie de intelectuales que se veía incapacitado para decir algo valioso sobre la guerra o intervenir de manera útil. Dicha impotencia, también fue una de las causas (no la única, por cierto) del establecimiento de la certeza, ya que ésta, funcionaba como una vía de escape en un contexto sobre el que mucho no podía decirse.

Por lo dicho, resulta claro que dar cuenta del origen de la destrucción de la experiencia, no puede reducirse a un mero cambio de timón intelectual y superestructural, la transición de un humanismo tolerante y moderado, a un dogmatismo abstracto, es producto de una disputa religiosa a gran escala que desencadenó una guerra atroz y profunda, con la consecuente reconfiguración de todo Europa.

Comprender tanto las dos fases de la modernidad analizadas por Toulmin, como la expropiación de la experiencia denunciada por Agamben y originada en el traspaso de una etapa humanista y modesta a una etapa racionalista y dogmática, implica necesariamente atender al contexto crucial y determinante de la crisis intelectual y bélica de la reforma protestante.

Bibliografía

Agamben, G. (2007): *Historia e infancia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Duso, G. (2005): *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.

Hegel, G. (2015): *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Montaigne, M. (2007): "La experiencia" (Libro III), en *Los ensayos*. Barcelona: Acanthilado.

Popkin, R. (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (2014): *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Toulmin, S. (2001): *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.