

Quinta parte

LENGUAJES MÁS SUTILES

Capítulo 22

NUESTROS CONTEMPORÁNEOS VICTORIANOS

22.1

Esas dos enormes y multifacéticas transformaciones, la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción expresiva del hombre, han hecho de nosotros lo que somos. No digo esto como hipótesis causal, por supuesto. Como he dicho con frecuencia, es difícil trazar en este ámbito el orden de causación. Si buscáramos causas, tendríamos que aludir a muchas otras cosas como, por ejemplo, la revolución industrial y el surgimiento del nacionalismo moderno. A lo que me refiero es más bien a que nuestra vida cultural, las concepciones que tenemos de nosotros mismos, nuestras perspectivas morales siguen desarrollándose en la estela de esos grandes acontecimientos. Continuamos visiblemente elaborando sus implicaciones o explorando las posibilidades que abrieron para nosotros. Seguimos a la espera de otra gran revuelta cultural a gran escala que nos podría sacar de su órbita, ya que tenemos la sensación de habernos alejado de la órbita del deísmo, lockeano o huchesoniano, y eso sin mencionar siquiera nociones del siglo XVII como la del derecho divino de los reyes. No se trata sólo de que hayamos dejado de creer en esas doctrinas: no existe unanimidad sobre las doctrinas definidoras de la Ilustración o sobre el expresivismo. Se trata más bien de que esas nociones nos resultan hoy extrañas; es difícil volver a captar con la imaginación lo que alguna vez pudieron tener de atractivas. Han sido arrasadas por la marea.

Quizás ahora atravesamos otra de esas mareas vivas, aunque tengo dudas al respecto. Pero, incluso si así fuera aún estamos todavía demasiado involucrados en ello para poder verlo con claridad. Instintivamente aún echamos mano de vocabularios antiguos que debemos a la Ilustración y al Romanticismo.

Por eso los victorianos están tan cerca de nosotros. Pensamos que en cierto modo hemos evolucionado separándonos de ellos, so-

brepasándolos. Esto resulta particularmente cierto cuando consideramos lo que quiera que pensemos que son las creencias o prácticas más características de la modernidad, y luego notamos con satisfacción que las hemos llevado más lejos que nuestros antepasados en el siglo XIX. La igualdad universal se entiende hoy más radicalmente, como testimonian las reformas sociales, el anticolonialismo y el feminismo del siglo XX; la democracia se aplica más integralmente. Todo eso es cierto. No obstante, lo que es en verdad sorprendente es que los parámetros morales y políticos básicos por los cuales nos felicitamos actualmente tuvieran ya tanta fuerza en el siglo pasado. Más notable aún es el hecho de que la propia imagen de la historia como progreso moral, como «superación» de nuestros antepasados, que apuntala nuestro sentido de superioridad, es en muchos sentidos una idea victoriana.

Desde luego hubo resistencias. Y lo que termino de decir es tendencioso porque implica interpretarlos como vestigios de un tiempo pasado. Cabría aducir que desde el seno de las sociedades del siglo XIX no resultaba siempre evidente que, pongamos por caso, las expresiones que quedaban de la jerarquía estuvieran condenadas a convertirse en reliquias del pasado o que las concesiones de igualdad fueran la ola del futuro. Es más, aquellos a quienes afectaron la Ilustración y el Romanticismo fueron en un principio una minoría en las clases cultas de Europa y Norteamérica, y esas clases representaban incluso una menor proporción a medida que nos desplazamos hacia el este, donde dichas clases fueron menos significativas en sus sociedades. Desde 1800 nuestra historia ha sido una lenta difusión hacia fuera y hacia abajo de los nuevos modos de pensamiento y sensibilidad en las nuevas naciones y clases, y cuya transferencia ha implicado en cada caso una cierta forma de adaptación a la transformación de las ideas.

Sería un error, un típico ejemplo de ilusión retrospectiva, considerar que esta marcha es inevitable. No obstante, cualesquiera que fueran las causas, a través de cualesquiera batallas que podrían haberse resuelto differently, existe una sorprendente continuidad entre nosotros y esas naciones y clases afectadas por los nuevos modos que se expresan desde finales del siglo XVIII en adelante. Ello, por supuesto, se aplica especialmente a los países anglosajones.¹

Quiero comenzar centrándome en esas continuidades antes de proseguir observando las formas en que las ideas de la Ilustración y

de la era del Romanticismo han sido modificadas, desarrolladas, fundamentadas y cómo se ha luchado contra ellas en los dos últimos siglos.

Ciertas ideas modernas emergen de ese período crucial que aún constituye el horizonte de nuestra perspectiva moral. Una cosa que nos ha legado la Ilustración es el imperativo moral de reducir el sufrimiento. No se trata sólo de cierta sensibilidad hacia el sufrimiento, de mayores remilgos en cuanto a infligirlo o presenciarlo. Es cierto que esto indudablemente ha sucedido, como podemos observar en un conjunto de formas encaminadas especialmente a suavizar los códigos penales que la Ilustración había contribuido a establecer bajo la influencia de Beccaria y Bentham. Pero, más allá de todo eso, sentimos la llamada para aliviar el sufrimiento, para terminar con ello. De ahí el tremendo impacto que en nuestros días tienen las campañas contra el hambre, por ejemplo. Estamos rutinariamente refunfuñando por la falta de interés y advertimos con enojo que en muchas ocasiones es menester un espectacular reportaje de televisión sobre algún desastre para despertar la conciencia del mundo. Sin embargo, esa misma crítica presupone ciertos niveles de interés universal. Y éos son los que están profundamente anclados en nuestra cultura moral.²

Vemos aquí la fuerza conjunta de dos ideas morales cuyo desarrollo hemos trazado a través del período moderno: la significación de la vida corriente y el ideal de la benevolencia universal. La primera ha hecho que los temas afines a la vida en sí y a la evitación del sufrimiento adquieran suprema importancia; la segunda impone la obligación de asegurarlos universalmente.

Otra de las importantes ideas que hemos visto avanzar es la del sujeto libre y autodeterminante. Ésta es una libertad definida negativamente por el declive o la erosión del conjunto de imágenes del orden cósmico que pretendían definir sustantivamente nuestros fines paradigmáticos como seres racionales. Pero también se define positivamente por las facultades reflexivas centrales en el sujeto moderno, las que confieren las diferentes clases de interioridad, la facultad de la razón desvinculada y la imaginación creativa. Las diferentes concepciones de la libertad, «negativas» y «positivas», se basan en diferentes definiciones de esas facultades y en diferentes posturas hacia ellas, en las que las teorías «positivas» están por regla general fundamentadas en la noción de una fuente interior, y las «negativas» suelen ser en ge-

neral sumamente críticas con esa clase de nociones.³ No obstante, más allá de esas discrepancias, lo que es universal en el mundo moderno es la centralidad de la libertad como un bien.

Ello, junto con el ideal de la benevolencia universal, ha generado otro imperativo moral hondamente arraigado, el de la justicia universal, que en nuestro siglo ha encontrado expresión en las varias declaraciones universales de derechos. El lenguaje de los derechos subjetivos ofrece una manera de formular ciertas importantes inmunidades y prestaciones que se basan también en la idea de la dignidad del sujeto libre, debido a que expresa dichas inmunidades y prestaciones como una especie de propiedad del sujeto, a la que éste puede apelar en favor de su causa.

Y por supuesto esas ideas de libertad y dignidad, asociadas a la promoción de la vida corriente, han ido paulatinamente erosionando la jerarquía y promoviendo la igualdad, y ello en todo un abanico de dimensiones entre las clases sociales, las razas, los grupos étnicos y culturales, y los sexos. Muy notablemente, ha contribuido a ocasionar el progresivo acrecentamiento de la democracia como forma legítima de norma política, hasta tal punto que actualmente ya se ha consolidado como inevitable fuente de legitimidad: todos, hasta sus más flagrantes enemigos, desde Enver Hoxha a Augusto Pinochet, se han visto obligados a simular alguna suerte de aval democrático por medio de «elecciones» o «plebiscitos». Todos estarían hoy de acuerdo, al margen de cuáles sean sus verdaderos sentimientos, con el juicio de Jefferson al final de la Declaración de Independencia, pronunciada ya muy cerca del fin de su vida, sobre que la democracia «será (en unos sitios antes, en otros después, mas finalmente en todos) la señal que incitará a los hombres a liberarse de los grillos con los que se han encadenado, engatusados por la ignorancia y la superstición frailunas, y asumir los beneficios y la seguridad del autogobierno». Ello sobre la base de que «es una verdad palpable que la masa de la humanidad no ha nacido con aparejos a su espalda, ni tampoco unos cuantos privilegiados con botas y puestas las espuelas, decididos a cabalgarlos legítimamente, por la gracia de Dios».⁴ Pese al exiguo éxito que haya logrado la humanidad en alcanzar «los beneficios y la seguridad del autogobierno», en definitiva ninguna otra aspiración que sea incompatible con ésta sería hoy admisible.

Parece que todas estas ideas han asumido todo su brío en el siglo xx. Sin embargo, en las sociedades anglosajonas eran ya vigentes desde

principios del siglo pasado. Basta considerar la gran cruzada que se llevó a cabo en Inglaterra en pro de la supresión de la trata de esclavos, y más tarde ya propiamente en favor de la abolición de la esclavitud. El primer objetivo se logró en 1807, y el segundo en 1833. Hay que reconocer que la coincidencia temporal de esas medidas dependió también de los avances económicos, y que Gran Bretaña se benefició de su autodesignada posición de guardiana de la moral internacional concediéndole a su armada carta blanca para intervenir en África e Hispanoamérica. Sin embargo, y aun cuando tengamos en cuenta todo esto, todavía es menester subrayar la aparición de un fenómeno muy nuevo que ha derivado en algo casi baladí en nuestro mundo contemporáneo: la movilización de los ciudadanos en un movimiento a gran escala en torno a una cuestión moral con la intención de efectuar un cambio político. En su momento la gente era consciente de que algo muy importante estaba sucediendo. En una proclamación de 1823, la recién fundada Liverpool Society for the Abolition of Slavery atribuyó su éxito sin precedentes en lograr las «mejoras» a «la práctica de combinar la sociedad en masas intelectuales con el propósito de alcanzar un cierto bien, definido, reconocido y en términos generales considerado esencial para el bienestar del todo en su conjunto».⁵

Esta fórmula ha sido continuamente reiterada, desde la cruzada abolicionista en los Estados Unidos, pasando por los innumerables movimientos de temperancia, hasta el ingente movimiento norteamericano en pro de los derechos civiles en la década de los sesenta y posteriormente. Estos movimientos reflejan los imperativos de la benevolencia y la justicia universales, y el sentimiento de que su reconocimiento es parte integral de nuestra civilización, y han contribuido a identificarlos y propagarlos.

Dicho reconocimiento es de enorme importancia, ya que parece que la nueva conciencia moral ha avanzado inseparablemente unida a un cierto sentido del lugar que ocupamos en la historia. Una vez más las nociones del bien se entrelazan con los modos de la narrativa. El imperativo de benevolencia lleva consigo la sensación de que esta edad ha aportado algo sin precedentes en la historia, precisamente al reconocer ese imperativo. Tenemos la sensación de que nuestra civilización ha dado el salto cualitativo y por ello en cierta forma todas las eras precedentes nos parecen en cierto modo extrañas, incluso bárbaras, en su aparentemente imperturbable accepta-

ción del sufrimiento y la muerte infligidos o fácilmente evitables, incluso de la残酷, de la tortura, hasta llegar al extremo de divertirse con el espectáculo. Ese sentido de innovación histórica ya estaba presente a comienzos del siglo pasado. La declaración de la Liverpool Society que acabo de citar, consideraba que «la edad actual... supera notablemente a todas las precedentes por la rápida y sorprendente mejora que ha conseguido en cuanto al carácter y disposición moral de la humanidad».⁶

Aún hoy seguimos compartiendo ese sentido de excepcionalismo relativo al largo pasado humano y sobre todo el abanico de ideas morales que he esbozado anteriormente. Quizá somos más tímidos y dubitativos en afirmarlo que nuestros antepasados liverpulienses de 1823, en parte debido a que hemos sido brutalmente sacudidos por nuestro propio salvajismo en este siglo. Pero ello no ha destruido la idea de que en la cultura moral de nuestra civilización están incrustados los más altos estándares de los aspectos relevantes;⁷ lo que nos ha impresionado ha sido más bien constatar la facilidad con que nuestra civilización puede ser sacudida. El público de las sociedades del Atlántico Norte sigue aplicando un doble rasero a los relatos de atrocidades con que les bombardean los medios de comunicación: hasta los menores lapsos de algunas otras sociedades provocan conmoción y agravio, mientras que crímenes mucho peores en otro sitio apenas producen un encogimiento de hombros, como si algo así fuera de esperar. El presidente de Siria, Assad, masacra varios miles de personas en Hama para reprimir una revuelta de la Hermandad Islámica, y el mundo occidental apenas si levanta un pelo. La indirecta actuación israelí en las masacres de los campos de refugiados de Sabra y Chatila durante la guerra en el Líbano suscita una condena moral, que significativamente casi omite de su alcance la responsabilidad de las fuerzas armadas libanesas que fueron las que en efecto ejecutaron las matanzas. Los israelíes suelen quejarse de ese doble rasero sin darse cuenta de que son objeto de un cumplido etnocéntrico o, más profundamente, beneficiarios de la noción históricamente excepcionalista que sostengamos respecto a nuestra civilización.

Y desde luego, diferimos también de nuestros predecesores liverpulienses en haber elevado progresivamente las demandas que fluyen de esos imperativos morales. En la actualidad la mayoría de la gente que posee educación piensa que la pena de muerte es una prá-

tica que debería quedar relegada al pasado no ilustrado. Los requisitos de la modernidad han escalado, pero el sentimiento de ser una excepción cualitativa se mantiene constante.

Es demasiado fácil hacer un gesto intelectual descartándolo como un pequeño exceso de ilusión prepotente. Qué duda cabe de que en la imagen que tenemos de nosotros mismos hay mucha prepotencia e ilusión. Pero también es cierto que la civilización que brota de la Europa occidental en tiempos modernos (ciertos aspectos de la cual se extienden actualmente más allá de Europa) ha dado un valor excepcional a la igualdad, los derechos, la libertad y la reducción del sufrimiento. En cierta manera hemos cargado con la responsabilidad de las muy altas exigencias de la justicia y la benevolencia universales. Cuando la opinión pública se concentra en ciertas «causas» populares actualmente en boga, desatendiendo otras necesidades e injusticias igualmente acuciantes, es posible que esté aplicando esos parámetros muy selectivamente. Quienes defienden lo indefendible están siempre intentando destacar esto como si la existencia de otros canallas de alguna forma les excusara a ellos. Los apologistas de Sudáfrica hacen sonar la alarma del comunismo, y los defensores de los régímenes comunistas preguntan a sus críticos por qué no atacan las dictaduras militares. La premisa de todo este especial alegato es que en realidad nuestro compromiso es con la justicia y el bienestar *universales*. De ahí la inquietante táctica de acusarnos de una injusta selección, incluso cuando lo que atacamos es una injusticia flagrante.

El reconocimiento de ese compromiso tampoco tiene que implicar la patriotería que frecuentemente observamos en las doctrinas del excepcionalismo histórico. Éstas han sido por regla general insufriblemente etnocéntricas, y eso en dos aspectos: primero, porque nos han atribuido una marca muy alta en los parámetros que nuestra civilización ha hecho centrales; han respirado una serena autosatisfacción respecto a cuán democráticos o libres o equitativos o universalmente benevolentes somos. Y segundo, porque han sido incapaces de reconocer la posible existencia de otros bienes que otras civilizaciones han reconocido más plenamente y procurado con más intensidad que nosotros. Cabe corregir ambos errores, sin que ello sea óbice para dejar de reconocer que la civilización que brota de la Europa occidental ha definido bienes que otras no han definido, y asimismo reconocer que esos bienes, tomados en serio, plantean exigencias demasiado extremas.

Cabría adoptar una postura sesgada o cínica con respecto a dichas demandas, contemplarlas como una cierta hipocresía incrustada en nuestra forma de vida, una postura de autocomplacencia que en realidad no tomamos muy en serio, O cabe contemplarlas de un modo nietzscheano como exigencias que, aun cuando ciertamente hayan sido postuladas con seriedad, en efecto son motivadas por la envidia y el odio a sí mismo. O cabe también aprobarlas al mismo tiempo que neutralizarlas como un ideal distante, una idea de la razón que jamás llegará a realizarse íntegramente en este mundo. Un cierto grado de esto último es probablemente necesario para mantener el equilibrio. Y al asumir la exigencia de esa forma más modesta, posiblemente nos produzca una cierta seguridad el hecho de que la práctica de la beneficencia vaya incrustada en la administración burocrática moderna de la sociedad: en forma de provisión universal de varias prestaciones, por ejemplo, o también como mecanismos de recursos, de recuperación de derechos y cosas semejantes. De hecho, gran parte del esfuerzo de lo que de un modo genérico denominamos democracia social se ha invertido en insertar el interés universal, por así decirlo, en el entramado y los procedimientos de nuestras sociedades.

Pero este sentido de seguridad probablemente no habría sobrevivido al reconocimiento que en años recientes cada uno de nosotros albergamos, cada vez con mayor intensidad, de que la burocracia crea sus particulares injusticias y exclusiones y que gran parte del sufrimiento no es tanto paliado como hecho invisible por la propia burocracia. No hay un procedimiento establecido que cubra la exigencia del interés universal. Si la tomamos en serio, es decir, como una llamada a mantenernos al pie del cañón intentando conseguirla, nos plantea una cuestión ineludible: ¿qué puede sostener la continuidad de ese impulso? ¿Qué nos puede capacitar para superar los límites que normalmente observamos a la acción moral humana? Esos límites son suficientemente obvios. Incluyen las simpatías restringidas, el comprensible interés por nosotros mismos y la común tendencia humana a definir la identidad propia en oposición a la de un adversario o un grupo que no sea el suyo.

Pienso que ésta es una de las importantes preguntas que hemos de plantearnos actualmente, y quiero volver a ello en la conclusión. Pero lo que es importante aquí para mi objetivo es el reconocimiento de que cualquier doctrina de excepcionalismo histórico, cualquier

creencia de que podemos y debemos exigir de nosotros mismos demandas más perentorias que las que prevalecieron en el pasado, debe contener, al menos implícitamente, alguna respuesta a este interrogante. En algunos casos la respuesta resultará demasiado inarticulada debido a la resistencia de la Ilustración increyente a afrontar la cuestión de las fuentes morales. Pero por lo menos debemos suponer que existe alguna respuesta, si es que queremos tomar en serio las demandas.

De hecho, existen varias respuestas, y cada una de ellas refleja una de las diferentes visiones acerca de las fuentes morales que han contribuido en parte a configurarse entre sí y en parte a contraponerse mutuamente en el curso de los dos últimos siglos. Para conseguir una visión más clara de ellas y de la relación entre ambas, es preciso volver al siglo XIX. El desarrollo asumió diferentes formas; y muy notable fue la divergencia radical entre las sociedades anglosajonas y la francesa. En esta última el sentido de progreso fue militante «laico» y en general contó con la oposición de quienes estaban del lado de la Iglesia. Pero en Inglaterra y en Norteamérica el excepcionalismo fue una mezcla de ideas cristianas e ilustradas. La noción de progreso y el énfasis en las mejoras planificadas racionalmente procedían de la Ilustración. Pero la inspiración y el impulso en gran parte procedían aún de la fe cristiana y del sentido de excepcionalismo propio de la civilización cristiana (o, con frecuencia, protestante).⁸

En efecto, la cruzada antiesclavista se origina en cierto modo como un movimiento de resurgimiento iniciado por William Wilberforce y la secta Clapham, que era un intento por revivificar el cristianismo evangélico frente a la creciente increencia de las clases cultas. Wilberforce pensaba que en la Francia contemporánea se discernía una suerte de degeneración que podía fácilmente conducir a los «modales corruptos, la moral depravada, el predominio de la disipación y, sobre todo, al descrédito de la religión». Sin embargo, el cristianismo sólo podía ser revivido desde su propio corazón, «la práctica de la benevolencia». ⁹ Esa revivificación efectivamente triunfó. En términos generales la era victoriana fue más piadosa y tuvo más interés por el estado de la religión que el siglo XVIII. Pero la fe que emergió de dicho resurgimiento fue significativamente distinta —entre otras cosas por su intenso interés práctico— de la que existió antes de la Ilustración.

Esas cruzadas morales, comenzando por la del movimiento antiesclavista, proyectan alguna luz sobre la compleja relación entre las fuentes morales teísticas y las seculares, al menos en lo concerniente a las culturas anglosajonas. Hemos visto que las demandas de la fe cristiana fueron redefinidas para incorporar en ellas una fuerte dosis de reforma social, con frecuencia concebida en términos de cálculo utilitarista. Ese cambio se desarrolla a partir de una tradición ya presente dentro del protestantismo inglés que se remonta al fuerte vínculo calvinista entre la devoción, la regeneración y una vida social ordenada. Dicha clase de vida ha incorporado desde siempre un vigoroso elemento de caridad práctica que sólo necesitaba extenderse para concordar con los nuevos logros y facultades aducidos por la Ilustración. Las raíces del puritanismo recogen esa amalgama peculiar de radicalismo, reforma social y rigorismo moral que fuera típica de los movimientos angloparlantes. El éxito de la abolición en los Estados Unidos animó a muchísima gente a unirse después a los movimientos de temperancia. El sentido de excepcionalismo de la nueva edad cristiana reunió cosas como la残酷, la tortura, la indecencia, la embriaguez y el desorden físico en general como rasgos que los nuevos tiempos estaban obligados a superar.¹⁰

Pero más allá de todo eso el movimiento refleja algo de la compleja relación bidireccional entre las fuentes morales cristianas y las secularizadas. El impulso del movimiento antiesclavista británico y del abolicionismo americano fue en parte religioso. Ciertamente sería difícil imaginar que esos movimientos hubieran logrado igual intensidad de compromiso, igual indómito propósito o igual disposición al sacrificio en las sociedades angloparlantes de aquel momento, si no hubiera sido por ese talante religioso. Aunque los filósofos generalmente estaban en contra de la esclavitud, muchos de ellos jugaron con teorías racistas. Hume, por ejemplo, opinaba que los negros eran inferiores. Dar cabida a tales diferencias raciales le parecía que era simplemente una manera más de intentar destronar la Biblia para hacer sitio a la ciencia empírica. En su momento no tuvo importantes consecuencias prácticas y más bien parecía estar exclusivamente motivado por una demostración anticristiana. Fue más tarde, en el siglo XIX y comienzos del XX, cuando dicho cientifismo produciría algunos auténticos monstruos, los cuales han sido desde entonces evocados con nefastos efectos.¹¹

Pero en el siglo XVIII eran los creyentes quienes se sentían llamados a defender apasionadamente la unidad de la raza humana. Y fueron los cristianos quienes impulsaron la causa abolicionista en ambas orillas del Atlántico.

Sin embargo, los movimientos en sí fueron causa de heterodoxia, cuando no de secularización. Esto fue en parte debido a que quienes se comprometían en ellos se vieron con frecuencia enzarzados en grandes discusiones con sus propios correligionarios, más cautos y conservadores, que en muchos casos detentaban posiciones de poder. Para quienes estaban profundamente implicados en la cruzada la oposición a la esclavitud era esencial para el cristianismo, y cualquier acomodo a un término medio era simplemente una traición. La reticencia o la condena del orden social establecido a menudo condujo a los abolicionistas comprometidos a la sublevación.

De hecho, algo de la misma dialéctica operaba en las Iglesias, y a ello había contribuido originalmente la Ilustración increyente. Desde la perspectiva calvinista la identificación excesiva con la causa podía conducir al error papal de buscar la salvación por las obras. Desde la perspectiva de un abolicionista comprometido, todo lo que estuviera por debajo de un compromiso total, era una desviación. Las dos posturas difícilmente podían coexistir. Pero en la medida en que la noción hiperagustiniana se acepta como definición de la fe cristiana, generalmente se acepta que la dedicación plena a la reforma secular se acopla mal con esa fe, llegando al extremo de que quienes están comprometidos con la causa se vean obligados a sentirse fuera del cristianismo ortodoxo, impulsados por el propio brío del compromiso. La paradoja estriba en que la visión y el impulso religiosos pueden conducir en ocasiones a abandonar la creencia religiosa.

Algo de esas presiones se percibe en la vida del pastor abolicionista norteamericano Henry Clark Wright. «Cristo es el principio de los reformadores morales... tanto como el principio de la paz», afirmaba. No obstante, se sentía indignado por la complicidad del orden social establecido con la esclavitud y por el hecho de que las autoridades persiguieran a William Lloyd Garrison, y comenzó a evolucionar hacia posturas más heterodoxas. Escribió un tratado titulado: «La Biblia, si se opone a la verdad evidente, es una evidente falsedad». Y declaró: «En espíritu y en práctica Voltaire estaba más cerca del reino de los cielos que el clérigo negrero de América».¹²

Aquí es posible observar un deslizamiento hacia una posición mutuamente sostenible en la que el cristianismo hiperagustiniano fortalece las credenciales morales de la increencia; y ello a su vez ahonda la sospecha que sienten los creyentes hiperagustinianos hacia la reforma secular. Algo de esa polarización es evidente en la Ilustración francesa. Y el deslizamiento hacia esa posición ha sido desde entonces visible entre los cristianos socialmente comprometidos, como en nuestro tiempo atestiguan, por ejemplo, los misioneros en China que terminaron siendo comunistas.

Algo muy importante sucedió en el siglo XIX cuando esos reformadores y otros más traspasaron los límites de la creencia. Pero sería un error pensar que esto formara parte de un movimiento pausado, continuo, unidireccional hacia la «secularización».¹³ El impulso inicial que subyace en esa reforma era profundamente religioso, y algo de ello prevalece. No se trata únicamente de que en cierto sentido sacralice la causa secular. Se trata también de que el ímpetu religioso se pone de manifiesto de nuevo muchísimo en posteriores olas de reforma en algún sentido herederas de las cruzadas antiesclavistas, como se observa en un líder como William Jennings Bryan, a finales del siglo XX y, de una forma más llamativa, en el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960, en el que los pastores protestantes asumieron tan importante papel de liderazgo y cuya figura de mayor relevancia fuera Martin Luther King. Incluso en la mucho más secularizada Gran Bretaña, el líder de la Campaña por el Desarme Nuclear fue hasta fechas muy recientes un monseñor. Y por supuesto el mismo deslizamiento secularizador se dio entre algunos jóvenes originalmente creyentes, en el movimiento de los derechos civiles. Pero lo que también es necesario resaltar es la recurrencia del liderazgo religioso en las causas que llaman a un profundo compromiso moral.

22.2

Y, sin embargo, algo importante e irreversible sucedió en efecto en la última parte del siglo XIX con el surgimiento de la increencia en los países anglosajones. Fue entonces cuando dieron el vuelco desde un horizonte en el cual alguna clase de creencia en Dios estaba virtualmente fuera del alcance de cualquier reto, hasta la situación en la

que nos encontramos actualmente en que el teísmo es una opción entre otras y las fuentes morales son ontológicamente diversas. Quizá las sociedades latinas hayan realizado la ruptura; en Francia la Ilustración y la Revolución presenciaron un cambio crucial. Pero en Inglaterra y en los Estados Unidos éste se efectuó en la segunda mitad del siglo XIX. En la primera mitad del siglo la marea refluye hacia la ortodoxia —los evangélicos de la secta Clapham eran ciertamente parte del movimiento— y el deísmo dejó de estar en boga por un tiempo. Cuando la marea de la ortodoxia retrocede de nuevo en la última parte del siglo, va más allá del deísmo. El ateísmo, o «agnosticismo», es ahora una opción.

Examinar cómo sucede este cambio en Inglaterra y en los Estados Unidos ayudará a clarificar la situación en que actualmente nos encontramos. Podemos observar que aquí vuelven a propulsarse algunas de las mismas reacciones que subyacían en la Ilustración incrédula, como he descrito en el capítulo 19. Y, como dije entonces, nuestra comprensión de la naturaleza moral de esas reacciones se ve nublada por la generalizada noción de que la pérdida de creencia fluía como consecuencia inevitable del surgimiento de la «ciencia» o del desarrollo de la economía moderna. Algo similar a esto es lo que piensan muchos incrédulos, y ello ciertamente refleja su postura, como veremos, pero en realidad no la ilumina.

Esas dos clases de explicaciones son las que suelen darse hoy. O bien la creencia cedió el paso a la racionalidad científica o, si no, cayó víctima de la industrialización y el desarrollo de nuestra sociedad móvil y tecnológica. O pueden combinarse las dos explicaciones. Leslie Stephen, uno de los grandes pioneros de la increencia victoriana, sostuvo algo muy afín a esa postura. Pensaba que una especie de racionalidad científica terminaría por triunfar. «Si la raza va acodándose progresivamente a su entorno, de ahí debería inferirse que las creencias de la raza gravitan hacia esa forma en que la mente se convierte en una aguda reflexión del universo externo.» La religión terminaría marchitándose. Y, sin embargo, reconocía que también entraban en juego otros factores: «Pero las grandes energías deben funcionar lentamente; y sólo después de muchos disturbios y largas y continuadas oscilaciones el mundo se mueve de una posición de equilibrio a otra». ¹⁴

De hecho, esas dos explicaciones, que vamos a denominar la científica y la institucional, se combinan fácilmente, porque com-

parten ciertas premisas. Esto resulta evidente cuando se ponen a prueba más extensamente.

Debería ser obvio que la explicación institucional es inadecuada. Esto no quiere decir que los grandes cambios que se han producido en la sociedad no hayan tenido consecuencias importantes para lo que creemos. ¿Cómo podría ser de otro modo? La industrialización, la urbanización, la concentración, el surgimiento de la sociedad tecnológica, lo que se podría denominar «secularización» en un sentido estricto —es decir, no todo el cambio de perspectiva que estamos tratando de explicar, sino el giro que han experimentado tantos aspectos de la vida social fuera de la competencia de las instituciones de la Iglesia en el decurso de los últimos siglos—, todos estos fenómenos han transformado nuestras vidas. Necesariamente tenían que cambiar nuestro modo de percibir las cosas. Pero lo cuestionable es la tesis de que ellos mismos son condiciones suficientes para la pérdida de la creencia religiosa. Que ellos produzcan este resultado depende de cuáles sean las otras cosas que están ocurriendo en la cultura: el significado de la creencia religiosa, la naturaleza de las posibles alternativas, las tensiones a las que está sujeta. La simple correlación que subyace en la explicación institucional ha sido ya quizás refutada, pues esos cambios sociales se han extendido superando las lindes de Occidente y produciendo consecuencias diferentes en otros lugares.

¿Qué haría que la simple correlación fuera verdad? Si la fe religiosa fuera como alguna particular creencia ilusoria, cuya naturaleza errónea estuviera simplemente enmascarada por un cierto conjunto de prácticas, entonces caería con el paso de éstas y la sustitución por otras; como quizás haya sido el caso respecto a ciertas creencias particulares acerca de las conexiones mágicas. Éste, pues, es el supuesto en el que suele apoyarse la explicación institucional. Pero eso es casi exactamente lo mismo que se supone en la explicación científista, y por eso funcionan bien juntas. Cabría expresarlo de esta forma: cualquier explicación institucional de un cambio de perspectiva requiere el complemento de alguna explicación del trasfondo cultural. La mera premisa científista de que la religión se marchita frente a la racionalidad científica es la que desempeña dicha tarea en el trasfondo de la explicación institucional. Si fuera increíble, necesitaríamos algo para colocarlo en su lugar.

No obstante, la tesis científista, aun siendo tosca, adquiere algún matiz de credibilidad del auténtico drama que se despliega en el pe-

ríodo victoriano. Desde luego, entonces se libró una batalla entre la teología y la ciencia y en ella perdió la primera. Y muchos victorianos se sintieron forzados, contra sus más profundos anhelos, a abandonar la fe. En los países angloparlantes la perspectiva con respecto a la relación entre creencia e incredencia aún hoy está marcada por esa batalla fundacional, y en muchas formas se ha oscurecido debido a la mala interpretación que se ha hecho de ella.

La batalla con respecto a la ciencia fue auténticamente real. Durante el siglo pasado se dieron pasos gigantescos en cuanto a la comprensión de la geología, particularmente en lo concerniente a la edad de la tierra y con respecto a la comprensión de la biología, y esto último es aún más significativo, pues se abre la posibilidad de una explicación en profundidad, incluso de una explicación mecanicista, de los fenómenos de la vida. Crece en varias dimensiones un nuevo sentido acerca de la naturaleza que habitamos como algo inmenso: no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, y luego, sobrepasándolos, en la dimensión de su microconstitución. La nueva perspectiva del tiempo y la nueva dirección en la biología se combinaron en el explosivo impacto que produjo la publicación en 1859 de la teoría de Darwin. Y se continúa hasta nuestros días con el impacto semejante que produjeron las teorías de Freud, medio siglo después.

La obra de Darwin tuvo consecuencias devastadoras para la creencia dadas las estructuras intelectuales en las que se proyectaba la fe, principalmente, pero no exclusivamente, en los países protestantes. En los dos siglos precedentes se había invertido muchísimo en el argumento del designio como prueba cierta de la existencia de la deidad. Hemos visto cuán central fue para el deísmo, pero también afectó virtualmente a todas las tendencias en el seno de la Iglesia. Hasta una figura hiperortodoxa como fuera Cotton Mather llegó a afirmar, a principios del siglo XVIII, que «un *ser*, que ha de ser *superior a la materia*, incluso al *creador y gobernador* de toda la materia, es tan visible en todos los lugares» que el «*ateísmo* ha quedado abucheado y ahuyentado para siempre fuera del mundo». ¹⁵ Darwin, al demostrar que era posible tener un designio sin diseñador, abrió una inmensa fisura en ese modo de razonamiento.

El giro hacia la interpretación literal de la Biblia en las Iglesias protestantes y la crucial significación apologética otorgada a los milagros de Cristo como prueba de sus credenciales, algo que ya habían subrayado Locke y otros, agravaron la vulnerabilidad. Éstos,

además de otros factores, hicieron que ciertos logros de la ciencia conseguidos en el transcurso del siglo XIX parecieran totalmente contrarios a la fe de una forma que hoy difícilmente resulta tan evidente.

Fueron circunstancias agravantes, pero que no aportan una explicación completa para aquella certeza de colisión entre la ciencia y la religión que, después de todo, fue mucho más fuerte entre los no creyentes. ¿Qué era lo que les permitía sentirse tan seguros? Intelectualmente, fueron algunas de las tesis del cariz al que he querido aludir con el término «cientifismo», que quizá cabría formular como la creencia en que los métodos y procedimientos de las ciencias sociales, tal como se estaban codificando, eran suficientes para establecer todas las verdades que necesitamos para creer. Y, ¿qué los llevaba a creer tal cosa? Ninguna razón concluyente, porque no la hay. Nada nos asegura que las cuestiones sobre las que formamos una creencia sean arbitrables de ese modo. El propio cientifismo requiere un salto de fe.

Lo que impulsa esa fe es su propia visión moral. Aquí nos aproximamos a una imagen no distorsionada del drama victoriano de la increencia. No se trata del mero reemplazo de la no ciencia por la ciencia, sino una nueva y militante perspectiva moral que surge de la antigua y asume su lugar junto a ella como una alternativa de lucha.

Esta perspectiva es uno de los constituyentes más importantes de la cultura contemporánea. Central en ella es la «ética de la creencia» (título de un libro muy influyente durante el último tramo del período victoriano).¹⁶ Uno *no debería* creer aquello para lo cual no cuenta con suficiente evidencia. Dos ideales fluyen a la par para dar ímpetu a ese principio. El primero es el de la libertad racional auto-responsable, que he formulado reiteradamente en estas páginas. Tenemos la obligación de decidir sobre la evidencia sin someternos a ninguna autoridad. El segundo es una especie de heroísmo de la increencia, es la honda satisfacción espiritual de saber que uno ha confrontado la verdad de las cosas, por muy desolador y poco prometedor que ello resulte.

Éste es un tema constantemente reiterado en los escritos del período. Samuel Putman, un antiguo pastor protestante, estaba dispuesto a contemplar «el abismo infinito» en el que terminaría por sumirse la humanidad, sin un solo «resquicio para la esperanza». La religión le repugnaba: «¡Oh, la debilidad, la falacia de la religión

frente a este terrible destino!». No estaba dispuesto a tener nada que ver con ese «llanto del niño en la noche», ese «sentimentalismo del cobarde».¹⁷ «En el preciso momento en que el hombre reconoce el mal que le ha tocado, en ese mismo instante surge la grandeza de su ser; pues puede amar, puede aguantar, puede perecer sin terror.» Y los victorianos solían hablar a menudo de la «hombría» que es menester para arrostrar la verdad desnuda.¹⁸

Si uno no podía creer, entonces la sinceridad le exigía que lo dijese. Aquí los agnósticos mostraban su filiación con respecto al cristianismo evangélico, del que muchos de ellos descendían.¹⁹ Charles Eliot Norton acusaba a los creyentes de cometer el «gran pecado» de la «insincera profesión de su fe». Y Thomas Huxley basaba sobre este pensamiento su confianza en el futuro: «Por muy mal que se presente la posteridad, siempre y cuando los que vienen se apoyen en la sencilla regla de no simular creer lo que no tienen razón para creer, porque sea ventajoso simularlo, no llegarán a sumirse en las más rastreras profundidades de la inmoralidad».²⁰

Una ética como ésa llama a algo así como al científismo, a una acerada demarcación entre lo que cuenta con una buena razón para que se crea en ello y lo que supera este límite. Un universo en el que las preguntas más importantes estuvieran rodeadas de misterio socavaría esa nítida llamada moral. Idealmente se necesitan principios fehacientes como los del método científico, que puedan separar las ovejas de las cabras entre las creencias que intentan cobijarse en la mente. Ese sentido tan nítido de demarcación entre lo permisible y lo no permisible es otra de las marcas influyentes del legado evangélico. La epistemología y el fervor moral se apoyan mutuamente.

La ética de la creencia se enlaza a través de la ciencia con una tercera fuerza importante, la demanda de benevolencia. Al igual que en el caso de la Ilustración increyente, para los victorianos la ciencia estaba vinculada al progreso en la tecnología y, por consiguiente, en la mejora humana, tradición ésta que se remonta a Bacon. Así pues, el vuelco desde la religión a la ciencia no sólo anunciable una mayor pureza de espíritu y una mayor hombría, sino que también los alineaba con las demandas del progreso y el bienestar humanos. En efecto, la valentía para arrostrar el universo profano se percibía como el sacrificio que los agnósticos estaban dispuestos a asumir en aras de mejorar lo humano. En palabras de un increyente norteamericano, su «gran filosofía» les enseñaba a «dejar de mirarnos a nosotros mismos

y nuestras cargas en pro del avance de la raza humana». Y, de hecho, como vimos con Bentham y la Ilustración increyente, muchos acariciaban la noción de que enfrentarse a un universo sin Dios liberaba las reservas de benevolencia que llevamos en nosotros mismos. En palabras de otro norteamericano, «en el momento en que uno pierde la confianza en Dios o en la inmortalidad en el universo», se hace «más autosuficiente, más valiente, y mucho más solícito para ir en ayuda, allí donde la ayuda humana sea posible».²¹

Algunos de estos temas se aúnán en la conmovedora declaración que aparece en una carta de Thomas Huxley. En ella habla acerca de su juventud inmoral y posterior reforma, y pregunta qué fue lo que hizo que sucediera de ese modo: «¿Acaso la esperanza de inmortalidad o de futura recompensa?». No, esto no tuvo ninguna importancia:

No, mas te diré exactamente qué es lo que operó en mí. El *Sartor Resartus* de Carlyle me hizo entender que un profundo sentido de la religión era compatible con una total ausencia de teología. En segundo lugar, la ciencia y sus métodos me proveyeron de un abrigo independiente de la autoridad y la tradición. En tercer lugar, el amor me abrió a la visión de la santidad de la naturaleza humana, e imprimió en mí un hondo sentido de responsabilidad.²²

Ésta es la recia moral alternativa que produjo tal fisura en la religión victoriana. No se trataba de una supuesta incompatibilidad lógica entre la ciencia y la fe, sino que fue la imperiosa demanda moral de no creer lo que condujo a muchos victorianos a pensar que tenían que abandonar; por muy penoso que les resultase, la fe de sus mayores.

La ilusión del cientifismo resultó tan intensa, no sólo debido al ámbito particular en que en el siglo pasado se desarrollaba el drama de la increencia, sino también porque fue producida por la propia ética de la creencia, como he intentado mostrar. Ésta empuja hacia otra variante del cientifismo, y con ello tiende a oscurecer sus más profundas motivaciones. En las obras de los fundadores éstas aún se encuentran más o menos en la superficie, y por eso vale la pena que volvamos a ellas. Pero para muchos de sus seguidores en el siglo xx, todo reconocimiento de la dimensión moral ha sido absolutamente reprimido.

Un ejemplo llamativo es el del sociobiólogo Edward O. Wilson. En su *On Human Nature* (*Sobre la naturaleza humana*), el cientifismo ha engullido por completo la moral; en efecto, nos ofrece una obtusa explicación reduccionista de la última. La selección natural gira en torno a ciertas tendencias a reaccionar, ciertos sentimientos «viscerales», que son «primordialmente inconscientes o irracionales».

Como todos los demás, los filósofos miden sus personales respuestas emocionales con respecto a varias alternativas como si consultaran con un oculto oráculo.

Ese oráculo reside en los profundos centros emocionales del cerebro, muy probablemente en el sistema límbico... Las respuestas emocionales humanas y las prácticas éticas más generales basadas en ellas han sido programadas hasta un grado sustancial por la selección natural a lo largo de miles de generaciones.²³

O, más adelante:

La conducta humana —al igual que las más profundas capacidades para la respuesta emocional que la conduce y guía— es la técnica del circuito por el cual el material genético humano se ha conservado y se conservará intacto. En última instancia la moral no posee más función demostrable que ésta.²⁴

Una postura reduccionista como ésta es, desde luego, indefendible en un sentido muy profundo, o sea, nadie podría en realidad vivir en conformidad con ella y, por tanto, la mejor explicación disponible de la norma en conformidad con la cual realmente vivimos difiere necesariamente de ella. Esto aparece casi al final del libro en el que Wilson, con sublime indiferencia e incluso incoherencia, nos ofrece su visión moral. Se confiesa profundamente conmovido por la «épica evolucionista» y, en particular, por el extraordinario relato de la aparición del hombre, gracias al ingenio y la clara visión de la razón instrumental. Lo que le inspira respeto hacia el hombre no es sólo su éxito, sino que se haya puesto a la altura de su éxito extendiendo su conocimiento y ensanchando su visión. «El verdadero espíritu prometeico de la ciencia significa liberar al hombre dándole el conocimiento y alguna medida de control sobre su entorno físico.»

Ese mayor conocimiento y visión puede a su vez transformar sus aspiraciones. Construye una visión panorámica que une su trayecto-

ria anterior con el futuro al que aspira. La era científica, una vez que se haya desembarazado de los mitos tradicionales de la humanidad,

construye la mitología del materialismo científico, guiada por los artefactos correctores del método científico, dirigida por un llamamiento preciso y deliberadamente afectivo a las necesidades más profundas de la naturaleza humana, y conservada con toda su fortaleza por la ciega esperanza de que la travesía en la que ahora estamos embarcados nos llevará más lejos y será mejor que la que acabamos de finalizar.

Para que esto se cumpla con éxito es preciso que nos liberemos de alianzas y vínculos particulares y provincianos; es menester lograr vernos a nosotros mismos como parte de la gran imagen.

La naturaleza humana nos inclina a los imperativos del egoísmo y el tribalismo. Pero una visión más desligada del largo alcance del curso de la evolución, nos permitiría divisar más allá del ciego proceso de decisión de la selección natural y vislumbrar la historia y el fruto de nuestros genes en el trasfondo de toda la especie humana. Esa visión está definida por una palabra que usamos intuitivamente: nobleza. Si los dinosaurios hubiesen entendido este concepto, es posible que hubieran sobrevivido. Podrían ser nosotros.²⁵

La «nobleza» de Wilson incorpora algunos de los ideales descritos anteriormente. Implica tener el coraje de desligarnos de la perspectiva limitada, del mito halagüeño o consolador, de percibir la lucha inmemorial por la supervivencia como un todo, y luego verse instado a superar el estrecho egoísmo para conducirlo hacia nuevas cumbres. Ésa es la clase de libertad autorresponsable, la trascendencia de la particularidad que apoya nuestra eficacia y que es preciso cultivar. La visión moral arde en el corazón de la epistemología.

La «nobleza» de Wilson pone también de relieve algo más: lo que los victorianos llamaban «hombría» y que les capacitaba para arrostrar el hecho de que la verdad también posee otra cara. No sólo trascendemos el deseo pusilánime de comodidad y seguridad; también nos elevamos más allá de nuestra perspectiva y abarcamos el todo. Ello nos colma de tal respeto reverencial que nos permite escapar de nuestras limitadas preocupaciones. Existe algo en la ética moderna de la razón científica que está en continuidad con el previo estoicismo y que recoge los ecos ya evocados por Descartes.²⁶ En nuestro si-

glo ha sido articulado por Bertrand Russell, que en *La esencia de la religión* distingue dos naturalezas en los seres humanos, una «particular, finita, centrada en sí misma; la otra universal, infinita e imparcial». La parte infinita «brilla imparcialmente»:

Las edades lejanas y las remotas regiones del espacio son tan reales para ella [la parte infinita] como lo presente y lo cercano. En pensamiento, se erige por encima de la vida de los sentidos, procurando siempre lo general y lo abierto a todos los hombres. En deseo y voluntad, apunta simplemente al bien sin percibir dicho bien como mío o tuyo. En sentimiento, prodiga amor a todos, no sólo a quienes fomentan los propósitos del yo. A diferencia del yo finito, es imparcial; su imparcialidad conduce a la verdad en el pensamiento, a la justicia en la acción, y al amor universal en el sentimiento.²⁷

O, en un plano más personal, escribe en una carta:

La incesante batalla interna hace de mí algo que actúa sin combate interior: por eso me gustan la necesidad y las leyes del movimiento, y el hacer de la materia inerte en general. No puedo imaginar a Dios sin estar colmado de conflictos... Así pues, prefiero un no Dios. La vida me parece esencialmente pasión, conflicto, furia; los momentos de paz son breves y se destruyen a sí mismos. Un Dios debería ser sereno, como el de Spinoza, meramente el curso de la naturaleza. Todo esto es autobiografía, no filosofía.²⁸

Lo que sucedió en las culturas anglosajonas en la crisis de fe victoriana es que, por primera vez, la fe en Dios tuvo a disposición un horizonte moral alternativo. A partir de ese momento la creencia y la increencia existen en contraste y tensión entre ambas, y ambas se hacen problemáticas por el hecho de existir en ese campo de alternativas, como he dicho antes (capítulo 18). Ninguna de las dos se beneficia de la indiscutible seguridad de que disfrutara la fe religiosa en épocas anteriores. Las fuentes morales pueden encontrarse no sólo en Dios, sino en las dos nuevas «fronteras»: la dignidad que otorga a nuestras facultades (en un principio sólo las de la razón desvinculada, mas ahora también la imaginación creativa); y la hondura de la naturaleza interior y exterior.

No obstante, la ética científica de la (in)creencia es sólo una de las formas en que se puede beber en dichas fuentes alternativas. Tam-

bién existía toda una gama de posiciones que descendían del Romanticismo. Éste podía ofrecer sus particulares sendas hacia la increencia, mas quienes las transitaban mantenían una postura muy crítica respecto al cientifismo. El movimiento que dimana del teísmo fue más paulatino y transitó a través de un número de posiciones intermedias, y en algunos casos sin apenas llegar a consumarse. Ralph Waldo Emerson revoloteó en los bordes en que se juntan el teísmo, el panteísmo y el no teísmo.

Pero cuando la gente efectivamente se extralimitaba de esas sendas, lo que les inducía a ello no eran tanto las dificultades que tenían con la ciencia, aunque éstas también tuvieron un papel en este período, cuanto algo inherente a la noción de la naturaleza como fuente que había legado el Romanticismo (en ocasiones, como en los casos de Emerson y Arnold, a través de la influencia de Coleridge). Goethe hilvanó la articulación más influyente. Era el sentido de que el ideal de la integridad expresiva encajaba mejor en la perspectiva «pagan» de los antiguos que en las aspiraciones trascendentes del cristianismo. La identificación de los griegos con la unidad armoniosa fue un importante tema entre los románticos alemanes. Y Arnold asumió algo de esa misma idea al contraponer «hebreísmo» y «hele-nismo». El primero nos impulsa a la perfección moral; pero el segundo nos ha dado la idea de perfección como «expansión armoniosa de *todas* las fuerzas que crean la belleza y el valor de la naturaleza humana».²⁹ Necesitamos ambas cosas para ser seres completos.

Leslie Stephen representa el caso paradigmático de quien toma la senda científica hacia la increencia. Sin embargo, Matthew Arnold transitó al menos una parte de la senda por un camino goetheano. Y ello no sin pesadumbre. Cuando «el mar de la fe» refluye, deja sólo

*Its melancholy, long withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.*

Su melancolía, ese largo bramido de retirada, retrocediendo al aliento del viento de la noche, dejando tras de sí las vastas orillas tristes y los desnudos guijarros del mundo.³⁰

Y queda la duda de si en efecto recorrió la senda hasta su término. Continúa hablando de Dios como «el poder que no está en nosotros y contribuye a crear la rectitud» y de la oración como «energía de la aspiración». ³¹ Pero llegó tan lejos como llegó, impulsado no tanto por la «ética de la creencia» como por la necesidad que sentía de encontrar una religión mejor, más servible para una edad democrática. En otras palabras, también él iba en busca de las fuentes morales para las exigencias, tanto estrictamente morales como de una perfección más amplia, que la modernidad impone sobre nosotros. Y sorprendentemente, encontró dichas fuentes en la cultura.

La cultura es para Arnold lo que aúna la razón con la «pasión moral y social por hacer el bien». Es «la razón que envuelve la personalidad entera», tal como Lionel Trilling formula sus doctrinas. ³² La doctrina es lo que puede reemplazar a la religión, y debe hacerlo si queremos evitar que el declive de la creencia tenga consecuencias empobrecedoras.

Arnold explora aquí una tercera senda, no la de la fe en Dios de la manera normalmente reconocida, ni tampoco la del agnosticismo científico. Es la aspiración al todo, a la plenitud del gozo cuando el deseo se funde con el sentido de la más profunda significación. Su fuente se halla en el ideal romántico de la autoperfección mediante el arte. Una manera de trazar el mapa de las posibles fuentes morales en nuestro tiempo es percibirlas divididas en esos tres ámbitos. Son alternativas que suelen estar en tensión, influyéndose entre sí y problematizándose unas a otras. Mas una enorme energía deriva hacia una filosofía que puede reclamar plausiblemente el unir a dos de las tres; ésa ha sido una de las razones de la inmensa fuerza de atracción del marxismo a lo largo del último siglo. Al menos en una interpretación, parece combinar el materialismo científico con la aspiración a la totalidad expresiva. ³³ Y esa combinación ejerce una tremenda atracción.

22.3

Quiero plantear de nuevo ahora el interrogante que me ocupó en el largo excuso sobre el siglo XIX y la crisis de fe: ¿qué es lo que subyace en el sentido del excepcionalismo histórico, que reconocemos y cumple con las tan estrictas exigencias de justicia y benevolencia

universales? No ha de sorprender que las posibles respuestas a dicha pregunta puedan, al menos de un modo genérico, ajustarse al «mapa» tripartito de las fuentes morales heredadas del siglo XIX.

Naturalmente, la raíz primigenia de la demanda de procurar justicia y bienestar universales se ha de encontrar en la tradición religiosa judeocristiana. Esto resultaría obvio en términos generales, y en las páginas precedentes he venido trazando algunas de las conexiones más destacadas. La comprensión cristiana ortodoxa de dicho interés universal es el *agapē* o «caridad»; y la respuesta al interrogante de qué es lo que lo posibilita, es la gracia. Ello puede no ir vinculado a ninguna noción excepcionalista en una sociedad dada, puesto que nada garantiza que sociedades enteras sean transformadas por la gracia. El cristianismo siempre ha mantenido una relación muy ambivalente con las sociedades en las que ha existido, y el propio concepto de cristiandad está forjado con tensión teológica.³⁴

No obstante, cuando el compromiso con el interés universal asume una definición no teísta, algo diferente ha de desempeñar el papel que antes desempeñara la gracia. El interrogante es desestimado con frecuencia debido a la general resistencia de la Ilustración increyente a plantear el tema de las fuentes morales. Sin embargo, suele estar implícitamente aludido. Los autorretratos excepcionalistas han de contener una respuesta implícita a ese interrogante, indicando qué es lo que en efecto piensan que hace posible que seamos más «civilizados» (equitativos, democráticos, interesados en el bien común, etc.) que otros. ¿Cuáles han sido esas respuestas?

He analizado una de ellas en conexión con la Ilustración: la creencia de que cuando logramos la plenitud de la razón desvinculada y nos desprendemos de ataduras supersticiosas y provincianas, deberíamos ser movidos, como hecho incontrovertible, a hacer el bien a la humanidad. Parece que Bentham lo da por sentado, en su propio *cri de coeur* que he citado antes.³⁵ Y en nuestra cultura científica percibimos la omnipresente creencia de que la sinceridad y la desvinculación científicas inclinan a la equidad y al amor en el trato con los demás. También parece que Freud, a su manera, estuvo muy seguro de sus buenas intenciones.³⁶ Algo más contundente parece aflorar a la superficie entre los agnósticos pioneros del siglo XIX: la idea de que el superar el cómodo mundo de la ilusión, el enfrentarse valerosamente a la enorme indiferencia del universo nos libera del egoísmo mezquino para poder así dedicarnos al bienestar universal. Qui-

zá se pueda tener un sentido más preciso de lo que esto implica al examinar una obra literaria del siglo XX, *La peste* de Albert Camus, en la cual su protagonista, el doctor Rieux, encarna el eslabón que existe entre la disolución total de todas las ilusiones de la creencia religiosa y el tenaz compromiso inquebrantable de paliar el sufrimiento humano.

Dostoievski, en un espléndido pasaje de *El adolescente*, también ofrece cierto sentido de dicha conexión. Versilov presenta la visión del día en que los humanos despertarán sólo para encontrar que están absolutamente solos en el universo, que no existe Dios ni inmortalidad, que sólo se tienen a sí mismos. Y el resultado será un tan grande caudal de ternura y cuidados recíprocos que el mundo se transformará en un paraíso.³⁷

Pero aquí ya estamos penetrando en el terreno de otra familia de respuestas, las que descienden de Rousseau. Rousseau se fundamenta en otro de los grandes temas del siglo XVIII, el de la empatía. El ser humano «natural» siente una empatía animal; le inquieta presenciar el sufrimiento y está movido a ayudar. En la sociedad ello puede ser fácilmente sofocado.³⁸ Pero en la medida en la que los seres humanos se convierten en seres sociales y racionales de forma no distorsionada, tanto la compasión como el amor a sí mismo son transformados en conciencia y ésta, lejos de ser la voz áspera del deber contrapuesto al sentimiento, idealmente habla a sus corazones y les mueve a la benevolencia.³⁹

Rousseau sugería una imagen del ser humano caracterizada por un gran fondo de benevolencia, cuyas fuentes eran tan naturales y espontáneas en nosotros como cualquiera de los deseos normales. Ello no es otra cosa que la transformación normal, no distorsionada, en virtud de algo que es instintivo en nuestra naturaleza animal, y que podría ser ahogado por la clase de razón depravada, pero está ahí como un profundo veneno esperando manar. El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza.

Esta idea fue asumida de diferentes maneras. En cierta forma se continúa en las teorías románticas de la naturaleza como fuente, en la imagen de un ser restaurado cuyos sentimientos espontáneos, incluso los deseos sensuales, han quedado imbuidos de benevolencia, como aquellos «ebrios de fuego» que penetran en el santuario de la alegría en el poema del joven Schiller, o en la figura de Empédocles de los primeros borradores de Hölderlin.⁴⁰ Y la idea se extiende has-

ta la actualidad y encuentra su última y más espectacular manifestación en las revueltas estudiantiles de 1968 y, en una forma más difuminada, en el conjunto de la «generación de las flores» de la década de 1960.

Pero también Kant encuentra una base para la idea de la buena voluntad en nosotros, una buena voluntad que se ha alejado por completo de nuestros deseos naturales y ha ido hacia el estatus que disfrutamos como agentes racionales y el respeto que experimentamos necesariamente frente a las exigencias que plantea. Aquí volvemos a la noción de la Ilustración de que es el desarrollo de la razón lo que hace que esta voluntad sea efectiva; lo que nos transforma ya no es la racionalidad instrumental, sino las exigencias de la universalidad.

Y así, como alternativa a la fe naturalista en la razón científica, a finales del siglo XVIII nos topamos con un conjunto de visiones que perciben una gran fuente de benevolencia en nosotros, bien sea en nuestros deseos naturales o en el ser nouménico, o quizás también en un modo que no se puede clasificar entre esas alternativas. Sólo tenemos que pensar en el templo de Sarastro de *La flauta mágica* de Mozart. Allí hay una fuente de bondad, de voluntad benevolente que irradia de la naturaleza no distorsionada. «In diesen heiligen Hallen», la discordia y el odio dan paso al perdón y al amor. La música nos convence allí donde las palabras jamás llegarían a hacerlo.

Todos esos posibles sustitutos de la gracia —la nítida visión de la razón científica, el rousseauiano o romántico impulso interior de la naturaleza, la buena voluntad kantiana y la bondad sarastriana— han contribuido a fundamentar la confianza de que es posible cumplir con las exigencias de la benevolencia universal. En la vida real de la cultura moderna no han sido tratados como alternativas a la fe religiosa, ni tampoco se los ha visto como incompatibles con ella. Las visiones excepcionalistas del siglo XIX en los países angloparlantes, algunas veces virtualmente han combinado todos ellos: quizás hubiera menos del rousseauiano-romántico; no obstante, a menudo se ha dado una combinación de fe cristiana con el sentido del progreso de la sociedad moderna en el control ilustrado y racional. Ello a su vez pudiera ser coherente con el sentido kantiano o sarastriano de que las fuentes internas de benevolencia han sido liberadas por la educación ilustrada. La amalgama resultante, que se da en propor-

ciones diferentes en diferentes tiempos, da una idea del talante que ha rodeado los grandes empeños por la mejora humana en las sociedades angloparlantes en el decurso de los dos últimos siglos: desde las campañas temperacionistas, pasando a través de las reformas educativas, hasta los grandes esfuerzos por la reconstrucción del mundo que siguieron a las dos guerras mundiales. Harto diferentes fueron las combinaciones «laicas» que se dieron en Francia, mucho más confiadas en lo kantiano y lo sarastriano y, en algunos casos, con una peculiar traslación científica francesa del holismo romántico que desciende de la tradición de Saint-Simon, pasando por Comte, hasta llegar a Durkheim y continuar más allá.

Al igual que las concepciones del bien, las ideas sobre la motivación moral muestran una confusa mezcla de fusión, influencia recíproca y rivalidad entre las diferentes fuentes. Creencia e increencia se han relacionado complejamente entre sí. No es sólo que los sustitutos seculares procedan históricamente de la noción cristiana de la gracia; ellos a su vez han influido en ella. Las nociones modernas del *agapē* se han visto afectadas por el ideal de la austera e imparcial beneficencia que emerge de la razón desvinculada. Esto ya era evidente en Hutcheson y se hace notable en el utilitarismo cristiano. Pero también han sido transformados por las concepciones románticas del sentimiento espontáneo, de una bondad que fluye de la naturaleza interior. Al mismo tiempo, dicha influencia ha sido puesta en tela de juicio. Defensores de las diferentes vertientes de la espiritualidad cristiana han combatido con dureza lo que ellos han percibido como intrusiones foráneas. La proyección del pensamiento hiperagustiniiano mantiene su sospecha acerca de la naturaleza irredenta, o del compromiso sin reservas con la reforma activista. Y luego las diferentes influencias, el Romanticismo y la Ilustración, chocan dentro de las Iglesias cristianas al igual que en cualquier otro lugar en la cultura.

Además, esas diferentes imágenes de la gracia y sus sustitutos son rivales. Cabe adoptar una postura en alguna de ellas para rechazar las demás. Puesto que todas son vulnerables, como veremos luego, puesto que todas pueden entrar en crisis, surge una compleja interacción en la que cada una de ellas se ve en un momento fortalecida por la debilidad expuesta por las otras. La creencia en un proceso unilineal llamado «secularización» es la creencia de que la crisis sólo afecta a las creencias religiosas y que los beneficiarios invariables de

ella son las seculares. Pero ésta no es una visión adecuada de nuestra situación.

22.4

He estado trazando el mapa de nuestro paisaje moral tal como emerge del siglo XIX y he tomado como hilo las exigencias típicamente modernas y las fuentes en las que éstas beben. No obstante, existe otro tema de gran importancia que se introduce ya hacia el final, y es la batalla que se establece entre la Ilustración y el Romanticismo tal como se está desarrollando. Dicha batalla continúa lidiándose a lo largo de toda la extensión de nuestra cultura, como testimonia la lucha actual entre lo orientado tecnológica o ecológicamente. Las dos vertientes han discrepado desde un principio; las teorías expresivas emergen parcialmente como una crítica a la unidimensionalidad de la razón instrumental. Pero también logran existir de un modo curioso en nuestra cultura. Para comprender esto mejor deberíamos observar más atentamente el impacto y las sucesivas transformaciones del expresivismo romántico.

El expresivismo romántico brota de la protesta en contra del ideal ilustrado de la razón instrumental, desvinculada, y las formas de vida moral y social que fluyen de ella: el hedonismo y el atomismo unidimensionales. La protesta continúa a través del siglo XIX en diferentes formas y adquiere aún mayor relevancia a medida que la sociedad es transformada por la industrialización capitalista en una dirección cada vez más atomista e instrumental. La acusación en contra de esta forma de ser es que fragmenta la vida humana: dividiéndola en departamentos desconectados, como son la razón y el sentimiento; separándonos de la naturaleza; separándonos a unos de otros. Schiller formuló la acusación en una de sus *Cartas estéticas*, y la encontramos de nuevo en Arnold.⁴¹ Se le acusa también de reducir o bloquear el significado: se percibe la vida unidimensionalmente como la búsqueda de placer homogéneo; ningún objetivo sobresale por representar una mayor significación.

Sin embargo, hubo una tercera línea de crítica, más explícitamente política, según la cual el atomismo —o sea, la condición por la cual cada uno define sus propósitos en términos individuales y sólo penetra en la sociedad en el terreno instrumental— socava la propia

base de cohesión que una sociedad participativa y libre necesita para mantenerse. También este aspecto recibe una influyente formulación en la sexta *Carta* de Schiller. Pero Tocqueville lo formula en un plano más refinado conectándolo con toda la tradición del pensamiento de los regímenes republicanos. Tocqueville desarrolla la antigua noción de que un interés demasiado grande en el autoenriquecimiento entraña un peligro para la libertad pública, pues ésta exige que nos orientemos a la vida pública en vez de obcecarnos con la preocupación por el bienestar individual, que buscamos por simple razón instrumental.

El amor a la libertad es esencial para los ciudadanos, escribe:

Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracas journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour de bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses.

Sólo ella [la libertad] es capaz de arrancar la mente de los hombres del culto a las riquezas y a las mezquinas preocupaciones de los asuntos particulares que afloran en el curso de la vida cotidiana, y hacerles percibir y sentir en todo momento que pertenecen a una entidad que está por encima y en torno a ellos, su patria. Sólo ella sustituye en ciertos momentos críticos su natural amor al bienestar por un ideal más elevado, más energico; ofrece a la ambición otros objetivos mayores que el de la adquisición de riquezas.⁴²

Desde Schiller, desde Tocqueville, también desde Humboldt, y desde Marx a su manera, el Romanticismo fue fuente de un importante espectro de visiones políticas alternativas, críticas de la sociedad instrumentalista, burocrática e industrial que se desarrollaba en Occidente. Una línea de éstas quedó injertada a través de Tocqueville en la tradición humanista civil y ha contribuido a mantenerla controvertida hasta el siglo xx.

Pero otro fruto del Romanticismo en el seno de la política moderna es el nacionalismo. Quizá sea necesario reiterar aquí que afirmar esto no significa ofrecer una explicación causal. Si quisieramos explicar el nacionalismo tendríamos que tener en cuenta los requisitos funcionales de las nuevas sociedades que se habían liberado de

las viejas nociones del orden jerárquico, habían visto el desgaste de las tradicionales comunidades locales y necesitaban encontrar una nueva base de cohesión entre los individuos supuestamente libres e iguales. O tendríamos que observar los mismos factores desde otro ángulo, el de las aspiraciones de las élites burguesas o los intelectuales por construir una nueva entidad política antijerárquica. Factores de esta clase pueden ayudar a explicar por qué en el siglo XIX el nacionalismo se extiende y se convierte en una potente fuerza en la civilización europea. No obstante, dichos factores no explican los peculiares rasgos del nacionalismo como postura moral y política. Éstos hallan sus raíces, primero, en la noción de Rousseau de que el lugar de la soberanía ha de ser el pueblo, o sea, una entidad constituida por un propósito o identidad común, algo más que una mera «agregación».⁴³ Esa idea raíz se desarrolla en el concepto *Volk* que formula Herder, la noción de que cada pueblo tiene su manera de ser, pensar y sentir, a la que debe lealtad; que cada cual tiene el derecho y el deber de encontrar su propio camino y de que no le impongan uno ajeno.⁴⁴

En la primera ola de naciones modernas como los Estados Unidos, Francia y, en su propia y peculiar manera, Gran Bretaña, todas ellas construidas con anterioridad al nacionalismo herderiano, la base de la cohesión era la nación política y un cierto ideal de ciudadanía. Pero en la siguiente ola de ponerse al día, la de la reacción a la construcción de la nación, la lengua se constituye como el principio dominante; ciertamente ése es el caso en las naciones europeas. La lengua es la base obvia para una teoría del nacionalismo fundamentada en la noción expresivista del carácter especial de cada pueblo, la lengua concebida al modo herderiano, es decir, en términos de una teoría «expresiva».⁴⁵ Éste es un concepto que hace arraigar la pluralidad de los Estados en la naturaleza de las cosas, pero no en un orden natural concebido al antiguo modo jerárquico. Pretende encontrar el principio de la identidad de un pueblo —lo que hace que sea más que una mera agregación— como algo ya dado, no arbitrariamente determinado, sino enraizado en su ser y en su pasado; al mismo tiempo, ese principio no es el de la lealtad externa, sino algo constitutivo de la humanidad autónoma de un pueblo, algo esencial en el ser humano. La lengua es obviamente un importante candidato para este constitutivo papel de definición de esencia, especialmente en una perspectiva herderiana. Por eso sirve de cohesión a las socie-

dades modernas. Pero para poder entender cómo se supone que se ha de lograr dicha cohesión, es menester percibirlo en términos expresivistas.

Esto nos lleva a una de las maneras en que las vertientes ilustrada y expresivista podrían llegar a coexistir en la cultura moderna. La cara más fea del nacionalismo moderno suele combinar en sí una llamada patriotera a la personalidad o voluntad nacional, con la pulsión por el poder que justifica el recurso a los medios industriales y militares que sean más eficaces. El caso extremo de este repulsivo fenómeno es el de la Alemania nazi. Ahí tenemos un régimen que accede al poder en parte por los reiterados llamamientos a la integridad expresiva contra la razón instrumental. Hasta cierto punto surge de los grupos *Wandervögel* juveniles y glorifica a los recios campesinos. Su práctica fue una violenta aplicación de la razón instrumental que desgarró incluso los vínculos de lo pensable, tal como había estado hasta entonces definido. Desgraciadamente esa combinación funciona. El nacionalismo en su modalidad patriotera puede destruir su justificación original en el expresivismo herderiano.

Como sucede con otros brotes del expresivismo romántico, el nacionalismo incluye también inseparablemente ciertas narraciones, a menudo esperpéticamente ficticias y anacrónicas, algunas veces casi misteriosas, cuando actos de constitución política, considerablemente arbitrarios, son envueltos en el manto de una falsa antigüedad. No obstante, de una manera o de otra, una nación, para tener identidad, requiere y desarrolla una cierta imagen de su historia, su génesis, su desarrollo —sus padecimientos y sus logros—. Esos relatos nos envuelven y forman imágenes nuestras y de nuestro pasado, mucho más que lo que podemos llegar a darnos cuenta. Ésta es una manera sumamente importante en la que el expresivismo ha configurado nuestro mundo.⁴⁶

Pero la proyección romántico-expresiva del pensamiento y la sensibilidad, bien sea en la política, en el arte, en las teorías de la cultura, o sólo como cruda protesta contra la sociedad instrumental, atraviesa una importante transformación en el siglo XIX. Para poder trazar mejor dicha transformación seguiremos dos caminos relacionados entre sí.

1. El primero fue la imagen de la naturaleza. Los románticos desarrollaron una visión expresiva de la naturaleza, a veces percibida

como un gran torrente de vida que fluye a través de todo y emerge también en los impulsos que sentimos dentro de nosotros mismos. Esa imagen queda apostrofada por Schiller como Alegría o teorizada por Schelling como Espíritu. Era una imagen que debía mucho a la noción tradicional del orden providencial. De hecho, trató de integrar en ella algo de la antigua noción de un orden significativo. Schelling y sus contemporáneos bebieron en las fuentes neoplatónicas, en Ficino, en las teorías renacentistas de correspondencia. Schelling reconoce su afinidad con Giordano Bruno. Mas esa imagen fue transformada por el expresivismo y la nueva idea de la imaginación creativa.

Así, en la *Naturphilosophie* de Schelling, diferentes fenómenos naturales corresponden a diferentes niveles de realización del espíritu en la naturaleza. La naturaleza es el «Espíritu visible».⁴⁷ Esto ciertamente se asemeja a las antiguas teorías neoplatónicas del Renacimiento, donde la realidad física que nos rodea es también la encarnación de las Ideas. Lo que ha cambiado es la noción de encarnación. La manifestación ya no es la manifestación en el flujo de una Forma impersonal; ahora más bien se entiende en el modelo de la autorrealización del sujeto que se completa y define en el proceso de auto-manifestación. El orden de la naturaleza ha sufrido un giro subjetivista. De ahí se sigue que nuestro acceso a él potencia esencialmente nuestras facultades de autodefinición expresiva, la imaginación artística, tal como la concibe el joven Schelling; o la «razón» en el peculiar sentido que Hegel da a este término.

Pero en el siglo XIX se comienza a derrumbar esta visión del orden cósmico, de igual modo que antes les sucedió a sus predecesoras. Se debió, qué duda cabe, en parte al desarrollo de la ciencia natural que presentaba un universo mucho más vasto y más desconcertante en espacio, tiempo y evolución, que el percibido y racionalizado por los órdenes precedentes. Y a ello hay que añadir los desarrollos producidos en la biología en la segunda mitad del siglo, que introdujeron la ciencia natural en las profundidades de la naturaleza interior que los románticos habían hecho originariamente parte de la auto-conciencia europea. El resultado para nosotros ha sido una visión tamizada de la naturaleza. Por un lado está el vasto universo que el descubrimiento científico está constantemente revelando, enorme y en alguna forma desconcertante, sobrepasando con creces nuestras capacidades imaginativas tanto para lo gigantesco como para lo mi-

núsculo; indiferente a nosotros y ajenamente otro, si bien colmado de inesperada belleza e inspirador de un respeto reverencial. Por otro lado está la naturaleza cuyo impulso sentimos en nuestro interior, de la que es posible sentirse enajenado y con la que aspiramos a estar en sintonía. La forma en que ambos se relacionan es profundamente problemática. Éste es uno de los aspectos en que nuestra situación existencial difiere enormemente de la anterior al siglo XVIII, cuando la explicación científica del orden natural estaba estrechamente unida a su significado moral, como hemos visto tanto en Platón como en las concepciones deístas del orden. Para nosotros, los dos han quedado a la deriva y no está claro cómo esperamos relacionarlos.

Una forma de abordar el problema es suprimiendo simplemente uno de esos términos por irrelevante o ilusorio. Ésa es la respuesta del naturalismo desvinculado, que sólo reconoce el orden de la explicación científica. Pero si no nos precipitamos en ese camino rápido, reconoceremos el área de perplejidad e incertidumbre en la cultura moderna. Las diferentes maneras de afrontar dicha perplejidad han tenido mucho que ver con el cambio que se ha dado en lo concerniente a la comprensión de la imaginación creativa y del papel que ésta desempeña en nuestra vida moral.

Pero para quienes han retenido el sentido del impulso interno de la naturaleza, su significado ha empezado a cambiar. Y eso ha sucedido en parte debido a los avances científicos; y, en parte, debido a la constante fuerza de lo que antes he denominado objeción antipanglossiana a todas las nociones del orden providencial, a saber, que hacen que la estructura de todas las cosas sea demasiado pulcra y armónica para nuestra experiencia. Se han dado también otros factores, que estudiaré en el capítulo siguiente.

Este giro encuentra su expresión en la filosofía de Schopenhauer. Quienes experimentaron el cambio, dejaron de percibir el gran torrente de la naturaleza al que pertenecemos como algo abarcable, común, estrechamente relacionado con el ser y benigno, y comenzaron a verlo cada vez más como algo inmenso, inconmensurable, ajeno y amoral, hasta que nos damos de bruces con reflexiones como las que hace el narrador Marlowe en *El corazón de las tinieblas* de Conrad, al observar a los nativos danzando en las márgenes del río:

La tierra parecía sobrenatural... y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Bueno, ¿sabéis?, aquello era lo peor de todo: sospechar que

no fueran inhumanos. Lentamente iba penetrando en uno. Aullaban, brincaban, daban volteretas y ponían caras horribles; pero lo que nos hacía estremecer era precisamente la idea de su humanidad —como la nuestra—, la idea de nuestro remoto parentesco con ese tumulto salvaje y apasionado. Desagradable. Sí, era muy desagradable; pero si se era lo suficientemente hombre, se debía admitir que había en uno una débil huella de respuesta a la terrible franqueza de aquel ruido, una oscura sospecha de que hubiera un significado en todo ello que uno, tan alejado de la noche de los tiempos, pudiera comprender. ¿Y por qué no?... ¿Qué era lo que había allí, al fin y al cabo? Alegría, miedo, pena, devoción, valor, rabia. ¿Quién puede saberlo? Pero había verdad, una verdad despojada de su manto de tiempo.^{48*}

2. El segundo cambio está obviamente relacionado con éste. En las reflexiones sobre el pensamiento humanista civil y el nacionalismo, que aparecen en la teoría de la cultura de Arnold, el expresivismo romántico se percibe apretadamente entrelazado con las aspiraciones morales que he estudiado anteriormente: como su mayor fuente de apoyo o su complemento normal. Mas la propia noción de la realización mediante el arte contiene, como hemos visto, las semillas de una posible fisura. Dicha fisura la produjeron corrientes que influyeron en la cultura del siglo XIX y cuyas consecuencias son aún parte de nuestra vida. Para examinarlas es preciso investigar las epifanías de la imaginación creativa durante ese período.

* J. Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Barcelona, Juventud, 1990, págs. 62-63. (N. de la t.)

VISIONES DE LA EDAD POSROMÁNTICA

23.1

La idea de la imaginación creativa, tal como surge en la era romántica, sigue siendo central en la cultura moderna. El concepto está todavía vivo en lo que respecta al arte —la literatura, en primer lugar, y especialmente la poesía— como una creación que revela, o como una revelación que al mismo tiempo define y completa lo que pone de manifiesto.

Hay fuertes continuidades con el período romántico, a través de los simbolistas y muchas vertientes de lo que de un modo genérico se denominó «modernismo», que se mantienen hasta nuestros días. Lo que sigue siendo central es la noción de la obra de arte que procede de una «epifanía» o la realiza, tomando una de las palabras de Joyce en un sentido más profundo que el suyo. Lo que quiero dar a entender con este término es precisamente esta noción de la obra de arte como lugar de una manifestación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una significación moral o espiritual suprema; es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está revelando.

Una obra como ésta no se puede definir como mimesis, aun cuando pueda incluir un componente descriptivo. De hecho, existen dos maneras diferentes por las que una obra puede provocar lo que aquí llamo epifanía, y el balance a lo largo del último siglo ha oscilado de la una a la otra. En la primera, que dominó entre los románticos, en efecto, la obra representa algo —la naturaleza virgen, la emoción humana—, pero lo hace de tal manera que enseña alguna realidad o significación espiritual superior que resplandece a través de ella. La poesía de Wordsworth o las pinturas de Constable y Friedrich ejemplifican ese patrón. En la segunda, que domina en el

siglo XX, es posible que ya no esté claro qué es lo que representa la obra o por qué representa algo; el lugar de la epifanía ha pasado al interior de la propia obra. Gran parte de la poesía modernista y del arte visual no representacional pertenece a esta clase.

No obstante, incluso con el primer patrón, que llamaré las epifanías del ser, ya no es suficiente una comprensión puramente mimética. Porque la meta no es sólo representar, sino transfigurar a través de la representación para hacer «translúcido» el objeto. Y así, también aquí, la epifanía sólo puede ser provocada a través de la obra, que sigue siendo un «símbolo», en el sentido romántico del término. O sea, no podemos comprender lo que es una obra en cuanto epifanía señalando alguno de los objetos descritos o referidos, accesible de un modo independiente. Lo que la obra revela ha de ser leído en ella. Tampoco puede ser explicado adecuadamente en términos de las intenciones del autor, puesto que incluso si pensamos que éstas son definidoras del significado de la obra, ellas mismas sólo son apropiadamente reveladas en la obra. Y, siendo así, éste *debe* entenderse independientemente de las intenciones que el autor haya formulado en relación con ella, sean cuales fueren. Oscar Wilde expresa este concepto afirmando que «cuando la obra está terminada posee, por así decirlo, una vida propia e independiente, y podría expresar un mensaje muy diferente del que fue puesto en sus labios para que lo dijera».¹ Ninguna explicación o paráfrasis puede hacerle justicia. Hay que hallar su significado en ella misma. Cabría decir que existe en sí y para sí, «autoengendrada», tomando una expresión de Yeats.²

Otra expresión que se suele utilizar en este ámbito es «autotélico». Pero este término sólo se aplica correctamente respecto al segundo patrón que he descrito antes, y quizás sólo en el caso de una variante extrema. Una vertiente de pensamiento, presente desde los simbolistas, no concibe la obra como una epifanía del ser, ni de la naturaleza ni de la realidad espiritual que sobrepasa la naturaleza. Han tratado de desligarla de toda relación con lo que está más allá y, sin embargo, paradójicamente, para mantener la calidad epifánica. La obra sigue siendo el lugar de la revelación y de algo de primordial significación, pero es también profundamente autónoma y autosuficiente. A Mallarmé, una de las figuras paradigmáticas de esta línea de pensamiento, le gustaba hablar (siguiendo, pensaba él, a Hegel) de la «nada»: «Después de encontrar la nada encontré la belleza».³

Ésta es ciertamente una de las posibilidades, extrema y en cierto modo desconcertante, que ha abierto el arte epifánico moderno. Se conserva como parte importante de la cultura moderna, y refleja el rechazo del mundo y del ser, que analizaré más adelante. Pero sería un error confundir el género con la especie. Existe un conjunto de escritores, desde Wordsworth a Yeats, y más allá de ellos, que han producido obras que no son «autotéticas», en este estricto sentido mallarmeano, pero que apuntan hacia una epifanía.⁴

Los términos acuñados en la era romántica siguen vigentes para el arte epifánico del siglo xx. Aquel período desarrolló un rico lenguaje orgánico para hablar de la unidad orgánica de la obra de arte, del proceso de la creación artística —a Coleridge le gustaba, de hecho lo veía relacionado con el proceso de crecimiento en la naturaleza— y, por extensión, hablaba acerca de la vida humana no distorsionada, colmada, contra las categorías trabadas y fragmentadas del mecanicismo. Las imágenes biológicas del primer expresivismo, claramente perceptibles en Herder, por ejemplo, iban dirigidas contra el dualismo entre la mente y el cuerpo, entre la razón y la sensibilidad. Para Schiller, la belleza aunaba la materia y la forma en una perfecta unidad. El «juego» a través del cual apuntamos hacia la belleza une forma y vida dentro de nosotros; el objeto de verdadera belleza muestra una perfecta fusión entre su contenido y su forma. No hay nada en su contenido que sea irrelevante para su forma y, recíprocamente, la forma no es separable de su encarnación, no es algo que se pueda expresar íntegramente en ningún otro lugar.

Hay algo paradójico en todo esto. Para Schiller, la «forma» está vinculada a lo universal. El término es utilizado en parte para designar el impulso moral en nosotros, que intenta dar una forma universalmente válida a nuestras vidas; y en parte deriva de la noción de un concepto, que es un término universal en contraste con sus exemplificaciones particulares. La moral y los conceptos generales están estrechamente ligados en Schiller, porque está muy influido por Kant. Y, sin embargo, en la obra de arte, el término universal es inseparable de su exemplificación particular y se identifica con ella. Un objeto bello es un particular que tiene una importancia universal.⁵

Categorías de esta índole continúan siendo aplicadas al arte epifánico. Una obra manifiesta algo, posee significación y, no obstante, es de alguna forma inseparable de su personificación o, al menos, la inseparabilidad es la condición a que el arte aspira. Así lo dijo Pater:

«Su ideal es la clase de arte en que el pensamiento y su encarnación sensible van completamente fundidas». Y Wilde lo expresó de la siguiente manera: «Al igual que Aristóteles, al igual que Goethe después de leer a Kant, deseamos lo concreto. Y sólo lo concreto nos satisface». En arte «el cuerpo es el alma».⁶ Dicha inseparabilidad, esa particularidad con significación universal, está también sugerida en las imágenes de Yeats acerca del árbol y el danzante. Algo así como la aspiración de Schiller a una condición que supera la perentoria imposición de la forma en la materia y la fusión de ambas en la belleza, sigue vivo en estos versos:

*Labour is blossoming or dancing where
The body is not bruised to pleasure soul,
Not beauty born out of its own despair,
Not blear-eyed wisdom out of midnight oil.
O chestnut tree, great-rooted blossomer,
Are you the leaf, the blossom, or the bole?
O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance?*

La obra florece o danza allí donde
no se magulla al cuerpo para complacer al alma,
ni la belleza nace de la desesperación,
ni la sabiduría semidormida del aceite de medianoche.
Oh, castaño, de profundas raíces, en flor,
¿eres la hoja, la flor o el tronco?
Oh, cuerpo que oscila con la música, oh, destello resplandeciente,
¿cómo distinguir al danzante de la danza?⁷

Ese ideal de fusión es lo que subyace en la idea romántica del símbolo como translucidez de lo eterno en lo temporal, con palabras de Coleridge. El símbolo sigue siendo central en el arte epifánico, y no sólo en la escuela llamada «simbolista». Carlyle habló del símbolo como «encarnación y revelación de lo infinito». Yeats asume el contraste romántico entre símbolo y alegoría: «Un símbolo es ciertamente la única expresión posible de alguna esencia invisible, una lámpara transparente sobre una llama espiritual; mientras que la alegoría es una de las muchas representaciones posibles de una cosa encarnada o de un principio coloquial... uno es revelación, la otra, divertimento».⁸ La «imagen» que Pound y su generación perseguían

formaba parte de la misma naturaleza. La imagen es una manifestación concreta; no está destinada a ser entendida como discurso acerca de algo. La música, el arte claramente no discursivo, no representativo, es el modelo. Los simbolistas e imaginistas, como Pater, pensaban que todo arte debería aspirar a la condición de la música.⁹

Muy comprensiblemente la imagen romántica del poeta como visionario continúa, explícitamente en Baudelaire, pero implícitamente en la forma de admiración y respeto que rodea a los autores de epifanías en nuestros días. Existe una especie de piedad que aún hoy rodea el arte y a los artistas, y que procede de la sensación de que revelan algo que posee gran significación moral y espiritual; de que en ello está la clave de una cierta profundidad, o plenitud, o seriedad, o intensidad de vida, o una cierta totalidad. Me veo obligado a utilizar aquí una ristra de alternativas, puesto que su significación se concibe muy diferentemente, y a menudo —por razones que no tienen nada que ver con la verdadera naturaleza del arte epífano y que analizaré luego— no se concibe en modo alguno con claridad. No obstante, para muchos de nuestros contemporáneos el arte ha asumido un lugar semejante al de la religión.

En contraste con la plenitud de la epifanía, está el sentido del mundo que nos rodea, tal como lo experimentamos ordinariamente, desencajado, muerto o abandonado. El mundo «desconectado, muerto y anodino»,¹⁰ o tal como lo percibe el ojo vegetativo de Blake, conserva cierta afinidad con la «tierra baldía» de Eliot. Hay un hilo de continuidad, una crítica de lo mecanicista e instrumental, como una forma de mirar y una forma de vida, y luego como el propio principio de nuestra existencia social, que corre a través de una inmensa variedad de articulaciones diferentes, interpretaciones y medios sugeridos. La fidelidad a la epifanía del arte casi siempre ha ido invariablemente acompañada por una marcada hostilidad hacia la sociedad capitalista, desarrollada, comercial, industrial, desde Schiller a Marx a Marcuse y Adorno; desde Blake a Baudelaire a Pound y Eliot.

No obstante, hablar sólo de la significación moral del arte epífano deja sin examinar una ambigüedad importante. La relación con la moral de la integridad o intensidad que promete es muy problemática. Ya Schiller, en sus famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre*, parece ofrecer dos visiones incompatibles de la relación entre la belleza y la moral. En una de las visiones, el juego, y la

belleza que crea, va en ayuda de la voluntad moral. Esta voluntad define el contenido de la perfección humana, y la belleza es auxiliar, aun cuando sea un auxiliar indispensable para lograrla.¹¹ Pero la otra visión está constantemente sugerida a través de la obra, y ocasionalmente también formulada: el juego y la estética ofrecen una realización superior a la meramente moral, puesto que la moral sólo realiza una parte en nosotros, la forma y no la materia, mientras que la belleza nos puede hacer completos, proporcionarnos armonía y libertad.¹²

La moral se entiende aquí en términos del siglo XVIII, donde la justicia y la benevolencia, y el control de los deseos por la razón, constituyen su esencia. El pensamiento nuevo que aflora del texto de Schiller es que la belleza podría ofrecernos un objetivo más elevado. Al menos en la versión de Schiller, incorporaría la moral y sería completamente compatible con ella. El ser armonioso y libre, que juega espontáneamente, querría ser bueno en el sentido aceptado: llevaría consigo algo más que la rígida obediencia al deber. No obstante, ahora queda al descubierto la posibilidad preocupante de si esa realización superior puede sacarnos de la moral recibida; podría conducir a alejarnos de ella, como temía Pater;¹³ o podría incluso exigir que la rechazásemos, como afirma Nietzsche a propósito de la ética de la benevolencia.

El germen estaba en la nueva estética que se desarrolló en el siglo XVIII. Definía la belleza en términos de una cierta clase de sentimiento o reacción subjetiva. Kant aporta una nueva y potente articulación en su tercera crítica. Lo bello se define en términos de una cierta clase de placer. Su esencia, siguiendo a Shaftesbury, es que sea «desinteresada». Lo que nos aporta el objeto de la belleza es algo completamente distinto de las satisfacciones utilitaristas y del cumplimiento de las demandas morales.¹⁴ Ésta es la base para una declaración de independencia de lo bello en relación con lo bueno.

Pero Kant no da ese paso. Lo bello termina por ser otro modo de estar en contacto con lo supersensible que hay en nosotros. Es un «símbolo de lo moralmente bueno».¹⁵ Está, por tanto, relacionado y firmemente subordinado a nuestro destino moral. Kant da origen a la primera de las teorías que he discernido anteriormente en la obra de Schiller. Tomó el expresivismo del período romántico para otorgarle una significación normativa superior a lo estético y abrir la senda hacia el reto a gran escala de la primacía de la moral. Una fra-

se de Wilde ilustra cómo la doctrina kantiana ha sido transformada en la contramoral moderna: «Todas las artes son inmorales, salvo las formas más bajas del arte sensual y didáctico que tratan de incitar a la acción de lo malo o lo bueno».¹⁶

Así llega hasta nosotros una versión que deriva de los románticos y que retrata al artista como alguien que ofrece epifanías en las que algo de una gran significación moral o espiritual se manifiesta —y lo que se expresa con esta última disyunción es precisamente la posibilidad de que lo revelado supere y esté en contra de lo que normalmente se entiende por moral—. El artista es un ser excepcional, abierto a una rara visión; el poeta es una persona de sensibilidad extraordinaria. Éste era un tópico entre los románticos.

Pero esto también expone al artista a un sufrimiento excepcional. Se pensó que en parte esto se encontraba ya en el hecho de poseer una rara sensibilidad, ya que ésta expondría por igual a un gran sufrimiento o a un gran gozo. Pero en parte también venía dado por la idea de que la vocación del artista le obliga a renunciar a las satisfacciones corrientes de la vida mundana, a renunciar a la acción triunfadora o a las relaciones satisfactorias. Es la situación existencial que, en un comentario sobre la correspondencia de Beethoven, D. H. Lawrence denominara «la crucifixión en la individualidad solitaria».¹⁷

Ser segregado de las satisfacciones corrientes también puede significar ser segregado de otras personas, quedar al margen de la sociedad, ser mal entendido, despreciado. Ésa ha sido la reiterada imagen del destino del artista en el decurso de los dos últimos siglos, que se ha presentado, bien en la forma de autocompasión sensiblera, sucesora del *Weltschmerz* wertheriano, o vista, constantemente y sin autodramatización, como situación existencial inseparable del artista.

La oposición entre el artista visionario y la ciega o «filistea» sociedad «burguesa» aúna esta visión del destino excepcional y la hostilidad hacia la civilización capitalista comercial. Ello, unido a la narrativa histórica del avance del descubrimiento, puede producir la idea o el mito de la vanguardia. Algunos están destinados a adelantarse a la enorme columna que va avanzando, para andar el camino en solitario. Su obra no es comprendida en su día, ni puede serlo. Sin embargo, mucho después, cuando les dé alcance el resto, esos pocos originales serán reconocidos y elogiados, una vez muertos.

Esta imagen expresa la oposición entre el artista y la sociedad, su exclusión. Pero también permite la conexión, podría decirse que tam-

bien la colusión, entre ellos. Porque entraña la idea de que los demás les alcanzarán, es decir, llegarán allí donde los primeros abridores de camino habían llegado; entonces una nueva ola habrá pasado más allá de la comprensión general, y habrá sido también mal entendida. Además, una vez que esta imagen queda socialmente aceptada, una vez que deja de ser exclusivamente la autoimagen del artista mal entendido y pasa a convertirse en el estereotipo socialmente acreditado, la colusión entre el burgués y el artista encuentra un lenguaje.

Los estudiosos de la «Bohemia» parisina del siglo XIX han puesto de relieve la ambivalente relación entre el mundo burgués y el *demi-monde* del artista.¹⁸ No se trataba sólo de que algunos de los que más tarde llegaron a ser burgueses bien establecidos pasaran un período de juventud en «Bohemia». Se trataba también de que ésta nutría la imaginación burguesa, como un conjunto de obras de gran éxito —entre las que se incluyen la novela de Murger y la ópera de Puccini— testimonian.¹⁹ Incluso quienes operaban plenamente dentro de la civilización comercial, quienes organizaban sus vidas mediante la razón desvinculada, instrumental, querían participar de alguna manera en las epifanías de la imaginación creativa. Éstas deben estar confinadas; no se puede permitir que escapen y realicen su pleno, a menudo antimoral y habitualmente antiinstrumental, intento. Pero deben estar ahí.

Tampoco esto debería sorprender. Sólo almas muy excepcionales y austeras pueden vivir completamente según las fuentes morales de la razón desvinculada. La masa decorosa de las clases medias de la sociedad del siglo XIX ciertamente no intentó hacerlo. Vivieron primordialmente según su religión. Y cuando ésta les falló, o cuando comenzó a verse transformada por el Romanticismo o el culto al sentimiento, también esas clases se volvieron hacia las nuevas fuentes de alimento espiritual. De ahí la ambivalencia hacia un mundo y unas obras que eran la negación de sus valores, y a veces una amenaza para ellos, pero que muchos también percibían como un coto que les protegía e intensificaba muchas de las cosas que aportaban significado a la vida.

La oposición era necesaria, porque las formas de vida de realización expresiva y de disciplina racional-instrumental se definían parcialmente en contraste entre sí. Mucha gente no podía limitarse a estar en una de las partes. Como muestra Jerrold Seigel,²⁰ la ambivalencia también se hallaba en «Bohemia», donde muchos escritores y

artistas soñaban con el eventual reconocimiento del mundo burgués, y otros (o algunos de los mismos) se sometían a la más exigente disciplina en nombre de su arte.

La paradoja y la ironía están en que la imagen popular de «*La Bohème*» minimiza esta faceta. No eran los sacrificados creadores de obras, sino «aquellos para quienes el arte significaba vivir la vida»²¹ quienes hicieron penetrar el tópico popular en la sociedad «correcta»: diletantes como Rodolfo, destinados a retornar al mundo burgués tras sus devaneos juveniles, terminan con la muerte de Mimi. La identificación del arte con el sentimiento y la emoción se convierte en la visión popular burguesa,²² en contraste con las más egregias figuras creativas del período romántico y de los posteriores. No sorprende que la imagen en boga ocultara la que era común en «*Bohemia*», que mostraba simpatías hacia el reto político al orden establecido y que contribuyó en parte a las revoluciones de 1848 y 1871.

La relación ambivalente continúa hasta nuestros días y, en el contexto de los medios de comunicación y el mercado del arte contemporáneos, ésta casi se ha convertido en la connivencia casi patente entre artistas e intérpretes, supuestamente revolucionarios, y la gran masa del público. La distancia decente que en el siglo XIX se daba en la relación entre «*Bohemia*» y el mundo burgués, dependía de que cada una de las partes preservara su integridad; requería que el mundo burgués mantuviera sus valores, y que la genuina vanguardia se mantuviera al margen del juego de los Murger-Puccini que se entregaban por entero al mundo burgués. Pero ahora que la libre autoexpresión y la perversidad polimorfa ofrecen ideas para lemas publicitarios, contribuyendo con ello al buen rodar de las ruedas del comercio, y que los medios de comunicación, como diría el último Andy Warhol, en un cuarto de hora pueden hacer de cualquiera una celebridad, esa distancia es más difícil de mantener. Cuando la connivencia se hace tan estrecha, se ha establecido una cierta corrupción.

23.2

He sostenido que una cierta comprensión del arte ha transcurrido continuamente a través del mundo moderno desde la era romántica. Es la concepción que he denominado epifánica y que abarca no sólo una estética de la obra de arte, sino una noción sobre su signifi-

cación espiritual y sobre la naturaleza y la situación del artista. Es una noción que no se limita al arte, sino que se extiende al lugar que el arte ocupa en la vida y a su relación con la moral. Es, de hecho, una exaltación del arte, puesto que se convierte en el lugar crucial de lo que he denominado fuentes morales. Realizar una epifanía es un caso paradigmático de lo que he denominado recuperar el contacto con una fuente moral. La epifanía es la manera en que conseguimos contactar con algo, allí donde ese contacto fomenta y/o se constituye en una plenitud o totalidad espiritualmente significativa.

Tampoco es esta idea del arte propiedad de una minoría o de una camarilla. Las particulares ejemplificaciones de esta idea son efectivamente sostenidas por una minoría, en ocasiones una minoría muy poco conocida. Pero la comprensión general del lugar que ocupa el arte está muy extendida y ahondada en nuestra cultura y ello se corresponde con el sentido, ampliamente compartido, de que la imaginación creativa es un lugar indispensable de las fuentes morales, como testimonia la paradójica y ambivalente relación que, como acabo de describir, existe entre el arte minoritario y la masa del público.

Esta concepción general ha atravesado un cierto número de transformaciones y ha adoptado muchas formas diferentes. Ha occasionado varias revoluciones sucesivas en la poética y ha engendrado estilos de poesía muy diferentes de los románticos. Mas lo que a menudo ha inspirado tales cambios ha sido esa noción de lo epifánico. Wordsworth nos muestra lo espiritualmente significativo en lo ordinario, tanto de las personas como de las cosas. Al mismo tiempo, su poesía contiene una descripción realista de esas personas y cosas, y directas expresiones de sentimiento. Pero las líneas de la poesía moderna que derivan de Baudelaire se han desligado de lo directamente mimético y expresivo. Lo que subyace en esta separación es la sensación de que el poder revelador del símbolo depende de una ruptura con el discurso común. Mallarmé se refiere al poeta como alguien que «cede la iniciativa a las palabras» y permite que el poema se estructure por sus propias, inherentes e interactivas, fuerzas, «movilizado por el impacto de su desigualdad».²³ Para los imaginistas, «el símbolo apropiado y perfecto es el del objeto natural».²⁴ La imagen poética es opaca, no referencial. Aquí el contraste romántico entre lo simbólico y lo referencial ha sido intensificado en un intento de alcanzar la epifanía trastocando la referencia: dar poder a los símbolos conduciendo el lenguaje más allá del discurso. Lo que en los román-

ticos iba unido, aquí es rigurosamente opuesto. Así, el principio de unidad en los *Cantos* de Pound es totalmente diferente del *Preludio* de Wordsworth. Ha dejado de ser narrativo, ahora lo que unifica son las imágenes engranadas.

Examinaré algunas de las comprensiones que se han desarrollado durante los dos últimos siglos, no respecto a los estilos poéticos, sino a un aspecto que se relaciona complejamente con éstos. Deseo examinar las nociones de las fuentes morales (incluyendo las inmorales, las amorales y las no morales) que han brotado de esas transformaciones. Dentro de las continuidades del arte epifánico, ésta es una historia de rupturas y oposiciones. De hecho, algunas de las más importantes disputas libradas en épocas anteriores entre vertientes de la ética tradicional o interpretaciones de la teología cristiana, retornan ahora en este nuevo medio.

Pero antes de lanzarme a ese relato, he de afrontar una objeción. Se trata de una objeción dirigida a todo el cuadro de continuidad que he establecido para narrar el relato: la idea del arte epifánico moderno como continuidad con la era romántica, como si, en efecto, hubiera intentado de ciertas formas intensificar algunos rasgos definidores del arte romántico. ¿Qué decir de todos aquellos cuyas obras son, sin lugar a dudas, epifánicas, en el sentido que doy al término, y que no obstante se han declarado a sí mismos antirrománticos? T. E. Hulme, por ejemplo, quien en cierto sentido fue el fundador del imaginismo, se veía a sí mismo como «clasicista», no como romántico, precisamente porque se proponía rechazar la centralidad del sujeto, el esfuerzo por la autoexpresión que él identifica con los románticos. Para Hulme el arte supremo es la epifanía de algo impersonal, «ajeno a la vida».²⁵ Parece que Eliot estuvo influido por Hulme cuando se declaró a sí mismo «clasicista». Además, hay que pensar en los simbolistas más austeros, Mallarmé y Rimbaud, por ejemplo, cuyas epifanías fueron decididamente «ajenas a la vida», y quienes trataron de superar por completo la autoexpresión. ¿Podemos considerar a éstos en continuidad con los románticos?

En algunos aspectos muy importantes, no. Esos importantes aspectos conciernen precisamente a lo que se revela en la epifanía, y ello posee una relevancia prioritaria para las fuentes morales en cuestión. Éste es precisamente el relato que me propongo contar. Pero sería embrollar las cosas si se pensara que la ruptura decisiva se da sobre el tema de la autoexpresión contra el de la impersonalidad. La

mayoría de los grandes poetas románticos se percibían como articuladores de algo mayor que ellos mismos: el mundo, la naturaleza, el ser, la palabra de Dios. Su preocupación primordial no era la expresión de sus sentimientos como, de hecho, ha mostrado en el capítulo 21.²⁶

Donde se introduce el subjetivismo es en la visión de la naturaleza como fuente, a que me he referido. Porque esto incluye la idea de que una ruta de acceso indispensable al mundo, a la naturaleza o al ser que queremos articular es el impulso de la naturaleza o las insinuaciones del espíritu dentro de nosotros. «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («El camino lleno de misterio camina hacia dentro»), dice Novalis.²⁷ Esto es lo que establece una clara distinción entre escritores como Schelling, Novalis, Baudelaire, por un lado, y los grandes pensadores del neoplatonismo renacentista y el pensamiento mágico, como Bruno, por otro, pese a la deuda que los primeros contrajeron con los segundos. Dicha deuda era ciertamente considerable, y reconocida, como se testimonia en el uso que Schelling hace de Bruno, y en la utilización del lenguaje de las «correspondencias» y las imágenes de la alquimia por parte de Baudelaire.

Bruno y Paracelso, por ejemplo, aun cuando pensaran que su conocimiento era esotérico, creían no obstante percibir el orden espiritual no mediado de las cosas. Puede que para desvelarlo sean necesarios el secreto y el saber no disponibles para todos, pero no tiene que ser revelado a través de una articulación de lo que está en nosotros. En ese sentido es un orden público, disponible sin mediación para nuestras facultades de articulación creativa.

Es esta clase de orden público, el retablo de la significación espiritual de las cosas, lo que ha dejado de ser posible para nosotros. No sólo el surgimiento de la ciencia y de la razón desvinculada lo colocaron más allá de nuestro alcance, sino también la comprensión que tenemos del papel de la imaginación creativa. Los modernos pueden ciertamente concebir un orden espiritual de correspondencias: Baudelaire lo hizo, y Yeats lo hizo, y millones les han leído y les ha conmovido su poesía. Pero lo que ya no podemos concebir es un orden al que no tuviéramos que acceder a través de una epifanía forjada por la imaginación creativa; que estuviera disponible de alguna forma no refractada a través del medio de la creación artística de alguien.

No obstante, un orden que sólo puede alcanzarse así refractado es una cosa fundamentalmente diferente. El orden no mediado exis-

tía, por así decirlo, *an sich*, utilizando anacrónicamente un lenguaje poskantiano. Tenía sentido plantear cuestiones relacionadas con cuáles eran las plantas y los animales que en realidad llevaban la impronta del planeta Saturno. Si Bruno y Paracelso no estaban de acuerdo, al menos uno de ellos tenía que estar equivocado. Pero con los órdenes refractados en la imaginación esas cuestiones ya no tienen un sentido. ¿Posee Bizancio *realmente* la significación que asume en los poemas de Yeats? ¿Sería necesariamente erróneo un uso muy diferente de esa ciudad en el lenguaje muy independiente de otro poeta? Esto nos parece absurdo.

Sea lo que fuere lo verdadero de nuestras teorías científicas, lo cierto es que las visiones de nuestros poetas han de ser comprendidas de un modo poskantiano. Nos dan la realidad en un medio que no se puede separar de ellas. Ésa es la naturaleza de la epifanía. Eso no quiere decir que no podamos discriminar. Sencillamente pensamos que unas son más profundas, más reveladoras, más verdaderas que otras. En qué se basan esos juicios es algo muy difícil de establecer. Pero sencillamente ya no es en la correspondencia con una realidad no mediada exactamente por medio de las formas en cuestión.

El orden moral o espiritual de las cosas debe llegar a nosotros clasificado para una visión personal. Los dos factores importantes que he mencionado anteriormente se enlazan para encerrarnos en esta situación, para hacer que cualquier orden no mediado esté más allá de nuestro alcance: el desligamiento del orden espiritual del orden de la naturaleza que exploramos en la ciencia natural, que ha de hacer que el primero sea problemático, se compensa y se complementa con la noción posromántica de la imaginación creativa. Juntos anuncian el fin de los órdenes no mediados.

Pero eso significa que un cierto subjetivismo es inseparable de las epifanías modernas. Podemos tratar de marcar una distancia respecto a la noción romántica, incluida en la cita de Novalis, de que hay que buscar la clave de ese orden de cosas en el interior. Y esto no es un cambio sin importancia. Puede que sea vital alterar el foco de atención, como hace Rilke en sus *Neue Gedichte*, cuando trata de articular las cosas, cabe decir, desde dentro de sí mismas. Pero de lo que no podemos librarnos es de la mediación a través de la imaginación; siempre estamos articulando una visión personal. Y la conexión de la articulación con la interioridad continúa por esa razón no escindida e irrompible. Precisamente porque hemos de concebir

nuestra tarea como la articulación de una refracción personal, no podemos abandonar la reflexividad radical y dar la espalda a nuestra propia experiencia o a la resonancia que tienen las cosas dentro de nosotros.

Así Rilke, en uno de sus *Nuevos poemas* de más éxito, «La pantera», evoca hermosamente el ir y venir del animal dentro de su jaula a través de su propia interioridad: «Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe / und hinter tausend Stäbe keine Welt» («Le parece como si hubiera un millar de barras; y detrás de las mil barras, ningún mundo»). Las imágenes que pueden penetrar en el poeta desde ese entorno ajeno corren a través de la «tensa calma de sus miembros», pero «cesan» cuando llegan al corazón. Rilke, ciertamente, nos conduce dentro de la pantera, pero ello resulta inseparable del hecho de hacer de la pantera un emblema de nuestra interioridad enajenada.²⁸

Así pues, el movimiento «antirromántico» hacia el «clasicismo» de alguien como Hulme o Eliot no puede ser un movimiento de vuelta a la utilización de órdenes no mediados. Sigue siendo epifánico y de esa forma en profunda continuidad con el movimiento de los románticos. Sería una caricatura presentar a los románticos preocupados sólo por la autoexpresión; y es una ilusión pensar que sea posible evitar la imaginación y, por tanto, la interioridad de la visión personal. No obstante, precisamente por ello, existe una razón por la cual esforzarse por evitar lo meramente subjetivo. De hecho, éste es en cierto modo el tema central del arte epifánico.

El propio hecho de que sólo sean posibles visiones refractadas significa que no es posible separar lo que es manifestado del medio creado para revelarlo. Pero eso quiere decir que existen formas de centralidad del sujeto que no consisten en hablar directamente sobre el yo. Está la venerable y familiar forma que teje un lenguaje de autoabsorción en el que la visión de la realidad está constantemente nublada por nuestras reacciones. Y está la tentación específicamente moderna de que la epifanía se convierta primordialmente en una celebración de nuestra facultad para la articulación creativa. Esta confianza autoafirmadora puede estar más o menos admitida, como en el futurismo, o puede revolotear ambiguamente, como en el surrealismo, o estar totalmente autoencubierta. La propia naturaleza del arte epifánico puede dificultar la expresión de lo que se celebra: las recónditas profundidades que se encuentran más allá del sujeto o por debajo de él, o las misteriosas facultades del sujeto. Se ha subra-

yado²⁹ que algunos artistas mostraron gran entusiasmo tanto por el primitivismo como por el futurismo durante el período que precedió a la Primera Guerra Mundial.

La centralidad del sujeto es algo mucho más insidioso que la inclinación temática a la autoexpresión. Y porque, debido a un conjunto de razones que estudiaré más adelante, hay muchas cosas en nuestra cultura moderna que empujan hacia esa dirección, superarla es una gran tarea, tanto moral como estética, para nuestro tiempo. No obstante, hacemos la tarea engañosamente fácil para nosotros si fracasamos en ver cómo en ambos, las aspiraciones y los peligros, existe una profunda continuidad entre nosotros y la era romántica.

23.3

El punto de partida desde el cual me propongo discernir las derivaciones y nuevas orientaciones es el de la visión moral generalizada entre los escritores románticos. Éstos celebraron la bondad de la naturaleza. Coincidían con los deístas y con la Ilustración naturalista en que percibían el orden creado como una gran fuente de bondad. Rompieron con la unidimensionalidad de los pensadores que les precedieron, y consideraron la motivación humana, no como uniforme, sino capaz de transformación cualitativa. Siguieron a Rousseau en su oposición entre la voluntad corrompida y la no distorsionada, lo que a su vez se remonta, como ya vimos, a las doctrinas agustinianas de los dos amores. Pero identificaron la fuente de la «gracia» con la naturaleza interior. Hemos de retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros mismos.

Por supuesto, en una variante influyente, reconocieron que la ruptura con la naturaleza era necesaria para alcanzar la razón y la libertad. Pero la meta era recobrar una unidad superior en la cual éstas se reconciliaran con la naturaleza, aquello que, por ejemplo, Schiller percibía en nuestro juego con la belleza, que se convirtió en idea paradigmática para toda la generación romántica de la década de 1790. En esa visión espiral, la Caída, aunque necesaria, es la ruptura con la naturaleza. Coleridge, profundamente influido por esta vertiente del pensamiento alemán, definía la «redención» como «reconciliación de esa enemistad con la naturaleza».³⁰ «Reconciliación» (*Versöhnung*) fue un término clave para Hegel.

Mientras tanto el gran mundo de la naturaleza que nos rodea era fuente de consuelo y fortaleza. Una forma de epifanía se halla en mostrar la bondad espiritual, la fuente de curación en el mundo natural, que hemos trivializado o destruido al alejarnos de ella. Novalis apuntaba a una transformación de esta clase, y eso es lo que según Shelley hace la poesía cuando «recrea de nuevo el universo, después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».³¹ Eso era lo que perseguía también Wordsworth, al mostrar la significación espiritual de la gente y de las cosas ordinarias, en su elevación de lo ordinario y su recuperación de «un sentido sublime de algo más profundamente interfundido».³² Constable lo sigue, eligiendo lo no excepcional e intentando «hacer algo de nada». Podía afirmar: «Jamás he visto algo feo en mi vida»,³³ es decir, algo que su arte no pudiera transfigurar.

La transfiguración de lo ordinario fue, de hecho, un tema muy importante en el arte romántico, y la imagen de la alquimia retorna frecuentemente.³⁴ Todo ello se fundamenta en un profundo sentido de la bondad de la naturaleza.

Hubo tres importantes transformaciones de esta visión romántica, durante el siglo XIX, que implicaban la negación de rasgos cruciales en ella, pero que de otro modo la desarrollaban:

A. La primera de ellas fue denominada «realismo», y a veces «naturalismo», una de las muchas corrientes designadas con estos nombres. Pienso en primer lugar en las variantes que aparecen en Francia desde mediados de siglo: por ejemplo, los escritos de Zola y, en forma diferente, de Flaubert; las pinturas de Courbet y Manet. Dichos escritores y pintores parecían aceptar la perspectiva del naturalismo ilustrado, negar por completo la noción de una realidad espiritual más allá de las cosas o por detrás de ellas, y en particular, negar todas las nociones del gran torrente de la naturaleza, lo esencial de gran parte de la escritura y pintura románticas (con Constable o Friedrich, por ejemplo). Éste sería el arte contraepífano por excelencia, un arte decidido a mostrar las cosas en su cruda y baja realidad, y a disipar cualquier ilusión de que fueran habitadas por un significado más profundo —el exacto reverso de la transfiguración.

No obstante, la continuidad con el Romanticismo no se rompe tan abruptamente. La premisa del realismo, entonces y ahora, es que, de alguna forma, en el curso normal de las cosas, fallamos en percibir

bir correctamente esas mismas cosas; que sólo las captamos a través del velo de la ilusión que les presta un falso realce o significación, tejido por nuestros propios temores y autocomplacencia. Es menester valentía y visión para percibirlas tal cual son; pero son aún más necesarios los recursos del arte. Vivimos rodeados por esa realidad, pero en verdad no la percibimos, porque nuestra visión está configurada —y nublada— por los falsamente consoladores modos de representación. Se hacen precisos nuevos retratos, ferozmente verídicos, para romper el velo que los cubre.

Esta clase de arte no implica epifanía ni translucidez, como podríamos denominar aquello donde algo más profundo resplandece a través de lo real, pero sí implica un desvelamiento, una revelación del rostro real de las cosas, y esto requiere algún tipo de transfiguración. Aquí cabría tomar como ejemplo *Madame Bovary* de Flaubert. En esta obra no existe deseo alguno de conferir ninguna clase de dignidad a los personajes, o de mostrar ninguna profunda significación en sus acciones. De hecho, el efecto deflacionista le viene dado por el despiadado retrato de la ilusión de un significado más hondo en las ensueños románticas de Emma. Todo termina en algo inefablemente trivial y ordinario, por muy elevado que fuera el sueño. Parece que el objetivo es representar de manera inexorable el oropel de lo mediocre. La fuerza de la obra de arte anida en la extraordinaria habilidad para captar su banalidad, allí donde la casi irresistible ráfaga de los modos de representación heredados había sido realzar o idealizar. Mas, ¿por qué conmueve tanto al autor o al lector? No se trata de un *tour de force*, sino del sentido de energía y vitalidad de esa banalidad que es inseparable del hecho de captarla como un objeto de contemplación.

En ella hay una especie de transfiguración; no de la índole que revela significado, sino más bien de la que otorga el fin y la forma del destino a la infelicidad insignificante y banal. Charles Rosen y Henri Zerner, en su interesante libro sobre el realismo y el Romanticismo, hacen alusión al «determinismo» de Baudelaire, el cual «permite que los hechos hablen por sí solos sin necesidad de comentario: la inevitabilidad es una cualidad estética. No es meramente un sustituto de la belleza, sino que se ha de considerar absolutamente bella en sí misma». ³⁵

Así, el desvelamiento de las cosas en su sinsentido incluye su propia índole de transfiguración. El goce que ello nos proporciona tie-

ne algo que ver con la facultad que poseemos para arrostrar y reconocer la verdad; y esa facultad depende crucialmente del fin que hace de la trampa de la banalidad y el vacío una clase de destino que podemos contemplar. Es precisamente el ser capaces de contemplarlo lo que nos libera de la trampa, y esa libertad es la condición del sentido de fuerza y goce. El arte realista depende de su propia forma de transfiguración para despojar las cosas de significado.

Es una clase de transfiguración que tiende a exaltar más la facultad creativa del artista. Pero el realismo contiene en sí algo más que esto. No todo ello era tan absolutamente contraepifánico. Se dio otra vertiente en la cual, después de todo, algo resplandecía tras el sujeto. Courbet constituye un ejemplo.

El naturalismo se expresaba en el contexto de la pintura francesa con un rechazo de las tradicionales distinciones de géneros y definición de los sujetos, que dependían fuertemente de una jerarquía de los objetos apropiados de la pintura, que se justificaba por nociones de orden y de significación espiritual: las visiones tradicionales concedían un destacado lugar a los temas sagrados, situaban la historia sobre el paisaje, y pusieron el «género» de pinturas sobre temas de la vida cotidiana por debajo de aquéllos. Courbet volvió a pintar la gente común, los trabajadores, campesinos y burgueses rurales. No obstante, a éstos les era a veces conferido el alcance monumental que tendría que haber sido reservado para la pintura histórica. El realismo significó «la desaparición del tema», en el sentido de una escena o acontecimiento ya hecho canónico por la historia o la religión o la cultura clásica, que la pintura tiene intención de representar. Pero a los acontecimientos ordinarios sin este significado establecido se les da la dignidad del tratamiento previamente confinado a quienes estaban dotados de ella. Se trataba de un consciente rechazo de la jerarquía y, en un cierto sentido, de un desplazamiento. Esos nuevos «temas» ocupaban el sitio de los antiguos; se estaba haciendo una afirmación de su dignidad.

Pero Courbet no trató de vestirlos como si se tratara de temas clásicos. Ésa es una estrategia posible para el vuelco de la jerarquía: tomar una escena de la vida corriente e idealizarla utilizando para ello toda la retórica del gesto, la postura y la composición que ha evolucionado del arte neoclásico. Rosen y Zerner³⁶ muestran un ejemplo de ello en uno de los contemporáneos de Courbet. Pero Courbet y los realistas más austeros dieron la espalda a esa retórica, y a cualquier intento de idealizar lo que representaban.

En ese robusto materialismo el realismo parece la negación del Romanticismo. Pero la continuidad está ahí en el intento transfigrador, innegable en algunas de esas pinturas. La transfiguración se efectúa en parte por el propio giro de nivelación que coloca a la gente común en el lugar de los personajes históricos o sagrados. Como dijera el propio Courbet: «Le fond du réalisme c'est la négation de l'idéal» («El fondo del realismo es la negación de lo ideal»). Mediante la negación, afirmaba: «J'arrive en plein à l'emancipation de l'individu, et finalement, à la démocratie» («Yo llego directamente a la emancipación del individuo y finalmente a la democracia»).³⁷ Rosen y Zerner lo expresan de la siguiente manera, en su estudio sobre *Entierro en Ormans*: «Una escena de género se eleva, por la agresión y por el tamaño a escala natural de las figuras, a la dignidad de la pintura histórica. A la infinitamente repetida escena de un entierro de aldea se le da la singularidad de un importante acontecimiento histórico».³⁸ Se hace una declaración sobre la gente común, sobre la dignidad de todos los humanos.

Pero había algo todavía más profundo. Si uno observa esas pinturas sin un sentido de su inmediato contexto histórico, como hacemos hoy, sigue transluciéndose algo de la transfiguración. Y ello se debe a que conllevan algo de la fuerza y energía titánica de la naturaleza en bruto, una fuerza que declara irrelevantes todos los juicios hechos sobre esa misma naturaleza burda o imperfecta desde puntos de vista más refinados y espirituales. Rosen y Zerner, en su estudio sobre el *Entierro*, señalan la «agresiva presencia de los personajes».³⁹ Hay una fuerza que reside en esas gentes, incluso para quienes no están al tanto de la previa jerarquía de los géneros. Y, de modo similar, en los *Canteros*, Courbet no sólo retrata la pobreza, sino que capta también la fatiga, el esfuerzo concentrado hasta el límite, del agotador trabajo físico. Hay en ello fuerza, no sólo desgracia.

La afirmación de la naturaleza en bruto, que en efecto es una declaración de su independencia de los juicios despectivos emitidos por posturas «más elevadas», asume uno de los temas básicos del naturalismo ilustrado. Allí era cuestión de afirmar la inocencia de la naturaleza. Aquí se ha convertido en algo más ambiguo, afectado ya por la transformación del siglo XIX, en el sentido de la naturaleza que he descrito antes, pero básicamente similar en su propósito moral. En esa y otras pinturas de Courbet, como también en algunas de las obras más destacadas de Manet —*Le déjeuner sur l'herbe*, *Olympia*—

el sentido les viene dado por la naturaleza basta, por los deseos básicos, que no se han de ver como un peso muerto que impide el ascenso espiritual, sino que se han de abrazar incondicionalmente, quizás incluso regocijándose en ello. Lo que una vez fuera una tesis fundamental de los filósofos materialistas ahora reside en un lienzo. Es una transfiguración naturalista.

Cabría incluso hablar de una epifanía naturalista. Parece que hay dos vertientes del realismo: una de ellas se centra en la fuerza del artista; la otra en la dignidad y la fuerza del tema. Pero en realidad parecen conectadas íntimamente; parece que fue posible que hubiesen corrido a la par, e incluso la índole epifánica a su manera atestigua el poder del artista. El total desencanto naturalista del mundo hace destacar la obra creativa de la imaginación que lo transfigura. Todo ello aflora en un sucinto pasaje de la apreciación que hace Emile Zola de la pintura *Jallais Hill, Pointoise* de Camille Pissaro:

Ésta es la campiña moderna. Se nota el paso del hombre que cava la tierra, la corta en pedazos, entristece el horizonte. El valle, la falda del monte manifiestan simplicidad y heroica franqueza. Nada podría ser más banal, nada más grande. El temperamento del pintor ha sacado un raro poema de vida y fuerza de la realidad ordinaria.⁴⁰

Aquí el sumo sacerdote del naturalismo deflacionista habla de la transformación de lo banal en poesía.

La paradoja de la interpenetración de esas dos vertientes de naturalismo se equipara con las estrechas relaciones entre el realismo y el impresionismo, tema al que volveré en el siguiente capítulo. Rosen y Zerner señalan las múltiples conexiones que existen —por paradójico que parezca— entre el realismo y las posteriores exploraciones en la transformación que hace el artista de lo real, o del modo en que aparecen las cosas: las conexiones con el impresionismo, por ejemplo.⁴¹ Después de todo, puede parecer parte de un realismo más radical y completo hacer que la pintura se manifieste como una representación en vez de intentar que retroceda discretamente ante un sujeto que está ahí supuestamente sin ningún esfuerzo en su ser objetivo.

B. Encontramos una negación de un tipo muy diferente, aunque con algunos extraños puntos de contacto, en Baudelaire. Aquí no se rechaza lo espiritual. Por el contrario, Baudelaire lo afirma constantemente. Lo que se niega es más bien la naturaleza, es decir, la creencia romántica de que la más alta realidad espiritual atraviesa la naturaleza. Baudelaire rechaza absolutamente la creencia rousseauiana de que el hombre es bueno por naturaleza. Pese a su extraña y sumamente ambigua relación con la ortodoxia católica, Baudelaire afirma con entusiasmo la doctrina del pecado original; avala con fuerza a De Maistre. Admira a Poe por declarar «la maldad natural del hombre».⁴²

La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du dix-huitième siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque... La nature ne peut conseiller que le crime... [Dans] toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux.

La mayoría de los errores relativos a la belleza nacen de la falsa concepción del siglo XVIII relativa a la moral. La naturaleza se tomó en aquel tiempo como base, fuente y modelo de todo bien y belleza posibles. La negación del pecado original no fue cosa sin relevancia en la ceguera general de aquella época... La naturaleza sólo puede aconsejar el crimen... [En] todas las acciones y deseos del puro hombre natural no se encontrará nada que no sea espantoso.⁴³

Si el Romanticismo, como el deísmo, brota de un cristianismo erasmista, aquí tenemos una auténtica declaración del más extremo pesimismo agustiniano, que ya ni siquiera es cristiano dada su parcialidad; de hecho, está más cerca del maniqueísmo. Así, Baudelaire sentía fascinación por el deseo sexual, pero al mismo tiempo lo experimentaba como algo vil, que nos arrastra hacia abajo, una fuente de melancolía y remordimiento:

Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité

est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre. C'est à cette dernière que doivent être rapportés les amours pour les femmes et les conversations intimes avec les animaux, chiens, chats, etc.

Hay en todo hombre, en todo momento, dos postulaciones simultáneas, una hacia Dios, la otra hacia Satán. La invocación a Dios, o espiritualidad, es el deseo de elevarse en grado; la de Satán, o animalidad, es la alegría de descender. A esta última pertenecen el amor a las mujeres y las conversaciones íntimas con los animales, perros, gatos, etc.⁴⁴

Baudelaire se rebeló también contra la reverencia romántica hacia la naturaleza extrahumana:

Je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux... mon âme est rebelle à cette singulière religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être spirituel je ne sais quoi de shocking. Je ne croirai jamais que l'âme des Dieux habite dans les plantes, et quand même qu'elle y habiterait, je m'en soucierais médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés. J'ai même toujours pensé qu'il y avait dans La Nature, florissante et rajeunie, quelque chose d'impudent et d'affligeant.

Soy incapaz de simpatizar con la vegetación... mi alma se rebela contra esa singular religión nueva, que tendrá siempre, me parece, para cualquier ser *espiritual* algo *chocante*. Yo no creeré jamás que *el alma de los dioses habite en las plantas*, y aun cuando habitara, me preocuparía muy poco, y consideraría la mía de un valor mucho más alto que la de esas hortalizas santificadas. Y además siempre he pensado que había en *la Naturaleza*, floreciente y renovada, algo impúdico y afligente.⁴⁵

Al igual que la postura rousseauiana estuvo asociada con el liberalismo y la democracia, así Baudelaire, aunque básicamente apolítico, tenía simpatías reaccionarias, pese a ciertos tambaleos pasajeros que le vieron, por ejemplo, implicado en las primeras fases de 1848. Pero eso no quería decir que tuviera simpatía alguna por la civilización comercial burguesa. Al contrario, consideraba decadente aquella época. La razón para sus tambaleos con la izquierda anida precisamente en su hostilidad hacia el *statu quo*.

Lo que Baudelaire sostuvo en oposición a su mundo fue un ideal de aristocracia, un ideal del espíritu y la sensibilidad. El dandismo

fue una de las formas que asumió. El *dandy* está en continuidad con el aristócrata; algo por el estilo ha brotado a menudo en las capas aristocráticas. Lo que define al aristócrata es lo que le mueve y lo que no es capaz de moverle. El guerrero no se preocupa en absoluto por la vida, pero sí mucho por su honor; así el guerrero aristócrata abrazará y desempeñará ese patrón de preocupación por los ritos y formalismos, llevándolo incluso al extremo absurdo de sacrificar la seguridad o la riqueza, como cuando se arriesga la vida en un duelo por una trivialidad. De hecho, lo importante es precisamente lo absurdo de la cuestión.

Algo de ese heroísmo se refleja en el *dandy*. Es el absurdo de otorgar tal prioridad a la propia apariencia y al vestir lo que le distingue. La inquebrantable adhesión, a través de cualquier obstáculo, a lo que parece baladí es una marca de su naturaleza excepcional. Podría estar enfermo de muerte y, sin embargo, aun así mantendrá su estilo. Es este caso «il souffrira comme le Lacédémonien sous la morsure du renard». Manteniéndose en esa demanda inflexible, «fortalecerá la voluntad y la disciplina del alma». Baudelaire lo asemeja al estoico.⁴⁶

En su rechazo de la naturaleza Baudelaire es antirromántico; y en su aristocratismo, se alza en contra de los más famosos poetas de la era romántica. Pero se une a ellos en su odio a la civilización instrumental/comercial. Y ciertamente los sigue al buscar el antídoto en el arte.

Es un arte estrechamente ligado a la religión; o quizás, que asume el lugar de la religión. Algunas cosas que dice Baudelaire hacen que parezca muy cercana. Tras el caído mundo natural se erige el mundo espiritual, y el arte puede hacer que sea epifanía. La naturaleza es fea, mas la imaginación del artista le permite «de saisir les parcelles du beau égarées sur la terre, de suivre le beau à la piste partout où il pu glisser à travers les trivialités de la nature déchue» («asir las parcelas de belleza diseminadas por la tierra, y seguirle la pista a la belleza allí donde haya conseguido introducirse en medio de las trivialidades de la naturaleza caída»).⁴⁷ Baudelaire se refiere a menudo a este mundo espiritual cuyos fragmentos recoge el artista en los tradicionales términos del neoplatonismo renacentista, en términos de «correspondencias», como si las cosas tuvieran una significación espiritual que las eslabonara en cadenas de equivalencia:

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

La naturaleza es templo de pilares vivientes
en donde a veces brotan palabras confusas;
en donde el hombre pasa por bosques de símbolos
que con mirada familiar le observan.^{48*}

Pero otras cosas que dice Baudelaire, y gran parte de su poesía, no encajan muy bien en esa imagen del poeta que recoge fragmentos y pistas de la belleza supernatural. Hay muchas otras clases de epifanía en las que nos vemos lanzados de cabeza en la maldad, la fealdad y la decadencia. Eso refleja en parte la postura ambivalente de Baudelaire hacia el universo maniqueo que él percibe: el satanismo, zambullirse en la maldad hasta el punto de intoxicarse, de liberar una «frisson galvanique», le parece una respuesta tan válida como la *askesis* —quizás incluso una ruta alternativa hacia el mismo objetivo—. Lo que debe evitarse a toda costa es la banalidad y el inerte tiempo muerto de la fealdad común.

Il faut toujours être ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.

Es necesario estar siempre ebrio. Eso es todo: la única cuestión. Para no sentir el horrible fardo del tiempo que pesa sobre vuestros hombros y os inclina a tierra, deberíais estar ebrios sin respiro. Pero, ¿de qué? De vino, de poesía o de virtud, lo que queráis. Pero embriagoa.⁴⁹

Y Baudelaire puede concluir «que le plus parfait type de Beauté virile est *Satan* —à la manière de Milton» («que el más perfecto tipo de belleza viril es Satán —a la manera de Milton»).⁵⁰

Pero lo que emerge de esa zambullida en la maldad y en la fealdad muy a menudo no es el escalofrío, ni los fragmentos de la belleza espiritual, sino una suerte de furiosa alegría indefinible. Tiene

* Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, Madrid, Visor, 1982, pág. 43. (N. de la t.)

algo que ver con la capacidad del espíritu humano para aguantar en aquellas regiones abandonadas, en plena posesión de sí mismo y de su capacidad de transformar incluso esto en un símbolo de su aprieto.⁵¹ Los poemas más terribles de Baudelaire suelen terminar con un arranque de poderío, una afirmación de la posesión plena del poeta del significado, impertérrito ante el horror. «Une Charogne» termina:

*Alors, ô ma beauté! dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
Des mes amours décomposés!*

Cuando eso ocurra, ay, belleza querida, di a los gusanos que con besos te roan, que yo conservé la forma y la divina esencia de mis amores aunque ya sin presencia.*

Y en la última estrofa de «Un Voyage à Cithère» se lee:

*Dans ton île, ô Vénus! je n'ai trouvé debout
Qu'un gibet symbolique où pendait mon image...
— Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage
De contempler mon cœur et mon corps sans dégoût!*

¡En tu isla, oh Venus!, sólo acerté a ver una horca simbólica en donde pendía mi propia imagen...
¡Ay, Señor, dame fuerza y ánimos!
¡Que sin asco contemple mi corazón y mi cuerpo!^{52**}

Análogamente, las descripciones que hace Baudelaire de París, como una suerte de ciudad infernal de bruma y sufrimiento, algunas veces logran una terrible belleza, aun cuando ésta esté más cerca de lo que Kant denominara «lo sublime», puesto que la belleza es inseparable de este sentido de nuestra propia capacidad para aguantar y contemplar el significado pleno de este mundo abandonado.

Ésta se une a nuestra capacidad de desvincularnos de lo orgánico, de lo meramente natural, que para Baudelaire es el dominio del mal,

* C. Baudelaire, «Una carroña», ibíd., pág. 63. (*N. de la t.*)

** C. Baudelaire, «Un viaje a Citera», ibíd., pág. 155. (*N. de la t.*)

la fealdad, el caos. Lo superamos por artificio. La tarea del arte es corregir la naturaleza. La imaginación rompe la creación; la «descomponer», la «separa» y la junta con sus propias leyes de modo que la naturaleza emerja «corrigée, embellie, refondue» («corregida, embellecida, reformada»).⁵³ Su sueño no es el viejo sueño edénico de un jardín, sino, por el contrario, el de una ciudad totalmente hecha por el hombre, que ha logrado hacer desaparecer por completo lo orgánico, como en el poema «Rêve parisien», en donde

*J'avais banni de ces spectacles
Le végétal irrégulier,

Et, peintre fier de mon génie
Je savourais dans mon tableau
L'enivrant monotonie
Du métal, du marbre et de l'eau.*

... de tales espectáculos borré
a las plantas irreales,

y, pintor de mi genio ufano
en mi pintura iba deleitándome
con la monotonía embriagadora
de metales, mármoles y aguas.^{54*}

El sueño que rehace las cosas podría ser «perfecto como el cristal»; para Baudelaire lo inorgánico es superior a lo orgánico, que es el reino del caos.⁵⁵

Así este poeta, que en algunos casos se opone por completo al naturalismo, que rechaza su materialismo y demanda que el arte rehaga la realidad, descarga sus propias transfiguraciones, no sólo de lo ordinario, sino de lo monstruoso y terrible. Es también un alquimista, y se ve a sí mismo bajo esa luz, como testimonian estos versos:

*Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or.*

Pues he extraído de cada cosa su quintaesencia,
tú me has dado barro y yo lo he hecho oro.⁵⁶

* C. Baudelaire, «Un sueño parisino», ibid., pág. 54. (N. de la t.)

Y pese a todas las protestas espiritualistas de Baudelaire, estas transfiguraciones suelen producir un mundo abandonado por Dios. La diferencia con los realistas a que he aludido antes, es que aquí no hay afirmación de la bondad del ser. La luz viene dada por las propias facultades imaginativas del poeta. Todo lo demás son tinieblas. No obstante, también esto podría convertirse en base para una autoafirmación humanista y, pese a las diferencias, la influencia de Baudelaire no podía quedar relegada a la derecha misantrópica.

Pero para mi propósito aquí, lo que importa es Baudelaire como originador de un arte epifánico, que es contrario a la naturaleza. Baudelaire aporta a la vertiente romántico-expresivista la espiritualidad opuesta desde su punto de origen, no la que tenía sus raíces en el cristianismo erasmista, sino la enraizada en el jansenismo y un acuciado sentido de la caída humana. Es difícil entender esto simplemente como opción teológica. Baudelaire estaba demasiado lejos de la órbita de la fe cristiana, motivado en gran medida por ideas no cristianas, para que ello fuera una explicación satisfactoria. Más bien dio expresión a una opción dentro de la propia religión del arte.

Si pensamos que el arte es algo superior, una forma por la cual procuramos recuperar la integridad, o al menos escapar de la degradación y la fragmentación, entonces cabe imaginar una sensibilidad para la cual cualquier cosa perteneciente a la naturaleza parece demasiado inerte, desordenada, opaca, banal como para ser fuente del arte. La exaltación romántica de la naturaleza parece una profanación, una rendición ante lo simplemente dado, lo ordinario, la masa mediocre. El arte sólo puede cumplir su misión si rompe con todo esto y construye un ámbito completamente aparte.

Las raíces de esta actitud espiritual se remontan muy lejos, hasta el tema de las fuentes morales distintas de las que dividieran las diferentes corrientes de la fe cristiana. Es un tema que parece separar a Aristóteles de Platón. Concierne al lugar del conjunto de las necesidades y los deseos «físicos», de alimento, bebida, sexo —los deseos que compartimos con los animales—, en la vida moral. Desde un punto de vista, la vida moralmente buena contiene un cómodo nicho para todos ellos, aun cuando deban supeditarse a otros bienes como la contemplación y la vida del ciudadano, y no lleguen a rebasar los límites establecidos. La otra visión es más extrema. Conoce la necesidad de otorgar algún lugar a los deseos «necesarios»⁵⁷, pero los percibe como potenciales fuentes de impureza. La vida más perfecta

se inclina al ascetismo; concede a esos deseos el mínimo espacio posible.

La atracción de la primera, la visión aristotélica, es que ella supera la división interior y da un lugar en la vida moral a todas las facetas de nuestro ser. Pero la fuerza del «platonismo» le viene dada por la aspiración trascendente a la pureza, que se gana mediante la negación del mero deseo. Su fuerza se encuentra en el hecho de que el bien es algo que sobrepasa con creces las simples necesidades vitales, y algo a lo cual sólo se puede aspirar escapando de los afanes de lo corporal.

La lógica de esta cuestión es muy distinta de la que existe entre el cristianismo erasmista y el hiperagustiniano. El propio Erasmo era platónico. Y los teólogos calvinistas que he citado antes consideraban las comunes satisfacciones vitales como potencialmente espirituales, siguiendo la vía aristotélica. No obstante, ambos, el naturalismo ilustrado y el Romanticismo, brotan del ala extrema erasmista del cristianismo, mientras que, al mismo tiempo, fueron más lejos que nunca hasta entonces al integrar la satisfacción física en la vida moral.

Esta constelación propicia en cierto sentido la fusión entre esas dos cuestiones. A partir de ahora los de sesgo «platónico» se inclinan también a adoptar una visión tenebrosa de la naturaleza caída de la humanidad.

Trasladado a la religión del arte, esto nos da la noción del arte de Baudelaire como antinaturaleza, emparejada con un vivo sentido de la maldad humana. Ello obviamente encaja bien en su postura aristocrática y antiniveladora, una postura que vuelve en el siglo siguiente. La encontramos, por ejemplo, en T. E. Hulme, uno de los pensadores más influyentes del primer modernismo. Hulme, al rechazar el Romanticismo, lo define precisamente como la noción que postula que el hombre es bueno por naturaleza, la noción que introdujera Rousseau.⁵⁸ El agustinismo de Hulme, en contraste con ello, dicta un arte en el cual «no hay nada vital», que surge del «desagrado por las triviales y accidentales características de las formas vivas» y busca «una perfección y un rigor que las cosas vitales jamás pueden tener». Lo busca en formas «geométricas», ajenas a la vida.⁵⁹

M. H. Abrams ha observado la existencia generalizada en la literatura moderna de una constelación que combina la ortodoxia teo-

lógica dogmática (o lo que se piensa que es), el conservadurismo político y social, y un poeta antirromántico; podría denominarse «clásico», pero en realidad justifica el arte de vanguardia.⁶⁰ Éste es el legado de Baudelaire.

El rechazo de la naturaleza da cierta enjundia al lema «l'art pour l'art», que no fue invención de Baudelaire, y al que éste no se adhirió, pero del cual capta algún sentido en su postura. En cierto modo, quien sigue una religión del arte asume una de las dos visiones que ofreciera Schiller y ve el arte como algo que ofrece una realización humana más elevada que la moral, es decir, que hace del arte un fin en sí mismo. No obstante, en la formulación de Schiller, la belleza completa la vida humana, contribuye a realizar todos los demás objetivos morales reconocibles. No sólo aporta integridad a cada persona, sino unidad a la sociedad.⁶¹ Es igualmente cierto afirmar que el arte es para los humanos, o para la vida.

Pero cuando Baudelaire dice «la poésie... n'a pas d'autre but qu'Elle-même» («la poesía... no tiene otro fin que ella misma»),⁶² algo importante ha cambiado. Se apresura a puntualizar que eso no quiere decir que la poesía deje de hacernos mejores, pues lo hace; sin embargo, se ha de perseguir únicamente en su propio nombre. Incluso en esto, por supuesto, podrían estar de acuerdo todos los románticos, más aún, todos los artistas de nuestro tiempo, si significa la exclusión de obras diseñadas con un propósito didáctico. Mas cuando uno percibe el abismo que en la visión de Baudelaire se abre entre el arte y la búsqueda de la realización humana natural, es evidente que la autonomía del arte se ha convertido en doctrina exclusiva en vez de inclusiva.

Baudelaire inspiró el heroico, casi autodestructor, intento de crear un arte de autosuficiencia total, el arte «puro» de Mallarmé y los simbolistas. Mallarmé, lejos de tratar de imitar en su poesía a la naturaleza, se empeña más bien en liberarse a sí mismo de ella. Las cosas comunes están volatilizadas y se nos presentan ausentes o irreales («abolición» es una palabra a la que frecuentemente recurre Mallarmé). Además, la poesía debe estar purificada de cualesquiera pensamientos o sentimientos personales de su creador. Éste es el ideal de la obra «autotélica», cuya prosecución Mallarmé llevó (literalmente) a impensables extremos, a verdaderas cumbres glaciales, en busca de una pureza que tuvo que identificar con la Nada:

Je te dirai que depuis un mois dans les purs glaciers de l'Esthétique —qu'après avoir trouvé le Néant, j'ai trouvé le Beau, —et que tu ne peux t'imaginer dans quelles altitudes lucides je m'aventure.

Te diré que después de un mes en los más puros glaciales de la Estética —que después de haber encontrado la Nada, encontré la Belleza —y que no puedes imaginar en qué altitudes lúcidas me aventuro.⁶³

Esa Nada es el lugar del logos, y el empeño de Mallarmé por encontrarla es también un intento de inclinar de nuevo la poesía hacia sí misma, de sacar a la luz y celebrar la energía del mundo. Ello ha hecho de él uno de los más egregios abridores de camino de la poesía y la filosofía del siglo xx.

23.5

C. Pero junto al arte de la naturaleza desespiritualizada en el realismo, y al arte de las epifanías de la antinaturaleza, existe una tercera e importante forma de arte que asume la negación del Romanticismo en el siglo XIX, y ésta es la de un arte relacionado con la violenta energía de una naturaleza amoral.

Este giro surge de la filosofía de Schopenhauer, no enteramente en las formas que él había pretendido. Baudelaire encuentra aquí a su igual en misantropía. El más grande, el más influyente misántropo del siglo XIX, el gran pesimista, fue Schopenhauer. En cierto sentido lo que Schopenhauer ofrecía era un expresivismo con el valor de los signos invertido, puesto que tomó la idea de la naturaleza como una fuente, una energía que se expresa en las cosas. Dicha energía se «objetivaba» a sí misma en las diferentes realidades que vemos a nuestro alrededor, y dichas «objetivaciones» constituían una jerarquía, en todo el espectro, desde el nivel más bajo, más inanimado, hasta los seres conscientes en la cima.

La energía que todo lo penetra es la voluntad schopenhaueriana. Pero no es una fuente espiritual de bien. Al contrario, no es nada más que voluntad, el ciego, incontrolado afán, nunca satisfecho, incapaz de satisfacción, que nos impulsa, contra todos los principios, la ley, la moral, todos los estándares de dignidad, hacia una búsqueda insaciable de lo inalcanzable. La voluntad se empeña sólo en perpetuarse a sí misma y sus objetivaciones; y lo que pensamos que son

nuestros deseos, en un sentido son sólo las estrategias inconscientes para alcanzar ese fin. Amamos e intentamos obtener felicidad, pero el deseo sexual es por su propia naturaleza incapaz de aportarnos felicidad. Es sólo otro artefacto de la voluntad para perpetuarse a través de nosotros.

La inversión de signo en Schopenhauer, relativa al expresivismo romántico, recuerda extrañamente las reacciones hiperagustinianas al humanismo cristiano. De hecho, la noción de una fuerza espiritual que aúna la naturaleza sencillamente desciende del neoplatonismo renacentista y su doctrina del amor. Ficino es uno de los antepasados del expresivismo, como hemos podido ver. Abundando en el paralelo, cabe decir que lo que los jansenistas fueron a san Francisco de Sales o Camus, Schopenhauer lo fue a Schelling y Hegel. Introduce una corrupción radical dentro de la metafísica expresivista. La fuente de la cual fluye toda realidad como expresión está envenenada. No es la fuente del bien, sino la del insaciable deseo, la del aprisionamiento en el mal que nos hace desgraciados, nos agota y nos degrada.

El paralelo con Baudelaire es evidente. Dentro de las categorías del expresivismo romántico, la perspectiva espiritual y moral recuerda que esas categorías estaban originalmente destinadas a excluir. Testifica en cierto modo la fuerza de la comprensión expresivista del yo y del mundo, que podría deslizarse desde ser el reflejo de sólo una de las vertientes espirituales de nuestra civilización, para convertirse en el trasfondo común en el cual ambas se enfrentan entre sí. Ahora la sensibilidad moral que sostiene que el bien es absolutamente diferente de una existencia natural, que trasciende con creces, encuentra una formulación posromántica.

¿Qué es lo que atrae de esa perspectiva? En parte, como decía antes en conexión con Baudelaire, que la degradación de la realidad empírica es una manera de subrayar la pureza trascendente del bien. En los pasajes en los que Platón condena y degrada con más fuerza la vida de los deseos, uno tiene la sensación de que eso va intrínsecamente ligado al sentido de exaltada pureza de una vida centrada en el bien, que lo que le mueve a despreciar lo primero es en parte marcar un agudo contraste con lo segundo, gracias al cual puede brillar con resplandeciente claridad. Y detrás del acuciado sentido de nuestra condición de pecado e impotencia en el calvinismo o el jansenismo está la correspondiente exaltación de la trascendente soberanía de Dios y su gratuita misericordia.

Otro motivo podría también operar en el pesimismo schopenhaueriano. La noción de una armonía entre la libertad y la naturaleza, de una espontánea alianza entre el deseo y la razón, eso que Schiller describe con su noción de belleza, es sumamente perspicaz e inspiradora. Es fácil imaginar que encontramos esa unión irrealizable, incluso increíble, en nuestra experiencia vital. Y, sin embargo, uno tiene la opción de verse a sí mismo como si de alguna forma estuviera especialmente depravado y desafinado, o de proyectar duda sobre toda la teoría y atribuir la falta de sintonía a la verdadera naturaleza de las cosas. No es sólo que resulta más fácil, es que parece más plausible tomar ese último curso.

Y ello puede ser liberador. Al igual que para la sensibilidad hiperagustiniana de Lutero el sentido del pecado como desgracia general y el de la redención como algo fuera de nuestro alcance lo liberó de la apabullante sensación de depravación personal, así la noción schopenhaueriana puede permitirnos proyectar fuera de nosotros las imposibles cargas del optimismo schilleriano, que nos aplastan con la sensación de nuestra propia inadecuación.

Ésta es, por supuesto, otra faceta de la liberación luterana. No sólo me desprendo del fardo, no sólo reconozco la general desgracia de la depravación, sino que también me regocijo en la confianza de que esa liberación viene dada desde otro lugar. Esos dos pasos, el reconocimiento de mi impotencia y bajeza, y el sentido de mi salvación, van estrechamente entrelazados. ¿Existe algo análogo en Schopenhauer?

Sí, existe, pero nos lleva muy lejos de Lutero. Schopenhauer rompe definitivamente con cualquier forma de pensamiento cristiano o poscristiano. Adopta explícitamente una perspectiva budista y percibe nuestra liberación, no en la transfiguración de la vida corriente, sino, lejos de ello, en el escape del yo y de la voluntad.

Y, sin embargo, Schopenhauer ofrece también algo más, y esto es lo que resultó muy influyente. Tenía una noción de la transfiguración a través del arte. Aun cuando no alcancemos la liberación total del nirvana, sí es posible lograr acallar la voluntad en nosotros cuando captemos las Ideas, las formas eternas que apuntalan los particulares ejemplos que encontramos en el mundo de las objetivaciones de la mente en sus varios niveles. Éstas las encontramos principalmente en el arte. Y conseguimos ese alivio y contemplación de un modo más directo en la música, puesto que ésta no es meramente

una imagen de las objetivaciones de la mente, sino que, de algún modo, es una imagen directa de la propia voluntad.⁶⁴

Schopenhauer toma de Kant la doctrina clave de que la contemplación estética es desinteresada y la traduce como una forma desligada de la presión de la voluntad. Dicha contemplación

nos arranca de improviso del torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo... entonces la tranquilidad buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha. Surge entonces aquel estado libre de dolores que Epicuro encarecía como el supremo bien, como el estado de los dioses, pues en aquel instante nos vemos libres del ruin acoso de la voluntad, celebramos el *sabbath* de la voluntad y la rueda de Ixión cesa de dar vueltas.^{65*}

Así pues, también Schopenhauer ofrece una noción de la transfiguración de lo real a través del arte, una realidad que en sí misma carece de valor y está degradada. La filosofía de Schopenhauer —no según su intención, sino la que ejerció influencia en la cultura europea de finales del siglo XIX— constituyó la base de un conjunto de teorías de transfiguración a través de la expresión creativa. La propia filosofía de Schopenhauer propició una revuelta contra el requisito, inspirado en el cristianismo, de que afirmemos la bondad de lo que es. Quiso arrojar de una vez por todas ese terrible fardo que la civilización cristiana nos ha puesto encima; declarar la realidad malvada de una vez para siempre, y acabar con ella. No obstante, abrió el camino por el que la gran mayoría de los que se inspiraron por él volvieron al marco referencial original. Esto constituye un testimonio de su fuerza en nuestra civilización.

Schopenhauer gozó de inmensa influencia en el arte y el pensamiento de finales del siglo XIX en Europa: en Alemania, en Austria, también en Francia, incluso en Rusia. La mayoría de los grandes escritores, compositores y pensadores se vieron profundamente afectados por su pensamiento e impronta: Wagner, Nietzsche, Mahler, Thomas Mann —se podría ampliar considerablemente la lista—. Mas lo común a todas esas figuras no fue la noción schopenhaueriana de la liberación del ego, sino su idea de transfiguración a través del arte.

* Arthur Shopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, III, 38, Madrid, Aguilar, 1928, págs. 224-225. (N. de la t.)

Así, Nietzsche, que parte como schopenhaueriano, y cuya obra *El nacimiento de la tragedia* fue tan influyente para crear el molde del pensamiento schopenhaueriano, habla del arte como algo que «justifica» la realidad: «Sólo como producto estético puede justificarse el mundo ante la eternidad». ⁶⁶ La transfiguración a través del arte no es un mero reposo para el ser torturado en su camino hacia la liberación plena; es, de alguna manera, el fin y el propósito de las cosas. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma que la naturaleza llega al autoconocimiento a través del hombre, que alcanza su consumación el día que un hombre llegue a ser finalmente «quien se siente a sí mismo infinito en saber y vivir, en ver y habilidad, y quien es parte de la naturaleza con todo su ser». ⁶⁷

Ha sido mucho lo que ha sobrevivido de la original constelación expresivista después de la transformación schopenhaueriana, mucho más que lo que Schopenhauer hubiera querido. Es cierto que el sentido de la naturaleza como fuente de bondad y del espíritu ha sido rechazado definitivamente. La fuerza impulsora de la voluntad sólo puede significar sufrimiento. Pero lo que es grande, lo que hace que todo sea merecedor, lo que por consiguiente casi se podría ver como su justificación, como el fin por el cual existe, es la transfiguración. Por supuesto, más tarde Nietzsche rechazó todo esto, pero lo que entonces abrazó representó aún menos una vuelta a la filosofía original de Schopenhauer.

El joven Nietzsche se adhiere con entusiasmo a Wagner en la esperanza que este último albergaba de poder crear una nueva y más vibrante cultura alemana. La *Gesamtkunstwerk* wagneriana se convertiría en un importante instrumento para ello. Wagner se inspiró abundantemente en las teorías del arte de Schopenhauer particularmente en las de la música: algunos pasajes en Wagner hacen sentir verdaderamente la fuerza de la idea de que la música es una imagen directa de la voluntad. Pero todo esto iba en ayuda, no de un escape de la voluntad, sino de una nueva reforma de la cultura y la política alemanas. Había que rehacer el mundo; había que hacer la vida significativa una vez más. Se transfiguraría a través de la tragedia.

En la *Tercera sinfonía* de Mahler encontramos una de las grandes expresiones musicales de la teoría de la voluntad de Schopenhauer. En el primer movimiento, en particular, sentimos la fuerza de la voluntad que emana de la naturaleza. Pero a medida que vamos alcanzando los niveles más altos y nuestra redención de la voluntad, co-

mienza a expresarse en términos cristianos. La conciencia de la insaciable e imparable voluntad es la conciencia de pecado; y el milagro que nos conduce más allá de ello es la redención del amor. Una vez más, como hicieran Wagner y el joven Nietzsche, pero aún más marcadamente, parece que Mahler quiere decir que el desarrollo de la voluntad a través de su fase fragmentada fue en aras de ese logro supremo, por el cual accedemos a la visión de unicidad con el Todo.

Una vez más, pese a la negación, encontramos que se conserva mucho de lo que contenía la original constelación romántico-expresiva. Una cosa es el sentido de la naturaleza como gran depósito de fuerza, con el que es preciso recuperar el contacto; ya no se percibe como un ámbito del espíritu, de la bondad; todo lo contrario. Pero ser excluido de ello es caer en la desecación, el vacío, la insulsez, en una vida estrecha y marchita, en el egoísmo y la cobardía. Ésa es la tesis de Nietzsche en *Schopenhauer como educador*, y la encontramos reiterada entre los schopenhauerianos.⁶⁸ No podemos excluirnos de esa fuente que fermenta energía, de lo «dionisíaco», como solemos hacer con tanta facilidad en esta civilización nuestra fundamentada en la «razón»; porque descubrimos que nuestras vidas se marchitan y consumen hasta la insignificancia. Pero, al mismo tiempo, no nos atrevemos a zambullirnos demasiado profundamente, demasiado precipitadamente, demasiado imprudentemente en ella porque es salvaje, informe, la propia sinrazón.

Esta idea de la naturaleza como gran depósito de fuerza amoral con el que no debemos perder contacto es uno de los importantes legados que el período posschopenhaueriano ha dejado al arte y la sensibilidad del siglo xx. Ecos de ella resuenan en todo un espectro de lugares, en el fauvismo, en el surrealismo, en D. H. Lawrence.⁶⁹ Pero también es una visión moral; y también eso ha causado efectos, algunos de ellos catastróficos a escala mundial.

Otro importante legado, y aquí se da una convergencia con otras negaciones/continuidades del Romanticismo, es el elevado sentido de nuestras facultades expresivas. A través de las articulaciones de la imaginación creativa la voluntad es aprovechada y transformada en belleza. El poder de la imaginación humana para refractar y transfigurar la realidad emerge magnificado del giro schopenhaueriano. Y al hacerlo empuja en la misma dirección que el arte antinaturaleza, e incluso, en última instancia, en la misma dirección que las transfiguraciones del realismo. En caminos diferentes, pero paralelos, enfati-

zan que las epifanías del arte envuelven una *transmutación* de lo que está ahí: la realidad desespiritualizada, o la naturaleza caída o la voluntad amoral; y no la revelación de un bien ónticamente independiente de nosotros mismos, aun cuando necesite de nosotros para llegar a ser epifanía. Esto no es cierto del Baudelaire que habla de las «correspondencias», ni es cierto del propio Schopenhauer, quien percibe al artista contemplando las Ideas. Pero es cierto de quienes siguieron su estela, mientras desaparecían los vestigios del (neo)platónismo, alentados en parte por algo de la práctica poética de Baudelaire.

La tentación crece así hacia un arte epifánico cuya voluntad celebra primordialmente nuestras facultades; es el arte centrado en sí mismo y subjetivista de que he hablado antes. Volveré a este tema más adelante.

Un tercer legado de Schopenhauer es un ulterior enriquecimiento del sentido de hondura interior del ser humano, un renovado sentido de nuestro vínculo con el todo de la naturaleza, pero como gran depósito del desenfrenado poder en que se sustenta nuestra vida mental. Esto lo han desarrollado un gran número de escritores y artistas —y destaca especialmente en el pasaje de *El corazón de las tinieblas* de Conrad, que he citado al final del capítulo precedente—, que abundaron en la fuerza y en el alcance imaginativo de esa imagen de nosotros mismos.

Y no sólo escritores de literatura; también hombres de ciencia: uno de los más importantes autores profundamente influidos por el clima del pensamiento schopenhaueriano fue Freud. Es bien sabido que Schopenhauer anticipó las doctrinas freudianas de la determinación inconsciente del pensar y sentir. Más importante aún es que la voluntad schopenhaueriana es el antepasado directo del *ello* freudiano. Pero en lugar de adoptar la postura comprometida en un intento de renovar el contacto, Freud adopta una postura cartesiana hacia ese mundo interior. La meta es ganar la comprensión desvinculada de ese mundo, objetivándolo y, en consecuencia, liberarnos de las obsesiones, terrores, pulsiones.

El de Freud es un magnífico intento de recuperar la libertad y el autodominio, la dignidad del sujeto desvinculado, de cara a las profundidades interiores. Eso no quiere decir que el proyecto de Freud no se solape en absoluto con el de los artistas posschopenhauerianos. Los propios términos de la ciencia freudiana y el lenguaje de sus

análisis requieren una articulación de las profundidades. Y Freud ciertamente conocía el sentido del gran poder de la capacidad simbólica humana, incluso aprisionado como suele estar muy frecuentemente en el gigantesco conflicto de los instintos, y distorsionado como está por condensaciones y desplazamientos. Podría ocurrir que el proyecto de Freud, esa especie de ciencia natural de la mente, sea imposible en los rígidos términos en que él lo concibe. La exploración podría estar más cerca del arte y la literatura que lo que él hubiera estado dispuesto a admitir.

Pero no hay duda de que la autointerpretación de la teoría freudiana posee su fuerza, junto a otras que se ofrecen sin el beneficio de la ciencia; y si no más debido a sus atavíos científicos, entonces, no menos tampoco. Y para quienes han sido capaces de asumirlo, se ha dado forma a veces a sus vidas, lo cual les ha permitido en efecto ganar cierta distancia, cierto autodominio, frente a las interiores obsesiones, miedos y afanes del mundo schopenhauriano.

23.6

He estado examinando las tres maneras en que la comprensión romántica del arte epifánico fuera transformada, continuada y, no obstante, negada, en el siglo XIX. Lo que he estado buscando han sido los cambios en la visión moral subyacente. Éstos se relacionan con cambios en la teoría y en la práctica de las artes y sobre todo con un mayor sentido de las facultades de la imaginación creativa.

Sin embargo, esos cambios también causaron otros efectos: en particular, sobre la comprensión de la situación moral en que nos encontramos y, en la medida en que esas visiones morales han ganado un soporte más profundo y amplio en nuestra civilización, generalmente a través del arte que informan, esos efectos se han hecho más palpables.

Ahora deseo centrarme en un efecto muy importante. Actualmente nos enfrentamos a una cuestión que carece de precedente exacto en épocas anteriores. Es la cuestión de lo que quiero denominar la autoafirmación.

La hemos visto surgir en la estela de los desarrollos descritos anteriormente. He descrito las posturas de Baudelaire y Schopenhauer como recuperación de una antigua tradición espiritual en el seno de

un nuevo contexto de pensamiento y sensibilidad. Ambos encontraron una manera de dar voz al sentido de la naturaleza caída en un contexto configurado por el expresivismo romántico, y también en algún grado por el marchitamiento del teísmo cristiano como indiscutible marco referencial del pensamiento moral, aun cuando el expresivismo y la increencia brotaran originalmente de una orientación espiritual bastante opuesta. No obstante, sus nociones causaron un impacto y contribuyeron a crear un nuevo clima de pensamiento, un clima en el cual la visión original romántica de la naturaleza espiritualizada no era tan fácilmente creíble. El constante desarrollo de la natural visión científica de la naturaleza, y el «desencanto» implantado por la civilización industrial indudablemente contribuyeron también a dicho cambio.

En un sentido, la pelota cayó en el otro tejado. Para quienes se situaban en la tradición de afirmar la bondad de la naturaleza, se hizo necesario encontrar un nuevo lenguaje para decir lo que querían decir. Esto se hizo más perentorio porque las nuevas articulaciones de la naturaleza caída, al estar parcial o completamente fuera del marco referencial teológico cristiano, fueron mucho más desoladoras y totales. En el seno de la teología cristiana nunca es posible liberarse por completo de la noción de que la creación es en última instancia buena. La postura semimaniquea de Baudelaire era menos comedida en ese aspecto, y la teoría de Schopenhauer no lo era en absoluto.

Pero la posición que afirma la bondad de la naturaleza no es una postura marginal. Posee gran hondura en nuestra civilización por el combinado peso del cristianismo y el platonismo. Es la base de la mayoría de las más generalizadas nociones éticas y políticas secularizadas que descienden de la Ilustración, y también de las que mantienen plena continuidad con las teorías románticas originales. Y es la base necesaria para un conjunto de bienes vitales que están ampliamente reconocidos en nuestra civilización, los relacionados con la benevolencia. Parecía que los pesimistas estaban socavando el terreno en el cual la benevolencia universal era considerada como un bien, el valor de la vida y la felicidad humanas.

En modos diferentes, los tres avances que derivan del Romanticismo, si bien exaltan el arte y nuestras facultades transfiguradoras, pueden también plantear interrogantes sobre la bondad del ser. Eso es obvio en Baudelaire y Schopenhauer, pero puede también plantearse en el realismo naturalista, no porque exista ninguna intención

de representar la naturaleza y la humanidad como malas, sino precisamente porque el rígido rechazo de cualquier dimensión espiritual puede fácilmente engendrar el sentido de que la afirmación está insuficientemente fundamentada, de que en realidad, después de todo, no existe mucho que afirmar. Para quienes están comprometidos con la bondad del ser y la benevolencia —y eso sencillamente significa la inmensa mayoría de nosotros dentro de nuestra civilización— esto puede desencadenar una crisis, una crisis de afirmación.

Cabe intentar afrontar esta crisis volviendo a los credos antiguos: bien a una fe cristiana o a alguna doctrina ilustrada de la razón y la libertad, o a una noción, inspirada en el Romanticismo, de la naturaleza como fuente. Pero ahora se ha introducido además otra dimensión. El Romanticismo, seguido por los tres desarrollos que termino de describir, nos ha hecho conscientes del poder de la imaginación creativa para transfigurar la realidad, incluso la ruin y repulsiva realidad, en el caso de Baudelaire. Esto sólo puede sugerir un papel análogo en la recuperación de la capacidad para afirmar la bondad.

En otras palabras, resulta posible vislumbrar una crisis de afirmación como algo que tendría que ser afrontado a través del reconocimiento de nuestra visión, en vez de hacerlo simplemente a través del reconocimiento de algún orden objetivo de la bondad. La recuperación podría asumir la forma de transformación de una nueva postura hacia el mundo y el yo, en lugar de ser simplemente el registro de la realidad externa. Dicho en otros términos, que el mundo sea bueno podría verse ahora no enteramente con independencia de que lo veamos o lo mostremos como bueno, al menos en lo que concierne al mundo de los humanos. La clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de «ver que el mundo es bueno».

Los orígenes judeocristianos de esta noción resuenan en la frase que acabo de utilizar. En efecto, existen dos bases diferentes para el profundo compromiso que las civilizaciones judía, cristiana e islámica tienen con la bondad del ser. Una deriva de la filosofía griega, de la que las tres tradiciones han bebido, principalmente de Platón, para quien la bondad de la realidad es un rasgo de su propio ordenamiento, algo que entendemos mediante la contemplación. Pero la otra base le viene dada por la doctrina de la creación, y aparece en el primer capítulo del Génesis. La bondad del mundo no es algo demasiado independiente del hecho de que Dios lo vea bueno. Que Dios

lo vea bueno, que lo ame, puede concebirse no sólo como respuesta a lo que es el mundo, sino como lo que lo *hace* que sea así. Por supuesto que en las tres tradiciones existe un debate, desde tiempos inmemoriales, sobre las relaciones entre lo que Dios ve y lo que hace, entre su intelecto y su voluntad. Para casi todos los teólogos ha sido fundamental que los dos sean inseparables y no se relacionen en Dios del modo que se relacionan en nosotros.

Lo que se plantea en esta nueva cuestión de afirmar la bondad de las cosas es el desarrollo de un humano análogo a Dios que ve buenas las cosas: es un ver que también contribuye a llevar a efecto lo que ve. Eso puede significar, por supuesto, que la autoatribución de este poder es una doctrina resueltamente atea, la arrogación por parte del hombre de poderes antes exclusivos de Dios. Será así en el caso de Nietzsche, a quien volveremos en seguida. Pero no tendría que ser así. Uno de los pensadores más penetrantes en la exploración de este poder ha sido Dostoievski, quien lo ve desde una perspectiva cristiana.

De hecho, la noción de una transformación de nuestra postura hacia el mundo por la cual nuestra visión de él ha cambiado, ha estado tradicionalmente conectada con la noción de la gracia. Agustín sostiene que, en relación con Dios, el amor ha de preceder al conocimiento. Con la dirección correcta del amor, las cosas que hasta entonces estuvieran ocultas se hacen evidentes. Lo que es nuevo aquí es el sentido moderno del lugar y la fuerza de la imaginación creativa. Ahora es parte integral de la bondad de las cosas y, por consiguiente, la transformación de nuestra postura y con ella de nuestro punto de vista contribuye a producir la verdad que revela.

Ahora bien, a esta idea cabría darle una formulación atea, pero no necesariamente. Si se hace o no, dependerá de qué es lo que vemos que depende de Dios en dicha transformación. Pero quienes afirman esa dependencia, como Dostoievski, al igual que quienes no lo hacen, como Nietzsche, tienen una concepción sumamente moderna de lo que implica la transformación. Esa concepción se arraiga en la noción posromántica de la imaginación creativa, que contribuye a completar lo que revela. Vamos a detenernos brevemente en tres influyentes escritores del siglo XIX, que ilustran esta cuestión de la autoafirmación: Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche.

En *Lo uno y lo otro*, Kierkegaard plantea la idea de una transfiguración estética de la vida, que sólo puede ser superada por una for-

ma más elevada, la ética. La ética se logra al elegirnos a nosotros mismos bajo la luz de la infinitud. Al contrario que el hombre estético, que es llevado de una cosa finita a otra y está totalmente ocupado con ellas, que en un sentido no hace elecciones, o sólo elige entre las cosas finitas en contextos finitos, el hombre ético verdaderamente se escoge a sí mismo. Se escoge infinitamente; es decir, la elección no es en nombre de nada finito, sino, por el contrario, todas las cosas finitas adquieren su valor y significación derivados de esta elección.

Este cambio de postura que Kierkegaard denomina escogernos a nosotros mismos, ocasiona un reverso, que cabría denominar una transfiguración. Todos los elementos de mi vida pueden ser los mismos, pero ahora son transfigurados porque han sido elegidos a la luz de lo infinito. En cierto sentido renunciamos a todas las cosas finitas cuando renunciamos a la postura estética y nos pasamos a la ética. Pero las recibimos todas de vuelta, ahora ya no como absolutas, como determinantes de nuestros fines últimos, sino como relativas a nuestro proyecto de vida. Ningún detalle de nuestra vida cambia. Ahora vivimos por lo infinito. No obstante, este cambio se produce en un sentido puramente interior. De hecho, en un sentido transforma una vida meramente exterior y le da interioridad.⁷⁰ Pero la persona extraordinaria que ha pasado a través de éste es exteriormente perfectamente ordinaria.

Ese escogernos a nosotros mismos, ese colocarnos nosotros mismos en el infinito, nos eleva de la desesperación y nos permite afirmarnos. El hombre estético vive en el temor, porque está a merced de las cosas externas finitas y de sus vicisitudes. Pero también vive en la desesperación, desesperado de sí mismo, puesto que siente necesariamente que su destino es algo más elevado, que no está destinado a ser juguete de lo finito. Al escogerme a mí mismo, devengo lo que realmente soy, un yo con una dimensión infinita. Escogemos nuestros yos reales; devenimos verdaderos yos, por primera vez. Y eso nos saca de la desesperación. O, más bien, por lo que ahora desesperamos es meramente finito. Y con esa elección infinita y desesperando por lo finito, superamos el miedo. Y a través de ello, nos sentimos a nosotros mismos merecedores, por primera vez, de ser amados y escogidos. A través de la elección logramos el amor a nosotros mismos, la autoafirmación.

En todo esto resuenan evidentes ecos de Kant. El yo infinito que se escoge a sí mismo es lo que verdaderamente somos, la dignidad de

acuerdo con la cual debemos vivir, y fracasar en hacerlo induce en nosotros el sentido de degradación. Pero ese ser más elevado que en realidad somos, se configura de un modo muy diferente de como se configura el de Kant. No es el agente racional que genera una ley por sí mismo y a la que debe obediencia. No realiza su dignidad por el hecho de someter la naturaleza a la ley. Más bien transforma su vida viéndola/viviéndola en una nueva dimensión, la de la elección infinita. Existe un paralelo, puesto que el giro hacia la ley moral, al igual que el de la elección infinita, relativiza todas las particulares metas de mi vida; ahora son válidas sólo sujetas y condicionadas a un fin más alto. Pero para Kierkegaard este fin más alto no es la obediencia a una ley racional, sino el vivir en una dimensión de elección infinita. Accedo a ello no por supeditar mi naturaleza a la razón, sino por un vuelco radical en la postura hacia la vida.

En sus últimos escritos Kierkegaard evolucionó más allá de esta definición de lo ético, que vino a verse como una etapa que fuera a su vez superada por lo religioso. No obstante, retuvo algunos rasgos de la posición B en *Lo uno y lo otro*. En particular, conserva la idea de la transformación que depende de una nueva postura hacia uno mismo, venciendo la desesperación y el miedo. Sólo que ahora resulta más claro cómo esto depende de nuestra relación con Dios.⁷¹

Dostoievski en sus años de juventud estuvo profundamente influido por los románticos alemanes, en particular por Schiller. Visiones de esa índole aún son articuladas por personajes de sus novelas posteriores. Estoy pensando, por ejemplo, en la imagen de una humanidad restaurada en *El adolescente*, equiparada por el sueño de Stavrogin en el apéndice de *Los demonios*. Se demuestra también en su simpatía hacia el mayor de los Verkhovensky en la misma novela. Además, en el magnífico tratamiento de Zossima en *Los hermanos Karamazov*, tenemos una imagen de la gracia similar al torrente que fluye a través de la naturaleza, imagen que casa con ciertos temas tradicionales del pensamiento cristiano y de la visión romántica.

No obstante, una de las tesis centrales de Dostoievski se manifiesta en la forma en que nos cerramos o abrimos a la gracia. El peor de los pecados es cerrarse a sí mismo, aun cuando las razones que uno tenga para hacerlo pueden ser muy elevadas. En un sentido, la persona que está cerrada se halla en un círculo vicioso del que le resulta difícil escapar.

Nos cerramos a la gracia porque nos cerramos al mundo en el que ella circula; y lo hacemos por el aborrecimiento que sentimos hacia nosotros mismos y hacia este mundo. Pero, paradójicamente, cuanto más noble y sensible y moralmente penetrante se sea, más propenso se estará a sentir tal aborrecimiento. Es uno de los personajes más profundamente morales de Dostoievski, Iván Karamazov, quien expresa con más fuerza dicho rechazo. Quiere devolverle a Dios «su billete» para este mundo de sufrimiento insoportable, y desea tan firmemente hacerlo porque posee la sensibilidad moral para sentir que la mayor de las felicidades posibles de toda la humanidad no es merecedora de las lágrimas de un niño inocente.

Pero eso significa encerrarse a sí mismo en un círculo vicioso. Rechazar el mundo sella el sentido que uno tiene de lo repugnante que es ese mundo y uno mismo, en la medida en que uno es parte del mismo. Y de eso sólo pueden derivar actos de odio y destrucción. Además, esos actos irradian de uno mismo en una cadena, una suerte de negativa sucesión apostólica, por la cual uno inspira a otros, a través de ese aborrecimiento, a aborrecer a su vez. La noble actitud de Iván termina finalmente con el crimen de su hermanastro, Smerdyakov. Y en *Los demonios* Dostoievski explora la forma en que dicha sucesión inversa apostólica ocasiona la violencia y el terror. Radiando de Stavrogin parten varias líneas de rechazo del mundo. Dostoievski, incluso a pesar de los elementos de caricatura presentes en esta novela, ofrece una aguda comprensión de cómo el hecho de aborrecer el mundo y el aborrecimiento a sí mismo, inspirados por las, por lo demás, muy reales maldades del mundo, dan pábulo para la proyección hacia el exterior de la maldad, para una polarización entre el yo y el mundo en el que reside toda maldad. Esto justifica el terror, la violencia, la destrucción contra el mundo; de hecho, parece que lo reclama. Pienso que Dostoievski nos ha dado la más honda penetración de las fuentes *espirituales* del terrorismo moderno y ha demostrado más fehacientemente la posibilidad de que el terrorismo sea una respuesta a la amenaza del odio a sí mismo.

En la obra de Dostoievski los que rechazan son los «cismáticos» (*raskolníki*), escindidos del mundo y, por consiguiente, de la gracia. Necesariamente imponen la destrucción. Los más nobles la imponen en sí mismos. Los más ruines destruyen a otros. Aun cuando esté impulsado por el más noble sentido de la injusticia de las cosas, ese cisma es en última instancia fruto del orgullo, sostiene Dostoiev-

ki. Nos sepáramos porque no queremos vernos formando parte del mal; queremos elevarnos sobre él, alejarnos de la posibilidad de ser culpados de él. La proyección exterior del terrorista es la más violenta manifestación de este motivo común.

Lo que nos transformará será la capacidad de amar el mundo y a nosotros mismos, de verlo como bueno a pesar de lo malo. Mas eso sólo se nos dará si aceptamos que somos parte de él, y eso significa aceptar responsabilidad. Al igual que «nadie es culpable» es el lema de los revolucionarios materialistas, así «todos somos culpables» es el de las figuras salvadoras de Dostoievski.⁷² Amar el mundo y a nosotros mismos es en algún sentido un milagro, dado el mal y la degradación que el mundo y nosotros contenemos.⁷³ Pero el milagro nos viene dado si aceptamos que somos parte de él. Implicado en ello está nuestra aceptación del amor de los demás. Somos capaces de amar al ser amados; y por encima de la perversa sucesión apostólica y en contra de ella está la sucesión dispensadora de la gracia: desde Markel a Zossima, a Alyosha, a Grushenka; equiparadas aquéllas desde Iván a Smerdyakov, o de Stavrogin a Pyotr Verkhovensky y a través de él a sus secuaces terroristas.

Dostoievski reúne aquí una idea central de la tradición cristiana, especialmente evidente en el Evangelio de Juan: las personas son transformadas al ser amadas por Dios, un amor del que ellas son mediadoras entre sí, por un lado, con la noción moderna de un sujeto que puede contribuir a realizar la transfiguración a través de la postura que adopta hacia sí mismo y hacia el mundo, por otro. Desde ese punto de vista, poco importa que Dostoievski se percibiera a sí mismo como oponente de gran parte de la tradición moderna (en una ocasión identifica el *cogito* cartesiano como raíz del mal moderno). A lo que en realidad se oponía era a la creencia de que los seres humanos afirman su dignidad separados del mundo. En esto Dostoievski era fiel a sus raíces románticas. Lo significativo aquí es la forma en que la identidad moderna, mediante sus facultades de transformación, se incorpora a la visión de Dostoievski, aun oponiéndose a ella. No es accidental que las figuras positivas de Dostoievski hayan de atravesar la experiencia de la modernidad. «El ateo absoluto espera hasta la última campanada antes de la más absoluta fe.»⁷⁴ La gracia salvadora de Dostoievski se encuentra más allá de la identidad moderna, no es anterior a ésta.

Con Nietzsche se nos plantea una visión completamente diferente y, sin embargo, con algunos puntos de contacto: el personaje de

Kirillov en *Los demonios* parece en algunos aspectos una anticipación novelesca de Nietzsche. La resonancia profundamente cristiana, que paradójicamente se conserva en Nietzsche pese a su virulenta oposición al cristianismo, anida en su aspiración a afirmar el todo de la realidad, a verla como buena, a decir «sí» a toda ella. Ésa es una aspiración que no hubiera sido comprensible fuera de la cultura judeocristiana.

No obstante, se supone que esa aspiración se logra *contra* el cristianismo y contra las morales que de él brotan. La ruptura de Nietzsche con el pesimismo de Schopenhauer no dio como resultado una visión más elevada del cosmos o de las fuerzas que operan en él. Al contrario, todo es voluntad de poder y los humanos sólo son una objetivación más intensa de esa voluntad. La aspiración se realiza por medio de una victoria sobre sí mismo, una especie de autosuperación, por la cual uno es capaz de afirmar el mundo, aun cuando el mundo sigue siendo ámbito de fuerzas ciegas, no espirituales, caóticas. Dicha autosuperación del mundo es imposible para la conciencia moral que brota del cristianismo. Ésta sólo puede soportarlo si lo percibe como sede de la racionalidad, si lo ve experimentando algún progreso en la ética y en la civilización, o destinado para la salvación final. Contra esto, Nietzsche opone su mito del eterno retorno: no habrá solución, no habrá superación ni compensación por el sufrimiento; no habrá reconciliación final, no hay salida. Ésta es la visión que separa a todos-los-humanos-demasiado-humanos del superhombre. Sólo éste puede soportarlo, puede mirarlo directamente a los ojos y aún decir «sí» a todo.

Nietzsche habla acerca de una especie de transformación, una transfiguración del mundo: una visión que no altera ninguno de sus contenidos y sí el significado de todo. Pero, en contraste con Kierkegaard y Dostoievski, la fuerza para arrostrar dicha transformación procede enteramente de dentro de nosotros, de la autosuperación.

La moral demandaba una especie de autosuperación de este modo. Y, quizá, cabría decir que era un paso necesario (¿o significa esto introducir en Nietzsche una especie de visión hegeliana de las etapas?).⁷⁵ La moral nos ha conducido a la noción de algo puro y grande e infinitamente merecedor de afirmación y amor —sólo que no se trataba de nosotros tal como somos, sino de la negación de nuestro ser esencial, de la negación de la voluntad de poder—. Lo que tenemos que hacer, mientras nos aferramos al sentido de lo magnificen-

te, de lo categóricamente afirmable, o de lo infinitamente merecedor de amor,⁷⁶ es superar la fuerza de la moral y encontrar la energía para elevarnos por encima de esas demandas que desgastan nuestra fortaleza y nos llenan con el veneno del odio a nosotros mismos. Lo que emerge de esa lucha con nosotros mismos no es una pérdida de dicha afirmación categórica, sino el reverso de ésta. Este poder para afirmar se encuentra ciertamente en nosotros. Y en la lucha descubrimos que no tiene sentido volverlo contra nosotros. Más bien, lo que verdaderamente insta a la afirmación es el poder en sí mismo y la matriz en la que se entraña, y que es esencial para él. Lo que insta a la afirmación es el universo de la voluntad de poder que engendra y contiene dicha afirmación. Podemos decir «sí» a todo lo que es.

Pero hacer eso es inmensamente difícil, porque el sentido de que hay algo más elevado va sencillamente con —y tiende a engendrar de nuevo— el sentido de nuestra indignidad y la condena propia y de los otros, sin mencionar los falsos ideales de benignidad y benevolencia y el pusilánime sentimiento de la compasión. Ésas son fuerzas que hacen al humano-demasiado-humano; y ésas son las fuerzas que hay que superar en el duro camino que conduce hasta el superhombre.

Nietzsche quiso dejar tras de sí la doctrina de la transfiguración estética que había extraído de Schopenhauer, y que marca sus primeras obras. Quiso ir más allá «justificando» el mundo a través de sus manifestaciones en el arte y realmente lo afirman. Sin embargo, algunos aspectos de la transfiguración permanecen. Lo que en el universo suscita nuestra afirmación, una vez superado lo humano-demasiado-humano, no es propiamente su bondad, pero se aproxima a ser su belleza. Quizá no sea reducible a las categorías estéticas, pero en realidad no puede separarse de ellas. Parte de lo que contribuye a que la visión de Nietzsche sea atractiva es la belleza de su lenguaje, especialmente en *Así habló Zaratustra*. Pero la belleza no es sólo auxiliar, no es sólo parte de la presentación o simplemente una respuesta estética a un bien que podría especificarse en otros términos. Parte del heroísmo del superhombre nietzscheano es que puede elevarse más allá de la moral, más allá de la preocupación por lo bueno, y conseguir, a pesar del sufrimiento y el desorden, y de la ausencia de toda justicia, responder a algo como la belleza que hay en todo ello. Por consiguiente, la afirmación no puede separarse por completo de una transfiguración estética. Zaratustra es inseparablemente visionario y poeta.

Al igual que con los poemas de Baudelaire sobre lo horrible y lo feo, también aquí la belleza va interíormente conectada con una postura de impávida aceptación. La hermosa luz que baña ciertos pasajes de *Así habló Zarathustra* es inseparable del espíritu exelso del propio Zarathustra, quien a través de su superación se adentra profundamente en el lejano paisaje del afán moral humano, al igual que los oblicuos rayos del sol al caer de la tarde. Mas la conexión opera de ambas maneras: la superación sólo es posible en la visión de la belleza.

He intentado extraer de estos tres autores algo que, a mi juicio, tienen en común: a saber, la idea de una postura diferente ante el yo y el mundo, que no sólo reconoce un bien hasta entonces cerrado, sino que además contribuye a que aflore. La nueva postura me capacita para superar el miedo y la desesperación, para permanecer en la corriente del amor o para acceder a la unidad plena de la autoafirmación total del superhombre. En el caso de Dostoievski y Nietzsche, el cambio implica algo equiparable al reconocimiento de la realidad como bien, pero al mismo tiempo contribuye a producir esa bondad. Según Dostoievski, aceptar que se es parte del mundo contribuye a salvarlo; según Nietzsche, afirmar la voluntad de poder conduce la voluntad a una potencia superior. Como en el Génesis, ver el bien hace el bien.

Cabría entonces decir que ver el bien capacita y que, por consiguiente, funciona como lo que he denominado fuente moral. Aquí tenemos un paso más en el proceso que he denominado la interiorización de las fuentes morales. Junto al sentido de nuestra dignidad como sujetos desvinculados, libres y racionales; junto a nuestro sentido de imaginación creativa como facultad de epifanía y transfiguración, tenemos también esta idea de una facultad de afirmación, que puede contribuir a realizar el bien al reconocerlo.

Por supuesto, ninguna de esas facultades ha de ser percibida como exclusivamente interior. La segunda y la tercera, en particular, frecuentemente se comprenden en relación con la naturaleza como fuente o con Dios. No obstante, a diferencia de previas concepciones de las fuentes morales en la naturaleza y en Dios, esas ideas modernas confieren un lugar crucial a nuestras facultades interiores para construir, transfigurar o interpretar el mundo, como esenciales para la eficacia de las fuentes externas. Debemos desplegar nuestras facultades si es que nos van a capacitar. Y en este sentido las fuentes morales han sido, al menos parcialmente, interiorizadas.

La interiorización es en un sentido más completa en las teorías ateas o naturalistas, más completa para Nietzsche que para Dostoevski. Pero la teoría de Nietzsche presenta una paradoja (¡quizá más de una!). Una de las cosas que hace tan necesaria una doctrina de nuestro poder afirmativo es precisamente nuestro compromiso con una ética de benevolencia, y por eso la inhabilidad para afirmar la bondad de los seres humanos puede resultar amenazadora. No obstante, Nietzsche gana a través de su total decir sí, precisamente al desembarazarse de la ética de la benevolencia, que en su visión está inextricablemente vinculada a una moral autonegadora. Nos plantea un cruel dilema. ¿Es necesario afrontarlo?

LAS EPIFANÍAS DEL MODERNISMO

24.1

Todos estos avances han contribuido a crear un arte epifánico en el siglo xx que en muchos aspectos difiere enormemente del prototípo romántico. Con frecuencia se recogen las formas que dominan nuestro siglo de un modo aproximado bajo el término «modernismo». Dos diferencias sobresalen en relación con los grandes románticos, rasgos que paradójicamente van juntos, aun cuando parezcan opuestos. El arte del siglo xx ha ido más hacia dentro, se ha inclinando a explorar, incluso a celebrar, la subjetividad; ha explorado nuevas sinuosidades del sentimiento, penetrado en el caudal de la conciencia, engendrando escuelas de arte correctamente denominadas «expresionistas». Pero, al mismo tiempo, en su faceta más extensa ha implicado frecuentemente una descentralización del sujeto: un arte enfáticamente no concebido como autoexpresión, un arte que desplaza el centro de interés hacia el lenguaje, o hacia la propia transformación poética, o incluso que disuelve el yo tal como se concibe habitualmente en favor de una nueva constelación.

Parece que hay un deslizamiento hacia el subjetivismo y, al mismo tiempo, una arremetida antisubjetivista. Estas dos posturas deberían estar opuestas, y ciertamente están en tensión. Pero en su génesis están juntas, y quizás no sea muy difícil de explicar.

Los modernistas se encontraron en oposición a su mundo por razones que formaban un *continuum* con las de los románticos. El mundo percibido como mecanismo, como ámbito para la razón instrumental, les parecía a estos últimos superficial y desvalorizado. Ya en el siglo xx las intrusiones de la razón instrumental eran incomparablemente mayores, y encontramos a los escritores y artistas modernistas protestando contra un mundo dominado por la tecnología, la estandarización, la decadencia de la comunidad, la sociedad de masas

y la vulgarización. Hubo, desde luego, una minoría, como fueron los futuristas, que adoptaron una postura positiva hacia la tecnología y deseaban celebrar las potencialidades creativas de ésta; pero también ellos se sentían horrorizados por la pasividad y la fealdad que percibían como consecuencias reales de la sociedad industrial de masas.

Para los románticos, el contrapeso del mundo deformado por el mecanicismo y la postura utilitarista era el auténtico mundo de la naturaleza y del sentimiento humano no distorsionado. Wordsworth procuraba encontrarlo en la campiña y entre gentes sencillas. Para los románticos alemanes, seguidos por Coleridge, el mundo era una emanación del espíritu. La poesía puede restituirlnos a ese mundo enseñándonos lo que verdaderamente hay detrás de él, haciendo que resplandezca a través de la naturaleza. En la visión de Blake, nos liberamos del «ojo vegetativo» y vemos la verdadera realidad espiritual. Y Shelley dice que la poesía «recrea de nuevo el universo, después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».¹

La epifanía que nos librará del degradado mundo mecanicista revela la realidad espiritual que yace tras la naturaleza y el sentimiento humano no corrompido. El arte epifánico puede adoptar la forma de descripciones de esa naturaleza o de esos sentimientos que hacen que la realidad brille a través de ellos, como hacen Wordsworth y Hölderlin, Constable y Friedrich, cada uno a su manera. Pero este recurso ya no está disponible a principios del siglo xx, o al menos no lo está de un modo directo, debido a un conjunto de razones que se solapan entre sí.

El cambio se debió en parte al prodigioso desarrollo de la sociedad industrializada. En una sociedad urbana, tecnológica, la naturaleza queda relegada. Ya no quedan campesinos que vivan en simbiosis con ella. Los paisajes pintados por Constable caen en el olvido. Las máquinas y el entorno humano diseñado para hacer frente a las masas anónimas dominan el mundo. Lo que queda fuera de ello es la desolación, aun cuando también esto hemos llegado a comprenderlo de forma muy diferente de la de los románticos. La comprensión del mundo se ve ahora configurada por otro cambio, que fue especialmente importante durante la segunda mitad del siglo xix. Éste era el progreso de una cosmovisión científica, mecanicista, ya no simplemente basada en la mecánica, sino que pretendía englobar en ella las ciencias de la vida.

Estos dos cambios fomentaron —y se vieron facilitados por— un giro en el sentido de la naturaleza como fuente, que fue cada vez menos captada por las nociones románticas de la realidad espiritual, y equiparada cada vez más con una visión como la de Schopenhauer: la naturaleza como gran depósito de energía amoral. Los cambios en la sociedad, en la teoría científica y en las imágenes que articulaban la sensibilidad se unieron hasta conseguir que la perspectiva del antiguo Romanticismo pareciera virtualmente insostenible.

Era insostenible en dos niveles: primero, ya no era completamente creíble; pero, segundo, fue también rechazada. Muchos modernistas se definieron a sí mismos como antirrománticos. La perspectiva romántica parecía comprometida por su coopción con el mundo «burgués» —del mismo modo que el «modernismo» parece comprometido actualmente según el criterio de algunos «posmodernistas»—. Es fácil ver por qué. En el último capítulo he descrito la relación de connivencia que se desarrolla entre lo burgués y la vanguardia. La imaginación creativa y los horizontes de realización emocional que abre vienen a convertirse en parte indispensable de alimento espiritual, incluso para quienes dirigen el mundo del poder y el comercio. Esto se observa no solamente en la popularidad de que disfrutan en el mundo «correcto» obras como *La vie de Bohème*, sino también, en un plano más serio, filosófico, en la síntesis que presenta J. S. Mill. Sufrió profundamente Mill en su propia vida por el conflicto entre las demandas de la más austera razón desvinculada y la necesidad de un sentido de significado más rico, que finalmente encontró en los poetas románticos. En cierto modo tuvo que integrar a Bentham con Coleridge y hacer una síntesis, que aparece en obras como *Utilitarismo* y el *Ensayo sobre la libertad*, en las que se combina el desvinculado utilitarismo científico con la concepción expresivista del desarrollo y la realización humana, y que debe mucho al Romanticismo alemán, a través de Coleridge y Humboldt. Si la síntesis es o no coherente, ése es otro asunto, lo importante aquí es que representa una forma del generalizado intento de integrar las nociones románticas de la satisfacción personal en las vidas privadas de los ciudadanos de una civilización que se ajusta cada vez más a los cánones de la razón instrumental.

En la medida en que dicha síntesis se hace creíble, los modelos románticos de la realización pueden contribuir a la autojustificación de dicha civilización. Podemos observarlo en la extendida noción

justificadora del capitalismo tardío de nuestros días: las ruedas de la industria dan vueltas para proveer a los individuos de los medios necesarios para una vida privada rica y satisfactoria. La autocomplacencia de los victorianos tardíos se convirtió cada vez más en un sentido de las satisfacciones de la vida familiar. Aquí las nociones románticas contribuyeron a dar más cuerpo al ideal de la familia como refugio de cálidos sentimientos en un mundo por lo demás frío. La imagen wordsworthiana del niño, por ejemplo, como un ser de inocencia virginal, fue asumida por Dickens dentro de un espíritu crítico contra una sociedad que dejaba que esos niños fueran presa de la explotación y la degradación; pero también sirvió como base de autoestima cuando estándares de vida más elevados permitieron que un creciente número de familias proporcionara hogares seguros y respetables.

La devoción y el sentimentalismo victorianos parecían haber captado el espíritu romántico. Para quienes percibían el mundo como realidad espiritualmente vacía y plana, el Romanticismo podía aparecer tan integral para lo que ellos rechazaban como el instrumentalismo. Simplemente ofrecía significados trivializados, sucedáneos o no auténticos para compensar la falta de significación del mundo. Para quienes ansiaban una fuente moral más pura, más profunda o más fuerte, que el mundo de la razón desvinculada no podía proporcionar, la expresión de una emoción simplemente personal, o la celebración de las satisfacciones rutinarias, era una parodia. Y así los modernistas, como herederos de los románticos, se volvieron contra lo que percibían como Romanticismo. La ruptura con su mundo tenía que ser más completa. No podían buscar consuelo en un sentimiento meramente subjetivo, ni en la confianza de que el mundo emanaba del espíritu.²

Ésa es la razón por la cual muchos de los escritores modernistas que abrieron brecha tenían menos en común con la perspectiva de los grandes románticos que con la de Baudelaire, cuya postura busca la epifanía, ya no en la naturaleza caída, sino en algo que está más allá o fuera de ella. Y ésa es la razón por la que frecuentemente se encontraron simpatizando con la llamada nietzscheana a las virtudes heroicas, contra lo que percibían como el humanitarismo fláccido y cómodo de su época.³ Hulme, que bebió en ambas fuentes, arremetía contra el Romanticismo porque éste negaba el pecado original; percibía correctamente que los orígenes de dicha negación se halla-

ban en Rousseau y en las doctrinas de la naturaleza como fuente, y quiso rechazar una y otra. El Romanticismo no era otra cosa que una «religión derramada»;⁴ su error era haber elidido la religión y la naturaleza, cuando debería haberlas mantenido estrictamente separadas. No fue capaz de «darse cuenta de que existe una diferencia absoluta, no relativa, entre el humanismo (que podemos asumir como la más alta expresión de lo vital) y el espíritu religioso. Lo *divino* no es *vida* en su forma más intensa. En cierto modo contiene un elemento casi *antivital*».⁵ Adoptar esta postura era rechazar lo que antes he denominado las epifanías del ser. Cabría producir una poética que arrancara el aura de las cosas. El primer Eliot es un espléndido ejemplo de ello, precisamente cuando aún estaba bajo la impronta de Baudelaire y de T. E. Hulme.

No obstante, observamos un desarrollo paralelo, si bien en una forma bastante diferente, en Thomas Mann, en este caso bajo una impronta schopenhaueriana. La epifanía de Hans Castorp en el pasaje «Nieve» de *La montaña mágica*, muestra cómo la belleza armoniosa del mundo clásico iluminado por el sol se construye sobre los horrores de la vieja época, la decadencia y el sacrificio humano. Y en *Muerte en Venecia* lo que atrae irresistiblemente a Gustav von Aschenbach, a ese artesano sumamente controlado y disciplinado, admirador de Federico el Grande, hacia la fácilmente encarnada belleza de Tadzio, lo arrastra también inevitablemente hacia la enfermedad y la muerte. Las epifanías del ser asumen en Mann un carácter profundamente ambiguo. Al igual que para Proust, la revelación del tiempo restaurado se consigue a costa de una destrucción despiadada de las ilusiones del amor.⁶

Todo esto puede ayudar a explicar la particular forma del vuelco modernista hacia la interioridad. Los pensadores de los primeros años del siglo XX eran duchos en un problema que hoy sigue planteándose: ¿cuál es el lugar del Bien, o de la Verdad o de la Belleza, en un mundo enteramente determinado por criterios mecanicistas? Hulme, por ejemplo, asumió el materialismo como serio desafío, identificándolo a través de esta declaración de Munsterberg:

La ciencia no es para mí una masa de información desconectada, sino la certeza de que no existe ningún cambio en el universo, ningún movimiento en un átomo, y ninguna sensación de una conciencia que no venga y vaya en absoluta conformidad con las leyes naturales; la certeza

de que nada puede existir fuera del gigantesco mecanismo de las causas y los efectos; la necesidad mueve las emociones de mi mente.⁷

Para contrarrestar las pretensiones imperiales de un mecanismo omnímodo, fortalecido por la marcha de una tecnología en avance, el recurso no podía ser simplemente una *descripción* epífánica de la naturaleza. Porque no se trataba sólo de que ese mismo mecanicismo hubiera hecho que una respuesta de esa índole resultara problemática, y que la visión de Schopenhauer la hubiera socavado; sino que el repliegue de las epifanías del ser la marcaba como incorrecta. No proporcionaba una alternativa genuina al mundo instrumental que había generado la perspectiva mecanicista, que se prestaba a reducir hasta las sensaciones y los sentimientos humanos a sus leyes inamovibles. El obvio recurso contra esa nivelación omnipresente era la interioridad: que el mundo vivido, el mundo tal como era experimentado, conocido y transformado en sensibilidad y conciencia, no pudiera ser asimilado por la omnímoda máquina. Bergson, con su doctrina de la irreductibilidad de la experiencia a la explicación externa, del tiempo vivido al tiempo espacializado de la explicación física, fue la gran fuente de liberación para Hulme.

Esta clase de movimiento, que aúna filósofos con artistas y críticos en un intento de recuperar lo que ha quedado reprimido u olvidado en las condiciones de la experiencia, ha sido reiterado muchas veces en el siglo xx. Hulme asumió más tarde a Husserl, como antes había hecho con Bergson. Y el estandarte bajo el cual Husserl navegaba, la «fenomenología», ha sido apropiado para distintas, pero paralelas, empresas de Heidegger y Merleau-Ponty, mientras que, en términos sumamente diferentes, similares revoluciones del pensamiento y la sensibilidad han sido inspiradas por los últimos escritos de Wittgenstein, o han sido intentadas por Michael Polanyi.

Cada uno de esos movimientos ha ido acompañado, para quienes han participado en ellos, por la misma sensación de entusiasmo que sintiera Hulme.⁸ Ésta le ha venido dada por la recuperación de la experiencia vivida, o de la actividad creativa, que subyace en la conciencia que tenemos del mundo, la cual ha sido obturada o desnaturalizada por la explicación mecanicista reinante. La recuperación se siente como liberación porque la experiencia puede hacerse más vívida y la actividad liberada, a través de su reconocimiento, y ante

nuestra postura hacia el mundo se abren alternativas que estaban hasta entonces muy ocultas.

En la primera teoría de Hulme la poesía restituye el contacto vital con la realidad. En un mundo mecanicista y utilitarista terminamos por manejar todas las cosas de modo mecánico y convencional. La atención se desplaza de las cosas en sí mismas a lo que hacemos mediante ellas. La prosa corriente lo refleja. Opera con un lenguaje de opuestos muertos, lo que permite que nos refiramos a las cosas sin verlas realmente. En la prosa «utilizamos las palabras divorciadas de toda visión real».⁹ La poesía está destinada a penetrar a través de esa abstracción. «Está siempre presta a detenerte y obligarte a mirar fijamente algo físico para con ello prevenir que te deslices por un proceso abstracto.»¹⁰ La imagen poética rompe con el lenguaje de opuestos y proporciona un lenguaje fresco e intuitivo que restaura nuestra visión de las cosas.

Aquí salta inmediatamente a la vista el estrecho paralelo con Heidegger. Los intereses ordinarios nos centran en objetos «ante los ojos» (*vorhanden*); olvidamos por completo el modo por el cual los objetos están ahí primordialmente «a mano» (*zuhanden*).^{*} Hay una tendencia constante al «olvido del Ser», que debe ser invertida por una analítica existencial, un estudio que revele el olvidado ser de las cosas y nos abra al significado del Ser, que ha quedado oscurecido y tapado en la cosmovisión moderna.¹¹

Aun teniendo en cuenta diferencias considerables, una línea de afiliación enlaza esos vuelcos filosóficos con los intereses básicos de los románticos. Todos van encaminados a combatir la sujeción que las categorías mecanicistas-utilitaristas ejercen sobre nuestras vidas; todos deben algo a las filosofías del vitalismo y el expresionismo: de Wittgenstein a Schopenhauer, de Heidegger a Dilthey.¹² Y todos se aproximan a aspectos de la conciencia modernista en su rechazo de la hegemonía de la razón desvinculada y el mecanicismo.

Así pues, allí donde los románticos originales se volvieron a la naturaleza y al sentimiento escueto, encontramos a muchos modernistas que se vuelven hacia la recuperación de la experiencia de la interioridad. Éste es el vuelco hacia dentro que he descrito. Pero, ¿qué decir entonces del antisubjetivismo que tan frecuentemente encon-

* José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE, 2.ª ed., 1971, pág. 127. (N. de la t.)

tramos en Pound y Eliot, en Rilke y también en Heidegger? Éste es un aspecto que suele articularse como oposición al Romanticismo (en Hulme), o como «clasicismo» (Eliot) o incluso como un antihumanismo (Wyndham Lewis, y también después Heidegger).

Esto, paradójicamente, tiene algunas raíces comunes. La original creencia romántica en la naturaleza es sostenida también para la naturaleza dentro de nosotros. La realidad espiritual que emana en el mundo que nos rodea también está dentro. El espíritu de la naturaleza gana conciencia en el hombre, según Schelling y Hegel. Coleridge ve la naturaleza en términos de vida; todo crece y se configura a sí mismo desde dentro. La imaginación del artista opera por el mismo principio. El artista no imita la mera naturaleza como *natura naturata*, sino que está más bien formando naturaleza como *natura naturans*. Pero ello se debe al vínculo entre el espíritu de la naturaleza y el alma humana. El espíritu también opera en nosotros.

El primer Romanticismo parte de la noción que he denominado la naturaleza como fuente, cuya primera declaración paradigmática se encuentra en Rousseau. Descubrimos cómo compenetramos con la naturaleza, cómo descubrir sus secretos, volviéndonos hacia dentro. «Hacia el interior se dirige el camino lleno de misterio», dice Novalis.¹³ Goethe afirmaba que la «naturaleza humana sabe que va unida al mundo. La humanidad puede estar segura de que el mundo exterior es la respuesta contrapuesta a las sensaciones del mundo interior». Y Wordsworth, en el Prólogo a las *Baladas líricas*, declara que la fe esencial del poeta es que «considera al hombre y la naturaleza esencialmente adaptados entre sí, y la mente del hombre el espejo natural para las cualidades más hermosas y más interesantes de la naturaleza».¹⁴ La autoarticulación puede así estar en armonía con el espíritu de las cosas y fomentar la revelación de dicho espíritu.

Esto es, por supuesto, lo que da origen a la imagen denigrante del Romanticismo como movimiento preocupado simplemente por la autoexpresión, que tan fácilmente aflora en las condenas que parten de Hulme o Eliot. Es una calumnia, como he señalado antes; y aun cuando la acusación va dirigida debidamente a una parte del possibilismo subpateriano que se dieron en el cambio de siglo, no es cierto en lo que respecta a los grandes románticos.¹⁵ No obstante, el pretexto para esas falsas acusaciones se halla en la propia armonía preestablecida entre la articulación del yo y la del mundo.

Pero esta armonía ya no es compatible con la imagen de la naturaleza exterior e interior que ha absorbido el impacto de la biología científica y de Schopenhauer. Y aún debe resultar menos aceptable para quienes se encuentran en la vertiente baudeleriana, que, como Hulme, han plantado cara en contra de la creencia «romántica» en la bondad inherente del hombre y de la naturaleza. Esa armonía era la fundamentación de las epifanías románticas del ser, que para los modernistas eran tan inaceptables cuando reposaban en la supuesta bondad del impulso interior, como cuando se basaban en la alegada expresión del espíritu en la naturaleza.

Lo que permaneció fue la noción posnietzscheana de la naturaleza como inmensa fuerza amoral, con la que es menester recuperar contacto, que resultaba evidente en las diferentes formas del fauvismo, por ejemplo, o en el primer Stravinsky o en D. H. Lawrence. Pero esto, salvo quizás en el caso extremo del surrealismo, no podía identificarse con el yo total, el instinto y la imaginación creativa juntos. De hecho, lo que desapareció fue la unión entre los dos, entre la naturaleza interior y la razón, que los románticos habían considerado apropiada para una humanidad restaurada.

Y así, el giro hacia dentro, hacia la experiencia o la subjetividad, no significó un vuelco hacia el yo que había que articular, allí donde esto se entiende como una unión de la naturaleza y la razón, o del instinto y la energía creativa. Al contrario, el giro hacia dentro puede llevarnos más allá del yo, como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad, como sucede con Musil, por ejemplo; o más allá de esto hacia una nueva clase de unidad, una nueva manera de habitar en el tiempo, como observamos, por ejemplo, en Proust.

De hecho, ahora es posible observar cómo surge la noción de que un escape de la idea tradicional del yo unitario era una condición para la verdadera recuperación de la experiencia vivida. Los ideales de la razón desvinculada y de la realización romántica dependían de diferentes modos de la noción del yo unitario. La primera requiere un férreo centro de control que domina la experiencia y es capaz de construir las órdenes de la razón por las que dirigimos el pensamiento y la vida. La segunda ve el yo originalmente dividido llegar a la unidad en la alianza de la sensibilidad y la razón. Ahora bien, en la medida en que se llega a ver ambas como aspectos de un mundo y

una visión de cuyas pretensiones de abarcarlo todo queremos escapar, hasta el punto de adoptar una visión posschopenhaueriana de naturaleza interior, la liberación de la experiencia parece requerir que saltemos fuera del círculo de la identidad unitaria, individual, y nos abramos al flujo que traslada más allá del alcance del control o la integración.

Nietzsche ya había explorado este desconcertante pensamiento según el cual el yo podría no disfrutar una unidad garantizada *a priori*.¹⁶ Ésta es una de las cosas que hacen de él uno de los más importantes precursores e inspiradores del modernismo del siglo xx. D. H. Lawrence dio voz a una concepción «dionisíaca» de la vida cuando dijo: «Nuestra individualidad confeccionada, nuestra identidad, no es otra cosa que una cohesión accidental en el flujo del tiempo».¹⁷ No obstante, también nos llega un eco de lo que podríamos considerar el polo diametralmente opuesto, el polo jerárquico y «clásico» del modernismo, en el rechazo que presenta Hulme a la creencia en «la unidad sustancial del alma», como otra parte de nuestra errónea herencia humanista.¹⁸ Y ecos de ideas similares resuenan a través de otros escritores modernistas: Musil, a quien acabo de aludir; Proust dice también que somos «plusieurs personnes superposées».¹⁹ Y Joyce en *Finnegan's Wake* explora el plano de la experiencia en el que las lindes de la personalidad devienen fluidas.

La necesidad de escapar de las restricciones del yo unitario se ha convertido desde luego en un tema importante y recurrente durante este siglo, y aún más en lo que a veces se designa como «posmodernismo», como cabe observar en la arremetida de Foucault contra el yo disciplinario o el confeso, y de otro modo en la obra de Lyotard.²⁰

Se ha dado un paralelo ataque modernista contra la conciencia temporal y los modos de narratividad asociados con la razón instrumental y el Romanticismo. La crítica de la primera es más evidente. La visión objetivada del mundo a que insta la razón desvinculada incluye una espacialización temporal. El tiempo se percibe como una serie de momentos separados, estados del universo en un instante, entre los cuales pueden trazarse ciertas cadenas causales —el «tiempo homogéneo y vacío» de Benjamin—. La comprensión ideal de este mundo del tiempo-espacio, tal como la concibiera el cientifismo de finales del siglo xix,²¹ se descuelga de cualquier perspectiva de tiempo. Podría ser, por ejemplo, la perfecta comprensión de un pro-

fético omnisciente laplaceano antes de que todo empezara, como también podría ser la comprensión retrospectiva de una mente científica que inspecciona el registro completo después de terminado. En dicha visión ordenada, abarcante, los momentos se captan juntos; coexisten; y de ahí la imagen que a menudo reaparece como reproche: el tiempo es «espacializado».

Éste es el punto de embestida para muchas de las más influyentes reacciones al mecanicismo. Protestan en nombre del tiempo vivido. Bergson fue el primero. Pero Heidegger hace del tiempo el tema central de sus primeros trabajos. Se rebela contra la idea del tiempo en la que el presente es la dimensión dominante, en otras palabras, la idea espacializada, en favor de otra que se funda en los «tres ek-stasis» y que da primacía, si es que da alguna, al futuro. El tiempo de Heidegger es el tiempo vivido, organizado en un sentido del pasado como fuente de una situación dada, y el futuro como lo que mi acción debe codeterminar. Esta organización es inseparable de que el agente habite su momento, su época; desaparece tan pronto como uno adopta una perspectiva laplaceana desde fuera. Heidegger recurre de diferentes maneras, a lo largo de toda su obra, a la tesis central de que es un error fundamental considerar solamente real el tiempo laplaceano, y que el tiempo de los «acontecimientos» (*Er-eignis*) es meramente epifenoménico. Construir una visión ordenada del mundo sobre esta premisa es cortejar siempre la incoherencia y negar parte de la realidad.²²

Esta crítica del mecanicismo y el instrumentalismo modernos es asumida en nombre del marxismo por Lukács. En la «reificación» general ocasionada por el capitalismo, el tiempo también se ha convertido en un homogéneo artefacto de cálculo. Se «despoja de su cuantificable, variable, naturaleza fluida; se congela en un *continuum* exactamente delimitado, cuantificable lleno de “cosas” cuantificables...: en pocas palabras, el tiempo se convierte en espacio».²³

Los escritores modernistas adoptaron esta crítica de la especialización del tiempo. No obstante, su desafío fue más profundo: llegó a los modos básicos de la narratividad de la razón desvinculada, y del Romanticismo. La primera generó una visión de la historia como progreso, en la cual el desarrollo de la razón y la ciencia conduce al aún más grande control instrumental y, por ende, al bienestar. El segundo suele presentar la historia en declive; no obstante, también posee una variante optimista: la historia crece a través de una espiral,

se mueve al final hacia la reconciliación de la razón y el sentimiento. La conciencia modernista tendía a enajenarse de ambas explicaciones «optimistas». Algunos de los que consideramos como los más grandes escritores modernistas nos conducen muy afuera de los modos de narración que avalan una vida de continuidad, o crecimiento con una biografía, o a través de generaciones.²⁴

Hans Castorp, en *La montaña mágica*, encuentra que el tiempo de la gestión ordenada, del control cumulativo, incluso el tiempo de crecimiento orgánico, se le escurre. En el sanatorio uno se desliza en una suerte de temporalidad en la que todas las medidas se pierden y el tiempo pierde su forma. Al igual que sucediera con el yo unitario, esta suerte de deslizamiento del sentido normal que tenemos del tiempo medido es la condición esencial para una experiencia más profunda que abre otra dimensión de la vida.

La epifanía de Proust en el último volumen de *En busca del tiempo perdido* también incluye un cortocircuito en nuestro habitual modo de narratividad. Fuera de su epifanía, y antes de ella, su vida no puede reconciliarse con el habitual relato de logro, en el cual uno crea una sucesión de trabajos y de esa manera se convierte en un «escritor». Es también *temps perdu* en el doble sentido de tiempo perdido en su camino para unirse con el pasado irrecuperable. Sólo adhiriéndose a un modo que corta a través del tiempo, que une ampliamente momentos epifánicos separados a través de la memoria, puede dársele un sentido, que puede entonces ser la base para una obra de clase reconocida. La recuperación del pasado detiene la pérdida del tiempo.

O consideremos la utilización de la historia en la poesía de Eliot o de Pound. Su perspectiva se podría confundir en ocasiones con la conocida postura romántica de anhelo de un pasado más rico, más pleno de significado, desde el punto de vista de un presente vacío y superficial. La narración implícita aquí es la de la historia como declive, y el anhelo por captar de nuevo la más temprana realidad está condenado desde el comienzo; lo que se ha ido sólo puede ser evocado en la nostalgia.

Pero al examinarlo, de ningún modo parece que esto sea lo que se trama en los «poemas que incluyen historia» de Pound, o en trabajos comparables de Eliot. La edad actual es de hecho espiritualmente indigente. En nuestro tiempo necesitamos recuperar el pasado para alcanzar plenitud. Mas ello no se debe tanto a que la historia esté destinada al declive, como a que no se dispone de la plenitud del

significado con los recursos de una única época. Y, además, parece que Pound y Eliot sostienen que *podemos* captar de nuevo el pasado o, más bien, hacer que los grandes momentos y logros de otros tiempos revivan en el nuestro, devolver el habla a quienes han estado muertos por largo tiempo. El objetivo aquí parece de nuevo una suerte de unidad a través de las personas, o a través del tiempo, como la que se realiza en el personaje de Tiresias en *La tierra baldía* o en la yuxtaposición en los *Cantos* de Pound, que corren a través de nuestro habitual tiempo de sucesiones narradas.²⁵

La recuperación modernista de la experiencia incluye, pues, una profunda brecha en el sentido recibido de la identidad y el tiempo, y una serie de reordenamientos de un cariz extraño y desconocido. Esas imágenes de la vida han reconfigurado en este siglo las ideas acerca de lo que significa ser un ser humano.

Como resultado, el centro de gravedad epifánico comienza a desplazarse desde el yo hacia el fluido de la experiencia, hacia nuevas formas de unidad, hacia el lenguaje concebido en una variedad de formas, eventualmente incluso como una «estructura». Una edad comienza «descentralizando» la subjetividad, que alcanza el pináculo, o quizás la parodia, en ciertas doctrinas recientemente en boga que nos vienen de París. Pese a todos los genuinos descubrimientos que hemos hecho de este modo, el ímpetu para penetrarlo es en gran parte el mismo que nos volcó hacia dentro. Descentralizar no es una alternativa a la interioridad; es su complemento.

Como resultado de estos dos cambios, el lenguaje de la poesía, y también el del arte visual, ha experimentado un cambio ulterior, se ha hecho «más sutil» en un sentido más fuerte que el de los románticos. Antes (sección 21.2), al comentar la utilización que hace Wasserman del término «lenguaje más sutil» de Shelley, señalé el abismo que separa a Pope de Wordsworth, por ejemplo, en sus descripciones de la naturaleza. Allí donde Pope podía echar mano de una establecida gama de referencias que permitía la gran cadena del ser, Wordsworth o Hölderlin encuentran nuevas palabras por las cuales algo puede manifestársenos a través de la naturaleza. Y algo similar cabría decir de Friedrich, en relación con la iconografía tradicional de la pintura. Pero aún sigue siendo a través de la descripción, o de la representación de un paisaje, como ocurre la epifanía.

Gran parte de la poesía moderna ha dejado de ser descriptiva en ese sentido. No hay una materia definida sin ambigüedad a la que se

refiera o que sea retratada. Las imágenes no se introducen simplemente como un símil o metáfora para caracterizar un referente central, un relato, o un objeto. A partir de los simbolistas se ha dado una poesía que hace que algo aparezca yuxtaponiendo imágenes o, aún más difícil de explicar, yuxtaponiendo palabras. La epifanía viene desde entre las palabras o las imágenes, diríamos, desde el campo de fuerza que se establece entre ellas, y no a través de un referente central que describan mientras están transmutándose.

En algunas ocasiones aún es posible encontrar la realidad central «acerca» de la cual versa el poema. «La canción de amor de J. Alfred Prufrock» presumiblemente versa «acerca» de la ajada, pusilánime vida del hombre contemporáneo, o algo parecido. Pero gran parte del poema no describe ni expresa fehacientemente a tal hombre. ¿Quién habla y a quién se habla en los versos iniciales?

*Let us go then, you and I,
When the evening is spread out against the sky
Like a patient etherized upon a table.*

Vamos entonces, tú y yo,
cuando la tarde se extiende en el firmamento
como un eterizado paciente sobre la mesa.

Triangulamos el significado a través de las imágenes.

Es obvio que cabría proponer una tesis análoga, incluso más fuerte, respecto al arte visual no representacional del siglo xx. Roger Shattuck ha comentado que la crítica de todas las artes se ha establecido sobre el término «yuxtaposición», para «transmitir la idea de la forma en que se unen las partes de una obra de arte moderna... El siglo xx se ha dirigido a las artes de yuxtaposición en contraposición a las anteriores artes de transición». ²⁶

24.2

¿Qué significa esto para el arte epifánico de los modernistas? En algunos casos, por su rechazo de las epifanías del ser, parecen aliados con la vertiente contraepifánica del naturalismo. Consideremos los versos de Eliot que acabo de citar, en los que el repentino giro al símil que evoca la enfermedad y el artificio esterilizado de la medicina

desengaña brutalmente la expectativa de una epifanía en la naturaleza, que la imagen acerca de la tarde parecía prometer. D. H. Lawrence se volvió contra la «profundidad», el cargar las cosas de significados, y en un pasaje de *La vara de Aarón* compara la liberación del peso de la experiencia de significación obligatoria con el escape de «un horrible castillo encantado, con paredes húmedas de emociones y pesadas cadenas, de sentimientos y lóbrega atmósfera».²⁷ En *Canguro* evoca otro momento de liberación:

Ni hogar, ni té. Despreocupado descuido. Indiferencia eterna. Quizá sea la gran pausa entre cuidados. Pero sólo en esta pausa uno encuentra la insignificancia del significado —como viejas cáscaras que hablan polvo—. Sólo en esta pausa se encuentra el sinsentido del sentido, y la otra dimensión. La realidad intemporal y en ninguna parte... nada es tan insignificante como el significado.²⁸

Algo parecido a la misma negativa de profundidad subyace, al parecer, en la comprensión de Pound sobre el imaginismo. La meta era hacer que la cosa particular recobrara vida ante nosotros. Dos de las tres «reglas» de Pound prescribían: «tratamiento directo de la “cosa”» y «prescindir absolutamente de toda palabra que no contribuya a la presentación».²⁹ El *Manifiesto imaginista* declara su objetivo: «Presentar una imagen. No somos una escuela de pintores, pero creemos que los poetas deberían presentar los particulares con exactitud, y sin ocuparse de vagas generalidades. Producir poesía que sea dura y clara, jamás borrosa e indefinida».³⁰

El énfasis estaba en la presentación contundente de la cosa, en su clara demarcación. En lugar de permitírseles interpretar mientras comparten el mismo significado, las cosas representadas han de estar categóricamente circunscritas. Sobresalen como distintas. «El único símbolo apropiado y perfecto es el objeto natural.»³¹ Hemos de evitar, por encima de todo, los fangosos modos de pensamiento y percepción que hacen las lindes fluidas y permiten que las cosas fluyan entre sí. Para Pound, si la literatura desempeña una función en la sociedad, ésta es la de contribuir a esa claridad. «Cuando este trabajo se pudre... cuando el propio medio, la propia esencia de su trabajo, la aplicación de la palabra a la cosa se descompone, es decir, se hace sensiblera e inexacta, o excesiva e hinchada, fracasa toda la maquinaria del pensamiento social e individual y el orden se arruina.»³²

El énfasis en la claridad y la distinción conllevaba en cierto sentido una intención contraepifánica. Formaba parte de la negativa a revestir de falaz significado los acrecentamientos de la sociedad instrumental y los sentimientos no auténticos y descoloridos que ésta generaba. Para purificarlos y permitir toda su fuerza a la realidad, para recuperar la experiencia genuina, era necesario volver a la superficie de las cosas. Como sucede tan a menudo con cualquier tema dentro del modernismo, éste también había sido ya anticipado por Nietzsche en su famoso comentario sobre los griegos, quienes, decía, eran lo suficientemente profundos como para mantenerse en la superficie de las cosas.³³

Esta faceta contraepifánica de algunos autores modernistas los vincula, al parecer, con el naturalismo. Y, de hecho, las relaciones son complejas, porque el propio naturalismo tendía a la recuperación de la experiencia, como quizás pueda percibirse mejor en el desarrollo de la pintura a través del impresionismo. El equívoco deriva normalmente del hecho paradójico, analizado anteriormente (sección 23.3), de que para revelar las cosas en toda su carencia de significado, éstas tienen que sufrir una cierta transfiguración en el arte. El realismo intransigente podría entonces exigir, al parecer, que el propio proceso de transmutación fuera revelado. Ello implicaría desvelar el modo por el cual se capta la realidad en una representación, lo que en sí permite entonces ver dicha realidad en su verdad. Y eso implica un giro reflexivo para explorar el modo en que la apariencia de las cosas viene a ser para nosotros.

La pintura realista puede hacer lo que hace, dado el hecho crucial de que la pintura puede hacer que veamos las cosas de manera diferente. La pintura pone de relieve patrones, líneas de fuerza, singulares aspectos de las cosas que ciertamente están en nuestro campo visual, si bien oscurecidas, hechas regresivas, por el modo normal que tenemos de atender a las cosas y captarlas. Hay un vasto contenido latente para nuestra conciencia de las cosas, y una indefinida multiplicidad de patrones sólo tácitamente ahí, relaciones que no se han tematizado en nuestro «mundo pre-objetivo», como dice Merleau-Ponty; o conexiones desde las que atendemos para atender a lo que es focal para nosotros, como lo describe Polanyi.³⁴

La exploración del modo en que la pintura se presta a configurar nuestra percepción es inseparable de la exploración del mundo pre-objetivo. Ello implica sacar a la luz patrones meramente tácitos, y

conexiones en las que habitualmente nos apoyamos inadvertidamente, cuando construimos nuestro mundo normal. Ello nos abre al modo en que las cosas *look*, lo que quiere decir percibir alguna faceta de la que normalmente dependemos, pero que en realidad no veríamos nunca a no ser que parásemos de despacharlas precipitadamente para establecer las cosas en la normal presencia cotidiana que tienen para nosotros. La pintura impresionista hizo que nos resultara visible algo del tácito *look* reprimido de las cosas, y comenzáramos una exploración de la fuerza de la pintura, lo que era en sí mismo una señal del ejercicio de esa fuerza.

Pero lo que sucede en esa exploración es precisamente la recuperación de la experiencia, que nos abre a las apariencias usualmente recónditas de las cosas, a facetas que pasamos por alto demasiado aprisa en nuestro habitual trato cotidiano con ellas. Hace lo que Hulme dice que se supone debe hacer la poesía, hace que veamos las cosas con una frescura e inmediatez que bloquea nuestro común modo rutinario de tratar con el mundo.

Así, Cézanne, posiblemente el más grande de los primeros postimpresionistas, rescata las relevantes formas de relaciones que ciñen nuestra percepción común, cuando éstas emergen y se configuran desde la materialidad de las cosas. Para lograr esto el artista tuvo que forjar un nuevo lenguaje, abandonando la perspectiva lineal y aérea, y haciendo que las disposiciones espaciales surjan de las modulaciones de color. «Capta de nuevo y convierte en objetos visibles lo que, sin él, hubiera permanecido tapiado en las vidas separadas en cada conciencia: la vibración de las apariencias que es la cuna de las cosas.»³⁵

El impulso realista conduce, pues, por una ruta comprensible hacia la recuperación de la experiencia vivida, uno de los objetivos reincidentes del arte modernista y de la filosofía del siglo xx. Y, a través de ella, esa acometida originalmente contraepífánica inaugura nuevos campos para el arte epífánico. ¿Acaso podía ser de otra forma? Lo que el impresionismo hizo temático fue el poder del arte para transfigurar la realidad cotidiana. Esto implicaba una exploración sin precedentes de dicho poder. Pero la representación naturalista de lo profano y banal es sólo uno de los usos de la transfiguración. También puede servir para manifestar la emoción que confiere a las cosas o el significado más profundo que se esconde detrás de ellas, o para explorar la misteriosa naturaleza de la experiencia en sí.

Y así, no sorprende que los impresionistas preparen el terreno para los «postimpresionistas» como Cézanne, Gauguin, Van Gogh y los pintores expresionistas, quienes vuelven a darnos epifanías de translucidez. Pero algo muy importante ha cambiado. No estamos de vuelta con los románticos, con las conocidas epifanías del ser. En la obra de algunos de esos pintores se abre una brecha cualitativamente nueva entre el objeto representado y lo que se está mostrando a través del mismo. Con los expresionistas, por ejemplo, no hay ninguna pretensión de que las figuras en la pintura puedan jamás aparecer de ese modo en la vida, por mucha percepción con que las haya configurado el arte. Hay un entendimiento autoconsciente de que lo que aparece ahí no se encontrará reflejado a través de la superficie de las cosas corrientes. La epifanía es de algo que sólo está indirectamente disponible, algo que el objeto visible no puede decir por sí mismo, sólo nos hace guiños hacia ello. Con el giro hacia el arte no representacional, este rasgo de la pintura del siglo XX se hace central y molesto.

La epifanía es indirecta: esta frase podría captar en pocas palabras muchísimo en relación con el arte modernista. Volviendo a la literatura, es fácil observar que la arremetida contraepífánica de los escritores que he citado no iba destinada a poner fin a la epifanía. Al contrario, ésta encuentra una posibilidad con un cariz totalmente nuevo, que le viene a través de la proyección de un marco en la realidad. Mas, para observar esto mejor, es menester introducir otra faceta del trasfondo intelectual de la época.

Me he referido a la extendida aspiración de resarcir la experiencia de las formas amortiguadas, rutinarias, convencionales de la civilización instrumental. Pero, en realidad, ¿qué implicaba acceder a una experiencia más rica? ¿Significaba simplemente deshacerse de las viejas formas y alcanzar una suerte de contacto no mediado con la plenitud de la vida?

Para algunos, eso era lo que significaba. La aspiración adoptó dos formas, aparentemente opuestas, pero relacionadas. Una consistía en abrazar la nueva civilización industrial, haciendo de ella un instrumento de ilimitada voluntad transformadora. Ése fue el camino que tomaron Marinetti y los futuristas italianos. Recobramos la unidad sometiendo completamente el mundo a nuestra energía creativa. La tecnología lo hará posible. El futurismo entona himnos a la tecnología:

Nosotros cantaremos a las grandes muchedumbres agitadas por el trabajo, por el placer o la revuelta... cantaremos el vibrante fervor nocturno de los arsenales y de los astilleros incendiados por violentas lunas eléctricas; las estaciones glotonas, devoradoras de serpientes humeantes; las fábricas colgadas de las nubes por los retorcidos hilos de sus humos; los puentes semejantes a gimnastas gigantes que saltan los ríos... los vapores aventureros que olfatean el horizonte.^{36*}

Marinetti y sus seguidores se arrojaron en una ferviente celebración del poder creativo del hombre. Glorificaban la velocidad, la audacia, la violencia. Disfrutaban con la intoxicación del poder e incluso la cultivaban. El término vuelve: «Yo ahora declaro que el lirismo es la facultad exquisita de embriagarse con la vida, de colmar la vida con la embriaguez de uno mismo».³⁷ O, más adelante: «Probablemente se acusará a nuestro arte de cerebralismo atormentado y decadente. Mas solamente responderemos que, por el contrario, somos los primigenios de una nueva sensibilidad, multiplicados, centuplicados, y que nuestro arte está embriagado de espontaneidad y poder».³⁸

La otra forma, aparentemente opuesta, llamaba a abandonar el control. Aspiraba a abrirnos plenamente a las profundas fuerzas inconscientes que llevamos dentro. Éste fue el camino del surrealismo, que se desarrolla a partir del Dadá después de la Primera Guerra Mundial. André Breton declaraba sus metas cuando aún seguía identificado con el movimiento más temprano: «DADÁ, que sólo reconoce el instinto, condena *a priori* todo significado. Según DADÁ, es preciso prescindir de todo control sobre nosotros. Se acabaron los dogmas de la moral y el gusto».³⁹

La vieja aspiración romántica de superar la fragmentación, de derribar las represivas barreras que se alzan entre lo inconsciente y lo consciente, lo irracional y lo racional, la imaginación y la razón, se reitera una vez más. Pero, a diferencia de los grandes románticos, el objetivo aquí no era tanto una síntesis diferenciada como una fusión del separado *ego* racional en un flujo más profundo. Llamaban a «la descente, vertigineuse en nous» («el descenso vertiginoso en nosotros»),⁴⁰ la liberación de poder soñar por dentro, la negación de todo

* Extraído de Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza Forma, 1994, págs. 372-373. (N. de la t.)

control racional. La meta de Breton era obtener de sí mismo «un monologue de débit aussi rapide que possible, sur lequel l'esprit critique du sujet ne fasse porter aucun jugement, qui ne s'embarasse, par conséquent, d'aucune réticence, et qui soit aussi exactement que possible la pensée parlée» («un monólogo que debe hablarse tan rápidamente como sea posible, sin ninguna intervención por parte de las facultades críticas, que no se bloquee, por consiguiente, por ninguna reticencia, y que sea, tan exactamente como resulte posible, el pensamiento hablado»).⁴¹

Otros escritores se aproximaban a esto, pero sin atreverse a tanto:

Mais nous, qui ne nous sommes livrés à aucun travail de filtration, qui nous sommes faits dans nos œuvres les sourds réceptacles de tant d'échos, les modestes appareils enregistreurs qui ne s'hypnotisent pas sur le dessein qu'ils tracent, nous servons peut-être encore une plus noble cause.

Pero nosotros, que no nos hemos entregado jamás a la tarea de la mediación, nosotros que en nuestras obras nos hemos convertido en los sordos receptáculos de tantos ecos, en los modestos *aparatos registradores* que no quedan hipnotizados por lo que registran, nosotros quizás estemos al servicio de una causa todavía más noble!^{42*}

El abandono total en las profundidades instintivas podría parecer algo raro en escritores de la era posschopenhaueriana, que pretendían haber sido influidos por Freud y que, en consecuencia, ya no tenían a mano la original noción romántica de la naturaleza como emanación del espíritu. Su afán era el de «éclairer la partie non révélée et pourtant révéléable de notre être où toute beauté, tout amour, toute vertu que nous ne connaissons à peine luit d'une manière intense» («iluminar la parte no revelada y, por tanto, revelable de nuestro ser, en donde toda la belleza, todo el amor, toda la virtud que apenas conocemos en nosotros, brille de una manera intensa»).⁴³

Es posible entender mejor esta postura de confianza si la encuadraremos en la tradición de la Ilustración radical, que he descrito en un capítulo anterior. Es una declaración de la inocencia de la naturaleza, en contraposición a las falsas calumnias amontonadas sobre ella por la religión y la moral, con sus demandas espirituales supuesta-

* André Breton, *Manifiestos del Surrealismo*, Madrid, Guadarrama, 1974, págs. 46-47. (N. de la t.)

mente «superiores». Al arrojar «los dogmas de la moral y el gusto», abrazamos la cruda naturaleza no espiritual y con ello afirmamos su bondad. Esto, por supuesto, podría conducir a algo parecido a una actitud y experiencia religiosa. Los extremos tienden a tocarse.

Al adoptar esta postura, naturalmente los surrealistas pensaban que formaban parte de la extrema izquierda. Creían estar aliados con el Partido Comunista, pese a la casi cómica, casi bestial incomprendión que experimentaban procedente de ese cuerpo, rígidamente controlado por tercos filisteos. Superar la barrera entre la razón y las profundidades instintivas significaba también deslindar la división entre el arte y la vida. Ello prometía una nueva existencia restaurada, y no sólo nuevos modos de expresión artística. El arte redime la vida. La esperanza schilleriana se recupera en una forma mucho más radical, quizás arraigada en Rimbaud, y cuyos más recientes frutos en nuestro tiempo se dieron en mayo de 1968.

Ésta es una tradición del arte que es vanguardia en algo más que en sentido estético. Los surrealistas se percibían a sí mismos bajo esa luz. El término aquí es plenamente apropiado: ellos supuestamente constituyan la avanzada de un destacamento de una nueva forma de vida, contribuían a dirigir a la gente en la lucha por alcanzarla. De ahí su sentida afinidad con el bolchevismo. Se percibían a sí mismos y a su mundo en términos de una narrativa similar a la de la lucha y la revolución históricas, en las que pequeños destacamentos de valientes luchadores se arrojan por delante del cuerpo principal, asumiendo grandes pérdidas mientras viran la marea hacia la victoria.

Políticamente, parecen estar en las antípodas de los futuristas, quienes terminaron adhiriéndose a los fascistas de Mussolini después de la Primera Guerra Mundial.⁴⁴ No obstante, hay afinidades. Ambos persiguen una unidad no mediada: en un caso, el mundo es subsumido bajo la voluntad; en el otro, el *ego* se fusiona en la naturaleza, en la forma de profundidades interiores. Cada una de esas fórmulas está a punto de fundirse con la otra. La titánica exaltación de la voluntad, que niega toda tradición, religión y moral, puede llegar a afirmarse a sí misma como un acceso de instinto. La religión de la voluntad entonces paradójicamente se fusiona con una celebración de lo animal, de la raza, como vemos en el nazismo. La fusión no mediada con la naturaleza, por otro lado, convierte sus impulsos en mi voluntad, a la que ha de dársele una no obstaculizada expresión. Los opuestos se encuentran.⁴⁵

Esto se refleja en los rasgos comunes de los dos movimientos. Ambos adoptan la poética de yuxtaposición con espíritu polémico. La perciben como una forma de reventar las formas y con ello romper la sujeción de las tradiciones represivas. El intento destructivo va, como de costumbre, declarado en un lenguaje más violento por Marinetti, quien para liberar las palabras «comenzará por destruir brutalmente la sintaxis»;⁴⁶ pero la idea de una ruptura liberadora es común a los dos, como también lo es el sentido de que esa ruptura es suficiente para permitir que la anhelada unidad se dé a través de su propia energía inherente. Para los surrealistas la yuxtaposición está destinada a aproximarnos a los profundos procesos subconscientes, la interpretación de los sueños, que saltan entre elementos aparentemente desconectados sin las transiciones de la lógica.⁴⁷ Pero los futuristas, con su énfasis en la inmediatez irreflexiva, en el acceso de inconsiderado poder, no distaban mucho de ellos: «La literatura ha exaltado hasta ahora la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño. Nosotros intentamos exaltar la acción agresiva, el insomnio febril, la zancada del corredor, el salto mortal, el puñetazo y la bofetada».⁴⁸ Para ambos, la unidad se entiende como algo momentáneo, experimentado en un estado de suprema excitación. En línea paralela al discurso de «embriaguez» y «febril insomnio» de Marinetti, está el lema de Breton: «La beauté sera *convulsive* ou ne sera pas!».⁴⁹

24.3

Esta especie de búsqueda de la unidad inmediata, bien a través de la celebración de nuestra propia capacidad o a través de una fusión de las profundidades, puede ser denominada subjetivista. En posición contraria, las principales figuras del alto modernismo seguían siendo conscientes de la inevitable dualidad y la insalvable distancia entre el agente y el mundo, entre el pensador y las profundidades del instinto. De hecho, aun cuando se hubiera interpretado que lo que Bergson proponía era un llamamiento a la unidad no mediada, los artistas que configuraron el modernismo eran conscientes de la existencia de algo contradictorio en el objetivo así descrito. Implícita en la exploración que se proponía el impresionismo estaba la intuición de que sólo es posible percibir el mundo a través de las formas que construimos para captarlo. Por eso es menester una pintura para

transformar nuestro modo de mirar. La experiencia no mediada era simplemente imposible.

De hecho, esto va unido a una comprensión que vuelve a ganar terreno en la filosofía de este período. La época de empirismo daba paso de nuevo al resurgimiento del pensamiento de Kant, en Alemania y en Francia. No obstante, ese neokantismo era consciente, de un modo que el maestro nunca lo fuera, de la variación histórica y cultural que se da en las formas en que estructuramos la experiencia. Y ese sentido era aún más acusado debido al clima creado por el pensamiento posschopenhaueriano, cristalizado, en particular, por Nietzsche. Nietzsche hacía hincapié en la total carencia de orden en la cruda experiencia original, «el amorfo, informulable mundo del caos de las sensaciones».⁵⁰ Si queremos vivir en ese mundo, es necesario imponer algún orden en él.

Esta comprensión general del indispensable papel mediador de la forma subyace en las más influyentes filosofías de la ciencia del período. Pero planteaba un problema especial para quienes buscaban la recuperación de la experiencia, puesto que dicha recuperación por lo general se concebía como un retorno a lo concreto, a lo inmediato, a la plenitud de la realidad vivida, en contraposición a lo abstracto, lo mediado, lo meramente conceptualizado. Si no existía la experiencia no mediada, entonces, ¿acaso no era esa ambición demasiado ilusoria?

Lo que hacía falta era una distinción entre las formas que proporcionan una experiencia embotada y descolorida, y las que la restituyen vívida y colmada. Hulme ofrecía uno de esos contrastes entre la prosa y la poesía, como hemos visto antes. Todo lenguaje comienza con imágenes, pero éstas se rutinizan con el uso y terminan en simples contrarios que permiten tratar las cosas sin realmente percatarse de ellas. La poesía, al utilizar frescas imágenes visuales, intenta detenernos y hacer que de hecho veamos las cosas físicas, en vez de deslizarnos por ellas «a través de un proceso abstracto»:

El poeta dice que el barco «cursa los mares» para obtener una imagen física, en vez de utilizar la contrapalabra «navega». Los significados visuales sólo pueden ser transferidos en el nuevo cuenco de la metáfora; la prosa es un puchero viejo del que se escurren. La prosa es de hecho el museo donde se preservan las imágenes muertas del verso.⁵¹

Pound desarrolla una visión más profunda sobre la relación de la forma con la experiencia, una visión que tiene explícitamente en cuenta la tensión entre los particulares concretos que encontramos y los abstractos términos generales que utilizamos. Un buen lugar para observar esto es la teoría del ideograma de Pound, que él toma de Fenellosa. El ideograma chino es superior a la escritura occidental porque incrusta en él el paso desde lo particular a lo universal. Para hacer el carácter que indica rojo, los chinos han juntado imágenes abreviadas de la rosa, la herrumbre del hierro, la cereza y el flamenco. Por tanto, en el signo del término general está incorporada una continuada mención de los particulares desde los cuales se ha abstraído.⁵² El proceso de olvidar las imágenes originales, que amortigua y aplasta nuestro lenguaje en contrarios, se detiene. Pound pensaba que el ideograma, al hacer la etimología visible, podría devolver inmediatez al lenguaje. Además, podría preservar el pasado en el presente, algo que tenía una crucial importancia para él.⁵³

Desde luego, como una opinión sobre la calidad de conciencia de los lectores chinos, esto es una majadería. No obstante, un rasgo clave de la poética de Pound se cristaliza en torno a esta idea equivocada. Al igual que la rosa, la herrumbre del hierro, la cereza y el flamenco apuntan a la rojedad, así también los diversos fragmentos culturales y los «detalles luminosos» de la historia ensamblados en los *Cantos* pueden, en su yuxtaposición, enmarcar una intuición. Pero esta vez lo que los fragmentos hacen presente es algo para lo cual no tenemos palabras, algo a lo que no podríamos agarrarnos simplemente permitiendo que los fragmentos se escurran.

Hay un modo de dar forma a la experiencia que no incluye términos generales, cuyo uso constante relega al olvido las particulares experiencias de las que deriva. Como teoría sobre el funcionamiento del lenguaje en general, es obviamente defectuosa, como ya he indicado. Pero como visión de cómo la poesía puede decir lo que de otra manera sería indecible, ha sido inmensamente fértil e influyente. Al yuxtaponer pensamientos, fragmentos, imágenes, de alguna manera llegamos a estar entre ellos y así más allá de ellos.

La yuxtaposición gobierna también el uso de la imagen y la metáfora en Pound, quien ha descrito cómo luchó para escribir este poema:

IN A STATION OF THE METRO

*The apparition of these faces in the crowd;
Petals on a wet, black bough.*

EN UNA ESTACIÓN DE METRO

La aparición de aquellos rostros en la muchedumbre;
pétalos en una húmeda rama negra.

La experiencia primigenia le llegó mientras salía del metro de *La Concorde*, y «de pronto vi un hermoso rostro, y luego otro y otro, y después el rostro de un hermoso niño, y luego otra hermosa mujer, y todo aquel día traté de encontrar palabras para expresar lo que habían significado para mí, y no pude encontrar palabras que me parecieran dignas, o tan bellas como aquella repentina emoción». Al cabo de un año y varios falsos comienzos, Pound escribió el poema. Como dice Kenner, cada palabra, incluso las del título, es esencial. El título y el primer verso describen la ocasión de tan extraordinaria experiencia. Pero sólo la yuxtaposición con el segundo verso consigue recobrar «aquella repentina emoción».⁵⁴

La noción que Pound tiene de la metáfora participa de la misma idea. La verdadera metáfora es «interpretativa», no sólo «ornamental». Posee la «precisión» que le viene del intento «de reproducir exactamente la cosa que se ha visto claramente». Pero esto en sí mismo es un patrón visionario que transfigura el mundo tal como suele aparecer. La metáfora lo capta de nuevo al sobreimponer una imagen o patrón en la escena. Lo mismo es cierto del *haiku* japonés, que coloca un objeto contra otro; y se puede proponer una tesis similar con respecto a las formas geométricas del vorticismo, que estructuran nuestra experiencia. En todos estos casos, lo mismo que en el poema del metro, la visión emerge del contacto de la escena y la imagen, del modo en que la una consigue dar forma a la otra. La visión es un producto conjunto de ambas.⁵⁵

Pero, ¿deberíamos hablar de epifanía en este caso? Pound a veces habla como si la razón para esas yuxtaposiciones fuera solamente percibir la realidad sin distorsión. «[El arte] significa constatación del hecho. Presenta. No comenta.» O también: «Las artes, la literatura, la poesía son una ciencia, del mismo modo que la química es una ciencia... El arte malo es arte inexacto. Es arte que hace falsos in-

formes». Y otras veces habla como si todo se redujera a la cuestión de captar la emoción, como en el poema del metro, o cuando describe el arte como realidad que está por encima de toda «expresión de valores emocionales».⁵⁶ Aparte del hecho de que esas dos explicaciones parecen incompatibles, parece que ninguna considera la epifanía —es decir, la revelación de algo superior, no simplemente reducible a una respuesta subjetiva a través de la obra o de lo que representa— como punto central. Algunos de los Nuevos Críticos, cuyas teorías estaban fuertemente influidas por la práctica poética de Pound y Eliot, por ejemplo, I. A. Richards, a veces hablan como si la razón de la poesía fuera la emoción que capta. Pero una visión tan reducida como ésa no es apropiada para Pound y, por supuesto, tampoco para Eliot.

En el caso de Pound, esto resulta claro una vez resuelta la aparente contradicción en su explicación anterior. La realidad acerca de la que hemos de informar con exactitud no es la escueta escena, sino la escena transfigurada por la emoción. Y la emoción, a su vez, no es simplemente personal o subjetiva; es la respuesta a un patrón en las cosas que insta precisamente a ese sentimiento. Este patrón consiste en la «cosa que se ha visto claramente», captada por la «precisa metáfora interpretativa». La poesía que procura ser «precisa» no es por tanto simplemente mimética. Nos libera de las formas de mirar convencionalmente limitadoras, de modo que podamos captar los patrones por los cuales el mundo es transfigurado.⁵⁷ La imagen de Pound, el «vórtice» que más tarde asumiría junto a Wyndham Lewis, su «método ideogramático» en los *Cantos*, todo ello pone de manifiesto una poesía que hace que algo aparezca, que lo trae ante nuestra presencia. Pero no funciona como las antiguas epifanías del ser, en las que el objeto representado expresa una realidad más profunda. No ocurre *en* el objeto, en la imagen o en las palabras presentados; sería mejor decir que ocurre *entre* ellos. Es como si las palabras o las imágenes instauraran entre ellas un campo de fuerza capaz de captar una energía más intensa.

Ésta es la imagen que utiliza Hugh Kenner para describir la poética de Pound.⁵⁸ Encuentra imágenes de este ámbito en el propio Pound, como en esta cita de 1913:

Podríamos pensar que lo que importa en el arte es una especie de energía, algo más o menos como la electricidad o la radiactividad, una

fuerza que transfiende, suelda y unifica. Una fuerza que se asemeja al agua cuando salta a través de una arena muy brillante y se dispara en un ademán veloz.⁵⁹

Lo que el arte capta se puede comparar con la energía. Pero, ¿qué es esa energía y cómo se capta? En 1912 Pound ofrecía la imagen de las palabras como enormes conos vacíos «cargados con una fuerza como la electricidad»:

Así tres o cuatro palabras en exacta yuxtaposición son capaces de radiar esa energía a una muy alta potencialidad... Esa particular energía que llena los conos es el poder de la tradición, de siglos de conciencia de raza, de asociación; y el control de ello es la «técnica de contenido», que nada corto de genio comprende.⁶⁰

La imagen del cono se sustituye más tarde por la del vórtice: «La imagen... es un nudo o macizo radiante; es lo que puedo, y por fuerza debo llamar vórtice, desde el cual, y a través del cual, y en el cual, las ideas corren constantemente».⁶¹

La obra de arte como vórtice es un macizo; es una constelación de palabras o imágenes que establece un espacio que aspira ideas y energía en ello. O cabría decir que concentra energías de otro modo difusas, y las pone a disposición en un lugar/momento: «Una "Imagen" es lo que presenta un complejo intelectual y emocional en un instante de tiempo».⁶² Ésa es la naturaleza de la epifanía poundiana; no ocurre tanto en la obra como en un espacio que la obra establece; no en las palabras, o imágenes u objetos evocados, sino entre ellos. En vez de una epifanía del ser, aquí tenemos algo así como una epifanía de interespacios. De ahí que Pound recurra durante aquellos años a las metáforas, de electricidad y radiactividad. Y mucho más tarde, en 1934, aún se referirá a los artistas como «las antenas de la raza».⁶³ No obstante, cualquiera que sea la metáfora, algo semejante a esta comprensión de lo epifánico opera en la obra madura de Pound, en los *Cantos*. La concatenación de imágenes atrae hacia sí misma —y hace presente para nosotros— una «energía» que podría identificarse con más precisión como algo afín a «el poder de la tradición, de siglos de conciencia de raza». Los momentos más elevados de intensidad y comprensión artística son recreados y contemporizados en una poesía capaz de captar de nuevo la energía contenida en las grandes creaciones del pasado, en la antigua China o en la Grecia

homérica, y transponerlas en nuestro lenguaje. Así, los dos primeros versos del *Canto I* nos ponen en contacto de nuevo con el undécimo libro de la *Odisea*, cuando Ulises y sus compañeros se dan a la mar alejándose de Circe y en ruta hacia la tierra de los muertos:

Y entonces descendieron al bajel,
la quilla sacudida por el oleaje, rumbo hacia la mar divina,

donde Ulises, como Pound, hará que hablen las grandes sombras del pasado.

Este modo «interespacial» de epifanía reemplaza la epifanía romántica del ser. Ya no se puede entender en términos expresivistas. El «expresivismo», tal como lo he introducido hace unos capítulos, denota una cierta visión de la naturaleza humana. Es el que se inspira en Aristóteles, pero con la nueva peculiaridad de que el paso desde la potencialidad a la realización ha de entenderse también como una especie de autoexpresión y, por tanto, incluye algunos elementos de autodefinición. Esta visión tendía a dar al arte un lugar nuevamente central en la vida humana. El arte se convierte en uno de los paradigmas, si no en el paradigma por excelencia, por el cual nos expresamos y, por tanto, nos definimos y, por consiguiente, nos realizamos a nosotros mismos.

Esto ayuda a establecer un paradigma del arte epifánico, basado en este modelo de expresión. Nos completamos a nosotros mismos a través de las expresiones que nos revelan y definen. Si luego pensamos que la naturaleza es la emanación de alguna realidad espiritual, ello no es óbice para descartar este modelo. La naturaleza como «espíritu visible», según la expresión de Schelling, también ha de entenderse en términos expresivos. En su momento leímos la naturaleza como encarnación de ideas o designios divinos; pero esa lectura ya no pudo hacerse tras el modelo del deísmo, donde los designios, puramente instrumentales, se pueden identificar independientemente de lo que los colma. Ahora el designio o la idea sólo se define plenamente en su encarnación. Leemos al primero en la última, en forma de expresión. Producir la epifanía consiste en mostrar qué es lo que se expresa o encarna en la realidad. Tenemos una epifanía del ser.

Obviamente el modo interespacial que intento discernir en Pound es muy diferente. La imagen trae algún objeto ante nosotros, como los versos iniciales del *Canto I* nos traen marineros echando

su barco a la mar y, de hecho, la intención de la poesía imaginista era lograr que el objeto se presentara vívidamente ante nosotros. La epifanía viene a través de la presentación. Pero eso no es decir que el objeto exprese algo. Las metáforas de Pound apuntan a una relación muy diferente: por ejemplo, la de un receptor de señales de radio (los artistas son «las antenas de la raza»), o la de un campo electromagnético de energía eléctrica. El objeto epifánico trae esas fuerzas ante nuestra presencia y las hace operativas entre nosotros, pero ésa no es una relación expresiva; de hecho, las energías (al contrario que los designios o las ideas) no son la clase de cosa que puede expresarse. Es esta relación no expresiva la que intento buscar a tientas cuando digo que el objeto establece una especie de marco o espacio o campo dentro del cual puede darse la epifanía.

Desde el interior de este modelo de epifanía, es posible entender el porqué de la insistencia en que la representación del objeto sea contundente, clara, extraordinariamente particularizadora. Cuando tratamos con un objeto expresivo, nos afanamos por ver a través de éste, porque éste está infuso de un significado más profundo. Pero cuando el objeto sirve para enmarcar un espacio epifánico, debe sobresalir distintivamente, en toda su opacidad: cuanto más definido está el marco, más distintivo es el mensaje. Y es posible entender el rechazo modernista de la profundidad: lo que se rechaza es la profundidad de los significados expresados. Hay desde luego otra clase de profundidad que se mantiene, como indicaré más adelante.

Y, por supuesto, con esta clase de epifanía no es en absoluto menester que haya un objeto determinante. Las palabras pueden realizar el marco o la concatenación de las imágenes semicoherentes que despliegan para nosotros. Gran parte de la obra poética moderna opera de esta forma. Quizá no haya una sucesión de imágenes claramente definidas, pero la propia ruptura y tensión en lo que se evoca establece un campo epifánico. Esta poesía se asemeja mucho al contemporáneo arte visual no representativo.⁶⁴

24.4

He estado observando el caso particular de la poética de Pound; y obviamente algo parecido podría decirse de Eliot.⁶⁵ Pero la idea general de la elaboración de una epifanía interespacial tiene amplias re-

sonancias a lo largo de toda la cultura del siglo xx. Las conexiones no son sólo con los desarrollos científicos que Pound recoge en sus metáforas. Existe también un paralelo en la teoría saussureana del significado, de la que se ha dicho que incide no tanto en las palabras como en las oposiciones entre ellas.⁶⁶

No obstante, encontramos paralelos más precisos en la estética y la práctica artística de otros escritores del siglo xx. Theodor Adorno es un ejemplo interesante que conviene resaltar. Adorno, a través de su trasfondo en Marx, Hegel y Schiller, aún retuvo algo del ideal romántico original de la plena reconciliación entre razón y sensibilidad, una plenitud de felicidad en la cual el deseo sensual y la búsqueda de significado se satisfarían en perfecta alianza entre sí. Pero Adorno también pertenecía a la edad posschopenhaueriana y compartía la sensibilidad modernista, que veía en la ruptura de las antiguas formas estéticas la liberación de la experiencia concreta. Adorno percibe un vínculo entre los procesos de reificación de la actividad humana en la sociedad capitalista, denunciados por Lukács, el dominio y la forzada unificación del yo bajo el *ego* instrumental y los «significados» canónicos que el arte romántico tardío atribuye a las cosas. El arte modernista posee un potencial emancipador porque incluye en sí la «negación de significado objetivamente obligatorio». La rebelión contra las nociones canónicas de la unidad de una obra de arte se vincula a la rebelión contra la idea dominante de la unidad del *ego*. Abre un espacio para todo lo que hay en la experiencia individual que esas totalidades represivas del significado no pueden permitir. El arte moderno es un «Prozess gegen das Kunstwerk als Sinnzusammenhang» («proceso contra la obra de arte como totalidad de significado») y por eso opera como un fuerte principio de individualización y promueve el desarrollo de la particularidad.⁶⁷

El modelo de Adorno sobre la realización total proviene de la antigua fuente expresivista, a través de Marx y Lukács. No obstante, Adorno era suficientemente posschopenhaueriano y había atravesado un período tan traumático de decepción de la esperanza marxista, que abandonó la idea de concebir la reconciliación plena como posibilidad vital. Todo cuanto podemos buscar en el arte, y lo mejor que el arte puede ofrecernos, son pistas e insinuaciones respecto a la «redención» plena, además de un agudo ojo crítico para captar las faltas de la realidad actual.

Así pues, la realización o reconciliación es comprendida en términos expresivistas: su reconocimiento integral significaría el pleno florecimiento de la particularidad. Esto es algo que sólo puede ocurrir a través de su articulación en conceptos, en universales. La reconciliación nos elude, porque los conceptos universales suprimen siempre de la vista algo de la realidad de lo particular. La perfecta apelación, la apelación no reduccionista, sería el «nombre», un término que Adorno toma de la tradición cabalística. Hemos perdido el poder de nombrar verdaderamente las cosas.

Pero podemos aproximarnos a ello, podemos procurar acercarnos a un entendimiento de las cosas; y aquí Adorno toma prestada una idea clave de Walter Benjamin. Incapaces de «nombrar» las cosas, podemos, sin embargo, enmarcarlas en «constelaciones», racimos de términos e imágenes cuya afinidad recíproca crea un espacio dentro del cual puede aflorar lo particular. Ello no realiza toda la reconciliación, pero apunta hacia ella, proporciona una especie de presencia en nuestras vidas y constituye una suerte de premonición mesiánica, según el lenguaje religioso de Benjamin.

La constelación de Benjamin-Adorno es otra forma de epifanía interespacial o enmarcadora. Sus elementos no expresan lo que indican; encuadran un espacio, y acercan algo que de otra manera quedaría infinitamente remoto.

Esto ayuda a explicar la preferencia de Benjamin por la alegoría frente al símbolo, y su afinidad con la tragedia barroca. Esto era el reverso del ordenamiento central de la edad romántica. El símbolo era el vehículo de un arte más elevado que la alegoría, porque presentaba algo que no es accesible de ninguna otra forma; y era de otro modo inaccesible, porque el símbolo es inseparable de lo que revela. Coleridge expresó esta segunda intuición diciendo que el símbolo «siempre participa de la realidad que hace inteligible; y aun cuando enuncia el todo, permanece como parte viva de la unidad que representa». ⁶⁸ Fue esta doctrina de consustancialidad de símbolo y significado lo que ocasionó que Benjamin volviera hacia la alegoría como modelo, puesto que, como otros muchos escritores modernistas, también él era consciente del abismo entre el lenguaje y lo que evoca. La alegoría preserva el carácter del lenguaje como signo; reconoce la distancia, la alteridad, entre signo y significado. Adopta a su manera la postura contraexpresiva del modernismo.

No obstante, este ejemplo también pone de relieve las continuidades con el Romanticismo. El símbolo como consustancial es rechazado. Pero la otra idea básica, la idea de que éste revela algo que es inaccesible de cualquier otra forma, se mantiene. Esto es tan cierto en la constelación de Benjamin, y en las epifanías enmarcadoras en general, como en las anteriores constelaciones expresivistas. En ese sentido fundamental, el modernismo está aún del lado del símbolo contra la alegoría. No es un simple reverso del Romanticismo; es la disociación de lo que éste había entrelazado conjuntamente. El arte continúa siendo el insustituible lugar de la epifanía, aun cuando ya no se concibe como algo expresivo.

También en Proust hay algo parecido a esta elaboración de un marco, aunque aquí sería mejor hablar de epifanía «intemporal». La epifanía proustiana está conectada a una experiencia como la de la magdalena o el pavimento desigual, pero no surge simplemente con ocasión de esa experiencia. Llega cuando la reaparición de algo suficientemente cercano desencadena la memoria. El propio Proust dice que cuando la experiencia original ocurre, entorpece la epifanía; domina la atención y podría decirse que obstruye la visión de lo que hay detrás de ella. Sólo al recuperarla en la memoria es posible ver detrás de ella lo que fuera revelado a través de ella. Aquí, una vez más, la epifanía no puede verse *en* un objeto, sino que ha de ser enmarcada *entre* el acontecimiento y su reaparición, a través de la memoria.

Cabría poner muchos más ejemplos.⁶⁹ Pero tampoco quiero pretender que todos los escritores que consideramos modernistas hayan procurado epifanías enmarcadoras. Las formas del modernismo son muchas. Lo que sí parece estar más extendido es el alejamiento de las epifanías del ser, que ahora puedo caracterizar más claramente con tres aspectos: a) muestran que alguna realidad es b) una expresión de algo que es c) sin ambigüedades una buena fuente moral. Las epifanías enmarcadoras niegan b); no son expresiones de nada. Pero hay otras formas de abandonar las epifanías del ser; por ejemplo, la senda posschopenhaueriana explorada por Mann, en la que el aspecto negado es c). La enfermedad epidémica en Venecia, que finalmente vence a Gustav von Aschenbach, es ciertamente expresiva de algo más profundo. Como sucede con todos los símbolos verdaderos, también éste desafía cualquier caracterización: pero tiene que ver con la fascinación sensual de la fluida encarnación de la belleza

que agota la voluntad de imponer forma. Esto, sin embargo, está lejos de ser un bien sin ambigüedades; de hecho, no hay nada en el universo de Mann que asuma esa descripción.

Pero, volviendo al caso de los pintores expresionistas que he mencionado anteriormente, ahí no sólo parece negarse c), sino también a); parece que también se abandona la pretensión de representación exacta.

De cualquier forma, este rasgo negativo común a los modernistas remite a otro que posee una parte negativa y otra positiva. Éste es la conciencia de vivir dentro de una dualidad o pluralidad de niveles, no totalmente compatibles, pero que no se pueden reducir a la unidad. Aquí volvemos a la argumentación anterior sobre los diferentes modelos del yo. El yo de la razón desvinculada es —y debería ser— un centro único de cálculo estratégico. La postura expresiva romántica apunta a la perfecta integración, en la que tanto la razón como la sensualidad, el impulso interno y la naturaleza externa, están armonizados. Pero en el mundo posschopenhaueriano de Thomas Mann no existe una única explicación de la experiencia a la que asirse de un modo exclusivo sin desastre o empobrecimiento. *La montaña mágica* presenta dos —radicalmente incombinables— modos de conciencia temporal, uno que se aproxima a la intemporalidad, y otro constituido por el calendario de acontecimientos reales, de logros y fracasos en el mundo. Hans Castorp se siente irresistiblemente atraído hacia el primero mientras está en la montaña. Pero también es inevitablemente llamado a volver al segundo por la imperiosa exigencia de la historia mundial, cuando se declara la guerra en 1914. No es posible vivir de acuerdo sólo con uno de ellos, pero tampoco se pueden combinar ni sintetizar. La vida humana tiene muchos niveles irreducibles. Lo epifánico y lo corriente, pero indispensablemente real, no pueden aliarse nunca por completo, y estamos condenados a vivir en más de un nivel o, de lo contrario sufrir el empobrecimiento de la represión.

Esto nos lleva de vuelta al giro hacia el interior al que me refería en un principio. El reconocimiento de que vivimos en muchos niveles ha de vencer sobre las presunciones del yo unificado, expresivo. Y ello implica un giro reflexivo, algo que intensifica el sentido de interioridad y profundidad, que, como hemos visto, se fortalece a través de todo el período moderno. Esto puede ser mal interpretado, puesto que un tema que a menudo evocan los modernistas es preci-

samente el rechazo del subjetivismo, de un expresivismo subjetivo, y el giro hacia estructuras fuera del yo: sean éstas las varias transformaciones de la intemporal y no individualizada voluntad schopenhaueriana, o de una más profunda conciencia mítica impersonal o, si no, las constelaciones de palabras u objetos que enmarcan una epifanía.

En particular quienes se centran en esas constelaciones han abandonado una vez más el sujeto para dirigirse hacia algo que está «ahí fuera», público e impersonal, el poder del lenguaje. Pero esto no cancela en absoluto la naturaleza radicalmente reflexiva del proyecto modernista. El vuelco reflexivo toma la delantera por el hecho de desvelar el poder del lenguaje, al volver a éste desde nuestro común enfoque irreflexivo sobre las cosas. Es necesario dejar de ver el lenguaje simplemente como un instrumento inerte que facilita tratar más eficientemente con las cosas. Implica ganar conciencia de lo que hacemos con las palabras.

Pero, más allá de esto, nos topamos con el hecho estructural al que ya he aludido muchas veces en estas páginas: en el mundo postilustrado, el poder epífánico de las palabras no puede ser tratado como un hecho sobre el orden de las cosas, que se sostiene no mediado por las obras de la imaginación creativa. Que el *Canto I* capte la energía que corre a través de Homero no es una verdad como la de que Saturno (según solíamos creer) se enlaza con la melancolía, o como la de que el DNA (como creemos ahora) controla lo hereditario. Descubrimientos como el de Pound nos llegan registrados en una visión personal. De hecho, muchas de las referencias en las imágenes de Pound, Eliot y otros poetas, afloran de sus propias experiencias personales. Los fragmentos que Eliot «apuntala contra su ruina» en *La tierra baldía* son una colección idiosincrásica. Verse conmovido por el poema es también ser atraído por la sensibilidad personal que los sujeta unidos. La verdad más profunda, más general, emerge sólo a través de ello.⁷⁰

Por esa razón, la interioridad forma parte tanto de la sensibilidad modernista como de la romántica. Y lo que está dentro es profundo: lo intemporal, lo mítico y lo arquetípico que ha sido alumbrado por Mann o Joyce —o Jung, cuyo trabajo es plenamente un producto de la sensibilidad modernista— puede ser transpersonal. Pero nuestro acceso a ello sólo puede lograrse dentro de lo personal. En este sentido, las profundidades permanecen en el interior para nosotros tan-

to como lo estuvieran para nuestros antepasados románticos. Podrían conducirnos a sobrepasar lo subjetivo, pero la senda hacia ellas pasa inevitablemente a través de la realzada conciencia de la experiencia personal.⁷¹

Así, la conciencia modernista de muchos niveles está con frecuencia «descentralizada»: es consciente de que vive en un ritmo transpersonal, recíprocamente irreducible con respecto a lo personal. Mas por todo ello sigue siendo interior; y es lo primero sólo siendo lo segundo. Las dos características son inseparables.

Esto nos enlaza con un tercer rasgo. Los románticos hicieron del poeta o el artista el paradigma del ser humano. Los modernistas lo han acentuado. Al portador de epifanías no se le puede negar un papel central en la vida humana. Pero la negación de las epifanías del ser ha hecho que el propio proceso de producirlas sea problemático y misterioso. Existe un nuevo vuelco reflexivo, y la poesía o la literatura tienden a centrarse en el poeta, el escritor, o en lo que se transfigura a través de la escritura. Es asombroso observar la ingente cantidad de arte del siglo xx que se tiene a sí mismo como sujeto, o está, al menos en cierto nivel, en una finamente disimulada alegoría sobre el artista y su trabajo.

Esto no tiene por qué ser subjetivismo desenfrenado. Lo epífano es genuinamente misterioso, y posiblemente contiene la clave —o una clave— de lo que implica ser humano. Cabe incluso argüir, como hace Heidegger, que la forma de vencer el subjetivismo es precisamente comprender su verdadera naturaleza, a la que él se aproxima a través de la noción de «esclarecimiento». Uno de los poetas en los que se inspira Heidegger, Rilke, muestra este rasgo en su más elevada y menos autocomplaciente forma. Ambas, la descentralización y la interioridad, están plenamente reconocidas en las imágenes de la novena de las *Elegías de Duino*. La transfiguración es una tarea que el mundo nos impone.

*Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, dass du sie rümst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in—o unendlich in uns! Wer wir am Ende auch seien.*

*Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstechn?—Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein?*

Y esas cosas que vienen
de evasión, comprenden que las alabes; fugaces,
confían en alguna salvación en nosotros, los más fugaces.
Quieren que las transmutemos enteras en el corazón invisible,
en nosotros, infinitamente; en nosotros, seamos lo que seamos al fin,

Tierra, ¿no es eso lo que quieras: invisible
resurgir en nosotros? ¿No es tu sueño
hacerte un día invisible?^{72*}

Rilke nos conduce más allá del expresivismo, más allá de los mitos posschopenhauerianos, y más allá de cualquier tentación a una mera celebración de nuestro poder epifánico, hasta el tema central de la naturaleza de la epifanía, no sólo como nuestra acción, sino como una transacción entre nosotros y el mundo.

24.5

Vivimos aún en la estela del modernismo; de hecho, estamos aún en la estela de casi todo lo que he expuesto en estas páginas: de la Ilustración, del Romanticismo, de la afirmación de la vida corriente. Pero el modernismo, en particular, configura nuestro mundo cultural. Gran parte de lo que vivimos hoy consiste en reacciones a ello y, aún más, en la disociación y prolongación de las corrientes que ha unido.

Vamos a observar algunas de ellas. En Hulme, por ejemplo, quien atravesó un cierto número de fases, como nos muestra Levenson,⁷³ se unen diferentes cosas: la reacción contra el subjetivismo, la poesía de mera autoexpresión; la reacción contra el humanismo rousseauiano, la negación del pecado original; el rechazo de las formas orgánicas en favor de las geométricas; el retroceso de las epifanías del ser. Todo esto combinado con su propia visión de lo epifánico como recuperación de la experiencia, que más allá de ello tenía alguna fuente religiosa. Para Hulme, muchas de esas vertientes eran inescindibles: el rechazo del subjetivismo era el rechazo del humanismo, y esto estaba indisolublemente enlazado con el giro que nos aleja de lo orgánico.

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, ibíd., pág. 85. (N. de la t.)

No obstante, es posible percibir la forma en que una sensibilidad diferente podría escindir aquéllas y unirlas con otras muy diferentes. Existe un vínculo ampliamente conocido, y muy discutido, entre el modernismo, entendido como reacción contra la civilización industrial y el cooptado Romanticismo, la conciencia de muchos niveles, y las epifanías enmarcadoras, por un lado; y la reacción política, por otro. El ascendiente de Pound y Eliot, con parcial ayuda de Yeats y Stevens, había hecho de esto un gran obstáculo. Ésta es la amalgama que encontramos en Hulme. Algunas de las reacciones al modernismo están coloreadas por ello. Pero esta síntesis no está escrita en la propia lógica de las cosas. También las vertientes se han escindido. Cabría afirmar que casi todos los que escribieron poesía en lengua inglesa, y quizás también en la mayoría de las demás lenguas europeas, estuvieron influidos por la poética de esa gran pareja. Muchos comparten la oposición a la civilización industrial; pero de ninguna manera puede decirse que todos coincidan en lo que a la política se refiere. Adorno y Horkheimer muestran muy pronto cómo algunos de los rasgos clave de dicho modernismo pueden integrarse en una postura de izquierdas.

Las reacciones y prolongaciones difieren enormemente dependiendo de en qué se asocian o escinden. Existe una especie de respuesta que asociaba las epifanías de la poesía «pura» o autotélica con la reacción y el antihumanismo, y que trata de recuperar una poesía pública, una poesía que pudiera ser parte de la conversación entre el poeta y un público general perteneciente a una nación o a una clase. Esa clase de poesía se aleja de la epifanía; su meta es revelar, o celebrar, o hacer más intensa y vívida alguna dimensión de la experiencia pública. Algo de ese ímpetu llevó a Auden a escribir:

*All I have is a voice
To undo the folded lie,
The Romantic lie in the brain
Of the sensual man-in-the-street
And the lie of Authority
Whose buildings grope the sky;
There is no such thing as the State
And no one exists alone;
Hunger allows no choice
To the citizen or the police;
We must love one another or die.*

Sólouento con la voz
para deshacer el nudo de la mentira,
la mentira romántica que anida en el cerebro
del vulgar hombre sensual
y la mentira de la autoridad
cuyas construcciones se alzan hasta palpar el cielo;
no es cierto que exista el Estado
ni nadie existe solo;
el hambre no da opción
al ciudadano ni a la policía;
hemos de amarnos unos a los otros, o morir.⁷⁴

También a Brecht, de otra forma, esto le movía a un rechazo más agresivo de la «poesía pura». Lo que esos escritores toman del modernismo es una faceta de su movimiento negativo, el despiadado desgarro de la ilusión romántica y el enfrentamiento con la dura-y-pura realidad. Al igual que los modernistas, éstos se resarcen y liberan una cierta experiencia; pero no es tanto la dimensión interna del significado lo que se recupera para la intensidad, como las realidades y esperanzas, las penas y las satisfacciones comunes.

En la misma vena, en 1935 Pablo Neruda hacía un llamamiento a una «poesía impura», una poesía que fuera «destrozada por el trabajo de nuestras manos, como si fuera ácido, saturada de sudor y humo, una poesía que huele a orines y blancos lirios, una poesía sobre la cual cada acto humano, permitido o prohibido, haya dejado su impronta». Luego, cuando se unió al Partido Comunista, completó esto con un clamoroso ataque a los «intelectualoides gideanos, rilkeanos que oscurecen la vida, falaces prestidigitadores existencialistas, amapolas surrealistas que sólo brilláis en vuestras tumbas, ceremoniosos cadáveres europeizantes, pálidos gusanos en el queso del capitalismo».⁷⁵

No obstante, la arremetida antirromántica, antiestética del modernismo también se asume por razones muy diferentes que no tienen nada que ver con la izquierda marxista ni el proletariado. La búsqueda de una poesía limpia y austera de la realidad abandonada por el espíritu puede provenir de la necesidad de encontrar palabras para un mundo devastado, como encontramos en ciertos poetas alemanes y polacos después de la guerra y bajo la presión del estalinismo. Tadeusz Różewicz rechaza los mitos y arquetipos que fueron tan centrales en el lenguaje de la epifanía modernista en Joyce, Pound, Eliot y Mann. Afirma, refiriéndose a sus propios poemas: «Los he

forjado con los saldos de palabras, palabras salvadas de palabras sin interés, palabras sacadas de un enorme estercolero, el gran cementerio». Parecía que, después de la guerra, Różewicz quería librarse de las formas y meandros de la tradición cultural, a fin de lograr una especie de desnudez a través de la cual recuperar los significados de las palabras simples:

Después del fin del mundo
después de mi muerte
me encontré en medio de la vida
que yo mismo creé
vida construida
gentes, animales, paisajes
ésta es la mesa de que hablaba
ésta es la mesa
en la mesa está el pan y el vino
y el cuchillo que corta el pan
la gente se alimenta de pan.⁷⁶

Desde un punto de vista de alguna forma diferente, Zbigniew Herbert también rechazaba la estética dominante:

La concepción romántica del poeta que desnuda sus heridas, que entona su propia desgracia, sigue aún hoy contando con muchos adeptos, pese a los cambios en estilo y gusto literario. Piensan que es el sagrado derecho del artista ser egocéntrico y mostrar su *ego* doliente... Más allá del *ego* del poeta se extiende un mundo diferente, oscuro y real. No deberíamos dejar de creer que podemos captar ese mundo con el lenguaje y hacerle justicia.⁷⁷

Una de las cosas que se puso de manifiesto en esta austera poesía de la posguerra era un anhelo que había estado en cierta forma latente desde el más temprano naturalismo y que brota de la intuición de que captar la realidad más degradada o devastada en la poesía implica una transfiguración por la que el espíritu humano puede afrontarla y soportarla sin parpadeos. Argüí esto en el capítulo 23 en conexión con el realismo del siglo XIX, pero se hace aún más palpable con alguna desgarrada antipoesía que aparece en el transcurso de las últimas décadas. Encontrar un lenguaje para el horror y la destrucción puede ser parte de la batalla por la supervivencia espiritual.

Pero la devastación también se puede afrontar de un modo muy diferente, volviendo a las fuentes clásicas o, como sucede con Herbert, haciendo un llamamiento para sobrepasar la actual edad desordenada, incluso más allá del atormentado y retorcido humano, hacia la perfección de lo inanimado.

La piedra
es una criatura perfecta

igual a sí misma
obediente a sus límites

exactamente colmada
de significado pétreo.⁷⁸

De nuevo esta negación se aproxima a algo diferente, a un propósito que va más allá de la lucidez estoica de la visión. Al igual que con la *vía negativa* en la teología, cabría abrazar lo contraepifánico, no para negar la epifanía totalmente, ni simplemente para encontrar un lugar para el espíritu humano donde colocarlo ante el más absoluto vacío, sino más bien para forzarnos al borde de la epifanía. Ésta es una forma de leer la obra de Samuel Beckett, quizás también una forma de comprender algo de la obra de Paul Celan.

*Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An-
erlebten—das hundert-
züngige Mein-
gedicht, das Genicht.*

Esculpido por
el luminoso haz de tu lenguaje
el habla polícroma con la impronta
de vivencias ajenas—
el poema
de cien lenguas,
el noema.⁷⁹

El decidido abandono de lo vivido, de una poesía del yo, dirige ahora la palabra a la extrema desnudez, al desgarramiento del lenguaje, que acompaña a la imagen del glaciar en la estrofa que sigue al

poema que termínó de citar. Esas imágenes invernales, que parecen paralelas a la «piedra» de Herbert, se repiten en la obra de Celan:

*Kein Halbholz mehr, hier,
in den Gipfelhängen,
kein mit-
sprechender
Thymian*

*Grenzschnee und sein
die Pfähle und deren
Wegweiser-Schatten
aushorchender, tot-
sagender
Duft.*

Ningún matojo más, aquí
en las laderas de la cima
ningún
tomillo
que me habla.

Nieve fronteriza y
su aroma que
sorprende y declara muertas
las estacas y
sus sombras,
indicadoras
del camino.⁸⁰

Pero esta austeridad sin paliativos parece ir dirigida a alcanzar el filo de otra epifanía, más allá de todas las negaciones, aludida en ciertos poemas, como «Hütenfenster» («La ventana del tabernáculo»), o éste de *Atemwende*:

*Fadensonnen
über der grauschwarzen Ödnis.
Em baum-
hoher Gedanke
greift sich den Lichtton: es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen.*

Hebras de sol
sobre la soledad oscura.
Un pensamiento
alto como un árbol
sintoniza el tono de la luz: aún quedan
canciones que cantar más allá
de los hombres.⁸¹

Existe otra senda que conduce en dirección diametralmente opuesta hacia la austera relevancia de la poesía impura. La epifanía enmarcadora centra su atención en la obra. A diferencia de la expresiva, la obra que apunta más allá de sí misma conserva su experiencia distinta y es expresivamente no consustancial con lo que revela, a la manera del símbolo coleridgeano. Podría inducirnos a asumirla por sí misma, como obra «autotélica», como si pudiera rendir todos sus secretos en caso de ser examinada aisladamente, sin relacionarla con el mundo o la vida humana de la que emerge. Podemos concentrarnos en las más ricas relaciones internas que los elementos del marco mantienen entre sí, y extraer ciertas propiedades formales. Los formalistas rusos abrieron una influyente línea de estudio de esta clase. Roman Jakobson llegó incluso a desarrollar una tesis sobre la distinción entre prosa y poesía: la prosa es transparente, y nos conduce a través del ámbito descrito; la poesía centra nuestra atención en el medio. En la poesía las propias palabras se convierten en obstáculos.⁸²

Esos estudios han revelado algo interesante, pero la comprensión global de las grandes obras modernistas, como toda aproximación formalista, es gravemente defectuosa. Deja totalmente al margen la dimensión epifánica. Parece más plausible para el arte no expresivo, no mimético, como la pintura no representacional. Pero, incluso ahí, dicha aproximación fracasa en apreciar la forma en que el arte no mimético se ha dirigido para transformar nuestra visión de las cosas; y cómo la negación de las epifanías del ser ha sido con frecuencia un paso hacia una nueva clase de epifanía.

El enfoque en el texto aislado se ha visto últimamente fortalecido desde otro ámbito. Las vertientes contraepifánicas y descentradoras del modernismo se han combinado recientemente con un clima de pensamiento que ha disfrutado de cierto favor en la filosofía y la crítica, aun habiendo resultado relativamente estéril para la literatura.⁸³ La moda emana de París, y se asocia en la crítica con la «deconstruc-

ción», mientras que en filosofía los autores concernidos han sido influidos por una cierta lectura de Nietzsche, y también por la vertiente descentradora del modernismo. Los autores son también muy diferentes unos de otros. Para poner un ejemplo de los dos mejores: Derrida ha sido influido por Heidegger, varias formas de pensamiento estructuralista y Lévinas, y presenta la imagen de un sujeto ceñido por el lenguaje al que no puede vigilar y del que no puede escapar; mientras que el fallecido Foucault se inspira más directamente en Nietzsche para una imagen del yo construida a través de las relaciones de poder y de los modos de disciplina. La filiación de Foucault con la vertiente antirromántica del modernismo se muestra en su crítica de la noción de que el ser tiene «profundidad». Considera que ésta es otra noción artificial, que pertenece a una de las posibles construcciones del yo y está conectada con las formas modernas de control a través de las profesiones de apoyo, paradigmáticamente de la terapia del psicoanálisis. Basándose en una larga tradición de control a través del confesonario, esta forma de poder depende de la inculcación de la comprensión de que tenemos en nosotros mismos profundidades que han de ser reveladas; profundidades que entendemos imperfectamente y necesitamos ayuda para descifrarlas y hacerles justicia.⁸⁴

Estas dos filosofías, tan diferentes como son entre sí, se basan en una cierta lectura de Nietzsche que ha sido popular en Francia en las últimas décadas. Es una lectura que se centra en la idea que tiene Nietzsche de las arbitrariedades de la interpretación, en la interpretación como imposición de poder, pero que pasa totalmente por alto la otra faceta del desconcertante pensador, la visión dionisíaca del «eterno retorno» que hace posible la englobadora afirmación del «decir sí». Como resultado, ambas filosofías han asumido la arremetida negativa del modernismo —su antirromanticismo, su desconfianza hacia la supuesta unidad de la transparencia del ser desvinculado o hacia las supuestas fuentes internas del yo expresivo—, al mismo tiempo que abandonan su apertura a la epifanía.

Las dos filosofías pretenden renunciar a toda noción del bien. Lo que terminan celebrando en su lugar, no enteramente porque así hayan querido, es la fuerza y libertad potencial del yo. La intuición derridiana en las ilusiones de las filosofías de «presencia» abre el camino a un interminable juego libre, no limitado por ningún sentido de lealtad a nada que esté más allá de dicha libertad. La deconstrucción

derridiana pretende deshacer ciertas distinciones jerárquicas, como las que existen entre la abstracción y la experiencia concreta, las falsas lecturas contra las verdaderas lecturas, la confusión *versus* la claridad, y así sucesivamente. El método general es mostrar que el término tradicionalmente privilegiado depende o es un caso especial del «más bajo», por ejemplo, que todas las lecturas son falsas lecturas.⁸⁵

Hay un trasfondo nietzscheano en todo esto, pero también hay en ello un intento liberacionista contemporáneo. El socavamiento de las jerarquías parece un paso hacia un mundo de iguales en reconocimiento mutuo. El propio Derrida coloca su trabajo en relación con la liberación de las mujeres al hablar del «falocentrismo», como una posición incrustrada en que dos formas de engañosa jerarquía mantienen una complicidad de mutuo apoyo.⁸⁶ Y Richard Bernstein ha apreciado calurosamente el intento liberador que él lee en Derrida.⁸⁷

Pero ese intento parece minado por la pretendida postura de Derrida de sostenerlo fuera de cualquier afirmación del bien. No se trata sólo de que su igualitarismo combina incómodamente con su herencia nietzscheana; quizá la propia afirmación de Nietzsche, su *amor fati*, no era en absoluto coherente con su original «deconstrucción» de la moral, al menos en algunas de sus formulaciones. Es más bien que Derrida no tiene la salvadora incoherencia de Nietzsche, de quien emergiera, brotando del recalcitrante reconocimiento del flujo, algo que merecía la incondicional afirmación, el decir sí. Para Derrida sólo está la deconstrucción, que engulle las antiguas distinciones jerárquicas entre la filosofía y la literatura, entre hombres y mujeres, pero que también podría con igual facilidad engullir lo igual/desigual, comunidad/discordia, diálogo libre/constrenido, y así sucesivamente. Nada emerge de este flujo que merezca afirmación, y lo que de hecho emerge para ser celebrado es el propio poder deconstructivo en sí mismo, el prodigioso poder de la subjetividad para deshacer todas las potenciales alianzas que podrían vincularlo; pura libertad no obstaculizada. La pobreza de esta posición se demuestra quizás más claramente cuando se compara con la filosofía religiosa de Lévinas, de la que Derrida derivara algunos de sus términos clave.

Parece que Foucault, por su parte, abandonó la postura de neutralidad al final de su vida. En una de sus últimas entrevistas abraza-

ba el ideal de la construcción estética del yo como una obra de arte.⁸⁸ Aquí se presenta un hondo problema, debido a la dificultad de despegar la noción de lo estético de las otras vertientes del pensamiento moderno que Foucault aún insistía en rechazar. Pero lo que es sorprendente también aquí es la clase de libertad no restringida, profundamente autorrelacionada, que entraña dicho ideal.

La propia pretensión de no estar orientado por una noción del bien ya de por sí me parece increíble, por las razones expuestas en la primera parte de este libro. Pero eso también refleja que el ideal que subyace aquí es una variante del más invisible, porque es el más omnipresente, de todos los bienes modernos, la libertad no restringida.

En la medida en que esta clase de libertad es sostenida como esencia de la «posmodernidad», como es el caso de Jean-François Lyotard,⁸⁹ demuestra que es una prolongación del lado menos interesante del modernismo. Parece que de este movimiento brotan tres clases de perfil espiritual: 1) Un resultado puede ser que el modernismo conduce a una estimación más alta de las facultades no limitadas de la imaginación que la que tuvieron los románticos y, por tanto, a una celebración de esas facultades. Los futuristas claramente caminaron por esta senda y, como hemos visto, ello iba estrechamente relacionado con el intento de fundir el *ego* en la corriente de vida, como encontramos en los surrealistas. 2) Un segundo resultado puede ser el paso a través de la crítica hacia una nueva forma de epifanía, como hicieron todos los grandes del primer modernismo: Proust, Pound, Joyce, Eliot, Mann. 3) Un tercer camino se dirige hacia una austera disciplina de la imaginación, que renuncia a las amables y bellas imágenes, con el intento de encontrar un lenguaje para lo horrible, degradado o devastado en nuestro tiempo, para «captar el mundo con el lenguaje y hacerle justicia», como dice Herbert.

El segundo camino y el tercero pueden requerir respeto y sostener nuestra lealtad a través del tiempo. Aún leemos y admiramos a los primeros modernos. Pero la autocelebración subjetivista del primero es superficial, y ese perfil invariablemente se agota en sí mismo. Ola tras ola pasa, sin sostener nada más que un interés histórico. Aún más, podemos afirmar que el subjetivismo de la autocelebración es una tentación constante en una cultura que exalta la libertad y da un valor tan grande a la imaginación creativa. Incluso los perfiles 2 y 3 están, por lo tanto, en peligro de deslizarse hacia esto, y algunas veces lo hacen en sus formas degeneradas. Podemos tener arte supues-

tamente epifánico que es meramente espectacular o rimbombante e impulsa al escritor. Y tenemos trivializadas variantes del tercer perfil: en el *pop art*, por ejemplo, que se justificó a sí mismo como un serio intento de extender el lenguaje del arte, pero que con frecuencia se limitó a un truco para llamar la atención.

El «posmodernismo» de Lyotard resulta al final un hiperelaborado impulso para el primer perfil espiritual del modernismo, en nombre de la no restringida libertad. La obra de Derrida y Foucault, si bien de más peso —en el caso de Foucault, incomparablemente más— también encaja en este primer perfil. Ofrecen caminos para el subjetivismo y la celebración de nuestra propia facultad creativa a costa de bloquear lo que es espiritualmente atractivo en todo este movimiento de la cultura contemporánea.⁹⁰

Pero estamos penetrando aquí en un análisis de las posibilidades espirituales en la cultura actual, y eso es lo que me gustaría hacer, si bien sucintamente, en la conclusión. Antes de embarcarme en ello, me gustaría añadir otra palabra sobre el papel que el arte modernista ha desempeñado para definir esas posibilidades.

24.6

Me he detenido a observar el modernismo, sus epifanías y sus arremetidas contraepifánicas, desde un cierto ángulo. Los he visto como cambios forjados por la aspiración, que se origina en la era romántica, de recuperar el contacto con las fuentes morales y espirituales a través del ejercicio de la imaginación creativa. Esas fuentes pueden ser divinas, o estar en el mundo, o en las facultades del yo. Se las puede considerar nuevas, no tocadas hasta ahora o, como en el caso de Pound y Eliot, la meta puede estar dirigida a restaurar el poder de las antiguas, que se habían perdido. La aspiración, aun cuando haya sido concebida, por regla general se hace más urgente debido al sentido de que nuestra sociedad moderna, fragmentada e instrumentalista, ha menguado y empobrecido nuestras vidas.⁹¹ Esto también representa una sorprendente continuidad con los románticos, pese a todos los reversos ocasionados por el modernismo.

Ésa es la razón por la que las grandes obras del modernismo se resisten a que las comprendamos en un modo subjetivista, como meras expresiones de sentimiento o como formas para ordenar las emo-

ciones. La recuperación de las fuentes morales nos abre a algo que impulsa nuestras facultades. Hace algo más que readaptar los contenidos de la psique. I. A. Richards, uno de los fundadores de la Nueva Crítica, propuso una visión básicamente psicologista de la poesía moderna. Como Stephen Spender lo resume, la poesía para Richards «es una manera de adaptar el orden de nuestras vidas interiores por la elaboración de un armonioso patrón de actitudes extremadamente complejas, las cuales, según se pensaba en otro tiempo, estaban referidas a un orden externo de metafísica, pero ahora se ven como el ordenamiento simbólico de nuestros yos internos».⁹² Pero una lectura tan autoenclaustrada no funciona: no funciona para Eliot o Pound, pero tampoco para Thomas Mann, o D. H. Lawrence, o Joyce, o Proust o Rilke, si se me permite una muy lectura amplia de «poesía».

Richards no iba del todo desencaminado, sin embargo, cuando señalaba que las creencias y los dogmas desempeñan un papel muy diferente entre los modernos. Ésta es la tesis que he intentado establecer al hablar de los «lenguajes más sutiles». No se trata simplemente de dejar a un lado la mitología o la metafísica o la teología de Yeats, Mann, Lawrence o Eliot, considerándolas meramente como un conjunto de instrumentos elaborados para reordenar sus psiques. Pero indudablemente algo ha cambiado desde la era de la gran cadena del ser y el orden de referencias públicamente establecido. He intentado expresar esto al afirmar que la metafísica o la teología nos llegan registradas en una visión personal, o refractadas a través de una sensibilidad particular.

¿Qué significa tener un orden de referencias públicamente establecido? No se trata sólo de compartir *creencias* con el resto, sino de algo mucho más fundamental. Es lo que Wittgenstein explora en *Sobre la certeza*,⁹³ en donde se refiere al error de hablar de la «creencia» o «supuesto» de que el mundo comenzó hace más cinco minutos, o que el suelo se mantendrá sólido bajo nuestros pies. Ésas son materias sobre las cuales normalmente no hemos formulado una creencia; no porque dudemos de ellas, sino porque estamos demasiado ocupados dependiendo de ellas, respaldándonos en ellas, mientras nos dedicamos a creer o poner en duda otras cosas. Son parte del tácito trasfondo de objetos de dependencia, de cosas que están «a mano», en lenguaje de Heidegger.⁹⁴

La analogía no es completa, desde luego. La creencia en Dios en una «edad de fe», o la creencia en la jerarquía de los seres en la gran

cadena, nunca podría haber permanecido en el plano de inarticulación total de nuestra dependencia de la solidez de la tierra. Esas creencias son formuladas, y las creencias pueden incluso exigirse de nosotros como un deber. Pero en edades más tempranas ellas también se sumergían en el trasfondo. En nuestra vida pública y privada de oración, penitencia, devoción, disciplina religiosa, nos apoyamos en la existencia de Dios, utilizamos esto como el eje esencial de nuestra acción, aun cuando no estemos formulando nuestras creencias, como cuando yo hoy utilizo la escalera o la balaustrada en el curso de mi acción focal de bajar a la cocina para prepararme una comida. O al escribir o pintar, las referencias de la cadena del ser, los grandes acontecimientos de la historia sagrada o profana, están también ahí como algo con lo que tengo que contar, como realidades a las que me tengo que acomodar, mientras quizás me concentro en el esquema de mi rima o en el contraste de mis colores.

Virtualmente nada en el ámbito de la mitología, la metafísica o la teología se sitúa actualmente de esta forma como trasfondo públicamente disponible. Pero eso no significa que no haya algo en algunos de esos ámbitos que los poetas quieran alcanzar para decir lo que desean decir, que no haya fuentes morales que ellos columbren y que quieran abrir para nosotros. Lo que eso significa es que la apertura de esos ámbitos, en vez de ser un movimiento contra un trasfondo firme, es una articulación de la visión personal. Una visión de la que podríamos llegar a participar también, como visión personal; pero que ya nunca más puede convertirse en una apelación a las referencias públicas, algo próximo al casi inimaginable retorno —algunos dirían «regresión»— a una nueva edad de fe.

El ansia de una «poesía pública» ciertamente se ha sentido en el siglo XX, y en gran parte como reacción a los grandes modernistas.⁹⁵ Pero ello ha requerido precisamente el alejarse de lo metafísico para acercarse a las cosas cotidianas, a las experiencias ordinarias de la vida, la política y la guerra, como hicieran el primer Auden o algunos escritores de la izquierda, como Brecht.

Quizás el contraste resalte con más fuerza si pensamos en la posibilidad de apelar también a intuiciones individuales para trazar el mapa del ámbito público de referencias. La lingüística puede utilizar nuestras intuiciones lingüísticas de gramaticalidad. Para que éstas sean disponibles, normalmente se requiere un giro reflexivo. Me pregunto a mí mismo: ¿puedes decir: «Ella no tiene ni céntimo»?, y

responderé negativamente. Pero no hay razón para hablar aquí de una «visión personal». Lo que estoy trazando es precisamente el mapa de una pequeña parte del trasfondo públicamente disponible, aquello en lo que todos nos respaldamos y con lo que contamos cuando nos comunicamos. En contraste con ello, a lo que Eliot o Pound o Proust me invitan posee una dimensión personal imposible de erradicar.

Richards está equivocado cuando dice que las creencias son irrelevantes. No obstante, existe una diferencia con los tiempos pasados. No es sólo que hoy son más provisionales que los antiguos credos públicos. Es también que lo que yo llamo su registro personal, las hace una clase muy diferente. Sabemos que el poeta, si es serio, apunta hacia algo —Dios, la tradición— que, según él cree, está ahí para todos. Pero también sabemos que sólo puede dárnoslo refractado a través de su propia sensibilidad. No podemos simplemente deshacer el nudo de la verdad trascendente; está inseparablemente incrustada en la obra: ésa es la constante relevancia de la doctrina romántica del símbolo.

¿Cómo formular la epifanía que se abre a través de *La tierra baldía*? Ir a través del aparato crítico puede facilitar la epifanía, pero no rinde una formulación de ella. Bueno, podría escribir otro poema yo mismo, registrado con mi visión particular. De otra forma, sólo puedo indicar lo que es dirigiéndote al propio poema. Las creencias continúan incrustadas y entretejidas en la visión y sensibilidad de una persona e incluso en la memoria y la biografía, si reflexionamos sobre cómo las obras de Pound y Eliot suelen ganar claridad y fuerza cuando entendemos algunas de las alusiones personales en los fragmentos que las configuran.

Ésa es la razón por la cual el centro de gravedad se desplaza hacia las palabras en gran parte de la poesía moderna. Las raíces de la poesía se adentran en los usos invocativos del lenguaje; aquellos por los que causamos algo, o hacemos que algo se haga presente por lo que decimos. Éstos han desempeñado un importante papel en la vida religiosa desde los tiempos más remotos, hasta el recitar el Corán o el decir la misa. Pero también existen en la vida laica, en expresiones performativas o en las formas más banales, como cuando abrimos una conversación.

En los usos invocativos normales, nos apoyamos en las palabras, atendemos desde ellas a lo que está siendo invocado. Pero con la

poesía de Pound, por ejemplo, se da un giro extraño. Alguna «energía» está siendo captada en esas palabras, pero la única manera de definirla es precisamente atender a las palabras. Esto se asemeja a una religión en la que las definiciones cruciales están asociadas al ritual, no a la teología. Algunos escritores sostienen que eso es lo que sucede en las religiones «primitivas», que abren una línea de comparación hacia la que muchos modernistas han mostrado sus simpatías.

Todo esto aporta cierto color a los comentarios marginales de Richards sobre la creencia, o a la teoría de Roman Jakobson sobre la poesía como algo que surge cuando las palabras sobresalen; pero ninguno de ellos hace justicia a la naturaleza epifánica de gran parte del arte moderno. El entrelazamiento de lo subjetivo y lo trascendental está quizá mejor expresado en estos párrafos de Wallace Stevens:

El mundo que nos rodea sería desolador a no ser por nuestro mundo interior.

La más grande de las ideas poéticas en el mundo es y ha sido siempre la idea de Dios.

Cuando se ha abandonado la creencia en Dios, la poesía es la esencia que ocupa su lugar como redención de la vida.⁹⁶

CONCLUSIÓN: LOS CONFLICTOS DE LA MODERNIDAD

25.1

Ha llegado el momento de anudar la precedente argumentación sobre el modernismo al retrato de la identidad moderna que he procurado ensamblar. He examinado el modernismo en el contexto del conflicto que se da en nuestra cultura sobre los modos del pensamiento y acción desvinculados e instrumentales que han incrementado constantemente la sujeción que ejercen sobre la vida moderna. El modernismo sucede al expresivismo romántico, tanto en la protesta contra esos modos, como en la búsqueda de fuentes que restituyan a la vida honda, riqueza y significado. No obstante, en el transcurso de ese proceso, el lugar del conflicto en relación con las otras tensiones en la cultura contemporánea se ha visto alterado. Para explicar lo sucedido quiero volver a la imagen que comencé a esbozar en el capítulo 22, al describir la manera en que nuestra postura moral actual se desarrolla desde la era victoriana.

Allí comencé intentando encajonar los imperativos morales que son sentidos con particular fuerza en la cultura moderna. Éstos vienen de las hondamente arraigadas nociones morales de libertad y benevolencia, y de la afirmación de la vida corriente, cuyo desarrollo he trazado con cierto detenimiento desde el primer período moderno, a través de las formas que adoptaron en el deísmo y en la Ilustración. Como herederos de ese desarrollo sentimos particularmente perentorias las demandas de la justicia y la benevolencia universales; somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiomáticamente justificadas, y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento.

Pero bajo ese acuerdo general existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes

morales que apuntalan esos parámetros. Las líneas de batalla son múltiples y desconcertantes; no obstante, en estas páginas he estado trazando un mapa esquemático que podría reducir algo la confusión actual. El mapa distribuye las fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas científicas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas. La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza.

Las distintas familias de las nocións modernas se inspiran en esas fronteras de formas diferentes, y combinan lo que toman de nuestras facultades y de la naturaleza de un modo característico. La noción desvinculada obviamente se apoya pesadamente en nuestra facultad de razón desvinculada. Ésta es la fuente que impulsa la austera ética de la libertad autorresponsable, la valiente ética de la creencia. Pero una concepción de la naturaleza también entra en su ética de la benevolencia —aun cuando sea difícil de admitir abiertamente—, si bien sólo de un modo mínimo, como hemos visto con E. O. Wilson, de entusiasmo por la «épica evolutiva» del hombre. Las nocións románticas o modernistas dan más importancia a las facultades de imaginación creativa y generalmente dibujan una concepción mucho más rica de la naturaleza, la cual posee una dimensión interior.

El hecho de que exista tanto acuerdo sobre los parámetros, y tan profundas divisiones acerca de las fuentes, es una de las motivaciones para la clase de teoría moral, hoy ampliamente extendida, que intenta reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien, como he argumentado en la sección 3.3. De hecho, suele ser posible partir de intuiciones concordadas sobre lo que es correcto, incluso a través de los resquicios que separan esas tres familias. Pero la ética procedimental moderna está también motivada por muchas otras consideraciones. En algunos casos éstas brotan del haz de nocións desvinculadas, y comparten su resistencia o confusión metafísica para reconocer abiertamente las fuentes morales, o pueden incluso creer que la libertad requiere que sean negadas. El procedimentalismo puede poner buena cara a esto. No obstante, como he tratado de mos-

trar en la sección 3.3, la ética procedimental está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los centrales bienes vitales modernos, la benevolencia y la justicia universales: erróneamente creen que se les puede dar un estatus especial segregándolas de cualesquier consideraciones sobre el bien. En esto se acoplan sin fisuras en la tradición del naturalismo ilustrado: la propia austeridad acerca de los bienes del espíritu nos capacita para dedicarnos con mucho más ahínco a la beneficencia universal. Continúan en la línea del *cri de cœur* de Bentham acerca del amor de la humanidad, del austero compromiso agnóstico con el progreso, de la lucha del doctor Rieux de Camus para paliar el sufrimiento en un mundo desencantado.

Por supuesto, mi mapa es superesquemático. Para empezar, los tres ámbitos no permanecen iguales; constantemente toman prestado uno de otro y se influyen entre sí. Se ha intentado, además, diluir las lindes entre dos aguas y combinar más de uno. He mencionado el marxismo como ejemplo del matrimonio entre el naturalismo ilustrado y el expresivismo. Pero, en tercer lugar, es menester observar el mapa en una dimensión temporal. No todos viven de acuerdo con nociones que han evolucionado recientemente. Mucha gente vive de acuerdo con formas premodernas de expresivismo romántico. En algunos aspectos, los verdaderos objetivos que inspiraron la revuelta estudiantil de mayo de 1968 en París, pese a cuanto tomaran prestado de las formas modernistas del situacionalismo, el dadaísmo, el surrealismo, el cine de vanguardia y cosas por el estilo,¹ estaban más cerca de Schiller que de ningún autor del siglo XX. La imagen de la armonía restaurada dentro de la persona y entre la gente, como resultado del «décloisonnement», el derribo de las barreras que se alzan entre el arte y la vida, el trabajo y el amor, una clase y otra clase; y la imagen de esa armonía como una libertad más plena: todo ello encaja bien dentro de las originales aspiraciones románticas. Las nociones básicas podrían haber sido extraídas de la sexta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. Esta imagen a veces se aproxima a una perspectiva «preschopenhaueriana».

Y, sin embargo, muchas de las ideas de los movimientos por el «potencial humano» en los Estados Unidos también se remontan al expresivismo original, en parte a través de su linaje autóctono, incluyendo a Emerson y Whitman. Esos movimientos suelen incorporar la psicología posfreudiana, frecuentemente (como suelen señalar los europeos) sin el sentido trágico de conflicto que fuera central en

Freud. Su noción de realización expresiva es muy «preschopenhaueriana». Consideremos el siguiente credo personal:

Sé amable contigo mismo. Eres hijo del universo, no menos que los árboles y las estrellas. Tienes derecho a estar aquí. Y, te des cuenta de ello o no, no cabe duda de que el universo se despliega como debe hacerlo. Por tanto, permanece en paz con Dios, comoquiera que lo concibas. Y cualesquiera sean tus afanes y aspiraciones, en la bulliciosa confusión de la vida, mantén siempre tu alma en paz. Pese a toda su mentira, fatigas y sueños rotos, éste aún sigue siendo un mundo hermoso.²

O, aún más, existen vertientes del protestantismo evangélico de los Estados Unidos que en algunos aspectos continúan la espiritualidad del Gran Despertar. Eso no significa que no se hayan efectuado cambios importantes: la predestinación ha caído en el olvido, la tecnología moderna ha sido plenamente movilizada para el resurgimiento, en toda suerte de formas esta religión se ha contaminado del mundo moderno. Pero no ha habido una aceptación expresa o voluntaria del expresivismo romántico, ni del modernismo. Se sigue poniendo el acento en el poder salvador de la gracia y en el orden que sólo ella puede aportar a una vida.

Mi tesis aquí no está en absoluto dirigida a menospreciar esas nociónes, aun cuando las últimas estuvieran destinadas a funcionar mejor; sólo quiero mostrar que para comprender nuestra sociedad es preciso hacer un corte a través del tiempo. Como cuando se hace un corte a través de una piedra y se encuentra que algunos estratos son más antiguos que los otros. Las nociones coexisten con las que surgen más tarde en relación con ellas. Esto es una simplificación excesiva, desde luego, puesto que dichas perspectivas rivales continúan influyéndose y configurándose entre sí. Los cristianos «nacidos de nuevo» en los Estados Unidos no pueden obviar la influencia del individualismo expresivo. Ciertamente, algunos lo asumieron en el curso de la década de 1960, por ejemplo, y terminaron adhiriéndose a una Iglesia evangélica estricta. Algo debió contagiarlos.³ No obstante, las perspectivas están *definidas* en oposición polar.

Ésta es una de las razones por las que he tenido que ensamblar el retrato de la identidad moderna a través de su historia. Una foto instantánea no hubiera captado todo lo que va implicado en ello. Otra razón es que sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia

es posible sacar a la superficie lo que está implícito pero aún operante en la vida contemporánea: los temas románticos que perduran en el modernismo, enmascarados algunas veces por la postura antirromántica de los modernistas; o la importancia crucial de la afirmación de la vida corriente, que en algunas formas es tan omnipresente que es difícil percatarse; o las raíces espirituales del naturalismo, que el modernismo suele sentirse obligado a suprimir.

Y sólo de este modo es posible mostrar las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y las diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro; y mostrar también cómo esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad, que son peculiarmente modernas y van entrelazadas en la perspectiva moral. Y espero haber proyectado alguna luz sobre la relación entre estos conceptos y ciertos modos de narración de biografía e historia, y también sobre ciertas concepciones respecto al modo en que nos aglutinamos en la sociedad. Ése es el todo complejo que yo denomino la identidad moderna.

¿Qué cabe esperar del esbozo de este retrato, más allá de la satisfacción de una mayor comprensión de uno mismo que pueda extraerse de ello, si se ha esbozado correctamente? Bueno, pues es cierto que esa autocomprensión ha sido uno de mis motivos. Pero también pienso que hacerlo correctamente puede proporcionar una mayor profundidad en los temas que se debaten con tanta pasión en nuestros días. En particular, para entender mejor las existentes áreas de tensión, o la amenaza de ruptura en la cultura moral moderna.

Creo que existen tres áreas de tensión. La primera es la que he mencionado al comienzo del capítulo: subyacente en el acuerdo sobre los parámetros morales se halla la incertidumbre y la división con respecto a los bienes constitutivos. La segunda gran zona de tensión contiene el conflicto entre el instrumentalismo desvinculado y la protesta romántica o modernista contra él. El surgimiento del modernismo ha marcado una diferencia en ese conflicto. La forma más sucinta de explicación es diciendo que ha transformado una de las fuerzas enfrentadas. La concepción que tenemos de la imaginación creativa, de la epifanía y de las realidades a las que nos dan acceso, se ha transformado en el último siglo, y ello ha alterado la visión de las alternativas a la razón desvinculada. Pero, además de los cambios que han forjado en esa segunda zona de tensión, los desarrollos del

último siglo que dieron como resultado el modernismo han abierto también una brecha entre la primera zona y la segunda.

El original expresionismo romántico, pese a su tendencia a exaltar el arte, consideró que la realización expresiva era compatible con la moral, definida en términos de los parámetros modernos. Para Schiller, el pleno desarrollo del instinto de juego haría posible ser espontáneamente moral; ya no sería menester imponer reglas sobre los deseos involuntarios. Pero subsecuentes desarrollos, a través de Schopenhauer, a través del rechazo baudeleriano de la naturaleza, pusieron en entredicho esa armonía preestablecida y, con ello, plantearon la cuestión de si una vida estéticamente realizada sería también moral, si podría ser moral. Nietzsche ofrece el desafío más directo: el camino hacia la armonía del decir sí pasa a través del rechazo de la ética de la benevolencia. Pero de una manera menos directa, quien esté en la vertiente posschopenhaueriana tiene al menos que plantearse el interrogante de si la epifanía artística nos atrae hacia las mismas cosas que demanda la moral. Autores como Pound y Lawrence responden positivamente a la pregunta, pero, obviamente, sigue siendo un interrogante; y cuando consideramos algunas de las cosas que dicen, y en particular la postura política de Pound, cabe preguntarse si ellos mismos no fallaron en percibir el conflicto implícito en sus opiniones.

Y así, se abre una tercera zona de potencial conflicto: más allá de la cuestión sobre las fuentes de nuestros parámetros morales, y de la que opone el instrumentalismo desvinculado a una realización más rica, está la cuestión de si esos parámetros morales no son incompatibles con dicha realización: si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad. Ésta es una cuestión que empieza a destacarse entre algunos de los escritores contemporáneos «postmodernos», influidos por Nietzsche, como Jacques Derrida y Michel Foucault. Cabría denominar esos conflictos, respectivamente: 1) El tema sobre las fuentes. 2) El tema sobre el instrumentalismo. 3) El tema sobre la moral.

25.2

Quiero detenerme brevemente en esos temas observándolos desde la perspectiva de la imagen de la identidad moderna que he esbo-

zado. Por supuesto, esta argumentación en realidad exigiría otro libro (por lo menos) para hacerle justicia. Pero mi objetivo aquí se encamina menos a contribuir al debate que a clarificar el retrato de la identidad moderna, indicando a qué me inclina esta visión, y me tomaré la licencia de un prospecto para ser conciso y dogmático, para ofrecer un número de creencias, sin contar con una prueba suficientemente adecuada. Confío en rastrear una senda a través de las controversias sobre la modernidad que sea distinta de algunas de las más transitadas en nuestro tiempo. Quizás un día pueda volver a esta cuestión para mostrar por qué uno *debe* andar esta senda.

Vamos a comenzar por el segundo tema, la controversia sobre el desvinculado modo instrumental de vida, porque en éste se han centrado la mayoría de las más influyentes teorías de la modernidad en el decurso de los dos últimos siglos.

Desde el período romántico se ha atacado la derivación hacia esa forma de vida en la sociedad moderna. El ataque ha tenido lugar en dos niveles, como he dicho en el capítulo 21: que el desvinculado modo instrumental vacía la vida de significado, y que amenaza la libertad pública, es decir, las instituciones y prácticas de autogobierno. En otras palabras, las consecuencias negativas de la instrumentalización son supuestamente dobles: la vivencial y la pública.

Una y otra vez, en un conjunto de maneras diferentes, se ha planteado la pretensión de que una sociedad instrumental, una sociedad en la que, cabe decir, la perspectiva utilitarista del valor va incrustada en las instituciones de un modo de existencia comercial, capitalista y, en última instancia, burocrático, tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad o sentido. La acusación vivencial adopta varias formas: afirma que ya no queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ellas: Tocqueville hablaba a menudo de esta forma y, en cierto sentido, influyó en Mill, que tenía los mismos temores. Otra pretensión es que no queda nada que otorgue un profundo y potente sentido de propósito a la vida, que se ha perdido la pasión. Kierkegaard percibía «la edad actual» en esos términos;⁴ y «los últimos hombres» de Nietzsche son un caso extremo de ese declive, en el que no queda en la vida más aspiración que la de un «lamentable confort».⁵

La sociedad instrumental puede producir todo esto a través de las imágenes de vida que ofrece y celebra, en las que sencillamente se

cierran los significados más profundos, haciendo que sea muy difícil discernirlos. Ésta es una crítica que suele hacerse hoy a los medios de comunicación. O puede hacerlo al inducir y facilitar una postura meramente instrumental, o incluso invalidar cualquier preocupación que no sea el «lamentable confort». Ésta es una crítica que frecuentemente se dirige a la sociedad de consumo.

Pero la acción de la sociedad también puede percibirse como algo más directo y contundente. La acusación podría ser que el modo instrumental de vida, al disolver las comunidades tradicionales o excluir modos anteriores de vida con la naturaleza, menos instrumentales, ha destruido las matrices en que antes fructificaba el significado. O la acción puede ser cuasicoercitiva, como observamos, por ejemplo, en la noción de Max Weber sobre la sociedad moderna vista como una «jaula de hierro»,⁶ o en la teoría de Marx sobre el capitalismo (que Weber toma prestada). Aquí se piensa que las exigencias para la supervivencia en una sociedad capitalista (o tecnológica) dictan un patrón de acción puramente instrumental que produce el inevitable efecto de destruir o marginar los propósitos de valor intrínseco.

La pérdida de significado puede formularse de otras maneras. Weber, recogiendo el tema de Schiller, habla del «desencanto» (*Entzauberung*) del mundo. El mundo, que desde haber sido el lugar de lo «mágico», o de lo sagrado, o de las Ideas, se percibe ahora simplemente como un ámbito neutro de potenciales medios para nuestros propósitos.

O, si no, se podría formular en términos de división o fragmentación. Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza es escindirnos de las fuentes de significado que hay en ella. Una postura instrumental hacia los sentimientos propios nos divide desde dentro, escinde la razón del sentido. Y el enfoque atomístico sobre nuestros objetivos individuales disuelve la comunidad y nos divide a unos de otros. Éste es un tema que hemos visto antes, articulado por Schiller. Pero también fue elaborado por Marx (al menos en su primer trabajo), y luego por Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse, y también por el movimiento estudiantil de mayo de 1968.

O la gente habla de la pérdida de resonancia, profundidad o riqueza en nuestro entorno humano; tanto en las cosas que utilizamos como en los lazos que nos unen con los demás: «Todo lo que es sólido se disuelve en el aire», dice Marx; Marshall Berman se hace eco

de esta frase del *Manifiesto comunista* en el título de su influyente libro.⁷

Por otro lado, lo sólido, lo perdurable, a menudo objetos expresivos que nos sirvieron en el pasado, son dejados de lado por las mercancías rápidas, reemplazables, de pacotilla que ahora nos rodean. Albert Borgman habla del «paradigma del artefacto», por el cual nos inhibimos cada vez más del «variado compromiso» con las cosas que nos rodean, y en cambio pedimos y obtenemos productos simplemente destinados a rendir algún beneficio circunscrito. Contrastá lo que implica hoy calentar nuestras casas con la actual calefacción central, con lo que la misma función suponía en tiempos pioneros, cuando toda la familia tenía que colaborar en cortar y almacenar la leña, en alimentar las estufas y calderas, y cosas similares.⁸ Hannah Arendt se centró en la cada vez más efímera calidad de los objetos de uso modernos. Sostenía que «la realidad y dependencia del mundo humano se halla principalmente en el hecho de estar rodeados por cosas más permanentes que la actividad por la que son producidas». Esto se ve amenazado en un mundo de mercancías modernas.⁹

Y Rilke, en la séptima de sus *Elegías de Duino*, enlaza la necesidad de transmutar el mundo en interioridad con la pérdida de sustancia del mundo contemporáneo hecho-por-el-hombre.

Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer schwindet das Außen. Wo einmal ein dauerndes Haus war, schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.

...
*... Ja, wo noch eins übersteht,
ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes—,
hält es sich, so wei es ist, schon ins Unsichtbare hin.*

En ningún lugar, amada, llegará a haber mundo, sino dentro.

[Nuestra

vida pasa allá en transmutación. Y cada vez más pequeño
se disipa lo externo. Donde una vez hubo una casa duradera
aparece una estructura inventada, atravesada, perteneciente
por completo a lo comprensible como si aún estuviera entera en
[el cerebro.

...

... Sí, donde aún perdura una cosa,
una cosa a la que antaño se rezaba, se servía, se genuflectaba...,
él tiende, tal como es, ya hacia lo invisible.^{10*}

Por otro lado, al individuo se le ha sacado de una rica vida de comunidad y ahora en cambio ha entrado en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, a menudo meramente destinadas para fines sumamente específicos. Terminamos relacionándonos unos con otros a través de una serie de roles parciales.

Todo esto respecto a las consecuencias vivenciales. Pero también se acusa a la sociedad instrumentalista de consecuencias públicas. Una acusación largamente mantenida, que ya he analizado, es que esta sociedad tiende a destruir la libertad pública. Tocqueville plantea una variante en su noción de que la sociedad atómica, instrumental, mina la voluntad de preservar la libertad, al mismo tiempo que socava los *foci* locales de la autonomía de la cual depende crucialmente la libertad. Existe otra variante que plantea Marx, ahora dirigida especialmente a la sociedad capitalista, con su acusación de que ésta genera relaciones desiguales de poder que hacen mofa de la equidad política que presupone la genuina autonomía. Más recientemente otro ámbito de consecuencias públicas ha penetrado en ese debate. Se acusa a la sociedad instrumental de la irresponsabilidad ecológica que arriesga la existencia y el bienestar de la raza humana a largo plazo. Éste es el espectro de temas políticos sobre el que primordialmente se enfoca hoy la lucha moral y espiritual en torno del instrumentalismo.

25.3

El propósito de presentar este esbozo de las acusaciones es contribuir a ilustrar mi concepción de la identidad moderna describiendo con esto la perspectiva que ésta ofrece sobre aquéllas. Uno siente la tentación, a la que evidentemente me rindo, de hacer esto polémicamente, mostrando la equivocación de las más comunes y ampliamente sostenidas perspectivas. Pero desde el punto de partida se

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Lumen, 1980, págs. 69 y 71. (*N. de la t.*)

puede presentar una tesis general: lo que emerge de la imagen de la identidad moderna tal como se desarrolla a lo largo del tiempo no es sólo el lugar central de los bienes constitutivos en la vida moral, como he ilustrado con mi argumento en la primera parte, sino también la diversidad de los bienes de los cuales cabe hacer una pretensión válida. Los bienes pueden estar en conflicto, pero por todo lo que no se refutan mutuamente. La dignidad que se otorga a la razón desvinculada no se invalida por observar el modo en que se ha embedido en su nombre contra la realización expresiva o la responsabilidad ecológica. La rigurosa y paciente articulación de los bienes que respaldan las diferentes familias espirituales de nuestro tiempo, creo, hacen sus pretensiones más palpables. El problema de la mayoría de las opiniones que considero inadecuadas, y en contraste con las cuales quiero definir las mías, es que sus simpatías son demasiado estrechas. Encuentran su camino a través de los dilemas de la modernidad invalidando algunos de los bienes cruciales en conflicto.

Esto se agrava por la mala metaética que examiné en la primera parte, la cual intenta descartar por completo el bien y, por ende, facilita esta clase de negación. Pero, aún peor, al avanzar una concepción procedural de lo correcto, por la cual lo que debemos hacer se genera por algún procedimiento canónico, afianza la idea de que lo que conduce a la respuesta errónea debe ser un falso principio. Se salta muy deprisa a la conclusión de que lo que ha generado una mala acción debe ser malo (por tanto, el nacionalismo debe ser malo por causa de Hitler, la ética comunitaria por causa del Pol Pot, el rechazo de la sociedad instrumental por causa de la política de Pound y Eliot, y así sucesivamente). Se pierde de vista que ahí pueden presentarse dilemas genuinos, que perseguir un bien hasta el fin puede resultar catastrófico, no porque no sea bueno, sino porque existen otros que no pueden ser sacrificados sin causar el mal.

Además, ahora que me he permitido a mí mismo licencia para una declaración sin ambigüedades, deseo formular una pretensión aún más contundente. No es sólo que esas opiniones sesgadas invalidan, sino que muchas de ellas no son —ni pueden ser— sostenidas plena, seriamente, sin ambivalencias por quienes las proponen. No puedo pretender haber probado esto, pero espero que esta prolífica explicación del desarrollo de la identidad moderna muestre cuán omnipresente es, cuánto nos envuelve y cuán profundamente implicados estamos en ella: en un sentido del yo, definido por las faculta-

des de la razón desvinculada, como también por la imaginación creativa, en las comprensiones característicamente modernas de la libertad, la dignidad y los derechos, en los ideales de la autorrealización y la autoexpresión, y en las demandas de benevolencia y justicia universales.

Esto quizá podría parecer una perogrullada banal, pero no lo es. Y no lo es porque existen variados y contundentes incentivos para rechazar uno u otro aspecto del «paquete» que he esbozado. En ellos se incluyen tensiones dentro de la propia identidad moderna, como la que existe entre los aspectos «desvinculados» y «expresivos», que formularé en breve; o la rebelión contra las severas demandas de benevolencia, que Nietzsche denunciara tan eficazmente, y a las que también me dirigiré más adelante. Otro importante veneno de oscuridad es el desasosiego del naturalismo ilustrado ante cualquier noción del bien, incluyendo la suya propia. Ello ha contribuido enormemente a la credibilidad otorgada a la ética proceduralista que acabo de mencionar.

Todo esto, en un contexto de ignorancia histórica, contribuye a acreditar una lectura excesivamente simple y casi caricaturesca de una u otra vertiente de la modernidad. Esas lecturas hacen que varios aspectos de la modernidad parezcan fáciles de rechazar. Los defensores a ultranza de la razón desvinculada señalan los aspectos irrationales y anticientíficos del Romanticismo y de inmediato los desestiman alegremente sin percatarse de cuánto se basan ellos mismos en la interpretación posromántica de la vida cuando van en busca de «realización» y «expresión» en sus vidas emocionales y culturales. Por otro lado, quienes condenan los frutos de la razón desvinculada en la sociedad tecnológica o en el atomismo político hacen el mundo más simple de lo que es cuando perciben a sus oponentes motivados por la pulsión de «dominar la naturaleza» o de negar la dependencia de los demás y, de hecho, bloquean convenientemente las complejas conexiones de la comprensión moderna del yo entre la libertad desconectada y autorresponsable y los derechos individuales, o entre la razón instrumental y la afirmación de la vida corriente. Quienes llevan a gala plantear las negaciones y los rechazos más radicales de aspectos selectivos de la identidad moderna, generalmente viven sus vidas según variantes de lo que niegan. Hay un considerable componente de engaño en su perspectiva. Así, por poner otros ejemplos, los defensores de la más antiséptica ética proceduralista están inspi-

rados, aunque no lo reconozcan, por visiones del bien, y los neonietzscheanos hacen semisubrepticios llamamientos a la universal liberación del dominio.

Una prueba de esas acusaciones tendría que considerar caso por caso.¹¹ Mas una explicación de la identidad moderna como la que he intentado aquí debería prepararnos para percibir la validez llevándonos a superar las lecturas sesgadas y caricaturescas, y aportarnos una idea de cuán omnipresente es esta identidad, y cuán implicados estamos en todos sus aspectos.

Pienso que es importante establecer esta tesis, porque esos varios rechazos y negaciones no son sólo errores intelectuales; también son modos de autoestultificación, si es el caso que un reconocimiento del bien puede facultar. La recuperación de los bienes suprimidos no es sólo valiosa según la idea socrática de que si vamos a vivir de acuerdo con la identidad moderna, será mejor que lo hagamos de acuerdo con una versión que ha sido examinada. También es el modo por el cual podemos vivir dicha identidad más plenamente. Por supuesto, si ésta es un bien puro dependerá de si esa identidad es en sí misma autodestructora, lo cual es de por sí una de las tesis más importantes que hoy se discuten en el debate sobre la modernidad. Volveré a ello en la sección final. Pero ahora, tras esos comentarios preliminares, propongo examinar las diferentes lecturas de la disputa sobre el instrumentalismo que he planteado en la sección anterior.

Los protagonistas de la razón desvinculada descartan a menudo esas quejas. Las supuestas consecuencias vivenciales son ilusiones. Quienes se quejan carecen de la valentía de afrontar el mundo tal como es, y añoran las cómodas ilusiones del pasado. La supuesta pérdida de significado simplemente refleja la proyección en la realidad de algunas emociones confusas. Y en cuanto a las consecuencias públicas, es posible que sean reales, pero sólo pueden afrontarse abordando los problemas de la democracia y la ecología como cuestiones técnicas, y buscando mejores soluciones a través de la aplicación de la ciencia relevante, bien sea social o natural.

Desde mi punto de vista esa posición implica una importante ceguera de los bienes que subyacen en las acusaciones que termino de esbozar, por ejemplo, el reconocimiento de algún propósito de vida intrínsecamente valioso, que supere el utilitarista; la unidad expresiva; la realización del propio potencial expresivo; el reconocimiento de algo más que el significado instrumental del entorno natural; una

cierta profundidad de significado en el entorno hecho-por-el-hombre. No forma parte de mi orden del día estudiar todo esto aquí, puesto que mi empeño ahora va más encaminado a ilustrar mi postura que a establecerla. No obstante, las líneas del argumento son suficientemente obvias.

Los bienes, como sostuve en la primera parte, no pueden ser demostrados a quien es insensible a ellos. Sólo se puede argumentar convincentemente sobre bienes que de alguna forma ya afectan a las personas, a los que ellas responden de algún modo, aun negándose a reconocerlos. El orden del argumento es en cierto sentido *ad hominem*, e implica mostrar lo que Ernst Tugendhat denomina un «modo de la experiencia»¹² que lleva de la posición del interlocutor a la posición propia, mediante unos pasos de reducción del error, tales como el esclarecimiento de una confusión, la solución de una contradicción o la franca admisión de lo que en realidad incide.¹³

No creo que sea difícil encontrar esto en el caso de los defensores a ultranza de la razón desvinculada. Si son utilitaristas ortodoxos y si mis argumentos en la primera parte son válidos, para empezar esgrimirán una insostenible metaética. Además, como acabo de indicar, existe una ingente evidencia de que en sus vidas no son insensibles a bienes como la unidad y la integridad expresivas. El Romanticismo ha configurado la visión de casi todos sobre la realización personal en nuestra civilización. Los apologistas del instrumentalismo reprimen la conciencia que de ello tienen cuando se trata de abrazar su ideología explícita. Simplifican su mundo moral menguando deliberadamente su simpatía. O al menos eso es lo que me gustaría sostener.

Además, la lectura instrumentalista de las consecuencias públicas se encuentra sensiblemente desenfocada. Existe un importante conjunto de condiciones para mantener la salud de las sociedades autogobernadas, bien explorado por Tocqueville. Entre ellas se incluye un fuerte sentido de identificación de los ciudadanos con sus instituciones públicas y con su forma política de vida, y se podría incluir también alguna descentralización de poder cuando las instituciones centrales se encuentran demasiado alejadas y burocratizadas para sostener por sí mismas un continuado sentido de participación. Esas condiciones se ven amenazadas en nuestras sociedades sumamente concentradas y móviles, dominadas por consideraciones instrumentalistas en las políticas económica y de defensa. Y peor aún es el he-

cho de que la perspectiva atomista que fomenta el instrumentalismo propicia que la gente no tenga conciencia de esas condiciones, de modo que lleguen a apoyar alegremente legislaciones que las minan —como sucede con el reciente brote de medidas neoconservadoras en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, que recortan los programas de asistencia social y distribuyen la renta de un modo regresivo, erosionando así las bases de la identificación comunitaria—. El atomismo ha llegado a nublar de tal forma la conciencia de la conexión social entre acto y consecuencia, que las personas que por su estilo de vida móvil y orientado hacia el crecimiento ha acrecentado de forma considerable las funciones del sector público, son las más vociferantes para protestar cuando llega el momento de contribuir con su parte a los costes que implica la realización de dichas funciones. La hegemonía de esta perspectiva política, hondamente incrustada por la burocracia irresponsable, también representa una amenaza permanente para nuestro bienestar ecológico. Ésa sería mi afirmación.¹⁴

Existe otra familia de visiones que asume relevancia una vez descartada la lectura instrumentalista. Son visiones que comparten con el instrumentalismo la raíz común del naturalismo ilustrado. Están profundamente centradas en lo humano, pero aun así adoptan alguna noción de realización expresiva. En una lectura, el marxismo es una de esas visiones; y ciertamente las diferentes teorías de la primera Escuela de Frankfurt, de Adorno y Horkheimer, a su manera, y de Marcuse a la suya propia, encajan en esa descripción. Es posible que sean optimistas acerca del futuro humano, como es el caso del marxismo o, por el contrario, que tiendan a ser pesimistas, como los pensadores de la Escuela de Frankfurt. De hecho, casi parece que Adorno piensa que es imposible solucionar el problema humano en la historia. Sin embargo, a lo que se aferró a pesar de todo fue a la noción de la realización expresiva integral, por la que las demandas de la particularidad sensual armonizan plenamente con las de la razón conceptual, y por la que se supera el dominio y la represión de la primera por la segunda. Esto se conserva como parámetro crítico, aunque no sea posible realizarlo en su integridad.

Obviamente, yo siento mucha más simpatía hacia esa posición, particularmente en sus variantes «pesimistas», en las que se approxima a un reconocimiento no distorsionado del conflicto entre bienes. Pero desde el punto de vista de la integridad moderna, tal como yo

la entiendo, esa visión continúa siendo muy estrecha. Aún sigue siendo enteramente antropocéntrica y trata los bienes anclados en las facultades o realizaciones humanas como ilusiones de una edad ya pasada. En esto muestra que es hija de la Ilustración radical. Lo que significa que no sólo está cerrada a toda perspectiva teísta, sino que ni siquiera puede otorgarle un lugar a la exploración no antropocéntrica de las fuentes que fue un componente tan importante en el arte modernista, ya se tratara de Rilke, Proust, Mann, Eliot o Kafka. En último término, está forzada a ofrecer una explicación reduccionista de esas exploraciones y a relacionarlas con la búsqueda de la realización expresiva del sujeto. En este sentido enlaza con el subjetivismo.

Aun dejando al margen la cuestión del teísmo, lo que sorprende es el hecho de que las obras y experimentos modernistas más convincentes y commovedores, los que perduran, hayan sido precisamente los que sobrepasaron el subjetivismo —por ejemplo, la obra de los cinco autores, entre otros, a los que acabo de aludir—. Y muchos de esos escritores dieron la espalda al arte subjetivista, algo que solía formar parte de lo que se implicaba en su antirromanticismo. Parece un acto arbitrario, una excesiva dependencia de la fidelidad al naturalismo de la Ilustración, negar todo esto *a priori*.

También un cierto expresivismo subjetivista ha hecho mella en la cultura contemporánea, y sus limitaciones parecen obvias. En las declaraciones del movimiento por el potencial humano, en los Estados Unidos de nuestros días, y en otros escritos de talante similar, aparece un conjunto de ideales que proceden del expresivismo romántico, en gran parte a través de las raíces autóctonas norteamericanas: Emerson y el trascendentalismo, y Walt Whitman. Los objetivos aquí son la autoexpresión, la autorrealización, la autosatisfacción, el descubrimiento de la autenticidad. Pero el clima presente está mucho más impregnado por el naturalismo que sus fuentes decimonónicas.

Una cosa que en este clima deriva del naturalismo de la Ilustración es la postura de defensa de la naturaleza y el deseo común de lo que se percibe como demandas espirituales engañosas, que plantean los parámetros externos de la tradición en el yo y amenazan con sofocar su crecimiento y realización auténticos. Otra cosa que hereda es la fe en la ciencia y en la tecnología, algo que naturalmente tiene raíces muy fuertes en los Estados Unidos. Ello aflora en la gran im-

portancia que se da a los métodos de terapia y a las ciencias que supuestamente los sostienen: el psicoanálisis, la psicología, la sociología. Estas dos realidades, aunadas, la subordinación de algunas de las demandas tradicionales de la moral a los requisitos de la realización personal y la esperanza de que ello es susceptible de ser promovido por la terapia, configuran el giro cultural que se ha denominado «el triunfo de lo terapéutico».¹⁵

Como han señalado los críticos, las formas de vida alentadas por esta perspectiva tienden a una especie de superficialidad. Puesto que a ningún bien no antropocéntrico, de hecho a nada que esté fuera de los bienes subjetivos, le está permitido forjar la autorrealización, el propio lenguaje de la moral y la política tiende a sumirse en un relativamente insustancial discurso subjetivista sobre los «valores».¹⁶ Para encontrar el significado que para nosotros posee «nuestro trabajo, clase social, familia y valores sociales», se nos invita a plantearnos preguntas de este tipo: «¿De qué forma son estimulados o violados nuestros valores, metas y aspiraciones por el sistema de vida actual? ¿Cuántas partes de nuestra personalidad podemos vivenciar y qué partes estamos suprimiendo? ¿Qué *sentimos* respecto al modo de vida en el mundo actual?».¹⁷

Pero la normal comprensión de la autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que, por consiguiente, pueden aportar la significación que requiere una vida plena. Un subjetivismo total y plenamente consciente tendería hacia la vacuidad: nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización.

Más aún, la primacía de la autorrealización reproduce y refuerza algunas de las consecuencias negativas reproducidas y reforzadas por el instrumentalismo. Las afiliaciones comunitarias, las solidaridades de nacimiento, matrimonio, familia, o de la *polis*, son relegadas a un segundo término. Aquí está el consejo de cómo afrontar la crisis de la edad madura, que ofrece el mismo libro que he citado antes, y que tan influyente fue a mediados de los años setenta.

No puedes llevar todo contigo cuando partes para el viaje de la edad madura. Vas a ir muy lejos. Lejos de las pretensiones institucionales y de las incluidas en el orden del día de otras personas. Lejos de las valoraciones y acreditaciones externas, cuando lo que tú buscas es la valida-

ción interior. Te alejas de los *roles* y penetras en el yo. Si me fuera posible darles a todos un regalo de despedida para este viaje, les regalaría una tienda de campaña. Una tienda de campaña para la provisionalidad. El regalo de unas raíces portables...

... las delicias del autodescubrimiento están siempre a mano. Aunque los seres amados han entrado y salido de nuestras vidas, siempre queda la capacidad de amar.¹⁸

Cabe obtener realización expresiva de esta ruta (sujeta a la advertencia sobre el subjetivismo en el párrafo precedente), pero en un mundo de afiliaciones y relaciones cambiantes la pérdida de sustancia, la creciente liviandad de los lazos y la superficialidad de las cosas que utilizamos aumentan muy deprisa. Y las consecuencias públicas son aún más directas. Una sociedad de personas que se autorrealizan, cuyas afiliaciones son cada vez más revocables, no puede sostener la fuerte identificación con la comunidad política que necesita la libertad pública.

Robert Bellah y sus coautores muestran esta erosión de lo político en su *Habits of the Heart* (*Hábitos del corazón*). La prioridad de la autorrealización, particularmente en sus variantes terapéuticas, genera la noción de que las únicas asociaciones con las que es posible identificarse son las formadas voluntariamente y favorecedoras de la autorrealización, tales como los «enclaves de estilo de vida» en los que se apiñan personas de situación o intereses similares: por ejemplo, las zonas residenciales que albergan jubilados en el sur de los Estados Unidos, o las relaciones románticas revocables.¹⁹ Más allá de esas asociaciones se halla el ámbito de las relaciones estratégicas, en el cual las consideraciones instrumentales son supremas. Parece que el concepto terapéutico concibe la comunidad en el modelo de asociaciones del tipo de *Padres sin parejas*, un cuerpo que resulta sumamente útil para sus miembros mientras se encuentran en una situación dada, pero hacia el cual no es menester sentir ninguna fidelidad una vez que ha dejado de ser necesario.²⁰ La ética generada más allá de la autorrealización es precisamente la de la equidad procedural, que desempeña un importante papel en la perspectiva instrumentalista. Políticamente, este segmento de la contracultura encaja perfectamente en el mundo instrumental y burocrático que se proponía poner en tela de juicio. Lo fortalece.

Es posible que se den también brotes más siniestros y amenazadores en esta cultura. El «triunfo de lo terapéutico» puede también

significar la abdicación de la autonomía, en la que el lapso de los parámetros tradicionales, junto con la fe en la técnica, hace que la gente deje de confiar en sus propios instintos acerca de la felicidad, la realización y de cómo debe criar a sus hijos. Es entonces cuando las «profesiones de apoyo» se hacen con el control de sus vidas,²¹ proceso éste que describiera Foucault, aunque quizás no lo explicara adecuadamente. Y la extrema movilidad y la naturaleza provisional de las relaciones pueden conducir a menguar el sentido del tiempo, a la sensación de habitar una angosta banda de tiempo, con un pasado desconocido y un futuro escorzado.²² Pero ya se ha dicho suficiente a este respecto para bosquejar el argumento contra el expresivismo subjetivista.

El lugar lógico al que volverse ahora sería una lectura antisubjetivista de este conflicto, una lectura que reserva un lugar para los bienes no meramente centrados en el individuo o en la realización humana, una noción igualmente crítica del instrumentalismo y del expresivismo subjetivo. No obstante, la dificultad que se presenta aquí es que las nociones de esta índole suelen ser parciales; poseen su singular forma de estrechez, y sus peculiares puntos ciegos. Así, el libro *Hábitos del corazón*, en el que me he basado mucho, parece ofrecer una visión bastante simple de la situación en que nos hallamos. Bellah y sus colaboradores suelen escribir como si el tema primordial fuese lo que he denominado consecuencias públicas. Perciben la amenaza a la vida pública que antes planteara el individualismo utilitarista y ahora plantea el individualismo expresivo. Exploran formas para la recuperación de un lenguaje de compromiso con un conjunto mayor. Pero, aun cuando nunca llegan a decirlo, escriben como si en realidad no existiera el problema independiente en lo que se refiere a la pérdida de significado en nuestra cultura; como si recuperar el compromiso tocquevilleano pudiera de alguna forma resolver los problemas de significado, de unidad expresiva, de pérdida de sustancia y resonancia en nuestro entorno hecho-por-el-hombre, de un universo desencantado. Eliden un área crucial de la búsqueda y la preocupación modernas.

En una forma muy diferente, también en la obra de Jürgen Habermas existe una elisión paralela. En su *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teoría de la acción comunicativa*),²³ reprende a Adorno por su juicio pesimista respecto a la modernidad. La idea de un conflicto imposible entre la razón instrumental y la realización ex-

presiva viene dada, piensa Habermas, por el defectuoso concepto del agente. Adorno continúa operando en el antiguo modelo «teoría de la conciencia» de la filosofía tradicional, que interpreta la situación humana en términos de la relación del sujeto con el objeto; cuando, de hecho, el agente está constituido por el lenguaje y, por ende, por el intercambio entre agentes, cuya relación escapa así del modelo sujeto/objeto. Los relevantes otros (Habermas toma prestado mucho de George Herbert Mead) no son simplemente externos a mí; ellos contribuyen a constituir mi yo-idad.

Habermas razona que Adorno, al pensar como lo hace en términos de la relación sujeto/objeto, sólo puede interpretar el avance de la razón ilustrada incluyendo en ello un creciente dominio instrumental del objeto por el sujeto. Mas, cuando vemos que los agentes se constituyen por medio del intercambio, entendemos que la razón avanza también en otra dimensión, la de la búsqueda racional del consenso a través del argumento.

El modelo de discurso de Habermas aporta una razón más para ser menos pesimistas, acerca de la democracia y la autogestión, que Adorno, porque podemos ver cómo el avance del control instrumental sobre la naturaleza *no tiene* que significar un crecimiento paralelo del control instrumental sobre la gente. Habermas corrige, por tanto, la estimación adorniana sobre las consecuencias públicas del instrumentalismo. Pero, ¿por qué debería alterar nuestra visión de las consecuencias vivenciales? El hecho de que el yo esté constituido a través del intercambio del lenguaje (y, como he indicado en la primera parte, estoy de acuerdo decididamente en esto con Habermas) no ofrece ninguna garantía contra la pérdida de significado, la fragmentación, la pérdida de sustancia en el entorno humano y en nuestras afiliaciones. Habermas, en gran medida como Bellah y sus colaboradores, elide el problema vivencial bajo el público, como si los dos pudieran resolverse por el precio de uno.

Lo que se pierde de vista aquí no son las demandas de realización expresiva, puesto que Habermas, en efecto, las tiene en cuenta: poseen su propia esfera diferenciada de la racionalidad moderna, junto a la moral-práctica y la cognitiva-instrumental. Lo que no puede encajar en su cuadrícula es más bien aquello a lo que han estado dedicados los dos últimos capítulos, la búsqueda de las fuentes morales *fuerza* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal.

El concepto de modernidad de Habermas, que en parte se inspira en Weber, está en este aspecto en la misma línea que la visión generalizada. Admite la existencia de una idea premoderna en la que los humanos formaban parte de un orden mayor; no obstante, percibe el desarrollo de la racionalidad moderna evidenciado precisamente en la incoherencia de esta visión. Ha diferenciado varias vertientes de la razón, y la vieja idea de orden cae entre las vertientes. Ahora pueden existir: 1) Un intento científico de conocer el mundo objetivado, es decir, ya no es visto en términos de su significado para nosotros. 2) El intento de la razón práctica de determinar el derecho. 3) Las exploraciones de la integridad y la autenticidad subjetivas expresivas.²⁴ Pero no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos como lugar de las fuentes morales, lo que Rilke, Pound, Lawrence y Mann hicieron de formas radicalmente diferentes. Esto no es así: 1) Porque no tratan de objetivar ese orden, sino todo lo contrario. 2) Porque Habermas tiene una concepción procedural de la razón práctica. 3) Porque eso concierne exclusivamente a la expresión subjetiva. Se le escapa por los agujeros de la cuadrícula.

Es fácil ver el porqué. No es la exploración de un orden «objetivo» en el sentido clásico de una realidad públicamente accesible. El orden sólo es accesible a través de la resonancia personal y, por tanto, «subjetiva». Y esto porque, como he sostenido antes, el peligro de una regresión al subjetivismo está siempre presente en esta empresa. Podría muy fácilmente deslizarse en la celebración de nuestras facultades creativas, o las fuentes pueden ser apropiadas, interpretadas como si estuvieran en nosotros y representadas como base para la «liberación». Pero, en el mejor de los casos, en plena integridad, la empresa es un intento de superar el subjetivismo. Sólo que sigue siendo una tarea que no es posible relegar de una vez por todas, como ocurriera con el orden público de otra época.

Esta exploración del orden a través de la resonancia personal no corre mejor suerte en manos de visiones de otro cariz, aun siendo más contundentemente antisubjetivistas que las que termino de examinar. Son visiones, como las de los seguidores de Leo Strauss, críticas del giro moderno en su totalidad, tanto en su forma desvinculada-instrumental como en la romántico-expresiva. Las simpatías de este tipo de postura suelen ser bastante angostas y su lectura de las diferentes facetas de la identidad moderna carente de simpatía. Tien-

den a pasar por alto la visión moral más profunda, las genuinas fuentes morales invocadas en la aspiración a la razón desvinculada o a la realización expresiva, y los motivos menos considerables —el orgullo, la satisfacción personal, la liberación de los parámetros en vigor— ganan relevancia. Con frecuencia se hace una lectura de la modernidad a través de sus brotes menos considerables, más baladíes.²⁵

Pero eso desvirtúa. Las formas más frívolas y caprichosas del movimiento por el potencial humano en los Estados Unidos no pueden dar la medida de la aspiración a la realización expresiva, tal como las encontramos, por ejemplo, en Goethe y Arnold. Incluso la más frívola manifestación puede reflejar más que lo que se puede captar de una ojeada. Sobre todo hemos de evitar el error de declarar inválidos aquellos bienes cuyo empeño exclusivo conduce a consecuencias desastrosas o deleznables. La búsqueda de la pura subjetiva realización expresiva podría hacer que la vida fuera rala e insustancial, podría, en última instancia, minarse a sí misma, como he sostenido antes. Pero eso en sí mismo no aporta nada para demostrar que la realización subjetiva no sea buena. Sólo demuestra que necesita formar parte de un «paquete», que se ha de buscar dentro de una vida que también apunta hacia otros bienes. Ésa puede ser la base, desde luego, para un cruel dilema en el que las demandas de realización corran en contra de esos otros bienes; un dilema que, por ejemplo, las miles de parejas divorciadas o al borde del divorcio experimentan en nuestros días. Pero un dilema no invalida los bienes rivales. Por el contrario, los presume.

He estado examinando las varias lecturas que se hacen de la disputa sobre el instrumentalismo, desde los puntos de vista de la razón desvinculada y el expresivismo subjetivo; luego, a través de la mirada de ciertos escritores que sostienen el subjetivismo por el hecho de subsumir el problema vivencial bajo el moral y político; finalmente, a través de la óptica del giro moderno en su conjunto, con su rechazo del público orden cósmico de significados. Mi tesis es que todos ellos son demasiado estrechos. Todos son demasiado desdeñosos e impetuosos para negar ciertos bienes cuya validez abra, me gustaría afirmar, si se hace un cuidadoso estudio de la identidad moderna tal como se ha desarrollado. Además, son bienes según los cuales vivimos los modernos, incluso quienes creen negarlos: los racionalistas desvinculados siguen luchando por abrirse camino a través de sus dilemas personales con la ayuda de nociones como la realización; y los

antimodernos invocan los derechos, la igualdad y la libertad auto-responsable, junto a la realización, en su vida moral y política.

Pero lo que aflora a través de esta rápida inspección es que, aun cuando sean angostos en diferentes modos y descarten diferentes bienes, hay un objeto que parece especialmente desafortunado para todos ellos, y es lo que he denominado exploración del orden a través de la resonancia personal. Se les escurre a través de los agujeros de la cuadrícula. La exclusión llega a ser incluso más amplia que lo que he indicado. No he mencionado a Weber, principalmente porque tengo muchas menos críticas que hacer de su teoría. En mi opinión es uno de los pensadores más profundos y penetrantes, y no lo es menos porque tenga un vivo sentido del conflicto entre los bienes. Pero incluso Weber, bajo la influencia de la interpretación subjetivista de Nietzsche, no tiene un sitio para esta exploración.

Ésa es una laguna importante. No es sólo el arte epifánico de los dos últimos siglos lo que deja de recibir la atención que merece, por ese abandono. Estamos en una edad en que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesible. La única manera en que cabe explorar el orden en que nos hallamos con objeto de definir las fuentes morales es a través de esa resonancia personal. Esto es verdad no sólo del arte epifánico, también lo es de otras tareas como la filosofía o la crítica que intentan la misma búsqueda. Este trabajo, aun cuando obviamente carece de calidad epifánica, cae en la misma categoría. A lo largo de él he buscado el lenguaje para aclarar los temas, y lo he encontrado en imágenes de profunda resonancia personal como «epifanía», «fuentes morales», «desvinculación», «facultamiento», y otras. Son imágenes que me han capacitado para ver más nítidamente que antes. Podrían, creo, ser las ideas que animaran una obra epifánica, mas ello requeriría otra clase de capacidad. La gran obra epifánica puede en verdad ponernos en contacto con las fuentes de las que deriva. Puede *realizar* el contacto. El filósofo y el crítico tratan de lograrlo y dan forma a imágenes a través de las cuales ellos u otros podrían algún día lograrlo. El artista es como el conductor del coche de carreras, y nosotros como los mecánicos en el hoyo; salvo que en este caso los mecánicos suelen tener cuatro pulgares y sólo un nebuloso entendimiento de la instalación, mucho menor que el de los conductores. Lo que intento decir con esta analogía es que nos engañaríamos si pensáramos que el lenguaje filosófico o crítico para esas materias es de alguna forma más acerado y

más libre que el del índice personal que poseen los poetas y novelistas. El tema no permite un lenguaje que escape de la resonancia personal.

O exploramos esta área con ese lenguaje, o no la exploramos en absoluto. Por eso, descartar esa clase de exploración acarrea importantes consecuencias morales. Los defensores de la razón desvinculada o de la realización subjetiva abrazan alegremente esas consecuencias. Ahí no hay fuentes morales que explorar. Los críticos «de raíz y rama» de la modernidad añoran los antiguos órdenes públicos, y asimilan personalmente visiones catalogadas en un simple subjetivismo. Severos moralistas también quieren contener esta lóbrega área de lo personal, y también tienden a poner en el mismo bloque todas sus manifestaciones, sean éstas subjetivistas o exploratorias. Sostienen que la moral es diferente de todo esto, independiente de ello e imperativamente aglutinante. (Parece que) una manera de afianzar esa clase de tesis consiste en adoptar una concepción procedural de la moral. Habermas y Hare, por ejemplo, tienen teorías de esta clase. Una contención similar puede darse en cierta perspectiva teológica. Nuestros mandatos derivan de Dios y nosotros podemos desviar y subordinar el área de sensibilidad personal.

Pero un estudio de la identidad moderna debería dejarnos descontentos con todas esas posiciones. No es que los parámetros morales básicos de la modernidad concernientes a los derechos, la justicia, la benevolencia dependan de esta exploración; más bien dependen de los bienes a los que no tenemos acceso a través de la sensibilidad personal. Pero existen otras importantes cuestiones de la vida que sólo cabe resolver a través de esta clase de intuición; por ejemplo, por qué es importante y qué significa tener un entorno humano de más profunda resonancia y, aún más, mantener afiliaciones con cierta honradez en tiempo y compromiso. Son interrogantes que sólo podemos esclarecer explorando la situación existencial humana, el modo en que estamos situados en la naturaleza y entre los demás, como lugar de las fuentes morales. Cuando las tradiciones públicas de la familia, la ecología, incluso la *polis* son minadas o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida.

Y esta exploración no es sólo importante por su relevancia vivencial. Contribuiría enormemente a evitar el desastre ecológico que

pudiéramos recuperar un sentido de la demanda que nos plantea nuestro entorno natural y la inmensidad de la naturaleza. El sesgo subjetivista que tanto el instrumentalismo como las ideologías de realización personal hacen casi inevitable, hace también casi imposible plantear el caso. Albert Borgman observa²⁶ hasta qué extremo el argumento de la restricción y la responsabilidad ecológicas va encubierto en un lenguaje antropocéntrico. Se demuestra que la restricción es necesaria para el bienestar humano. Eso es verdad y es importante, pero no abarca todo lo que está en juego. No capta toda la extensión de nuestras intuiciones. Nuestro medio ideológico constituye un campo de fuerza en el cual hasta las doctrinas de muy diferente intención se inclinan a la conformidad.

Leer a Rilke, por ejemplo, es captar una articulación de nuestras intuiciones más intensas y extensas, del modo en que el mundo no es simplemente un conjunto de objetos para nuestro uso, sino que nos plantea una pretensión mayor. Rilke expresa esa pretensión en imágenes de «alabanza» y «hacer interior» que parecen una demanda de atención, de cuidadoso escrutinio, de respeto hacia lo que ahí se anima. Y esa demanda, si bien conectada con lo que somos como seres de lenguaje, no es simplemente de autorrealización. Emana del mundo. Es difícil ser claro en este ámbito precisamente porque estamos profundamente sumidos en un lenguaje de resonancia personal. Mas algo sumamente importante para nosotros está siendo articulado a través de esa parcialidad, aunque sea a tientas y fragmentariamente. Declarar esta clase de pensamiento sin objeto es hacernos a nosotros mismos una tremenda herida.

25.4

He analizado el conflicto sobre el instrumentalismo con cierta extensión porque éste ha sido destacado en el primer plano del estudio acerca de la modernidad durante un par de siglos. Mi intención era aclarar la identidad moderna presentando una lectura del conflicto en la que se aporta el contexto, y espero que se haya ganado algo con ello. Lo que aflora es una perspectiva crítica de la mayoría de las interpretaciones predominantes, por ser demasiado angostas, porque no reconocen plenamente la multiplicidad de los bienes y, por tanto, los conflictos y dilemas que éstos plantean.

Lo que aflora también de esta argumentación y de la de los capítulos precedentes es el modo en que varias formas de ceguera selectiva se han ido incrustando y agravando por consideraciones filosóficas. Como vimos en Descartes y Locke, el desarrollo de la facultad de la razón desvinculada y autorresponsable ha tendido a dar crédito a una visión del sujeto como un yo no situado, incluso puntual. Desde una cierta perspectiva, eso es fácilmente comprensible; en ello se incluye la lectura de la postura de desvinculación por la que objetivamos las facetas de nuestro ser, en la ontología del sujeto, como si fuéramos por naturaleza agentes separables de todo lo que nos es meramente dado: un alma desencarnada (Descartes), o una capacidad puntual para autorrehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant). La postura va, por tanto, revestida del más fuerte aval ontológico, por así decirlo.

Pero el paso, aun cuando sea comprensible, es erróneo. No he tenido espacio para centrarme en esto aquí, pero una gran parte de la filosofía más penetrante del siglo xx ha estado encaminada a refutar esa imagen del sujeto desvinculado.²⁷ Lo que es importante destacar es que esto no es sólo una visión equivocada del hacer humano, sino que no es en absoluto necesaria como soporte de la razón y la libertad autorresponsables. Esos ideales pueden tener, y de hecho tienen, validez (por muy limitados que estén por otros); aún podemos reconocer el desarrollo de esa capacidad (dentro de las lindes apropiadas) como un importante logro de la modernidad, aun cuando proyecta una antropología incorrecta.

Sin embargo, éste es uno de esos hechos acerca de la actual distribución de la responsabilidad del argumento, sobre la que he hablado en el capítulo 9: la argumentación contra la subjetividad desvinculada ha de contemplarse siempre de nuevo; y similarmente para la comprensión de que esta argumentación no invalida (aunque puede limitar su alcance) la razón y la libertad autorresponsables. En el modo en que suele darse el debate, es bastante fácil que éste se polarice en dos campos. En una orilla están quienes sostienen los ideales de la razón y la libertad autorresponsables, quienes piensan que, por consiguiente, han de asumir la antropología desvinculada. Muy a menudo lo consiguen mediante su adhesión a una epistemología empírica cuya omnicompetencia presupone algo así como la visión lockeana del sujeto.²⁸ En la otra orilla están quienes protestan contra esa perspectiva un tanto desecada y que, por tanto, piensan que han de rechazar por completo esos ideales de la razón y la libertad.

En una manera similar —comprensible, si bien no válida— la Ilustración radical acreditó una filosofía que negaba la fuerte valoración; y, a su propio modo, el desarrollo de la facultad de la imaginación creativa se ha inclinado a prestar color a las filosofías de la autoexpresión subjetiva. Éstas, a su vez, han dado también pie a debates polarizados en los que se pierden de vista intuiciones importantes.

Todo esto apunta a la crucial importancia de las vertientes de la filosofía a las que he aludido antes, que han tratado de elevarnos sobre las preconcepciones en que nos deslizamos fácilmente y desarrollar antropologías de libertad situada.

Las otras dos zonas de tensión que he mencionado en un principio no están tan ampliamente reconocidas como la que he estado estudiando. Sus contornos se evidencian sólo a través de la imagen de la identidad moderna que vengo esbozando.

La que he enumerado primero contiene el tema de las fuentes. No parece que ahí haya un conflicto importante. Resulta sorprendente el acuerdo general, a través de grandes diferencias de creencia teológica y metafísica, en las demandas de la justicia y la benevolencia, y en su importancia. Existen diferencias, entre las cuales se incluye una estridentemente debatida, la del aborto. Pero la propia rareza de esos casos, que contribuye a su relevancia, es testimonio elocuente para el acuerdo general. Para ver cuánto abarca nuestro consenso sólo es necesario comparar cualquier vertiente de nuestra cultura con las creencias básicas que antes se sostuvieron fuera de ella: cabe pensar, por ejemplo, en la tortura judicial, en la mutilación por crímenes o robo, o incluso en un racismo abiertamente declarado (contra el oculto y no reconocido).

Así pues, ¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno de las normas? No es el desacuerdo lo que plantea el problema, sino que la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia.

En nuestros debates públicos los parámetros de severidad sin precedentes se ponen por delante respecto a esas normas y no son puestos en entredicho abiertamente. Se supone que hemos de preocuparnos por la vida y el bienestar de todos los habitantes de la Tierra; somos llamados a fomentar la justicia social entre los pueblos; suscribimos las declaraciones universales de derechos. Por supuesto,

esos parámetros se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados. Y de vez en cuando ponen a la gente en movimiento, como en las grandes campañas inspiradas por la televisión para ayudar a paliar las hambrunas, o en movimientos como el de Band-Aid.

En la medida en que esos parámetros se toman en serio (y eso varía de persona a persona), ¿cómo se vivencian?, ¿se perciben sencillamente como exigencias perentorias, como parámetros que nos hacen sentir inadecuados, malos o culpables por no ser capaces de estar a su altura? Qué duda cabe de que mucha gente, probablemente casi todos nosotros, alguna vez los hemos vivenciado de esta forma. O quizás podemos lograr un «sobresaliente» cuando alguna vez hayamos estado a su altura, por el sentido de nuestro propio valer o, más probablemente, por el momentáneo alivio de la sensación, marginal, pero opresiva, que solemos tener cuando fracasamos en el intento de estar a su altura. No obstante, ser movido por una fuerte sensación de que los seres humanos son eminentemente *dignos* de ser ayudados o tratados con justicia, un sentido de su dignidad y valor, es una cosa muy diferente. Aquí entramos en contacto con las fuentes morales que originalmente apuntalan esos parámetros.

Esas fuentes, como hemos visto, son plurales. Pero tienen en común que ofrecen apuntalamientos positivos de esta clase. La noción original cristiana del *agapē* es la del amor que Dios tiene a los humanos y que se conecta con su bondad como criaturas (aunque no tenemos que decidir si son amadas por ser buenas o son buenas por ser amadas). Los seres humanos participan de ese amor a través de la gracia. Es una afirmación divina de la criatura, captada en la reiterada frase del primer capítulo del Génesis en cada etapa de la creación: «y vio Dios que era bueno». El *agapē* es inseparable de ese «ver bueno».

Todas las sucesivas nociones diferentes, más o menos secularizadas, incorporan algo similar. Así, el naturalismo ilustrado, como he sostenido antes, está en parte motivado por el sentido de que al rechazar la religión se hace por primera vez justicia a la inocencia del estado natural, que contrapone la calumnia implícita en los códigos ascéticos.

Esos parámetros necesitan fuentes poderosas. Y ello porque hay algo moralmente corruptor, incluso peligroso, en sostener la demanda simplemente en el sentimiento de obligación no descargada, en la

culpa o en su reverso, la autosatisfacción. La hipocresía no es la única consecuencia negativa. La moral como benevolencia genera la autocondena de quienes no están a la altura requerida, y una depreciación de los impulsos de autorrealización, vistos como tantos obstáculos erigidos por el egoísmo que nos impiden alcanzar la altura del parámetro. Nietzsche explora esto con suficiente brío y resulta ocioso realzarlo. Y, desde luego, el reto de Nietzsche se basa en una profunda intuición. Si la moral sólo puede ser impulsada negativamente, allí donde no puede existir la beneficencia impulsada por la afirmación del destinatario como ser de valor, entonces la compasión es destructiva para el dador y ventajosa para el destinatario, y la ética de la benevolencia puede en verdad ser indefendible. El reto de Nietzsche se coloca en el nivel más profundo porque precisamente busca qué es lo que puede liberar tal afirmación de ser. Su inquietante conclusión dice que es precisamente la ética de la benevolencia lo que se interpone en el camino. Sólo si existe algo como el *agapē*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado.

Hay otras consecuencias de la benevolencia en demanda no exploradas por Nietzsche. La atormentadora sensación de carecer de méritos también puede conducir a la proyección del mal externo: lo malo, el fracaso, se identifica ahora con otra gente u otro grupo. Mi conciencia está limpia, porque me opongo a ellos, pero ¿qué puedo hacer? Ellos se interponen en el camino hacia la benevolencia universal; deben ser liquidados. Esto toma un cariz particularmente virulento en los extremos del espectro político, de un modo que Dostoevski ha explorado con una hondura sin parangón.

En nuestro tiempo como en el suyo, muchos jóvenes son llevados al extremismo político, algunas veces en condiciones verdaderamente terribles, pero también por la necesidad de dar significado a sus vidas. Y puesto que el sinsentido va frecuentemente acompañado por el sentido de culpa, en ocasiones responden a una ideología de polarización en la cual se recupera el sentido de dirección al mismo tiempo que el sentido de pureza, al aliarse en implacable oposición a las fuerzas de las tinieblas. Cuanto más implacable, incluso violenta, sea la oposición, más se representará la polaridad como absoluta, y más grande será el sentido de separación del mal y, de ahí, la pureza. *Los demonios* de Dostoevski es uno de los grandes documentos de los tiempos modernos porque en él se plantea escuetamente

mente el modo en que una ideología de libertad y amor universales puede enmascarar un odio ardiente dirigido hacia afuera, a un mundo no regenerado y que genera destrucción y despotismo.

La pregunta que surge de todo esto es si en realidad no vivimos sobre pasando nuestros medios morales en constante fidelidad a los parámetros de justicia y benevolencia. ¿Poseemos medios para procurar el bien que sigan siendo creíbles y lo suficientemente potentes para sostener esos parámetros? Si no fuera así, sería más honrado y más prudente moderarlos. Y, en relación con esto, se plantea de nuevo la cuestión abordada brevemente en el capítulo 19. ¿Es el procurar-el-bien naturalista, que ocasiona el rechazo de la calumnia de la religión contra la naturaleza, fundamentalmente parasitario? Podría serlo en dos sentidos: no sólo deriva su afirmación mediante el rechazo de una supuesta negación, sino que el modelo original para su benevolencia universal es el *agapē*. ¿Podría éste sobrevivir a la desaparición de la religión que se empeña en abolir? Si no hay «calumnia», ¿puede continuar la afirmación?

Cabría formular la pregunta de otra manera, siguiendo la argumentación en la sección 23.6: quizás la afirmación original de la Ilustración fuera en efecto confiada, basada en una visión sumamente idealizada, inmediatamente posprovidencial, de la naturaleza. Pero, ¿acaso se puede sostener esta afirmación frente a nuestra comprensión posschopenhaueriana de las más lóbregas honduras de la motivación humana? ¿Existe, de algún modo, en algún lugar, un poder transfigurador para verlas como buenas sin pagar el precio de Nietzsche?

¿O debe la benevolencia en última instancia ser concebida como un deber para con nosotros mismos, algo requerido por nuestra dignidad de seres racionales modernos y emancipados, independientemente del mérito (o el demérito) de los destinatarios? Y si fuera así, ¿cuánto tendríamos que aproximarnos al mundo que retrata Dostoevski, en el que las acciones supuestamente benefactoras son en realidad expresiones de desprecio, incluso de odio?

Quizás haya otra pregunta que cabría plantear aquí. ¿Depende la afirmación naturalista de una visión de la naturaleza humana en la plenitud de su salud y fortaleza? ¿Nos mueve hasta el punto de ayudar a lo irremediablemente roto, como lo mentalmente discapacitado, quienes mueren sin dignidad, los fetos con defectos genéticos? Quizá cabría juzgar que esto no nos mueve, y que ello representa un

punto en favor del naturalismo; quizá debería despreciarse el empeño en cosas no prometedoras. Mas la vida de la Madre Teresa o la de Jean Vanier parecen apuntar a un patrón diferente, que emerge de la espiritualidad cristiana.

Obviamente, no soy neutral al plantear esas preguntas. Aun cuando me abstengo de contestarlas (en parte por delicadeza, pero sobre todo por falta de argumentos), el lector ya sospecha que mi coronada se inclina hacia lo afirmativo, que pienso que el humanismo naturalista es defectuoso en esos aspectos, o quizás, mejor dicho, que por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor. Dostoievski ha enmarcado esa perspectiva mejor que lo que yo jamás podría hacerlo.

Mas reconozco que cabría plantear punzantes preguntas también en la otra dirección, es decir, a las nociones teísticas. Mi meta no ha sido marcar puntos, sino identificar el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia y la justicia. Ese abanico total es cerrado por el predominio de la metaética procedimentalista que nos hace percibir dichos compromisos a través del prisma de la obligación moral, que presenta así su cara negativa aún más dominante y obstaculizadora²⁹ y que empuja las fuentes morales más allá de nuestra óptica. Pero la imagen que he trazado de la identidad moderna pone de nuevo dicho abanico en primer plano.

25.5

Ahora quiero examinar sucintamente una tercera zona. Lo que aflora de la argumentación sobre la crítica del instrumentalismo es la necesidad de reconocer una pluralidad de bienes y, de ahí, con frecuencia de conflictos, que otras nociones tienden a enmascarar por el hecho de negar legitimidad a uno de los bienes en conflicto. Los instrumentalistas pueden ignorar el coste en realización expresiva que representa cortar los lazos con la naturaleza, puesto que no los reconocen. Los críticos de la modernidad suelen descartar dichos bienes, porque los rechazan como una ilusión subjetivista. Los defensores de la realización subjetiva no permiten que nada se alce contra la «liberación».

Y la argumentación que termino de hacer sobre las fuentes de benevolencia también nos ha conducido a un conflicto crucial, brillantemente explorado, si bien en diferentes modos, por Nietzsche y Dostoievski: las demandas de la benevolencia pueden exigir un alto coste en el amor a sí mismo y en la autorrealización, que al final podría requerir su pago en autodestrucción, o incluso en violencia.

Y, de hecho, hace varios siglos que existe una cierta conciencia de ello en nuestra cultura. La revuelta naturalista contra las exigencias ascéticas de la religión, y el previo rechazo silencioso del cristianismo por discretos individuos en nombre del paganismo, reflejan, al menos en parte, el reconocimiento de que se ha exigido un coste terriblemente alto.

En nuestro tiempo el conflicto ha sido articulado con más profundidad por escritores que se han inspirado en Nietzsche. Uno de los temas más importantes que se pueden encontrar en la obra del fallecido Michel Foucault es el de la comprensión del modo en que los ideales perfectamente éticos y espirituales a menudo se entrelazan con exclusiones y relaciones de dominio. William Connolly ha formulado este aspecto del pensamiento de Foucault muy adecuadamente.³⁰ Y la crítica feminista contemporánea ha contribuido también enormemente a esta comprensión, mostrando cómo ciertas concepciones de la vida del espíritu excluyen a las mujeres, les otorgan un lugar menos relevante o suponen su subordinación.³¹ La sensación de que en esto, y en otras formas, los hiperbienes aún pueden sofocarnos u oprimirnos ha sido uno de los motivos para la revuelta naturalista contra la religión y la moral tradicionales, como he sostenido en la primera parte (secciones 3.2 y 3.3).

De todos esos ejemplos, en mi opinión, se desprende una verdad general: las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad. Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas. Desde el mismísimo primer momento del relato humano, la religión, el eslabón que nos une con lo supremo, se ha asociado recurrentemente con el sacrificio, incluso la mutilación, como si en realidad algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses.

Éste es un viejo tema, bien explorado por los escritores de la Ilustración, y particularmente por los que adoptaron la perspectiva que

antes he denominado «neolucradiana» (sección 19.3). Pero el triste relato no termina con la religión. La hambruna de Kharkov, y los campos de exterminio, fueron perpetrados por ateos en un intento de realizar los más elevados ideales de la perfección humana.

Pues bien, cabría decir, el peligro atiende a la religión, o bien a las ideologías milenaristas que de alguna forma se asemejan a la religión al colocar la pasión moral por delante de la evidencia contundente. Necesitamos un humanismo sobrio, de mentalidad científica y laico.

Mas, pese a la riqueza, aún no plenamente explorada, de la posición neolucradiana, esto sigue pareciéndome aún demasiado simple. Y la razón se halla en la diferencia crucial entre la perspectiva que he estado explorando aquí y las varias críticas naturalistas y nietzscheanas a la autoinmolación. Todas ellas, característicamente, asumen las consecuencias autodestructoras de la aspiración espiritual, como refutación de esa misma aspiración. Vuelven a cometer lo que considero el error capital de creer que un bien necesariamente *no es válido* si conduce al sufrimiento o la destrucción.

Así, la Ilustración pensó que refutaría el cristianismo poniendo de relieve el coste del ascetismo; Nietzsche suele dar una imagen de la «moral» que muestra que ésta es solamente envidia, o un artefacto de la debilidad, o el resentimiento, y que la priva, por tanto, de toda pretensión a nuestra fidelidad a ella.³² Parece que Foucault en sus escritos pretende (creo) una neutralidad imposible, que no reconociera pretensiones a las que atenerse.

Pero he sostenido que ese modo de razonamiento es profundamente erróneo. No sólo es posible que algunos ideales potencialmente destructivos estén encaminados a bienes genuinos; algunos de ellos indudablemente lo están. La ética de Platón y de los estoicos no puede ser obviada como una mera ilusión. E incluso los no creyentes, si no la bloquean, sentirán la poderosa llamada del evangelio, que interpretarán de forma laica; de la misma manera que los cristianos, a no ser que estén encerrados en una autosuficiencia de miras estrechas, reconocerán la horrorosa destrucción que se ha forjado en la historia en nombre de la fe.

Ésa es la razón por la cual adoptar una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de *obviar* el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su

«mutilación». Implica sofocar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar.

Eso no quiere decir, sin embargo, que aun teniendo que pagar un precio, no sea lo más seguro. La prudencia nos amonesta constantemente a reducir las esperanzas y circunscribir la visión. No obstante, nos engañaríamos si pretendiésemos que con ello no se niega nada de nuestra humanidad.

¿Es ésta la última palabra? ¿Es necesario negar algo? ¿Es preciso elegir entre varias clases de lobotomía espiritual y heridas autoinfligidas? Quizá. Ciertamente la mayoría de las posturas que prometen obviar esas opciones se basan en una ceguera selectiva. Quizás ésta sea la tesis principal que se ha elaborado en este libro.

Pero yo no la he asumido con espíritu derrotado. La clase de estudio en que me he embarcado aquí podría ser un trabajo, cabe decir, de liberación. La intuición que lo ha inspirado, a la que he recurrido, es simplemente que en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu. Lo hacemos en parte guiados por la prudencia a la que acabo de aludir, particularmente después de las experiencias de destrucción milenarista que hemos vivido en este siglo; en parte por la inclinación del naturalismo moderno, uno de los credos actualmente dominantes, en parte dada la estrechez partisana que nos rodea. Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, *nosotros* nos estamos asfixiando.

La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu.

Para algunos lectores quizás haya resultado ampuloso (aun cuando éstos posiblemente hayan dejado de leerlo hace ya mucho). Y quizá yo simplemente esté reaccionando con desmesura ante la estrechez de la academia que tan menguado efecto tiene en el mundo exterior, aunque no creo que sea eso. Otros me acusarán, con justicia aparentemente mayor, de incoherencia, o incluso de irresponsabilidad. Si los más altos ideales son potencialmente los más destrutivos, entonces quizá la senda más prudente sea la más segura, y no deberíamos regocijarnos incondicionalmente con la recuperación

indiscriminada de los bienes impulsores. Quizás un poco de asfixia juiciosa forme parte de la sabiduría.

La estrategia prudente tiene sentido si se parte del supuesto de que el dilema es inevitable, de que las más altas aspiraciones espirituales han de conducir a la mutilación o a la destrucción. Mas, si se me permite hacer una última y no corroborada aserción, deseo decir que no acepto que esto sea nuestra suerte inevitable. El dilema de la mutilación es, en cierto sentido, nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro.

¿Cómo demostrarlo? No puedo hacerlo aquí (o, para ser sincero, en ningún otro lugar por el momento). Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.

Mas explicar esto apropiadamente requeriría otro libro. Mi objetivo en esta conclusión ha sido solamente mostrar cómo la imagen que tengo de la identidad moderna puede configurar nuestra visión de la situación existencial moral de nuestro tiempo.

NOTAS

1. MARCOS REFERENCIALES INELUDIBLES

1. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970.
2. Véase mi «What Is Human Agency?», en Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Una buena manera de comprobar si una valoración es «fuerte» (en el sentido que doy a este término) es observar si puede servir de base para actitudes de admiración y desprecio.
3. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
4. Véase la argumentación en la sección 3.2 y también mi «Explanation and Practical Reason», en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995 (trad. cast. en Barcelona, Paidós, 1997).
5. Como buen ejemplo de esto, véase E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
6. Véase Leszek Kołakowski, *Religion*, Londres, Fontana, 1982.
7. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.
8. Véase Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, París, Gallimard, 1954, pág. 438, sobre el ineludible sentimiento de preocupación por nuestra apariencia en el espacio público.
9. Véase A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, págs. 9-10.
10. Véase *La gaya ciencia*, parr. 125.
11. Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, págs. 203-204.
12. Véase la perspicaz argumentación sobre esta crisis de Lutero, crisis que los modernos calificaríamos como crisis de «identidad», en Erik Erikson, *Young Man Luther*, Nueva York, Norton, 1958.
13. Paul Tillich en *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, describe la diferencia entre la edad de la Reforma y la nuestra en términos más o menos similares a éstos.
14. Véase Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, págs. 80-81; y también Janet Malcolm, *Psycho-analysis: The Impossible Profession*, Nueva York, Knopf, 1981.

2. EL YO EN EL ESPACIO MORAL

1. Véase Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International University Press, 1977, págs. 153-154.
2. Erik Erikson, *Young Man Luther*, Nueva York, Norton, 1958.
3. C. G. Gallup, Jr., «Chimpanzees: Self Recognition», *Science*, 6 de junio de 1983, págs. 86-87.
4. Véanse los artículos de Susan Hales y A. Pratkanis y A. Greenland en el número especial sobre el «redescubrimiento del yo» del *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15 (1985).
5. Véase mi «Understanding and Human Science», *Review of Metaphysics* 34 (1980), 25-38. Bernard Williams ofrece también una relación de este requisito, *inter alia*, en su *Descartes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978. El término «absoluto» se toma aquí prestado de esa argumentación. Otra descripción del requisito, para la «objetividad», se encuentra en Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
6. Esto lo he formulado en *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, capítulos 1, 2, 4; y en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 1. La cuestión en la discusión contemporánea generalmente debe mucho a Heidegger y su tesis de que comprender es el modo de ser; véase *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1927, div. I, cap. 5, sec. A. Véase el comentario de Bert Dreyfus en *Being in the World*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, y la noción de que *Dasein* es «interpretación de arriba abajo». Véase también la obra de H. G. Gadamer, especialmente *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1975.
7. Ernst Tugendhat, en su *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, afirma algo paralelo, pero en este caso refiriéndose a la filosofía de Dieter Henrich derivada de Fichte, en la que expone nuestra relación con nosotros mismos como caso límite de una relación objeto-sujeto en la que ambos son idénticos. La afirmación de Tugendhat es que el yo que conocemos por el autoconocimiento no puede construirse como objeto. Ser un yo es una cuestión de cuánto nos importan las cosas. Tugendhat también se inspira en Heidegger en su muy interesante y penetrante argumentación.
8. Esto, naturalmente, es el punto de partida para las formulaciones «postestructuralistas» del final de la subjetividad y la imposibilidad de una autoconciencia lúcida. Pero esos argumentos interpretan mal fundamentalmente la naturaleza del lenguaje. Véase la nota 12, más adelante, sobre Humboldt.
9. Véase mi «Theories of Meaning», en Taylor, *Human Agency and Language*.

10. Véase Jerome Bruner, *Child's Talk*, Nueva York, Norton, 1983.

Bruner muestra la inmensa importancia de los «formatos» a-modo-de-juegos, los modos de interacción comunicativa entre el niño y su madre o padre, que dan al niño el contexto y sistema de apoyo en el que aprenderá a hablar. Y éstos a su vez van precedidos de —y construidos sobre— el establecimiento, disfrute y celebración de un sostenido contacto visual. Esta comunicación original y prelingüística ofrece el contexto indispensable para el desarrollo de los espacios comunes alrededor de los objetos de referencia, frecuentemente a través de la utilización de gestos y entonaciones estandarizadas: por ejemplo, «mira qué muñeca más bonita»; ibid., págs. 70-71.

11. *Philosophical Investigation*, I, párr. 242.

12. Suele otorgarse el mérito de esta afirmación sobre la génesis social del yo a George Herbert Mead. Véase su *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Pero Mead está todavía demasiado cerca de la posición conductista y no parece tener en cuenta el papel constituyente que el lenguaje tiene en la definición del yo y las relaciones. Wilhelm von Humboldt es el teórico más perspicaz en esta tradición. Comprende bien la manera en que se hace y rehace el lenguaje en la conversación, pero también percibe cómo la propia naturaleza de la conversación requiere el reconocimiento de los hablantes individuales y de sus diferentes perspectivas. No se puede pensar que la situación del habla se construye fuera de monólogos relacionados causalmente; pero tampoco se puede pensar que consiste en el desarrollo de un hipersujeto o en el despliegue de una estructura. El espacio común está construido por los hablantes que aúnan sus perspectivas y deben permanecer hasta el final, al menos tácitamente, conscientes de ellas. Palabras «turnables» como «yo», «tú», «aquí», «allá» desempeñan un papel crucial para inaugurar y mantener el espacio común. Es interesante comprobar que los niños aprenden fácil y rápidamente esas palabras. Véase Jerome Bruner, «The Transactional Self», en su *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pág. 60. Una interesante argumentación sobre esas expresiones se encuentra en Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982. La comprensión humboldtiana de la situación del lenguaje y el habla muestra lo que se confunde en las espectaculares aseveraciones de los «post-estructuralistas» acerca de la perdida o la irreabilidad de la subjetividad.

13. La íntima conexión entre identidad e interlocución surge en el lugar de los *nombres* en la vida humana. Mi nombre es lo que «me llaman». Un ser humano *tiene que* tener un nombre porque él o ella ha de ser *llamado*, es decir, dirigido. Que nos llamen a una conversación es la precondición para desarrollar la identidad humana y, por tanto, mi nombre (suelen) dárme mis primeros interlocutores. Los escenarios de pesadilla de la ciencia ficción en los que, por ejemplo, los prisioneros en campos de concentración han dejado de tener un nombre y sólo tienen un número, reciben su fuerza

de este hecho. Los números etiquetan a las personas para una referencia fácil, pero lo que utilizamos para dirigirnos a una persona es su nombre. Los seres que son sólo referidos y no dirigidos son *ipso facto* clasificados como no humanos, sin identidad. No sorprende que en muchas culturas se piense que el nombre, en cierto modo, capta, incluso constituye, la esencia o las potencialidades de la persona. Así, en algunas sociedades el nombre real de una persona se guarda en secreto, ajeno a los forasteros. Y en ciertas tradiciones religiosas, la nuestra es un excelente ejemplo de ello, el nombre de Dios posee una importancia especial. La revelación que hizo Dios de su nombre a Moisés fue al mismo tiempo un acontecimiento crucial y enigmático; y ese nombre no pudo ser utilizado después para referirse directamente a Dios, sino que fue escrito en el tetragrámaton y pronunciado como «Adonai» o «Señor». Alabar a Dios era también alabar su Nombre.

14. Quizá se podría entender la importancia de la amistad en el epicurismo en parte en relación con la importancia sustancial que para ese círculo íntimo tenía el esforzarse por liberarse a sí mismos de lo que pensaban que eran los errores de muchos.

15. Nuestra «conversación» con los ausentes y los muertos está, naturalmente, mediada por las obras de la cultura oral y escrita, por las palabras, las escrituras sagradas, las obras de pensamiento, la poesía y, en general, las obras de arte. Éstas se conciben originalmente figurando en una conversación. Están destinadas a ser tomadas, escuchadas o leídas repetidamente. El hermetismo presente en gran parte del arte moderno obliga a pensar lo contrario. Pero una reflexión sobre la forma artística podría vencer esta impresión. Todas nuestras formas artísticas centrales surgen de anteriores modelos de ritos o celebraciones sociales, sean las danzas tribales, las liturgias, el teatro griego original o la pintura sacra. Creo que si reflexionamos y estudiamos más profundamente, nos daríamos cuenta de que, incluso hoy en día, lo que clasificamos como forma artística —es decir, aquello que nos permite reconocer alguna colección de palabras como un poema o algún patrón de colores como una pintura, y cosas similares— va íntimamente ligado (en principio) con la propiedad de esconder o revelar algo a alguien. De esta manera retienen su conexión con el contexto original de la mayor parte del arte «primitivo», un contexto de promulgación social. Una cosa que es esencialmente la obra de arte, diría yo, es un segmento de comunicación potencial «congelada». Me gustaría ser capaz de decir algo más sobre esto y en este momento que hiciera que esta opinión fuera más convincente.

16. Véase mi «Language and Human Nature», en Taylor, *Human Agency and Language*.

17. Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, págs. 56-62.

18. Sudhir Kakar, *The Inner World*, Delhi, Oxford University Press, 1978, pág. 86.

19. Ibíd., págs. 86-87.

20. También somos etnocéntricos, o al menos demasiado estrechos en la comprensión y simpatía que mostramos, si tomamos como un axioma que el yo es lo que deberíamos desear tener o ser. Existen perspectivas espirituales influyentes que desearían que escapáramos del yo o lo trascendiéramos. La más conocida es el budismo. Pero también existen ciertas vertientes de la cultura occidental moderna para las cuales, en cualquier caso, las exigencias de la identidad occidental del agente independiente y desvinculado han sido siempre ficticias, o intolerantemente limitadoras u opresoras. Existe una literatura para escapar del yo a la que ha contribuido Nietzsche y también, de otra manera, Musil, Bataille y también Foucault; y de otra forma, figuras como Derrida. Éstos, aunque teniendo en cuenta las diferencias, se podrían aliar temporalmente a los intentos de reconectar el yo a una realidad mayor, de vencer la tendencia que acusa la cultura moderna hacia el subjetivismo, como comprobamos en Heidegger y, de una manera muy diferente, digamos que también en Alasdair MacIntyre o en Robert Bellah. Trascender el yo en términos del modelo que intento elaborar aquí es escapar de la identificación con una particular voz en la conversación, que ya no es la que se ubica en una cierta perspectiva en el espacio moral. Indudablemente poseemos la capacidad imaginativa para dar un paso adelante respecto al lugar que ocupamos y comprendernos como partícipes del todo. Si no lo hacemos, no seremos capaces de construir con otros seres humanos eso que he venido llamando el «espacio común», porque esto requiere que percibamos nuestra perspectiva como una perspectiva entre otras. Por tanto, también podemos percibirnos «desde la perspectiva del todo»; podemos ver el yo en la imaginación como un simple aspecto de un sistema mayor al que activa. Lo que no está claro es hasta qué grado uno puede verdaderamente *asumir* y vivir ese punto de vista. Para sopesar esto necesitamos un análisis más preciso acerca de nuestras posibilidades morales. No son suficientes las reflexiones a medias sobre el lenguaje y la imposibilidad de una presencia total.

Soy muy escéptico acerca de la posibilidad de que las doctrinas neonietzscheanas contemporáneas de la superación del yo o del «sujeto» puedan afrontar dicha prueba. Algo muy diferente son los intentos modernos de trascender el subjetivismo moderno con los que se pretende reconectarnos con cierta realidad mayor, sea social o natural. Los que, por ejemplo, se basan en el reconocimiento de que algunas de las satisfacciones humanas más importantes no son, en principio, posibles ni para un solo ser humano único, que implican un bien en el que participa más de uno de manera complementaria, cuyo emblema sería menos la afirmación solitaria de la libertad y más, por ejemplo, la danza; es menos adecuado describirlas como negaciones del yo que como formas de comprender la manera en que van imbricadas en la interlocución. A diferencia de las posiciones neonietzscheanas,

las opiniones de esta suerte no intentan suprimir totalmente la noción del bien. Ciertamente requieren alguna concepción de la bondad humana como algo que sucede entre las personas, en vez de suceder simplemente en ellas. Varias teorías socialistas pertenecen a esta categoría, como también las concepciones humanistas de la política y las teorías de la complementariedad sexual. Para estas últimas, véase Prudence Allen, *The Concept of Woman*, Montreal, Eden Press, 1985.

21. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, 1919.
22. John Dunne, *The City of the Gods*, Nueva York, Macmillan, 1965.
23. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II.43.
24. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*; P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols., París, Seuil, 1983-1985; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984; Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*.
25. Por ejemplo, en los trabajos de MacIntyre, Ricoeur y Bruner mencionados en la nota 24.
26. *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3, 4.
27. MacIntyre, *After Virtue*, págs. 203-204.
28. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, caps. 14, 15.
29. Parfit, *Reasons and Persons*, caps. 10-13. Locke se apoya en el caso de las mentes que «cambian cuerpos»; Parfit hace particular hincapié en la división de una persona en dos.
30. Véase John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 2.27.9.
31. «Puesto que es la misma conciencia la que hace que un hombre sea un hombre para sí mismo, la identidad personal depende solamente de ella, bien sea al anexionarse solamente a una sustancia individual, o si continúa en una sucesión de varias sustancias», ibid. Parfit quiere dejar al margen la antigua cuestión de la identidad personal, pero la reemplaza con una especie de conexión o continuidad psicológica descendiente del criterio de Locke; véase Parfit, *Reasons and Persons*, págs. 204-209.
32. «Debemos considerar lo que es ser persona; que para mí es un ser inteligente que piensa, que cuenta con razón y reflexión y se puede considerar a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares»; Locke, *Essay*, II.27.9.
33. Parfit, *Reasons and Persons*, pág. 216.
34. Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3,4.
35. Ciertamente existe un filósofo moderno, Nietzsche, que, al parecer, protesta contra el hecho de que el futuro confiera significado retrospectivo al pasado. Éste es uno de los significados de la doctrina del eterno retorno, ya de por sí oscura. Véase Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*.

re, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, cap. 5. Pero es el propio Nietzsche quien habla de «redención» en estos términos: «Redimir el pasado y transformar cada uno de los "fue" en un "quise que fuera así", a eso y sólo a eso es a lo que yo llamo redención», *Thus Spoke Zarathustra*, Harmondsworth, Penguin Books, 1961, pág. 161.

36. Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, París, Gallimard, 1954, pág. 237.

37. Si tomásemos a Parfit en serio, y pensáramos que juzgar «mi» niñez como la de una persona aparte significaría que las reglas de la moralidad interpersonal operan ahora, entonces cabría decir que mediante ese rechazo yo condeno para siempre *sus* posibilidades de una vida significativa, lo que ciertamente sería una ofensa atroz.

38. Esto no quiere decir que los horribles escenarios que imaginan Locke y Parfit no destruirían o pondrían en duda la unidad de la vida. Ciertamente nos alertan sobre las condiciones necesarias para dicha unidad. Pero fracasan en el intento de enlazar con la unidad narrativa de la que he estado hablando. Supongamos que usted critica un movimiento en la sinfonía de alguien por carecer de unidad temática y eso da pie a una discusión filosófica sobre el tema de en qué consiste la unidad de un movimiento. Alguien señala que es posible conseguir una pieza unificada si la mitad de la orquesta toca en Montreal y la otra mitad en Toronto. Muy bien, dábamos por supuesto la interpretación en una única sala de conciertos; pero si alguien hubiera pensado que la unidad de la que hablábamos se refería simplemente a esas cuestiones de contigüidad espacial, esa persona habría interpretado erróneamente el asunto en cuestión.

3. LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN

1. Véase Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985.

2. «Proyección» es un término que utiliza John Mackie; véase su *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pág. 42. Simon Blackburn habla del «proyeccionismo»; véase su «Errors and the Phenomenology of Value», en *Morality and Objectivity* (edición a cargo de Ted Honderich), Londres, Routledge, 1985.

3. Véase R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

4. Véase E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

5. Mackie utiliza esta analogía en su afirmación de que los valores «no forman parte del tejido del mundo» en *Ethics*, pág. 15; véase también su argumentación, págs. 19-20. Otros han señalado sus diferencias; por ejemplo, véase Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value»: John McDo-

well, «Values and Secondary Qualities», en *Morality and Objectivity* (edición a cargo de Honderich); y Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 8. No todas las diferencias son necesariamente fatales en la visión proyecciónista. De hecho, muchas veces se presenta cierta incertidumbre en el debate sobre de qué «lado» se debería deducir la analogía.

6. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 8. Este punto ha sido también expuesto muy acertadamente por John McDowell. Véase su «Are the Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. (1978), e ídem, «Virtue and Reason», *Mönist* 62 (1979) 331-350.

7. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, págs. 141-142.

8. Véase la argumentación de Williams en ibíd., págs. 149-150.

9. Véase el *Descartes* de Williams, Harmondsworth, Penguin Books, 1978, y también su *Ethics and the Limits of Philosophy*.

10. Véase, *inter alia*, mi *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, caps. 1-3.

11. He intentado mostrar la esencial continuidad de esos lenguajes en «Neutrality in Political Science», en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*.

12. Véase B. E Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, Knopf, 1971.

13. Véase, por ejemplo, el rechazo de ciertas consideraciones como «simple fenomenología» por parte de los defensores de un modelo electrónico de la mente. Véase la argumentación de Ned Block sobre las llamadas a la «intuición» en «What Intuitions and Homunculi Don't Show», su respuesta a «Minds, Brains and Programs» de John Searle, en *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980) 425-426.

14. Véase «Mental Events», en *Essays on Action and Events* de Donald Davidson, Oxford, Oxford University Press, 1980, pág. 216.

15. Véase Richard Wollheim, *The Thread of Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, cap. 1, para una argumentación sobre lo que implica «vivir» o «dirigir» la propia vida.

16. Mackie, *Ethics*, pág. 38.

17. Véase Simon Blackburn, «Rule Following and Moral Realism», en *Wittgenstein: To Follow a Rule* (edición a cargo de S. Holtzman y C. Leich), Londres, Routledge, 1981, y Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value».

18. Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value», pág. 4.

19. A causa de esto, los no realistas han mostrado la tendencia a evitar en lo posible términos de firme descripción moral que describen bienes específicos y a buscar sus teorías en el análisis de términos sumamente generales como «bueno» y «justo». Elizabeth Anscombe notó esto hace ya varias décadas (véase su «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 1958).

Susan Hurley ha planteado recientemente la cuestión de una manera brillante: denomina «centralismo» dicho enfoque sobre lo general, el punto de vista de que «los conceptos generales, *bueno* y *debe*, son... lógicamente anteriores e independientes de los conceptos específicos como *justo* y *cruel*» («Objectivity and Disagreement», en *Morality and Objectivity* [edición a cargo de Honderich], pág. 56). Anstombe ha desarrollado argumentos convincentes contra el centralismo en sus escritos; véase ídem, *Natural Reasons* (en prensa), caps. 2, 3.

20. Blackburn, «Errors and the Phenomenology of Value», págs. 19-20.

21. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, libro I, primera parte, sec. 7; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 433 (edición y numeración de página de la Academia de Berlín).

22. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981, 1, cap. 3; e ídem, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, caps. 3, 4.

23. Véase Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

24. G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párr. 141.

25. Véase la definición de la moral en términos de cómo «anula» otras consideraciones, en R. M. Hare, *Freedom and Reason*, 9.3; y *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981, págs. 24-55.

26. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, «Morgenröte», sec. 1.

27. Esta noción del bien «intrínseco» se acerca al concepto de Alasdair MacIntyre sobre los bienes «intrínsecos» a las prácticas, como expone en *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, cap. 14. He expuesto otra versión de la idea en «Justice after Virtue» (en prensa).

28. Véase Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 8. Pienso que Williams adopta una versión de lo que en esta sección denomino «el naturalismo depurado»; si es así, ciertamente es una variante sumamente depurada.

29. Véase, por ejemplo, McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», e ídem, «Virtue and Reason».

30. He intentado hacer hincapié sobre esto en varios lugares. Véase particularmente *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 5.

31. Véase Prudence Allen, *The Concept of Woman*, Montreal, Eden Press, 1985, cap. 5.

32. Véase Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, e ídem, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, París, Gallimard, 1976.

33. Véase Foucault, *Surveiller et punir*.

34. Véase Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspéro, 1968.

35. Véase, por ejemplo, Hare, *Freedom and Reason*; e ídem, *Moral Thinking*.

36. Véase mi «Explanation and Practical Reason» (en prensa).

37. Ernst Tugendhat, en *Selbstbewusstsein und Selbsbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, pág. 275, presenta una opinión similar. Habla del «camino de la experiencia» (*Erfahrungsweg*) del que se dispone desde A a B, pero no viceversa. He tomado de él este interesante análisis.

38. Véase Hare, *Freedom and Reason*.

39. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, cap. 1, sec. 7; Mill utiliza la misma expresión para algo similar en *Utilitarianism*, cap. 1. Es cierto que Rawls no habla aquí de la moral en su totalidad, sólo lo hace de la justicia.

40. He argumentado contra esta tendencia en «The Diversity of Goods» en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*.

41. Véase Wilson, *On Human Nature*, págs. 6, 38.

42. Véase Mackie, *Ethics*.

43. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

44. Hare, *Moral Thinking*, I.9, págs. 16-17.

45. Habermas, *Moralbewusstsein*, págs. 76, 103.

46. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, cap. 1. Geertz reconoce el previo acuñamiento del término por Gilbert Ryle en su *Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949, pero ha sido la brillante utilización del término por Geertz la que le ha otorgado su resonancia.

47. El término, por supuesto, podría tener muchas otras utilizaciones igualmente justificadas, algunas para designar doctrinas con las que concuerda totalmente; del mismo modo que existen posiciones antinaturalistas que merecen el rechazo. Pero yo necesito tener un término breve y práctico para esta particular perspectiva sobre la ciencia y la naturaleza humana.

48. Véase Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crisis of Adult Life*, Nueva York, Bantam Books, 1976.

49. Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961) 433-457.

50. Véase Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, París, J. Vrin, 1943.

51. «Sea cual fuere el objeto del apetito o el deseo de un hombre, a eso será a lo que él por su parte llamará el bien»; *Leviathan* (edición a cargo de M. Oakeshott), Oxford, Blackwell, s.f., cap. 6, pág. 32.

52. «Los pactos y las alianzas por los que en un principio se hicieron las partes del cuerpo político, se juntaron y se unieron, se asemejan a esa orden, o *bagamos al hombre*, que pronunció Dios en la creación»; ibid., introducción, pág. 5.

53. «No es posible concebir nada en el mundo —de hecho, ni siquiera más allá del mundo— que se pueda llamar bueno sin condiciones, excepto la buena voluntad.» Con esta frase comienza Kant su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

54. Ibíd., pág. 435.
55. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, pág. 80.
56. F. Bacon, *Novum Organum*, I. 73.
57. Así, Bentham en *On the Principles of Morals and Legislation*, cap. II, párs. 5-6, explica la adopción del «principio de ascetismo» tomado de los motivos de orgullo y «temor, el vástago de la fantasía supersticiosa».
58. Habermas, *Moralbewusstsein*, págs. 113-114, 117-119.
59. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10. El capítulo se titula «Morality, the Peculiar Institution», lo cual indica suficientemente la actitud de Williams respecto a esta aspiración a la pureza.

60. Véase Habermas, *Moralbewusstsein*, cap. 3, e ídem, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, cap. 3. Una corriente influyente en el pensamiento contemporáneo ha sido la de aplicar este movimiento procedimental a la teoría política, como distinta de la ética, para desarrollar normas de justicia o equidad social, normas que gobiernen las acciones coercitivas de las autoridades políticas. Así Ronald Dworkin, quien reconoce explícitamente una cierta noción de la vida buena (o al menos de una vida que valga la pena vivir) como algo esencial en nuestra opción moral, excluye, no obstante, cualquier consideración sobre la vida buena de las deliberaciones políticas para ser fiel a lo que él entiende como el principio (liberal definidor) de trato equitativo para los ciudadanos («Liberalism», en *Public and Private Morality* [edición a cargo de Stuart Hampshire], Cambridge, Cambridge University Press, 1978; y también Dworkin, «What Liberalism Isn't», en *New York Review of Books*, 20 de enero de 1983, págs. 47-50). La célebre teoría de Rawls concierne también a la justicia social. Y opiniones en este ámbito sobre la neutralización de los fines por los propósitos de deliberación política, han sido expuestas por T. M. Scanlon («Contractualism and Utilitarianism», en *Utilitarianism and Beyond* [edición a cargo de A. Sen y B. Williams], Cambridge, Cambridge University Press, 1982) y Thomas Nagel («Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987).

Éste es obviamente un tema distinto del que argumento en esta sección, aunque evidentemente esas doctrinas políticas estén influidas por las visiones procedimentales de lo moral; y los dos se han desarrollado juntos desde Hobbes y Grotio. Pero sería muy posible estar decididamente a favor de una moral fundamentada en la noción del bien, al mismo tiempo que inclinarse hacia una fórmula procedural cuando se trata de principios políticos. Habría mucho que decir sobre esto, precisamente en nombre de ciertos bienes sustantivos, por ejemplo, la libertad y el respeto a la dignidad de todos los participantes. Las normas procedimentales ciertamente han sido una de las armas esenciales de la democracia liberal. En la obra del propio Rousseau, al que frecuentemente se considera el progenitor de la «demo-

cracia totalitaria» (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Gollancz, 1952), los requisitos procedimentales —deliberación común, participación de todos— ofrecen el más sólido baluarte contra el peligroso empuje unanimista o «jacobino» de su pensamiento. Si al final no puedo llegar a estar de acuerdo con semejante visión procedural como definición suficiente de lo principal en la democracia liberal, no es porque no perciba su fuerza. El tema político es, ciertamente, muy diferente del de la naturaleza de la teoría moral.

61. Véase Hare, *Freedom and Reason*, 9.3; e ídem, *Moral Thinking*, págs. 24, 55.

62. Véase Habermas, *Moralbewusstsein*, cap. 4; también su *Theorie des kommunikativen Handelns*.

63. Hare, *Moral Thinking*, cap. 11.

64. Véase Rawls, *A Theory of Justice*, cap. 7, sec. 60.

65. Véase Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

66. De hecho, existen tres tesis diferentes, expuestas en diferentes momentos, bajo el lema de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Las dos primeras son las ya examinadas en el texto: a) la tesis kantiana de que la obligación moral no puede derivarse de lo «bueno» como lo conciben los utilitaristas, es decir, todos y cada uno de los objetos de deseo de la gente; y b) la tesis de que a la moral sólo le concierne dilucidar cuáles son las acciones obligatorias y no tiene nada que ver con las distinciones cualitativas. He sostenido que esta segunda tesis se fundamenta sobre una percepción profundamente equivocada de la naturaleza de la moral. No obstante, aún existe un posible tercer significado: c) la tesis de que lo que es importante en la vida ética es la obligación que tenemos para con los demás, por ejemplo, la equidad y la benevolencia, y que esto tiene un peso incomparablemente mayor que el de los requisitos de una vida buena, satisfactoria, valiosa o que valga la pena. Esta tercera tesis ciertamente no descansa sobre la base de un error fundamental acerca de la naturaleza de la moral. Presenta una distinción real, puesto que es cierto que discernimos diferentes clases de exigencias en nuestra vida ética. En una cierta manera corresponde a lo que se encuentra entre los dos ejes de mi exposición en la sección 1.4. Cabría decir que lo que distingue las dos demandas es que la relación entre virtud y obligación se ha invertido.

En un caso, reconozco la exigencia que ponen sobre mí, digamos, otros seres humanos (respetar sus derechos), o quizás Dios (observar la Torá). De ello derivo una distinción cualitativa entre diferentes modos de vida, en los que los términos de la virtud son aquí respectivamente, justicia y piedad. Pero la importancia de éstos la define la naturaleza de la exigencia. Consisten en la entrega a la realización de lo que impone la exigencia: el trato justo o la Ley. En el otro caso, el concepto primitivo es el de un bien o una vida

plena. Aquí la distinción cualitativa es primordial. Las exigencias sobre mi acción o, si se prefiere, mis «obligaciones», se desprenden de ello; se definen en términos de la excelencia que muestra esta forma de vida, pongamos por caso, la integridad o la realización expresiva.

La distinción aquí es real y, por tanto, es un ideal concebible adherirse a la primera en vez de a la segunda, a obligaciones en vez de satisfacciones. En esto, la forma c) de lo justo sobre lo bueno, difiere de la forma b), que se fundamenta en una confusión. Sin embargo, pienso que habría algo muy insolente y autodestructivo en el intento de llevar exclusivamente a cabo esta opción, el abandono del yo cuyas aspiraciones sobrepasan las facultades humanas. Williams presenta argumentos valiosos contra esta clase de aspiración en su *Ethics and the Limits of Philosophy*.

67. He examinado esto en «The Diversity of Goods», en Taylor, *Human Agency and Language*.

68. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 10.

4. LAS FUENTES MORALES

1. Eso tampoco significa que esas articulaciones sean lo último. Las tradiciones morales se transforman constantemente por nuevas articulaciones. Pero éstas encuentran su base —sería imposible de otro modo— en las ya hechas.

2. Amar el bien no puede considerarse solamente como una ayuda contingente del hacer el bien, por ende, de mandato solamente condicional, como cabría sostener, por ejemplo, que un salvavidas debería mantenerse en excelentes condiciones físicas, por si acaso tenía que esforzarse para salvar a alguien. Amar el bien no puede considerarse simplemente *instrumental* para hacer el bien. Esto se debe a que ejecutar lo moralmente bueno siempre conlleva *alguna* restricción como motivo. No puede consistir meramente en una pauta de conducta, independientemente de por qué se exhiba. Incluso las muy consecucionalistas «éticas de la responsabilidad», según la expresión de Weber, han de afirmar algo sobre los motivos del agente: debería *preocuparse* por las consecuencias y no sólo por la «pureza» de sus medios. Amar el bien constitutivo (de cualquier modo que se conciba) es estar muy motivado precisamente en la manera que se defina como parte del hacer el bien (en esa concepción). Ésa es la razón por la que ser bueno implica *amar* algo y no simplemente *hacer* algo.

3. Nietzsche afirma que Kant todavía tiene mucho de cristiano y platónico. Véase *La gaya ciencia*, párr. 355.

4. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, pág. 74. O como escribe más tarde: «Si los ángeles existieran, quizás estarían capacitados para definir el bien, pero nosotros no entenderíamos la defini-

ción», pág. 99. Quien haya leído el libro de Murdoch se dará cuenta de cuánto le debo en todo lo que escribo aquí.

5. Murdoch, *Sovereignty of the Good*, págs. 91-92.
6. Véase Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basis Books, 1985.
7. Northrop Frye, *The Great Code*, Toronto, Academic Press, 1982.
8. Walzer, *Exodus*, pág. 3.
9. Véase la argumentación de Kraus en S. Toulmin y A. Janik, *Wittgenstein's Vienna*, Londres, Weidenfeld, 1973.
10. Véase Michel Foucault, «What is Enlightenment?», en *The Foucault Reader* (edición a cargo de Paul Rabinow), Nueva York, Pantheon Books, 1984; y Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, «What is Maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment?"», en *Foucault: A Critical Reader* (edición a cargo de David Hoy), Oxford, Blackwell, 1986.
11. Véase F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, secs. 110, 179, 246, 265, 301, 307, 333, 344, 354, 355, 373, 374.
12. Véase mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
13. «A Master Within», en F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, carta VI.
14. Véase Carole Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, quien sostiene que la concepción del desarrollo ético a través de etapas, inspirada en Piaget y desarrollada por Lawrence Kohlberg, efectivamente subestima ciertos modos de pensamiento ético que las mujeres encuentran más agradables.
15. Murdoch, *Sovereignty of Good*, pág. 85.
16. Véase Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, cap. 22.
17. El poema que Mandelstam compuso sin jamás escribirlo y que leyó en Moscú, en 1933, en el transcurso de algunas breves reuniones entre amigos, uno de los cuales le traicionó, dice más o menos:

We live, deaf to the land beneath us,
Ten steps away no one hears our speeches,
All we hear is the Kremlin mountaineer,
The murderer and peasant-slayer.

Vivimos, ajenos a la tierra que pisamos,
a diez pasos nadie oye nuestra voz,
sólo oímos al montañero del Kremlin,
asesino y verdugo de campesinos.

(Ésta es la primera versión, la que cayó en manos de la policía secreta.)
Nadezhda Mandelstam, *Hope against Hope*, Londres, Collins, 1971, pág. 13.

18. Añado esta concesión debido a la corriente de la teoría utilitarista (de la que Bentham es un buen aval) que incluye a los animales en el cálculo cuando se trata de realizar el mandato de maximizar la felicidad y minimizar el sufrimiento. Véase, por ejemplo, Peter Singer, *Animal Liberation*. Nueva York, Random House, 1975.

19. He analizado esto en «Philosophy and its History», en *Philosophy in History* (edición a cargo de Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner), Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

20. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

21. He argumentado esto en «The Moral Topography of the Self», en *Hermeneutics and Psychological Theory* (edición a cargo de Stanley Messer, Louis Sass y Robert Woolfolk), New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

22. He formulado este argumento extensamente en conexión con un cierto ámbito de ejemplos en «Humanismus und moderne Identität», en *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (edición a cargo de Krzysztof Michalski), Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

5. TOPOGRAFÍA MORAL

1. He estudiado extensamente la relación entre esas localizaciones y el sentido de las fuentes morales en «The Moral Topography of the Self», en *Hermeneutics and Psychological Theory* (edición a cargo de Stanley Messer, Louis Sass y Robert Woolfolk), New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

2. A esto apuntaba Heidegger en su famosa formulación sobre *Dasein*, cuyo ser está «en cuestión». *Dasein* es una entidad (*ein Seiendes*) la cual es «dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»; *Sein und Zeit*, Tübinga, Niemeyer, 1927, pág. 12.

3. Véase Mircea Eliade, *Le chamanisme*, París, Gallimard, 1968, pág. 179.

4. Aristóteles habla de un amigo como de «otro yo» en un famoso pasaje de su *Ética*, 1169b7, pero esto no tiene la misma fuerza que la actual descripción de los seres humanos como «yos», como se verá claramente a continuación.

Algunas veces traducimos textos de una cultura enteramente diferente con expresiones como «el yo». Así sucede, por ejemplo, con la literatura upanishádica, de la que se encuentran traducciones con frases como «el Yo y Brahman son uno». Hasta qué punto esto implica una asimilación etnocéntrica, o hasta qué punto capta un rasgo real de esa perspectiva religiosa, no puede decidirse *a priori*. No obstante, habría que señalar que la palabra *atman*, traducida como nuestros «alma», «espíritu», «psique», es un térm-

no para indicar lo que es esencial al agente, y está etimológicamente vinculado a una expresión que designa la respiración.

La relación de nuestra noción occidental moderna del yo con una doctrina y punto de vista cultural radicalmente diferente, como la idea del «no-yo» (*anatta*) del budismo «theravada», es una cuestión aún más difícil y desconcertante, al menos lo es para mí. Pero quizás un estudio de esta clase sobre la génesis de la noción occidental moderna ayudaría a preparar el terreno para una comparación ilustrativa, junto con las interpretaciones de la visión «theravada», como hace Steven Collins, *Selfless Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

5. «From the Native Point of View», en *Interpretive Social Science* (edición a cargo de P. Rabinow y W. M. Sullivan), Berkeley, University of California Press, 1979, pág. 230.

6. Ibíd.

7. Así Geertz dice que *batin* o el ámbito «interior» se «considera, al menos en su raíz, idéntico a todos los individuos cuya individualidad así borra»; ibíd.

6. EL AUTODOMINIO DE PLATÓN

1. En *La república* 444B, se describe la injusticia como una especie de guerra civil, o la revuelta de una parte del alma contra el resto.

2. Utilizo aquí esta perifrasis porque existe alguna evidencia de que el Platón histórico era ambivalente respecto a la inspiración maníaca. No sólo existe la referencia de la *Apología* que he citado, sino también un trato aparentemente favorable en el *Fedro*. Para lo que me propongo hacer aquí no necesito resolver esas ambigüedades. Aquí rastreo una idea moral muy influyente, que tiene una de sus fuentes primarias en *La república*, que adopta una postura muy firme respecto a la ética guerrera y a la inspiración (véase, por ejemplo, 403A, donde la *mania* se asocia a la incontrolada pasión sexual). En este trabajo no importa si esto refleja el Platón «real». Mi objetivo es captar la doctrina que sienta tradición y se establece en *La república*, independientemente de la distancia irónica que haya podido tomar su autor. En mi texto el nombre de «Platón» es una abreviatura para referirme a quien propuso dicha doctrina. Quienes piensan que esto no es de Platón deberían agregarle al nombre invisibles comillas cada vez que aparezca.

3. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, cap. 1.

4. Richard Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

5. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, pág. 27.

6. Véase, por ejemplo, Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971, pág. 9.

7. De hecho, Platón raramente utiliza los términos «dentro» o «adentro» para establecer una afirmación moral —sorprendentemente raro en vista de la forma en la que los modernos al comentar a Platón espontáneamente nos inclinamos a usar tales términos—. En *La república* aparecen en un par de sitios: a) en 401D, Sócrates dice que «la educación musical es la más soberana, porque el ritmo y la armonía, más que cualquier otra cosa, encuentran el camino para adentrarse en el alma [*eis to entos tēs psychēs*] y apoderarse intensamente de ella»; b) en 443D, Sócrates dice que la verdadera justicia no es sólo «con respecto a las actuaciones externas [*peri tēn exo*] sobre los asuntos propios, sino con respecto a eso que está dentro [*peri tēn entos*] e incumbe a uno mismo en un verdadero sentido». El segundo uso presagia a Agustín y se acerca al uso familiar que se le da hoy en día. Parece que el primero utiliza el término para decir algo un poco diferente: que el ritmo y la armonía penetran en el alma profundamente, en vez de rozarla superficialmente. Y c), en 589A-B habla de «ho entos anthrōpos», pero ello está en conexión con su muy extraña imagen de un ser compuesto que se asemeja a un hombre pero contiene un león y una bestia multicéfala, además de un hombrecillo.

7. «IN INTERIORE HOMINE»

1. Véase *Sobre el libre albedrío*, II.viii.24 y II.xi.30 y sigs.

2. La orden es «ut omnia sint ordinatissima», *Sobre el libre albedrío*, I.vi. 15, citado por É. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Londres, Gollancz, 1961, pág. 130. «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans», citado en ibid., pág. 307, n.º 7.

3. «Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris»; citado por Gilson, *Saint Augustine*, pág. 250, n.º 24.

4. Naturalmente hubo pensadores de transición. Para reforzar el contraste he saltado de Platón a Agustín. Pero el lenguaje de la interioridad ya se puede ver, por ejemplo, en Plotino. No obstante, Agustín lo coloca en un lugar más central; su preocupación no era sólo dar la espalda a lo que está fuera, sino buscar dentro. La formulación de Agustín tuvo mucha influencia en el sucesivo pensamiento cristiano en Occidente. Existen analogías con las doctrinas de Gregorio de Nisa, particularmente la inhabitación del Verbo, que contribuyeron a configurar la espiritualidad de la Iglesia oriental, y también todas las sucesivas formas de misticismo cristiano. Véase Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, París, Aubier, 1953, tercera parte, cap. 2.

5. *De vera religione*, XXXIX.72
6. Citado por Gilson, *Saint Augustine*, pág. 65.
7. «Epimeleia heautou»; véase Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.
8. Véase Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986; e idem, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
9. *Sobre el libre albedrío*, II.iii.7.
10. Gilson, *Saint Augustine*, págs. 41-42, señala seis lugares a lo largo de la obra de Agustín en los que apela al argumento de cogito.
11. Aunque vemos otro argumento protocartesiano en *De Trinitate*, Xx13 y sigs.
12. *Sobre el libre albedrío*, II.vi. 13.
13. Ibíd., II.x.28.
14. Ibíd., II. xii.34.
15. Ibíd., II, xiv.37.
16. «Lucem illam incorpoream..., qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possumus»; *De civitate Dei*, XI.xxvii.2.
17. «Commemoratur, ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur»; *De Trinitate*, XIV.xv.21, citado en Gilson, *Saint Augustine*, pág. 104.
18. El hombre no ve las normas eternas «in sua natura»; Gilson, *Saint Augustine*, pág. 94.
19. Gilson, *Saint Augustine*, pág. 20.
20. *Confesiones*, III.vi.11.
21. «Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est»; *De civitate Dei*, XIX.26. Véase también *Confesiones*, VII.i.2, donde se describe a Dios como «vita vitae mei». Véase también Gilson, *Saint Augustine*, págs. 132 y 308-309, n.º 16: «Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum, sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, canitatem».
22. *De Trinitate*, IX y sig.
23. Véase Charles Kahn, «Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine», en *The Question of Eclecticism* (edición a cargo de J. M. Dillon y A. A. Long), Berkeley, University of California Press, 1988. He extraído mucho de esta interesante argumentación.
24. *Confesiones*, VII.xxi.27.
25. «Ipse ibi modus est sine modo amare»; citado en Gilson, *Saint Augustine*, pág. 139. Esta fórmula en realidad procede de un amigo y discípulo de Agustín, pero recoge su idea. Agustín dice que cuando Dios es el objeto, «modus diligendi est sine modo diligere»; véase Gilson, *Saint Augustine*, pág. 311, n.º 9.

26. «Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae», *Confesiones*, I.xiii.21.

27. «Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrai les défauts de ma nature»; *Méditations*, en *Descartes: Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, pág. 294.

28. «Et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare»; *Confesiones*, X.xi.18.

29. «Sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit»; *De Trinitate*, XIV.xv.21.

8. DESCARTES: LA RAZÓN DESVINCULADA

1. Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642; *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pág. 123 [en adelante, *Letters*].

2. Segunda regla, *Discours de la méthode*, segunda parte, en *Oeuvres de Descartes* (edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery), París, Vrin, 1973, VI 18 [en adelante, A&T]; y *The Philosophical Works of Descartes* (trad. ingl. de E. S. Haldane y G. R. T. Ross), Cambridge, Dover, 1955, I 92 [en adelante, H&R]. Véase también *Regulæ*, XII: «Ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte»; *Descartes: Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, pág. 81 [en adelante, Pléiade].

3. *Discours de la méthode*, A&T, VI 18-19; H&R, I 92. Véase *Regulæ*, X, donde se nos commina a «l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu'on a ingénieusement imaginé»; Pléiade, pág. 70.

4. El propio Agustín hizo esta observación, acentuando el vínculo etimológico entre «cogitare» y «cogere», *Confesiones*, X.xi.18.

5. *Méditations*, A&T, IX-1 26; H&R, I 157.

6. Que el paso desde la habitual perspectiva encarnada hacia la desvinculada es lo que genera claridad y exactitud en dicho ámbito de las sensaciones y propiedades secundarias es puesto de relieve en varias ocasiones por Descartes. Obsérvese lo siguiente: de *Méditations* III A&T, IX-1 34: «les idées que j'ay du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes»; de *Principles*, 1.68, A&T, IX-2 56: «nous connoissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lors que

nous les considerons simplement comme... des pensés»; de *Méditations* VI, A&T, IX-1 66, en donde habla de «ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant esté mises en moy que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et iusques là es-tant assez claires et assez distinctes». Véase la argumentación de Allan Ger-with en su «Clearness and Distinctness in Descartes», en *Descartes: A Collection of Critical Essays* (edición a cargo de William Doney), Garden City, N.Y., Doubleday, 1967, pág. 260, n.º 33. En otras palabras, entendido desde fuera, tal como sucede con las conexiones causales del cuerpo-al alma con una función de supervivencia, estas experiencias oscuras se esclarecen.

7. Véanse, por ejemplo, las cartas a Isabel fechadas el 5 de mayo y el 4 de agosto de 1645. En la última Descartes hace una distinción epictetana entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen. Entre las cosas que pueden alegrarnos se encuentran «celles qui dependent de nous, comme la vertu et la sagesse, et... celles qui n'en dependent point, comme les honneurs, les richesses et la santé»; A&T, IV 264. Uno puede ser perfectamente feliz con la primera clase de bien: «comme un petit vaisseau peut estre aussy plein qu'un plus grand, encore qu'il contient moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d'un chascun pour la plenitude et l'accomplissement de ses desirs reglez selon la raison, ie ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciez de la fortune ou de la nature ne puissent estre entierement contents et satisfaits, aussy bien que les autres, encore qu'ils ne iouissent pas de tant de biens»; A&T, IV 264.

8. 20 de noviembre de 1647; A&T, V 85; *Letters*, pág. 228. Véase también *Traité des passions de l'âme* [en adelante TPA], art. 152.

9. Véase su carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645, donde dice que deberíamos «recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous estant expressement envoyées de Dieu; et pour ce que le vray obiet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons nostre esprit à le considerer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aymer, que nous tirons mesme de la ioie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'execute en ce que nous les recevons»; A&T, IV 291-292. Véase la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647.

10. Epicteto, *Discursos*, I.11, LV.11.

11. Carta a Chanut fechada el 15 de junio de 1646; A&T, IV 441; *Letters*, pág. 196.

12. *Discours de la méthode*, VI, A&T, VI 61-61; H&R, I 119.

13. TPA, arts. 36-40.

14. Ibíd., art. 52, A&T, XI 372; H&R, I 358.

15. Carta a Isabel fechada el 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.

16. Carta a Isabel fechada el 1 de septiembre de 1645, A&T, IV 286-287; *Letters*, pág. 170. Esta aprobación incluso del «exceso» quizás sea una figura retórica que le permite terminar su carta con un cumplido: «Je n'en auray

iamais de plus excessive, que celle qui me porte au respect et à la veneration que je vous doy». Pero la tesis que aquí subyace, que la pasión puede y debe ser intensa siempre y cuando se controle su dirección, está expresada con toda seriedad.

17. Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.
18. Véanse, por ejemplo, las citas de la anterior nota 9.
19. Peter Berger en su «On the Obsolescence of the Concept of Honor», en *Revisions* (edición a cargo de Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, observa lo que, a mi juicio, es el punto convergente sobre el concepto moderno de la dignidad, en contraste con el del honor, que «siempre remite a la humanidad intrínseca despojada de todas las reglas y normas impuestas socialmente» (pág. 176); en otras palabras, pertenece a una humanidad desvinculada.
20. Véase la carta a Isabel del 1 de septiembre de 1645, A&T, IV 283-284: «Tout nostre contentement ne consiste qu'au tesmoignage interieur que nous avons d'avoir quelque perfection». Véase también la referencia a «les grandes âmes» en la carta del 18 de mayo de 1645, ibid., pág. 203. Están dispuestas a arriesgar sus propias vidas para ayudar a sus amigos, porque «le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu'elles s'accusent en cela de leur devoir, et font une action lôuable et vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur donne la compassion, ne leur afflige».
21. Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645, A&T, IV 264.
22. Epicteto, *Discursos*, I.4.
23. Séneca, *De ira*, III.vi; *De beata vita*, IX.4.
24. Carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647, A&T, V 85; *Letters*, pág. 228.
25. Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, A&T, IV 202.
26. Cicerón, en el libro II de las *Tusculanae disputationes*, llama al autocontrol frente al dolor. Todos tenemos alguna debilidad. Debemos controlarla, como el amo controla al esclavo, o el comandante al soldado, o el padre al hijo («vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens filio», II. 47-48). Insiste repetidamente en apelar a nuestro sentido viril de la dignidad para cobrar ánimo a fin de llevar el dolor con ecuanimidad: «Virorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana vicentium, toleranter dolorem pati» (II.43). «Virtud», nos recuerda, deriva de «vir» = varón (*versus* mujer), y la peculiar excelencia de los varones es la fortaleza que desdeña el dolor y la muerte. Así los varones han de enfrentarse al dolor con coraje sin caer en un espíritu desanimado, cobarde, indolente, servil o propio de mujeres («ne quid abjecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter mulieriterque faciarnus», II.55). La centralidad de una relación de mando y la exaltación del varón en detrimento de la mujer huelen a la ética del guerrero/honor.

27. Carta a Isabel fechada el 18 de agosto de 1645; la declaración a Cristina aparece en su carta a ella fechada el 20 de noviembre de 1647: es la mejor disposición de la voluntad, «si l'on a tousiours une ferme et constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connoistre»; Pléiade.

28. *TPA*, art. 48, A&T, XI 367; H&R I 354.

29. Guillaume du Vair, quien de muchas maneras es casi una figura de transición que vaticina algunas de las formulaciones cartesianas, aun cuando sea en la tradición de los estoicos (de hecho, se le identifica como a uno de los principales autores del resurgimiento «neoestóico»), también habla de la bondad del hombre como «l'usage de la droite raison, qui est à dire... la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste et convenable»; *La philosophie morale des stoïques*, en *Oeuvres*, facsímil de la edición de 1641, Ginebra, Slatkine, 1970, pág. 256. Es significativo que Du Vair fuera una activa figura política, uno de los arquitectos del protocolo que puso fin a las guerras de religión con el ascenso de Enrique IV al trono.

30. La evolución de ambos términos es síntoma de la nube general bajo la cual comienza a encontrarse la ética del honor en la cultura europea poco después de este período y es uno de los desarrollos más importantes de la modernidad. Véase Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977. En el siglo XVII, los términos eran casi sinónimos. Véase, por ejemplo, *Polyeucte* de Corneille, III.v.1034: «quoiqu'il soit généreux, quoiqu'il soit magnanime». Descartes explica (*TPA*, art. 161) por qué utiliza el término «generosidad» y no el de «magnanimidad». Véase la nota 32 más adelante.

31. Véase Gustave Lanson, «Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes», en *RHLF* (1895), y también Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, París, 1942.

32. Digo «virtualmente» porque el sentido retiene para Descartes algún vínculo con la buena cuna. De ahí su uso de «generosidad» y no «magnanimidad». En *TPA*, art. 161, dice que no hay virtud para la cual «la bonne naissance contribuë tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur», A&T, XI 453. Sin embargo, la buena educación puede hacer milagros. El bien nacido lleva ventaja, pero no posee un monopolio. Véase también su carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, en la cual distingue «les grandes âmes» de «les âmes basses et vulgaires».

33. *TPA*, art. 153, A&T, XI 445-446; H&R, I 401-402.

34. *TPA*, art. 161, A&T, XI 454; H&R, I 406. Véanse también los arts. 156 y 203.

35. *Méditations* III, A&T, IX-1 38; H&R, I 167.

36. La obra de reciente edición, *La logique ou l'art de penser*, de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, París, Flammarion, 1970, es una obra profun-

damente cartesiana, escrita por dos de las figuras principales de Port Royal. La fuerza del pecado original es visible, *inter alia*, en la inclinación humana demasiado-humana hacia las ideas oscuras y confusas y hacia la vanidad, y en otras fuentes de ilusión y error. Véase, por ejemplo, primera parte, caps. 9-11.

37. La reacción de Pascal al proyecto de Descartes puede observarse en *Entretien avec M. de Sacy*, en *Oeuvres de Blaise Pascal* (edición a cargo de L. Brunschvicg, P. Boutroux y F. Gazier), París, Hachette, 1904-1925, IV, 43.

9. LOCKE: EL YO PUNTUAL

1. Todo este desarrollo está muy bien descrito en Gerhard Oestreich, *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; y Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State*, New Haven, Yale University Press, 1983.

2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

3. Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961), págs. 433-457.

4. Véase su carta a Mersennes del 15 de abril de 1630, A&T, I 145.

5. *Discours de la méthode*, VI, A&T VI 62.

6. Véase capítulo 8, nota 6.

7. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, Introducción; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Nueva York, Doubleday, 1966, cap. 1.

8. *Discours de la méthode*, II, A&T, VI 13.

9. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II 19, 101a 10-14.

10. Ralph Cudworth, *Concerning Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731, libro IV, cap. I, pág. 126.

11. Ibíd., pág. 287. El libro de Ralph Cudworth, aunque publicado en 1731, mucho después de su muerte acaecida en 1688, en realidad fue escrito antes de que apareciera el *Essay* de Locke con su famosa descripción de la mente como «papel en blanco vacío de caracteres» (2.1.2). Aquí no responde directamente a Locke, ni tampoco a él le respondió Locke. Pero de haber mantenido una polémica directa entre los dos la oposición no hubiera podido ser más transparente.

12. Ibíd., pág. 242.

13. Las referencias en paréntesis son de Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Clarendon Press, 1975. Los números refieren al libro, al capítulo y a la sección respectivamente, salvo en el caso de la Epístola introductoria, donde la referencia es al número de página. [Para la versión castellana de J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición preparada por S. Rabade y

M^a Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980, el número se refiere a la página.]

14. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, La Haya, Mouton, 1950, pág. 47.

15. «Logon didonai», *La república* 354B.

16. Véase James Tully, «Governing Conduct», en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (edición a cargo de E. Leites), Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Debo al trabajo de James Tully gran parte de la comprensión que tengo, no sólo de Locke sino también de todo el movimiento de la política y el pensamiento modernos que comienza con los neoestóicos y prepara el terreno para Locke.

17. Parece incluso que hay algo incoherente en la noción lockeana del yo, cuya identidad depende de la conciencia que tenga de su identidad. Para que una cuestión, tanto si p es válido como si no, sea una cuestión real, que capta algún hecho del asunto, tiene que haber una distinción entre el hecho de que p sea verdadero y el hecho de que a mí me parezca que p es verdadero. Sin embargo, parece que el criterio de conciencia lockeano precisamente hace que el hecho de que mi identidad incorpore experiencias E consiste en mi conciencia de que esas experiencias son correctamente caracterizadas como mías. Uno de los primeros en plantear esta objeción fue Butler; véase el estudio de John Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1976, págs. 186-187. Incluso si Locke pudiera salir airoso de esta acusación, parece claro que su criterio no puede captar el sentido preteórico del meollo de la cuestión. Entre otras cosas haría intransitiva la relación de «la misma persona que». Yo sería la misma persona que el adolescente que se graduó de bachillerato por el hecho de recordar mi graduación; y él sería la misma persona que el niño de cinco años que tuvo una fiesta de cumpleaños, porque recordaba su fiesta de cumpleaños; pero yo no sería el mismo que el niño de cinco años, porque con los años habría olvidado la fiesta.

18. *Essay*, 2.27.12 y sigs.; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, caps. 10-13.

19. Locke describe en el tradicional lenguaje del cuento de hadas este caso particular (2.27.15) donde «el alma» de un príncipe entra e informa el cuerpo de un zapatero. Usar aquí un lenguaje sustancial da a la suposición su claridad y precisión aparentes. La cuestión, naturalmente, es si toda esta concepción del alma es defendible dada la naturaleza encarnada del hacer humano. Merleau-Ponty y otros contemporáneos han presentado convincentes argumentos de lo contrario.

El fenómeno de la paramnesia, donde la persona recuerda, o parece recordar, la experiencia de alguien diferente, plantea un problema insuperable para Locke. La sensación de recordar como experiencia propia los pensamientos de Napoleón en la batalla de Jena, ¿hace de mí la misma persona

que él? En un momento dado Locke se enfrenta a esa posibilidad: «Por qué una sustancia intelectual no puede representar como hecho por sí misma lo que nunca hizo y quizás fue hecho por otro agente... sería difícil de concluir a partir de la naturaleza de las cosas». Pero una vez que ha visto el abismo, inmediatamente se da la vuelta: la dificultad «es mejor resolverla por la bondad de Dios, quien en lo que concierne a la felicidad o a la desgracia de cualquiera de sus criaturas razonables, no transferirá, por un fatal error de ellas, de una a otra esa conciencia de aquello que ha de obtener premio o castigo». Como señala agudamente Mackie (*Problems*, págs. 184-185), hasta dicha evasión plantea la cuestión crucial. Si mi identidad con X sólo consiste en mi conciencia de esa identidad, entonces yo sería Napoleón y Dios no cometería ninguna injusticia al castigarme a mí por sus pecados. Como dice Mackie: «No habría error... que pudiera invocar la bondad de Dios para prevenirlo». Una vez más Locke vacila sobre el sentido prerreflexivo de la identidad, que su criterio de conciencia falla tan crucialmente en captar.

20. Véase Parfit, *Reasons and Persons*.

21. Me refiero principalmente a la escuela conductista desde Watson a Hull y Skinner, quienes interpretan el aprendizaje como la adquisición de conexiones asociadas entre el «estímulo» y la «respuesta».

22. Véase, por ejemplo, D. Dennett y D. Hofstadter, *The Mind's I* Nueva York, Basic Books, 1981.

23. «Epimeleia heautou», Foucault, *Historie de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.

10. ANÁLISIS DE «L'HUMAINE CONDITION»

1. *Essais*, I.viii, en *Les essais de Michel de Montaigne* (edición a cargo de Pierre Villey, nueva edición a cargo de V. L. Saulnier), 2 vols., París, PUF, 1978, I 33 [en adelante, V/S]; *The Essays of Montaigne* (traducción de Florio), Nueva York, Modern Library, 1933, 24 [en adelante, F]. Me he basado en la interesante argumentación de M. Screech, *Montaigne and Melancholy*, Londres, Duckworth, 1984. [Para la versión castellana, véase Michel de Montaigne, *Ensayos* (edición a cargo de Dolores Picazo y Almudena Montoto), Madrid, Cátedra, 1987.]

2. *Essais*, I. viii, V/S I 33; F 24.

3. *Essais*, II. xii, V/S I 601; F 545.

4. *Essais*, III.ii, V/S II 804; F 725.

5. *Essais*, III.ii, V/S II 805; F 726.

6. *Essais*, I.i, V/S I 302; F 261.

7. *Essais*, III.xii, V/S II 1059; F 958.

8. *Essais*, III.ii, V/S II 809; F 730.

9. *Essais*, III.v, V/S II 841; F 756.
10. *Essais*, III.ix, V/S II 989; F 896.
11. *Essais*, III.xii, V/S II 1039; F 939.
12. *Essais*, III.xiii, V/S II 1106; F 1003.
13. *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1012.
14. *Essais*, III.viii, V/S II 930; F 840.
15. *Essais*, III. xiii, V/S II 1114; F 1011. Véase también II.xvii V/S I 639:
«Ceux qui veulent desprendre nos deux pieces principales et les sequestrer l'une de l'autre, ils ont tort. Au rebours, il les faut r'accoupler et rejoindre. Il faut ordonner à l'ame non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mespriser et abandonner le corps (aussi ne le sçauroit elle faire que par quelque singerie contrefaict), mais de se r'allier à luy de l'embrasser, le cherir, luy assister, le contreroller, le conseiller, le redresser et ramener quand il fourvoye, l'espouser en somme et luy servir de mary... Les Chrestiens ont une particuliere instruction de cette liaison: car ils sçavent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps el de l'ame».
16. *Essais*, III.ii VIS II 811; F 731.
17. «Descartes legt ein sauberes netz der Klassifizierung... über die Seele»; Hugo Friedrich, *Montaigne*, Francfort, Francke, 1967, pág. 166.
18. *Essais*, II. xvii, V/S 657; F 596.
19. *Essais*, II. xviii, V/S I 665; F 602. Véase también III.ix, V/S II 980.
«Je sens ce proffit inesperé de la publication de mes moeurs qu'elle me sert aucunement de regle. Il me vient par fois quelque consideration de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne desmentir l'image de mes conditions».
20. *Essais*, III.ix, VIS II 983, n.º 4.
21. *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1013.
22. P. Miller y T. H. Johnson, *The Puritans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1924, pág. 461.
23. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Londres, Weidenfeld, 1977, pág. 228.
24. Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957, cap. 3.

11. LA NATURALEZA INTERIOR

1. «Ex toto velle», *Confesiones*, VIII.9.
2. Lutero no se paró a pensar que las normas especialmente exigentes del sermón de la montaña son «consejos de perfección» dirigidos a unos pocos, mientras que el decálogo se aplica para todos. «Darum müssen wir anders dazu reden, dass Christi Worte jedermann gemein bleiben, er sei "vollkommen" oder "unvollkommen". Denn Vollkommenheit und Unvoll-

kommenheit steht nicht in Werken, macht auch keinen besondern äusserlichen Stand unter den Christen, sondern steht im Herzen, im Glauben und Liebe, dass, wer mehr glaubt und liebt, der ist vollkommen, er sei äusserlich Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie, Denn Liebe und Glaube machen keine Sekten noch Unterschiede äusserlich»; *Von weltlicher Obrigkeit*, en *Luther* (edición a cargo de K. G. Steck y H. Gollwitzer), Francfort, Fisher, 1955, págs. 145-146.

3. *De anima*, 430a20, 431a1.
4. Ibíd., 425b26-27.
5. He estudiado esta transición en la teoría epistemológica en «Overcoming Epistemology», en *After Philosophy: End or Transformation?* (edición a cargo de Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 278.
6. Walter Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pág. 278.
7. Ibíd., pág. 279.
8. Así, el *Gloria* de la misa latina contiene la frase «glorificamus te», y luego, un poco después, «gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam».
9. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy*, Londres, Nelson, 1964.
10. Véase, por ejemplo, Herbert Feigl, «The "Mental" and the "Physical"», en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1956, vol. II.
11. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld, 1971, pág. 51.
12. Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, II, segunda parte, cap. 4
13. Citado de los predicadores puritanos John Dod y Robert Cleaver por Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pág. 187.
14. Véase Walzer, *Revolution*, págs. 183-198.
15. Véase la argumentación en John Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols., Nueva York, McGraw-Hill, 1963, I, cap. 5.
16. Por ejemplo, John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Press, 1971; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.
17. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.
18. Skinner, *Foundations*, I, segunda parte.
19. He argumentado esto en «Social Theory as Practice», en mi *Philosophical Fragments*, Cambridge, Polity, 2002.

sophy and the Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. La identidad moderna se vincula también de una manera muy compleja a la conciencia ciudadana. He tratado de describir la manera en que esta identidad apuntala la contemporánea comprensión política que tenemos de nosotros como portadores equitativos de derechos, y también ciudadanos y productores, en «*Legitimation Crisis*», en ibid. El retroceso de la conciencia ciudadana es sólo un caso, si bien muy crucial, en el cual un generalizado trasfondo de comprensión hace que nos resulte difícil entender dimensiones cruciales de la práctica y, por tanto, obstaculiza y distorsiona esta misma práctica. Estos temas han sido explorados en Mimi Bick, «*The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism*», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1987.

20. Véase Hobbes, *Leviatán*, cap. 4; y Locke, *Essay*, III.3. 1-4.

21. *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, París, A. Colin, 1924, primera parte, sec. ii, cap. 4. He tratado esta cuestión más detalladamente en «*Language and Human Nature*», en mi *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

12. UNA DIGRESIÓN SOBRE LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA

1. Citado de «*On the Dignity of Man*», en E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, págs. 224-225.

2. Ibíd.

3. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig y Berlín, Bibliothek Warburg, 1927, cap. I; Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, cap. 5. Las fuentes de esta nueva comprensión del papel humano en el cosmos fueron cristianas. Descansan sobre la tradicional idea teológica de que los humanos fueron llamados por Dios para que le ayudaran a terminar la creación, una noción que se encuentra en algunos de los Padres, por ejemplo, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa. San Ambrosio presenta al hombre bajo la imagen de un labrador, que mejora la tierra en compañía de Dios. El hombre es el ser que devuelve la naturaleza a Dios. En el Renacimiento esta noción recibió fuerza añadida debido al renovado énfasis sobre la idea del hombre como un microcosmos, que encontramos en Nicolás de Cusa, Ficino y Bovillus. Es lo que está tras la teoría de Paracelso de que la naturaleza, tal como existe frente a nosotros, no es algo que esté terminado por completo, sino que ha de ser completado por los humanos. Todas las cosas han sido dadas por Dios al hombre «para que él las desarrolle hasta su plenitud, como la tierra hace con todo lo que produce... No es voluntad de Dios que sus secretos sean visibles: su voluntad es que se hagan manifiestos

y conocibles a través de las obras del hombre, que ha sido creado para hacerlos visibles» (citado por Clarence S. Glacken, *Traces from the Rhodian Shore*, Berkeley, University of California Press, 1976, págs. 466-467). Se llama a Vulcano, el dios del fuego y de la forja, el artesano arquetípico, para que complete la creación.

4. «La natura è piena d'infinte ragioni que non furono mai in isperienza»; citado en Cassirer, *Individuum*, pág. 62.

5. «Perfecta cognizione dell'obiette intelligible»; citado por E. Panofsky, *Idea*, Berlín, Hessling, 1960, pág. 38.

6. Ibíd. págs. 62-63.

7. Panofsky piensa que el desarrollo de la escultura exenta tiene lugar ya en el último gótico; véase su *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almquist & Wiksell, 1965, págs. 60 y sigs.

8. E. Gombrich, *Art and Illusion*, Londres, Phaidon, 1959.

9. Panofsky, *Renaissance and Renascences*, pág. 120: «Quando empiono de colori e luoghi descritti niun altra cosa cercarsi se non che in questa superficie se presentono le forme delle cose vedute, non altrimenti, que se essa fusse de vetro tralucente»; «scrivo uno quadrangolo di retti angoli quanto grando io voglio, el quale reputo essere una finestra aperta per donde io miri quello que quivi sarà dipinto».

10. «Zugleich das Objekt vergegenständlicht und das Subjekt verpersönlicht»; Panofsky, *Idea*, pág. 26.

11. Esta perspectiva albertiana domina la pintura europea hasta finales del siglo pasado, hasta, digamos, Cézanne. Y el movimiento fuera de ella puede verse como un intento de deshacer la distancia entre el pintor y su tema, de explorar y articular la experiencia de la visión, en lugar del objeto distante. Volveré a esto en el capítulo 24.

12. Esto se refleja al utilizar el término «creación» para el hacer artístico. Ello empieza en el Renacimiento y luego adquiere renovada importancia y centralidad durante los dos últimos siglos, con el nuevo, realzado estatus del arte durante el período posromántico. Leonardo piensa que tanto la ciencia como el arte son «creaciones»: «La scienza è una seconda creazione fatta col discorso, la pittura è una seconda creazione fatta colla fantasia»; citado en Cassirer, *Individuum*, pág. 170.

13. Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, I, 11.

14. Véase Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, Maspéro, 1968.

15. Véase É. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes*, Londres, Gollancz, 1964.

13. «DIOS GUSTA DE LOS ADVERBIOS»

1. Más adelante (en el capítulo 21) defenderé la idea de que la imagen de las profundidades internas conecta con la noción de la autoexploración como la articulación de un ámbito que jamás llegamos a agotar. El término raramente aparece antes del período romántico. Pero no ha de sorprender que la imagen se plantee en Montaigne, quien, con su agudo sentido de la particularidad parece a veces casi contemporáneo de Herder y Humboldt. En *Essais* II.6, pág. 48, afirma: «C'est une espineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques des replis internes».

2. Véase anteriormente, sección 1.3.

3. *Política*, III, 1280b; «el Estado es una asociación de familias y clanes para vivir bien [eu zén], y su objeto es una vida plena e independiente [zōēs teleias kai autarkous]», 1280b35.

4. Véase Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pág. 39.

5. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, I. Véase también John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

6. Véase Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, pág. 134.

7. En el siglo xx encontramos una reformulación de la idea de la superioridad de la vida de honor/gloria sobre la de vida de simple producción en el retrato que hace Hannah Arendt de la antigua *polis* en *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. La vida de acción, la cual concierne a la manera en que los agentes aparecen en la vida pública, se contrasta con la vida dedicada sólo al trabajo, e incluso con la inferior dedicada al trabajo manual. Aquí aparece una jerarquía, y es mi deseo seguir a Arendt en su pretensión de que la cultura moderna se basa en el desbaratamiento de dicha jerarquía, aunque mi formulación sobre ello sea un tanto diferente.

8. De *Valerious Terminus*, citado en B. Farrington, *Francis Bacon*, Nueva York, Lawrence and Wishart, 1962, pág. 142.

9. F. Bacon, *Novum Organum*, I.73; trad. de *Francis Bacon: A Selection of His Works* (edición a cargo de Sidney Warhaft), Toronto, Macmillan, 1965, págs. 350-351.

10. Citado en Farrington, *Francis Bacon*, págs. 148-149.

11. Así pues, Boyle sostuvo que los «artífices» han dado al mundo muchas más invenciones útiles, como el compás, que «los inventores especulativos de nuevas hipótesis cuyas contemplaciones van dirigidas, la mayor parte de las veces, a resolver —no para el doblegamiento ni la aplicación a—

los fenómenos de la naturaleza, por lo cual no es sorprendente que hayan sido más ingeniosos que provechosos y que, por lo tanto, hayan deleitado más que beneficiado a la humanidad»; *Certain Philosophical Essays*, Londres, 1661, pág. 18. Apresurándose a la humildad, Boyle quiso describirse a sí mismo como «mano de obra» (pág. 17), inaugurando con ello una nueva moda: Locke habla de sí mismo como un «peón» (*Essay*, Epistle, pág. 14).

12. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1976, págs. 9-12.

13. Ibíd., págs. 56-63.

14. Aquí, desde luego, no termina el asunto. La ética del honor recupera terreno de forma diferente en conexión con la aparición del ideal de la ciudadanía, que se abre paso, primero en los países anglosajones, y más tarde en todas partes. En cierto sentido, la tarea de hacer justicia a estas dos nociones del bien pasa a ser un importante problema para quienes reflexionan sobre la política y el desarrollo de la sociedad, como puede observarse de varias maneras en Ferguson, Adam Smith, y los autores de la Constitución de los Estados Unidos de América.

15. *Fedón*, 118A.

16. Véase Rabino Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (trad. de Lawrence Kaplan), Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1983, primera parte, sec. viii, donde Soloveitchik contrasta al «hombre haláquico» con el «homo religiosus», haciendo hincapié en que el primero se centra en hacer que el mundo en que viven los hombres sea santo.

17. Citado de Uriah Oakes, «A Seasonable Discourse», en E. S. Morgan, *The Puritan Family*, Nueva York, Norton, 1966, pág. 14.

18. Citado de Thomas Hooker, «The Application of Redemption», en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 14.

19. Citado de un sermón de Thomas Leadbeater, en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 16.

20. Citado en Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, pág. 41.

21. Así, William Perkins ataca los «votos papistas» como «una pura veneración de la voluntad»; citado en John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pág. 224, n.º 2.

22. Robinson, citado en Charles H. George y Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pág. 124.

23. Citado de Richard Sibbes, *The Saints Cordials* (1637), en ibíd., págs. 124-125.

24. Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 42.

25. Richard Sibbes, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 125.

26. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. de Talcott Parsons), Nueva York, Scribner, 1958, págs. 170-171.

27. Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 42.
28. John Cotton, citado en ibíd., págs. 42-43.
29. John Dod, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 130.
30. Joseph Hall, citado en ibíd., pág. 139n. William Perkins hace también la misma afirmación: «Ahora bien; las obras de cada llamada, cuando se ejecutan de santa manera, se hacen con fe y obediencia, y sirven notablemente para la gloria de Dios, porque la llamada jamás es vulgar... La insignificancia de la llamada no disminuye la bondad de la obra: porque Dios no mira la excelencia de la obra sino al corazón del obrador. Y la acción de un pastor que guarda sus ovejas, ejecutada como digo, de esta manera, es una obra tan grata a los ojos de Dios como la acción del juez al pronunciar sentencia, o del magistrado al fallar una decisión, o del pastor al predicar»; George y George, *Protestant Mind*, pág. 138.
31. Citado de William Perkins, *Works*, en George y George, *Protestant Mind*, pág. 139.
32. Richard Sibbes, citado en William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, Harper, 1939, pág. 161.
33. Citado de John Dod y Robert Cleaver, «Household Government», en Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pág. 216.
34. Citado por Robert Sanderson, «Sermons», en George y George, *Protestant Mind*, págs. 130-131.
35. William Perkins, citado en George y George, *Protestant Mind*, pág. 136.
36. Joseph Hall, citado en ibíd.
37. Ibíd.
38. William Perkins, citado en ibíd., pág. 128; la cursiva es mía.
39. Perkins, citado en ibíd., pág. 136.
40. Robert Bolton, citado en ibíd., pág. 136.
41. Lawrence Stone. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, Weidenfeld, 1977, pág. 136.
42. Ibíd., págs. 136-137; Morgan, *The Puritan Family*, pág. 48.
43. Stone, *The Family*, pág. 137.
44. John Cotton, citado en Morgan, *The Puritan Family*, pág. 48.
45. *Panadise Lost*, VIII, versos 192-194.
46. Citado en Walzer, *Revolution*, págs. 24-25.
47. Véase ibíd., pág. 213. Aquí podemos observar lo bien que el calvinismo pudo fundirse con el espíritu neoestóico, en el que la rigurosa disciplina personal iba vinculada a la útil y constructiva reorganización social. No fue accidental que los primeros frutos de dicho espíritu en los nuevos métodos y disciplina castrenses se evidenciaran en los Países Bajos durante la revuelta de William de Orange contra España. Véase cap. 9.
48. Citado de John Field y Thomas Wilcox, *An Admonition to Parliament*, en Walzer, *Revolution*, pág. 220.

49. Véase Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965, y R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, Nueva York, Dover, 1982.
50. Citado en Foster R. Jones, *Ancients and Moderns*, Berkeley, University of California Press, 1965, pág. 102.
51. Hill, *Intellectual Origins*.
52. Citado en Jones, *Ancients and Moderns*, pág. 94.
53. George y George, *Protestant Mind*, pág. 125.
54. Samuel Mather, citado en Miller, *New England Mind*, pág. 180.
55. Véase ibid., págs. 162-180.

14. EL CRISTIANISMO RACIONALIZADO

1. Por ejemplo, Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, condenó el *Essay* por socavar los principios del cristianismo. Locke tuvo también que defender su *Reasonableness of Christianity* contra los ataques que le acusaban de ser muy heterodoxo.
2. Véase *Two Treatises of Government* (edición a cargo de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, II.5.
3. *Of the Law of Nature and Nations*, ed. original en latín, Lund, 1672 (trad. ingl.: Londres, 1710), II.iii.20.
4. Las referencias en paréntesis que aparecen en este capítulo, a menos que se indique lo contrario, provienen de Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975. [Véase la nota 13 del cap. 9.]
5. Pufendorf mantiene una concepción similar. Véase *Law of Nature*, I.vi.5.
6. *The Reasonableness of Christianity*, Londres, 1695, pág. 215.
7. Todo el debate acerca de la relación entre los mandamientos de Dios y la razón se transforma una vez que percibimos la razón, no como visión de un orden sustantivo, sino como instrumental. En el primer caso, algo sólo puede ser un mandato de la razón no asistida si es bueno en virtud de la inherente inclinación natural. Pero entonces Dios ya no puede alterar el bien a su voluntad. No obstante, si el mandamiento de Dios lo hace correcto al establecer que sea lo que hay que hacer según la razón instrumental, entonces desaparece el conflicto.
8. Véase *Two Treatises*, I. 86.
9. Así lo argumenta con cierto detalle en *Reasonableness*, págs. 256-282.
10. *Reasonableness*, págs. 287-289. Para ser justos deberíamos tener en cuenta que Locke no estuvo solo al adherirse a esta repugnante opinión de su tiempo. Bossuet justificó su enérgica persecución de la doctrina de Fénelon del «amour pur» alegando que hemos de acatar la ley de Dios, al menos en parte, por nuestro propio interés.

11. Véase la carta de Shaftesbury a Ainsworth, fechada el 3 de junio de 1709, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, págs. 403-404: «Fue el señor Locke quien asestó el golpe decisivo: porque el carácter y los deleznables principios sobre el gobierno del señor Hobbes suprimieron el veneno de su filosofía. El señor Locke fue quien asestó el golpe a todos los fundamentos, quien arrojó todo orden y toda virtud fuera del mundo, e hizo las mismísimas ideas de éstos... antinaturales... Así, según el señor Locke, la virtud carece de otra medida, ley o regla, que no sea la moda o la costumbre». ¡Poco caritativa interpretación considerando que procede de un ex alumno! John Yolton ha descrito cuán común fue esta reacción; véase *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1956, cap. 2.2.

12. Véase Shaftesbury, *Life*; y la argumentación en Yolton, *John Locke*, cap. 2.

13. *Two Treatises*, II.6; véase también II.135; y *Some Thoughts concerning Education*, párr. 116.

14. *Two Treatises*, I.86.

15. Me he basado mucho en la argumentación que sobre este punto presenta John Dunn en *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, caps. 16-18.

16. *Two Treatises*, II.26.

17. Ibíd., II.34.

18. Ibíd., II.37.

19. «Pienso que cada cual, de acuerdo con el lugar que la Providencia haya dispuesto para él, está obligado a trabajar por el bien público, tanto como sea capaz, de lo contrario no tiene derecho a comer»; carta de Locke a William Molyneux del 19 de enero de 1694, citada en Dunn, *John Locke*, pág. 251.

20. Dunn, *John Locke*, pág. 254.

21. Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1983, pág. 115.

22. En *The Reasonableness of Christianity*, págs. 1-2, Locke se distancia de dos opiniones extremas. La primera es la de «quienes consideraban que toda la posteridad de Adán estaba condenada al castigo eterno e infinito, por causa de la transgresión de Adán (de quien millones de personas jamás oyeron hablar), y nadie tuvo autorización para tratar en su nombre, o ser su representante; a otros esto les parecía tan poco coherente con la justicia o la bondad del Dios grande e infinito, que pensaron que no había necesidad de redención...; y así hicieron de Jesucristo nada más que el restaurador y predicador de la pura religión natural, violentando con ello el entero significado del Nuevo Testamento». Locke mantiene pulcramente su distancia del deísmo, pero al hacer de ello la inevitable reacción al calvinismo ortodoxo, también se separa de éste.

23. *Some Thoughts concerning Education*, párrs. 104-105.
24. *Reasonableness*, pág. 216.
25. Dunn, *John Locke*, págs. 193 y sigs.
26. Perkins atacó los «votos papistas» del monacato como «mero culto a la voluntad»; citado en Dunn, *John Locke*, pág. 224, n.º 2.
27. Locke, siguiendo el ejemplo de Bacon, frecuentemente considera lo que se interpone entre él y sus adversarios en términos de orgullo *versus* el sentido realista de la posibilidad humana. Esto es cierto, en particular, respecto a los defensores de la metafísica que él ataca. Describe como una de las metas de su *Essay* «terminar con el santuario de la vanidad y la ignorancia» (Epistle, pág. 10). Contrastando con esto, describía su obra con aparente humildad como la de un «peón» (*ibid.*, pág. 14).
28. Richard Cumberland, *De legibus naturae*, Londres, 1672.
29. John Yolton, *John Locke*, pág. 64, piensa que Locke articula la posición que ha adoptado mediante «las nuevas formas de religión natural cuya popularidad iba en aumento a finales de siglo. En las mentes de aquellos simpatizantes del deísmo y el unitarismo, se sustituía la razón por lo innato como base para la moral y la religión».
30. He estado intentando ofrecer una explicación de las fuentes morales de la posición de Locke y rescatarlas de las tergiversaciones de sus adversarios contemporáneos y del actual clima de pensamiento. Pero ¿podemos decir que Locke se embarque ya en el intento de cubrir las fuentes morales? Y, ¿explicaría ello en parte la tergiversación? La desvinculación trae consigo la objetivación del yo y del mundo, presentándolos como ámbitos neutros abiertos al control. Pero cuanto más se ven bajo esa luz, más se ocultan los bienes constitutivos que proporcionan nuestras fuentes morales. Este proceso de oclusión lo llevarán mucho más lejos los pensadores de la Ilustración naturalista en el siglo siguiente. La visión moral que faculta el movimiento termina virtualmente inexpresada en el cuerpo de la doctrina; pero va implícitamente incrustada en la retórica y en la polémica.
31. Mathew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londres, 1730, pág. 14.
32. John Toland, *Christianity Not Mysterious*, Londres, 1696, pág. 15.
33. *Ibid.*, págs. 28-29.
34. «Non tollit gratia naturam sed perficit naturam»; *Summa Theologica*, primera parte, cuest. 1, art. 8, *ad secund.*
35. *Reasonableness*, pág. 289.
36. *Ibid.*, pág. 193.
37. A Locke no se le clasifica, con razón, como deísta en todo el significado del término, porque la posición a la que se suele dar su nombre, como vemos en Lessing y otros, dio un paso hacia adelante. No sólo dejó de lado la gracia, sino también la revelación. Observamos esta posición en toda su extensión en Tindal y Shaftesbury, por ejemplo. Cristo se convierte en

un sumamente persuasivo maestro de religión natural. Locke rechaza expresamente esta posición en *Reasonableness*, pág. 2.

15. LOS SENTIMIENTOS MORALES

1. Véase anteriormente, cap. 9.
2. Hobbes, *Leviathan* (edición a cargo de M. Oakeshott), Oxford, Blackwell, s.f., cap. 6, pág. 32.
3. Ibíd., segunda parte, cap. 17, pág. 112. Esta conexión ha sido comentada por Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, cap. 3.
4. Véase la argumentación en Cassirer, *Platonic Renaissance*.
5. John Smith, citado en Cassirer, *Platonic Renaissance*, pág. 164.
6. Ibíd., pág. 163.
7. Ibíd., pág. 164.
8. Ibíd., pág. 165.
9. Ibíd.
10. Benjamin Whichcote, *Sermons*, citado en ibíd., pág. 82.
11. Cudworth, por ejemplo, muestra la influencia de la teoría de la emanación de Plotino, a través de Ficino, en su *True Intellectual System*, donde afirma que las cosas del universo «descienden y resbalan de lo más alto a lo más bajo; por tanto, el primer original de todas las cosas no era el más imperfecto de los seres, sino el más perfecto», citado en Cassirer, *Platonic Renaissance*, págs. 137-138.
12. Con todo, Cudworth finalmente aceptó el mecanicismo cartesiano en lo que se refiere al mundo de la materia. Véase su *Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731. Pero el intento de insertar esto en la teoría platónico-plotiniana de las formas da como resultado una física bastante singular.
13. *Philosophical Regimen*, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, pág. 54.
14. *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, en Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, Londres, 1711; Nueva York, Bobbs-Merrill, 1964, I.279.
15. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.20-22.
16. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 23-24. Véase también la afirmación que aparece más adelante en este libro: lo que hace insopportable el dolor son los dogmas erróneos; pág. 158.
17. Ibíd., pág. 30.
18. Ibíd., pág. 232; la cursiva es del original.

19. Véase ibíd., págs. 7-8; también *Miscellaneous Reflections*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.280.
20. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 262; véase también *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, pág. 43. La imagen original se encuentra en Epicteto, *Discursos*, II.i.39.
21. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 256-257.
22. Shaftesbury, *Characteristics*, págs. 110, 112.
23. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.106.
24. Shaftesbury, *Characteristics*, I.240.
25. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.99-100.
26. *A Letter concerning Enthusiasm*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.28.
27. *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.269.
28. *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.55; véase también *Sensus Communis*, II.iii, III.iii, en *Characteristics*, I.65-69, 77-81.
29. *Advice to an Author*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.227; véase también II.139-140, II.293-294. En II.78-84, Shaftesbury mete al anciano en el diálogo; una criatura muy desagradable y hostil defiende con pocas palabras la opinión de que en sus orígenes los hombres no vivieron en sociedad, sino que tuvieron que desterrarse del estado natural. Él queda sumido en el estupor. La alianza de Locke con Hobbes se pone de manifiesto en la carta de Shaftesbury a Michael Ainsworth del 3 de junio de 1709 (*Life and Letters* [edición a cargo de Rand], pág. 403): «Fue el señor Locke quien asestó el golpe decisivo: porque el carácter y los deleznables principios sobre el gobierno del señor Hobbes suprimieron el veneno de su filosofía. El señor Locke fue quien asestó el golpe a todos los fundamentos, quien arrojó todo orden y toda virtud fuera del mundo e hizo las mismísimas ideas de éstos... antinaturales y sin fundamento en nuestras mentes».
30. *Advice*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.227.
31. Esta analogía aparece en otros lugares en la obra de Shaftesbury, *Characteristics*, I.214, 251-252, 314, II.129, 177; *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 54.
32. Shaftesbury, *Characteristics*, I.136.
33. Ibíd., I.216.
34. *Miscellaneous Reflections*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.177.
35. Samuel Clarke, *Discourse of Natural Religion*, en *British Moralists, 1650-1800* (edición a cargo de D. D. Raphael), Oxford, Oxford University Press, 1969, secs. 225-226, 230-232; William Woolaston, «Religion of Nature Delineated», en *British Moralists* (edición a cargo de Raphael), secs. 274-290.
36. «El iusnaturalismo [*jus naturale*] es el dictado de la razón recta, que muestra la infamia moral, o la necesidad moral, de cualquier acto desde su

acuerdo o desacuerdo con la naturaleza racional, y consecuentemente que dicho acto no está prohibido ni ordenado por Dios», Grocio, *De jure belli ac pacis*, I.i.10; «cualquier cosa es injusta si es repugnante a la naturaleza de la sociedad establecida entre criaturas racionales», ibíd., I.i.3.

37. En la *Letter concerning Enthusiasm*, en *Characteristics*, I.39, Shaftesbury propone que cuando hay que evaluar las pretensiones de los entusiastas, «para juzgar si los espíritus son de Dios, antes debemos juzgar nuestro propio espíritu, si cuenta con razón y buen sentido; si es hábil para juzgar por estar sosegado, tranquilo y ser imparcial, libre de cualquier pasión influyente, de cualquier vapor frívolo o humo melancólico».

38. Véase Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966.

39. Véase, por ejemplo, Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), págs. 1-10.

40. Véase *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.255, 259-260.

41. Véase capítulo 5.

42. Por ejemplo: «Lo que me preocupa es la verdad, la razón y el bien dentro de mí mismo»; Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 232, la cursiva es del original. Un poco después advierte que no debemos preocuparnos sólo por crear hermosos enclaves para nosotros, sino «tener siempre presente el jardín y las arboledas interiores», donde con frecuencia todo es «gótico y grotesco», pág. 247. En *Advice* habla de «números interiores», *Characteristics*, I.214; véase también II.143, 177. Las llamadas a volverse hacia adentro son frecuentes: véase también I.29, 31, II.274-275.

43. Para los usos de «yo», véase, por ejemplo, *The Moralists*, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.105, e ídem, *Philosophical Regimen* (edición a cargo de Rand), págs. 129, 136, 150, 255.

44. «Lichtung»; la palabra aparece en *Sein und Zeit*, pero Heidegger la utiliza con más frecuencia en trabajos posteriores para hablar del trasfondo de todos los fenómenos, lo que posibilita que las cosas aparezcan. Véase el estudio de Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianápolis, Hackett, 1983, pág. 70.

45. Así, en el *Fedón* de Platón, Sócrates ofrece una exposición de la teoría de las ideas que representan la lectura correcta del famoso dicho de Anaxágoras de que el *nous* está en la base de todas las cosas. Para Aristóteles, en el conocimiento el *eidos* del objeto es el mismo que el que se encuentra en el *nous* del conocedor.

46. Véase *Inquiry*, en Shaftesbury, *Characteristics*, I.262.

47. Epicteto, *Encheiridion*, XVI, recomienda mostrar compasión hacia el amigo que ha sufrido alguna pérdida, pero no lamentarlo internamente.

48. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, en *Life and Letters* (edición a cargo de Rand), pág. 54.

49. The Moralists, en Shaftesbury, *Characteristics*, II.144.

50. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reproducción facsímil de la tercera edición, 1742 (Gainesville, Scholars Facsimile Repnints, 1969), introducción, págs. 210-211. En adelante, *Illustrations*.

51. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, reproducción facsímil de la edición de 1742 (Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969), prefacio, pág. vi [en adelante, *Essay*]. Véase también *Illustrations*, pág. 211: «Ingeniosos hombres especulativos, en su esfuerzo por sostener una hipótesis, podrían urdir mil sutiles motivos egoístas, con el más generoso y amable de los corazones con que jamás se pudiera soñar».

52. Hutcheson, *Essay*, págs. 200-201.

53. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Hidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 2.2.2.

54. El sentido es «cualquier determinación de nuestras mentes para recibir ideas independientemente de nuestra voluntad y tener percepciones de placer y dolor» ; Hutcheson, *Essay*, pág. 4.

55. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, reproducción facsímil de la edición de 1725, Hildesheim, Georg Olms, 1971, pág. 106.

56. Véase John Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, cap. 1.

57. Por ejemplo, en Hutcheson, *Illustrations*, pág. 289, en donde hace la analogía con el color.

58. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 274.

59. Hutcheson, *Essay*, pág. 182. Hace una afirmación similar al declarar que finalmente la base del sentido de la belleza es arbitraria, en ídem, *Inquiry*, pág. 42: «Existe infinidad de gustos o encantos posibles de belleza».

60. Hutcheson afronta este asunto en *Illustrations*, pág. 237. Pero luego lo elude. De hecho, parece insoluble tal como él lo plantea. Si respondemos que juzgamos que Dios es bueno porque es benevolente, y que hemos sido programados para aprobar la benevolencia, se podría replicar que si nos hubiera hecho de modo que aprobásemos la crueldad, y como resultado de ello fuéramos desgraciados (Hutcheson cree que lo seríamos), juzgaríamos que Dios es cruel y, no obstante, aún lo creeríamos bueno. Hutcheson sencillamente cree que está planteando una suerte de juicio *entre* esos dos escenarios; pero eso requeriría un sentido del «bien» independiente de los brutales veredictos de nuestro sentido moral, tal como está constituido. En el lenguaje que utilicé antes en la sección 1.1, Hutcheson describe los juicios morales dentro de una psicología de reacciones brutales, pero prefiere seguir tratándolos como respuestas a objetos correctos. No siente el malestar que quizá nosotros pensemos que debería sentir, porque para él sus convic-

ciones básicas —sobre la bondad de la benevolencia y la generosa provisión de Dios— poseen de hecho un estatus absoluto, que no depende de su psicología (por difícil que resulte encararlo en esa psicología). Desde ese ángulo absoluto los dos escenarios son fácilmente distinguibles y queda triunfalmente aprobada la economía salvífica existente.

61. «La felicidad denota una agradable sensación, sea de la clase que fuere, o un continuo estado de tales sensaciones», Hutcheson, *Illustrations*, pág. 207; «La felicidad consiste en la más alta y duradera gratificación, bien sea de todos nuestros deseos o, si no es posible satisfacerlos todos a la vez, de esos que tienden a los más grandes y duraderos placeres, libres de todos los dolores y los objetos de aversión, o al menos de los más gravosos», ídem, *Essay*, pág. 114.

62. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 150, 165. En *Essay*, págs. 118-120, Hutcheson lanza un ataque directo contra el ideal de *apatheia* de los estoicos.

63. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, reproducción facsímil de la edición póstuma de 1755, Hildesheim, Georg Olms, 1969, pág. 222. Hutcheson intenta una reducción similar de las cuatro virtudes cardinales en *Inquiry*, págs. 126-127: «Así que esas cuatro virtudes comúnmente llamadas las virtudes cardinales, reciben dicho nombre porque son las disposiciones universalmente necesarias para promover el bien público, y demostrar el afecto hacia los agentes racionales»; véase también ibíd., pág. 272.

64. Hutcheson, *Essay*, págs. 204-205. Algunos de los argumentos que ofrece Hutcheson sobre la idea de que el mundo está hecho con la mejor intención podrían parecer un tanto exagerados incluso al doctor Pangloss. Consuela a sus lectores (de clase alta y media), por la impresión que puedan tener de que la suerte de las clases trabajadoras es de «deplorable esclavitud», con la consideración de que los órdenes inferiores son más resistentes y eso no les importa demasiado (*System*, págs. 196-197). Otros argumentos, que muestran la universalidad de los sentimientos benevolentes, son casi conmovedores porque revelan el ingenuo buen carácter de su autor. «La naturaleza humana parece escasamente capaz de sentir un odio desinteresadamente malévolos, o un sosiego deleite por la desgracia ajena», *Inquiry*, pág. 132: esta frase no podría siquiera formularse en nuestro siglo. Afirmaciones similares aparecen en *System*, págs. 156-157; y *Essay*, pág. 141. Hutcheson llega incluso a apelar a «un instinto natural, amable, para ver los objetos de compasión», para explicar por qué la gente va en tropel a presenciar las ejecuciones públicas o a ver a los gladiadores; *Inquiry*, págs. 217-218. Aunque el Marqués de Sade viviera en el otro extremo del siglo XVIII, Hutcheson parece a veces el santo imbécil de la filosofía moral, demasiado bueno para este mundo tan terrible.

65. Hutcheson, *Illustrations*, págs. 227-228.

66. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 274.

67. «Representar los motivos de interés propio, comprometer a los hombres en acciones públicamente útiles, es ciertamente lo más necesario de la moral»; Hutcheson, *Illustrations*, pág. 283. Véase también *Inquiry*, págs. 227-228.

68. David Fate Norton, *David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1982, caps. 1, 2.

69. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 252-253. Véase también ídem, *Essay*, pág. viii-ix.

70. Hutcheson, *Essay*, págs. iv-v.

71. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 161. Véase también ídem, *Illustrations*, pág. 327: «La opinión sobre la bondad de la divinidad y de nuestros semejantes aumenta los buenos afectos y mejora el carácter: la opinión contraria sobre cualquiera de ellos, al levantar aversiones frecuentes, debilita los buenos afectos y perjudica el carácter».

72. Hutcheson, *Essay*, pág. 88.

73. Ibíd., pág. 205.

74. Hutcheson, *System*, pág. 216.

75. Hutcheson, *Inquiry*, pág. 164. Véase también ídem, *Essay*, pág. 202: la «perfección de nuestra índole» consiste, *inter alia*, en esto: «formar las más amplias ideas sobre nuestros propios intereses, y los de todas las demás naturalezas, racionales y sensibles; abstenerse de todo daño; procurar regular e imparcialmente el más absoluto bien universal, tanto como nos sea posible».

76. Hutcheson, *System*, págs. 206-208. Véase también ídem, *Inquiry*, págs. 272-276.

77. Hutcheson, *Inquiry*, págs. 168 y sigs.

78. Hutcheson, *Illustrations*, pág. 226. En este argumento Hutcheson formula lo que más tarde haría que Hume ganara fama con su inolvidable afirmación: «La razón es y debe ser esclava de las pasiones».

79. Hutcheson, *Essay*, págs. 179-180.

16. EL ORDEN PROVIDENCIAL

1. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, reproducción facsímil de la edición póstuma de 1755, Hildesheim, Georg Olms, 1969, pág. 217.

2. Véase cap. 15.

3. Según el catecismo tradicional católico de hace unas cuantas décadas, el hombre fue creado «para servir y amar a Dios».

4. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Nueva York, Knopf, 1986, págs. 109-117, 259.

5. Ibíd., pág. 129.

6. David Hartman, *A Living Covenant*, Nueva York, Macmillan, 1985, pág. 46.

7. La vinculación entre lo sagrado y lo que se pone aparte parece muy extendida. La separación, al parecer, forma parte del significado básico de «*kadosh*», y también del sentido de «*hagios*»; véase A. J. Festugière, *La sainteté*, París, PUF, 1949, cap. 1. Y lo que los romanos hacían «*sanctus*» era asimismo puesto aparte.

8. Así, Filón de Alejandría, en *Sobre Abrahán*, presenta también un relato sobre el patriarca en una dimensión alegórica donde, por ejemplo, sus etapas en el desierto simbolizan las diferentes fases del conocimiento, desde el panteísmo materialista al conocimiento de sí mismo, y de ello a su vez a la percepción de Dios. Debo esta idea a Gretta Taylor.

9. Véase Filipenses 2, 7, donde Pablo dice que Cristo «se despojó de su rango» para tomar la condición de esclavo.

10. Véase Benjamin Whichcote en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 131; también John Smith habla de «los espíritus serviles que no están familiarizados con Dios y su bondad, a quienes les puede espantar de tal manera el pensamiento terrible de una deidad, que les asuste y aterre llevándolos así hasta una cierta veneración y observancia de él. Son propensos a verlo como a un amo severo... no pueden amarlo verdaderamente». Véase también Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, pág. 163.

11. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londres, 1730, cap. 4.

12. Whichcote en *Cambridge Platonists* (edición a cargo de Patrides), págs. 70-71, 167. Los platónicos de Cambridge se basaron abundantemente en los Padres griegos, y en particular adoptaron el concepto de «*theiōsis*», según el cual los humanos están destinados, mediante la encarnación, a participar de la naturaleza divina.

13. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, pág. 14.

14. Ibíd., pág. 16.

15. Véase, por ejemplo, Mateo 9,2; Marcos 2,5; Lucas 5,20.

16. Hutcheson, *System*, pág. 184.

17. Ibíd., pág. 186. Naturalmente, esta concepción del orden providencial hizo que el deísmo fuera si cabe aún más vulnerable a algunas de las dificultades tradicionales de la teodicea. El terremoto de Lisboa, en el siglo XVIII, causó un enorme impacto intelectual sin precedentes, precisamente porque entraba tan lamentablemente en conflicto con la imagen optimista del orden benevolente.

18. *Lessings Werke* (edición a cargo de J. Pedersen y W. von Olshausen), Berlín-Leipzig, 1924, XXIII, 47.

19. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berna, Lang, 1980.

20. Moses Mendelssohn, *Jerusalem* (trad. de A. Jospe), Nueva York, Schocken, 1969, pág. 65.
21. Alexander Pope, *An Essay on Man*, I.237-241, 267-268.
22. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.
23. Pope, *Essay on Man*, I.244-246.
24. Véase John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 3.6.12; y Hutcheson, *System*, pág. 183.
25. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, París, Garnier-Flammarion, 1969, primera parte, párrs. 8 y sigs., págs. 108 y sigs.
26. Pope, *Essay on Man*, I.289.
27. Pope usó también otras partes del repertorio tradicional de las nociones sobre el orden cósmico en su *Windsor Forest*, por ejemplo, la *coincidentia oppositorum*. Earl R. Wasserman argumenta esto en *The Subtler Language*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968.
28. Pope, *Essay on Man*, III.7-8.
29. Ibíd., III.9-26, 109-114.
30. G. W. Leibniz, en *Philosophische Schriften* (edición a cargo de C. I. Gerhardt), 7 vols., Berlín, Weidmann, 1875-1890, IV, 449.
31. Pope, *Essay on Man*, III.295-302.
32. Ibíd., I.289-294. El estribillo final se repite en IV.145.
33. Ibíd., II.53, 82-92, 101-110.
34. Ibíd., IV.396.
35. Ibíd., IV.353-360.
36. Véase la argumentación en Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reproducción facsímil de la tercera edición, 1742, Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969, págs. 237-239; e ídem, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, reproducción facsímil de la edición de 1725, Hildesheim, Georg Olms, 1971, pág. 94, II.i.8.
37. La distinción que vengo trazando entre el deísmo de ley extrínseca y cálculo, por un lado, y el del sentimiento, por otro, obviamente es una distinción de tipos ideales. Cada uno tiene su perfecta representación (Locke y Hutcheson, respectivamente), pero no era imposible combinar elementos de ambos. Compartían la idea central de un universo providencialmente engranado que armonizaba los intereses. Por tanto, cabía reconocer la importancia del sentimiento moral, mientras que podía renunciarse a la perentoriedad en el orden de explicación en Hutcheson: los sentimientos morales se explicaban por la noción más fundamental de la simpatía, como hace Adam Smith en *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759 (edición a cargo de D. D. Raphael y A. L. Macfie), Oxford, Oxford University Press, 1976, séptima parte, secc. III, cap. 3; o se explicaban en parte por la

simpatía y en parte por la utilidad, como en la explicación de la justicia que hace Hume en *A Treatise of Human Nature*, Londres, 1739, libro III, segunda parte, caps. 1, 2; y en *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Londres, 1777, cap. 3.

Smith, desde luego, hace un esfuerzo consciente por sintetizar lo que, a su juicio, son las sesgadas teorías de sus predecesores. Junto a las «gentiles» y «amables» virtudes de la benevolencia, da cabida a las «terribles y respetables» de la autosuficiencia (*Theory*, primera parte, sec. 1, cap. 5, pág. 23), que fueron centrales para los antiguos y a las cuales se concedió renovada prominencia en el clima neoestóico, reflejado, como ya hemos visto, en Descartes y Locke. Además de poner el acento en la importancia del cálculo, Smith ve un lugar importante para esa identificación con el todo, crucial en el antiguo estoicismo y a la que Shaftesbury y Hutcheson otorgaron una nueva vida, cada uno a su manera. Smith escribe: «La idea de dicho ser divino, cuya benevolencia y sabiduría desde toda la eternidad ha ideado y conducido la inmensa máquina del universo, de modo que en cualquier momento produzca la mayor cantidad posible de felicidad, es, ciertamente, sin comparación, de todos los objetos de contemplación humana, el más sublime»; *Theory*, cuarta parte, sec. II, cap. 3, pág. 236. Smith, como Shaftesbury, obviamente se inspiró en el estoicismo. Pero él transpuso más meticulosamente su inspiración en las formas del deísmo moderno. El universo no es sólo una «máquina» ideada para «producir la mayor cantidad posible de felicidad», sino que nuestra identificación con él adopta la forma del «espectador imparcial» interiorizado, que aparece en una muy moderna (y reduccionista) teoría de la conciencia.

38. Hutcheson, *Illustrations*, págs. 239-240, 286 y sigs.

17. LA CULTURA DE LA MODERNIDAD

1. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977, págs. 56-63.
2. John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
3. Véase Louis Dumont, *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977.
4. Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, caps. 7, 8, 11, 12.
5. Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957, págs. 87-88.
6. Ibíd., cap. 1.
7. Por ejemplo, Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1965; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, págs. 28-29.

8. A. C. Charity, *Events and their Afterlife*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
9. Auerbach, *Mimesis*, págs. 73-74.
10. Walter Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, Schocken, 1969, pág. 261.
11. Anderson, *Imagined Communities*, págs. 30-31.
12. Watt, *Rise of the Novel*, págs. 34-35.
13. Los historiadores de la familia, por ejemplo, Philippe Ariès, en *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, Seuil, 1973, pág. 460, han observado que las divisiones y el socavamiento que sufrió la sociedad jerárquica y orgánica en sus primeras etapas, se debieron tanto a la aspiración a la intimidad familiar como al «individualismo», en el sentido habitual de centrarse en los derechos u objetivos de los individuos. De hecho, esas dos fuerzas han funcionado estrechamente unidas. Sólo a finales del siglo xx empiezan a amenazarse mutuamente cuando una ideología de «autorrealización» milita contra la vida familiar. Tocqueville era muy consciente de ello. Habló de un individualismo «que predispone a cada miembro de la familia a separarse del grupo de sus compañeros y a apartarse de su familia y amigos, de forma que cuando ha creado un pequeño círculo propio, está dispuesto a desentenderse de la sociedad en general»; *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Knopf, 1983, II, 98.
14. *Julie; ou La nouvelle Héloïse*, tercera parte, Carta XI; *New Eloise*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1962, II, 171-172.
15. Ariès, *L'enfant*, pág. 450; *Centuries of Childhood* (trad. de R. Baldrick), Nueva York, Knopf, 1962, pág. 398. Ariès (*L'enfant*, pág. xvi) también comenta un desarrollo anterior, en la Florencia del siglo xv, cuando los *palazzi* de ciudadanos prominentes comenzaron a ser construidos dentro de un nuevo diseño que permitía más privacidad a la familia. Pero la segregación del espacio íntimo no se llevó tan lejos como en los países del norte en el siglo XVIII.
16. Como dice Ariès: «Cette conscience de l'enfance et de la famille... postulait des zones d'intimité physique et morale qui n'existaient pas auparavant»; *L'enfant*, pág. 450.
17. Ariès lo establece bien cuando habla del momento en el que la familia comienza a convertirse en el lugar de la vida espiritual en los siglos xv y xvi. Hablando de la «floraison iconographique» de los temas familiares durante aquellos siglos, dice: «Désormais la famille est non seulement discrètement vécue, mais reconnue comme une valeur et exaltée par toutes les puissances de l'émotion» (*L'enfant*, pág. 406). Por supuesto, la familia ha existido siempre como «réalité vécue... Mais elle n'existait pas comme sentiment ou comme valeur» (pág. 460).
18. El título de un libro de Christopher Lasch, Nueva York, Basic Books, 1977.

19. J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 260 y sigs.
20. Ariès, *Centuries of Childhood*, pág. 413.
21. Jan Lewis, *The Pursuit of Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, caps. 5 y 6; citas de págs. 171, 212.
22. Ibíd., pág. 81. Ariès ha comentado también la idea que se tenía en el siglo XIX del cielo como una eterna reunión familiar; véase *The Hour of Our Death* (trad. de H. Weaver), Nueva York, Knopf, 1981, pág. 611.
23. Rousseau incluye entre los beneficios de la vida superior que el hombre gana en la sociedad, donde se convierte en un ser moral, el hecho de que, como resultado «ses sentiments s'ennoblissent»; *Du contrat social*, I.8. En el *Essai sur l'origine des langues*, París, Bibliothèque du Graphe, 1976, tenemos otra imagen del hombre que se hace humano a través de la sociedad, una vez más en términos de la alteración de los sentimientos: «On se rassemble autour d'un foyer commun, on fait des festins, on y danse... et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond des coeurs le premier sentiment de l'humanité» (pág. 132).
24. Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, pág. 202.
25. Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1912, pág. 128.
26. Ibíd., pág. 34.
27. Ibíd., págs. 145-146.
28. Mornet, *Sentiment*, segunda parte, libro I, cap. 1. Para una explicación general de dicho desarrollo, véase también ibíd., primera parte, y John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981, cap. 10.
29. Mornet, *Sentiment*, segunda parte, libro II, cap. 2.
30. Ibíd., pág. 248.
31. Ibíd., pág. 210.
32. Ibíd., pág. 269.
33. Ibíd., págs. 238, 240.
34. *Macbeth*, 2.3.56, 2.4.17-18.
35. M. H. Abrams, «Structure and Style in the Greater Romantic Lyric», en *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to F. A. Pottle* (edición a cargo de F. W. Hilles y H. Bloom), Nueva York, Oxford University Press, 1965, pág. 100.
36. T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, Londres, Methuen, 1950, pág. 100.
37. Boileau, citado en L. Furst, *Romanticism in Perspective*, Nueva York, Macmillan, 1969, pág. 252.
38. La explicación de lo sublime desarrollada en el siglo XVIII, primero por Burke y más tarde por Kant, se vincula a esta nueva estética de respuesta

subjetiva. Burke ve la fuente de lo sublime en las reacciones ante el dolor y el peligro. Kant presenta la noción de lo sublime, en gran medida, como un «objetivo correlativo» de nuestro propio ser como agentes de la razón práctica. Lo sublime es así porque despierta el sentido de la ilimitada capacidad moral. Pero, por supuesto, la respuesta ya no se define aquí como sentimiento. Véase E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Londres, 1757; 2.^a edición, 1759, reimpresión a cargo de J. T. Boulton, Londres, Routledge, 1958, primera parte, sec. vii; e I. Kant, *Critica del juicio*, primera parte, primera división, segundo libro.

39. Mornet, *Romantisme*, pág. 47. Es una ironía de la historia que, más tarde, fuera la hija de la señora Necker, la señora de Staël, una de las personalidades clave que contribuyeron a la introducción del Romanticismo alemán en Francia.

40. Mornet, *Sentiment*, pág. 255.

41. Citado en Abrams, «Structure and Style», págs. 551-552.

42. Véase Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1968.

43. Laurence Sterne, *Sentimental Journey* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, Scholastic Press, 1929, pág. 125.

44. Véase Philip Greven, *The Protestant Temperament*, Nueva York, Knopf, 1977, cap. 2.

45. Como sostiene Jan Lewis respecto al caso de Virginia; *The Pursuit of Happiness*, págs. 222-223.

18. HORIZONTES FRACTURADOS

1. Louis Dumont, en *Essais sur l'individualisme*, París, Gallimard, 1983, ha estudiado perspicazmente el caso particular de Alemania, que recoge y transforma la Ilustración británico-francesa. También yo he hablado sobre esto en mi *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

2. En el último capítulo veremos cuán paralizante puede resultar perder de vista esta distinción e *identificar* un desarrollo cultural dado con una filosofía particular. La racional formulación conceptual sobre, por ejemplo, los ideales de la razón y de la libertad autorresponsables, resulta casi imposible cuando éstos van indisolublemente ligados a la teoría lockeana del yo puntual, por ejemplo. Esto significa que, o bien quienes abrazan esos ideales se sienten obligados a abrazar la teoría; o que quienes no se acogen a la teoría se sienten obligados a rechazar los ideales. Puesto que los ideales poseen una cierta validez y la teoría está (creo) profundamente equivocada, dicha identificación está destinada a desencaminarnos, sea cual fuere su modo de funcionamiento.

3. Véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Túbinga, Mohr, 1975.
4. He estudiado la relación que existe entre las formulaciones filosóficas y los grandes movimientos de la cultura, que, entre otros campos, quedan reflejados en la literatura. Pero algo de esa misma relación circular existe entre dichas corrientes y las importantes formulaciones que presenta la propia literatura. Daniel Mornet en *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, analiza dicha relación con gran profundidad (véase la conclusión). Por otro lado, *La nouvelle Héloïse* de Rousseau hizo que la nueva filosofía del sentimiento y su afín, el sentimiento hacia la naturaleza, causaran un tremendo impacto en la escena cultural francesa del momento. Pero esto no quiere decir que antes no se hubiera desarrollado ya un clima propicio para el sentimiento. También hay que subrayar que la preexistencia de dicho clima no debería hacernos perder de vista el modo en que Rousseau configura el nuevo punto de vista: por ejemplo, el peculiar sentido rousseauiano de nobleza y sentimiento, su relación con la bondad natural, y una doctrina de libertad, así como también los particulares escenarios naturales que Rousseau hizo paradigmáticos. *La nouvelle Héloïse* llevó a cientos de personas a viajar a las montañas y los valles suizos.
5. Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, París, J. Vrin, 143, pág. 171.
6. Benjamin Whichcote, citado en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 46-47.
7. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*. vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966, págs. 400-401.
8. Y, por supuesto, algo parecido sucedió respecto a la inmortalidad, que también parecía obvia e incuestionable a nuestros antepasados. Ésta iba entrelazada con la creencia en Dios, y al igual que ella estaba sostenida por una «ruta» interior y exterior. El hecho de poseer un alma superior al cuerpo y que sobreviviría después de morir éste parecía inseparable del hecho de poseer una naturaleza superior, estar capacitado para la razón, la reflexión y la búsqueda moral. Las varias «pruebas» poscartesianas de la inmortalidad a través de la inmaterialidad e indivisibilidad del alma representan una línea de articulación racional de dicha creencia que estaba profundamente arraigada. Y, al mismo tiempo, la inmortalidad parece obviamente parte de cualquier esquema providencial, puesto que sólo ella permitirá la justicia final de las recompensas o los castigos, así como la perfección de nuestro crecimiento espiritual. El obispo Butler y Kant ofrecen argumentos que articulan esta ruta, aunque llegaron tarde, cuando el edificio de la creencia arraigada ya había comenzado a desmoronarse.
9. Philip Greven, *The Protestant Temperament*, Nueva York, Knopf, 1977.

10. Ibíd., págs. 328, 324.
11. Véase D. P. Walker, *The Decline of Hell*, Londres, Routledge, 1964; John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981, págs. 176-190; Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1973, cap. 2.

19. LA ILUSTRACIÓN RADICAL

1. «Aufklärer», que significa «pensador (o defensor) de la Ilustración». Lamentablemente, en la lengua inglesa no parece existir un sustantivo que abarque todo ese significado. Así, presentando mis excusas, he utilizado la palabra alemana. Me alivia decir que ya hay un precedente, puesto que Peter Gay, en su justamente célebre estudio *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Nueva York, Knopf, 1966, 1969, encontró el mismo problema al utilizar la palabra francesa «philosophe». Pude haber seguido sus pasos, pero temí que el sentido más corriente de esta palabra, que es más amplio y, al mismo tiempo, más estrecho que el del uso especial, podría confundir las cosas. Por eso he recurrido al germanismo.

2. J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, cap. 1, párr. 2.
3. La lista proviene de *Principles* de Bentham, cap. 2, párr. 14, nota d.
4. Helvécio, *De l'homme*, V.iii.12.
5. Bentham, *Principles*, cap. 1. párr. 1.
6. Citado en Arthur M. Wilson, *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1972, págs. 210, 237. Véase también Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Éditions Souales, 1970, pág. 159: «Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu, de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire, d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui».
7. *Discours de la méthode*, tercera parte, en *Oeuvres de Descartes* (edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery), París, Vrin, 1973, VI 22.
8. Véase Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, Fayard, 1961, y P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, París, Flammarion, 1971. Más anacrónica aún es la noción de que ya Descartes era un secreto ateo, que sólo declaraba su creencia por razones de prudencia. Los estraussianos se inclinan por esta noción.
9. Véase la prueba de Dios de Descartes en la tercera Meditación.
10. Holbach, *Le système de la nature*, reproducción facsímil, 2 vols., Hildesheim, Georg Olms, 1966, I, 3.
11. Ibíd., I, 58-59.

12. Ibíd., I, 2.
13. Ibíd., II, 408-409.
14. Helvacio, *De l'homme*, II.vi, págs. 146-147.
15. Bentham, *Principles*, cap. 2. párrs. 5-6.
16. Whichcote y Smith denuncian a quienes proyectan sus defectos en Dios y lo presentan como «algo malhumorado y obstinado, porque así es como son ellos»; Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, pág. 165. «Quienes son vengativos piensan que la bondad de Dios le permite ser cruel», como dice Whichcote en *Aphorisms*, n.º 388.
17. John Smith, citado en *The Cambridge Platonists* (edición a cargo de C. A. Patrides), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 140.
18. Diderot, «Supplément au voyage de Bougainville», en *Oeuvres philosophiques*, París, Garnier, 1964, pág. 476.
19. Véase también Condorcet, *Esquisse*, pág. 97.
20. Diderot, *Oeuvres*, pág. 510. Diderot parece arrojarse en un primitivismo de largo alcance en su trabajo, al oponer el hombre «natural» al hombre «artificial» (pág. 511). Pero esta posición estaba lejos de ser inequívoca. Más adelante, en el mismo diálogo (pág. 513), hace notar abruptamente que la gente civilizada vive más que los salvajes. Esto hace recordar su lapidario argumento contra Rousseau, en su refutación a *De l'homme* de Helvacio: «La durée moyenne de la vie de l'homme policé excède la durée moyenne de la vie de l'homme sauvage. Tout est dit» (Diderot, citado en pág. 513, n.º 2). Diderot era consciente de la tensión implícita en su posición, pero aun así la prefería a la de Rousseau, a quien rechazaba con un ímpetu que rozaba el insulto, en las líneas siguientes: «J'aime mieux la vice raffiné sous un habit de soie que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère, pâle, sale et hideuse, étendue sur la terre, humide et malsaine» (citado en Ira Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977, I, 276).
21. Holbach, *Politique naturelle*, Tours, 1796, pág. 118.
22. Condorcet, *Esquisse*, pág. 226.
23. Ibíd., págs. 226-227.
24. Citado en Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge, 1983, pág. 276.
25. La forma en que las previas concepciones del orden justificaban los terribles castigos de tiempos atrás, queda bien ilustrada en los pasajes que abren *Surveiller et punir* de Foucault, París, Gallimard, 1975, donde, como he señalado antes, relata la ejecución de Damiens, culpable de un intento de regicidio, a mediados del siglo XVIII, la época de la Ilustración. He examinando esto en mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

26. La expresión «espectador imparcial» es de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759, pero el ideal de la benevolencia imparcial es general en toda la extensión del deísmo y de la Ilustración naturalista. Hemos visto antes (capítulo 14) que Locke tenía la noción similar de que el elevarnos desde la pasión a la razón nos libera del egoísmo y el ánimo destructivo. Y también actualmente observamos ejemplos de la misma clase de reflexión moral. Así, Derek Parfit, tras establecer (a su satisfacción) su reduccionista teoría de la identidad personal, que relativiza la cuestión de la existencia continuada en la misma persona, dice: «¿Deprime la verdad? Algunos piensan que sí. No obstante, yo la considero liberadora y consoladora. Cuando yo aún creía en la visión no reduccionista parecía aprisionado en mí mismo. Mi vida se asemejaba a un túnel de cristal, a través del cual yo me movía cada año más raudamente, y al final del cual sólo había oscuridad. Cuando cambié de opinión, las paredes del túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo a campo descubierto... Otras personas están cerca. Me preocupo menos sobre el resto de mi vida, y estoy más interesado por las vidas de los demás»; *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 281.

27. Bentham, *Principles*, cap. 2. párr. 4.
28. Holbach, *Système*, II, cap. 12.
29. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 573.
30. Holbach, *Système*, II, cap. 10, citado en Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1967, pág. 362. Diderot formula una acusación similar en su *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, edición Assézat, III, pág. 217; citado en Naville, *D'Holbach*.
31. Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, París, Gallimard, 1948.
32. Véase Daniel Mornet, *La pensée française au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1912, pág. 152.
33. Como hace Holbach en su *Système*, II, cap. 10.
34. Marqués de Sade, *Juliette*, I.89, citado en Naville, *D'Holbach*, págs. 367-368.
35. Bentham, *Principles*, cap. 1, párr. 1.
36. Garrison, *Bentham*, cap. 10.
37. Véase, por ejemplo, la refutación que hace Diderot de *De l'homme* de Helvecio, citada en la nota 29.
38. Bentham habla de él como una de sus fuentes.
39. Bentham, *Principles*, cap. 2, párr. 7.
40. Véase Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966.
41. *Philosophical Regimen*, en *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regime of Anthony, Earl of Shaftesbury* (edición a cargo de Benjamin Rand), Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900.

42. *Essais*, III.ix, en *Les essais de Michel de Montaigne* (edición a cargo de Pierre Villey; nueva edición a cargo de V. L. Saulnier), 2 vols., París, PUF, 1978, II 989; *The Essays of Montaigne* (trad. de Florio), Nueva York, Modern Library, 1933, 896.

43. Rilke, *Elegías de Duino*, II; *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (trad. de Stephen Mitchell), Nueva York, Vintage, 1984, pág. 161.

44. Así pues, yo sostendría que la humillación que infinge Hume a las pretensiones de la razón mediante sus argumentos escépticos, en realidad no está destinada a producir en nosotros una suerte de desesperación epistémica, sino a llevarnos a descubrir y aceptar nuestros límites. Acepta libremente que nadie puede ser verdaderamente escéptico y al mismo tiempo dejar de creer: «La naturaleza, por una absoluta e incontrolable necesidad, ha determinado que juzguemos, tanto como respiramos y sentimos»; *A Treatise of Human Nature* (edición a cargo de Selby-Bigge), Oxford, Oxford University Press, 1888, pág. 183. La razón de este argumento es demostrar «que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensible que de la parte reflexiva de nuestra naturaleza» (ibíd.). Esta noción debería librarnos de vanos esfuerzos por lograr una imposible, autofundamentada certeza. Para esta formulación me he valido en gran medida del *Hume* de Barry Stroud, Londres, Routledge, 1977, aunque es muy posible que él considere inaceptable la opinión que aquí expreso.

45. Véase, por ejemplo, Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983, para un interesante desarrollo de las ideas de Wittgenstein en este aspecto. También Heidegger abrió líneas de exploración de una cuestión que asimismo puede ser vista como la aceptación de lo que somos, es decir, el lugar del *Lichtung*.

46. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (edición a cargo de P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1975, 4.3.6.

47. Douglas Hofstadter, «Reductionism and Religion» (réplica a John Searle), *Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980), pág. 434.

48. Holbach, *Système*, I, 59.

49. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 266; y en *Rameau's Nephew and D'Alembert Dreams* (trad. de L. W. Tancock), Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

50. Lucrecio, *De rerum natura*, II.991 y sigs.

51. «Divina voluptas» y «horror», *De rerum natura*, III.28-29.

52. Aunque éste es a veces el caso: véase K. Popper y J. Eccles, *The Self and Its Brain*, Nueva York, Springer, 1977.

53. Véase Marjorie Grene, *The Knower and the Known*, Washington, D. C., University Press of America, 1984, para una declaración de una teoría antirreducciónista de los niveles del ser que también es bastante anti-dualista. Merleau-Ponty también es famoso por haber desarrollado una

teoría de esta clase. Véase *La structure du comportement*, París, PUF, 1953, y *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

54. Diderot, *Rêve*, en *Oeuvres*, pág. 299; y *D'Alembert's Dream*, pág. 174.

55. Citado en Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin Saint-Pierre*, París, Hachette, 1907; reimpresión: Nueva York, B. Franklin, 1971, pág. 283. Mercier fue llevado a semejantes sentimientos en el Jura: «Ainsi quand l'imagination s'enfonce dans la succession rapide des années et des siècles... lorsqu'elle considère ces milliers d'hommes qui sont tombés et qui tombent, cette multitude de faits écoulés, ces troncs ensevelis, dont il reste à peine la mémoire, l'âme éprouve un certain frémissement;... et la réflexion court se perdre avec les heures dans l'abîme des choses éternelles»; citado en Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1912, págs. 175-176.

56. Charles Rosen, «Now, Voyager», en *The New York Review of Books*, 6 de noviembre de 1986, pág. 58.

57. Este giro hacia la inmortalidad de la fama fue uno de los puntos afines entre la Ilustración francesa y la cultura política de los antiguos. Los enciclopedistas desempeñaron su parte en lo concerniente a la vuelta a los modelos clásicos en la cultura francesa de la segunda mitad del siglo XVIII, tras el interludio rococó de la Regencia. Se establece el trasfondo en el que surgirán el pensamiento y la retórica del período revolucionario. El vínculo entre el líder de la Roma antigua y el moderno revolucionario-filósofo, se forja iconográficamente en los grandes lienzos de David. No es accidental que el gran monumento de la revolución, que conserva su fuerza simbólica durante la tradición republicana, sea el Panteón.

58. Diderot, *Réfutation*, en *Oeuvres philosophiques*, pág. 574.

59. Holbach, *Essai sur les préjugés*, del cap. 14, citado en Naville, *D'Holbach*, págs. 359-360.

60. Condorcet, *Equisse*, pág. 157.

61. Ibíd., págs. 161, 164.

62. Ibíd., págs. 238-239.

20. LA NATURALEZA COMO FUENTE

1. Alexander Pope, *An Essay on Man*, II.91-92.

2. Antoine Arnauld y Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Flammarion «Science de l'homme», París, Flammarion 1970, primera parte, caps. 9, 10.

3. Pierre Nicole, citado en Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, París, Gallimard, 1948, págs. 140-142.

4. Pascal, citado en ibíd., págs. 420, 323.

5. Véase J.-J. Rousseau, *Lettre à Mgr. de Beaumont*, París, Éditions Garnier, 1962, págs. 445-448.

6. J.-J. Rousseau, *Emile*, París, Éditions Garnier, 1964, libro II, pág. 81. Casi las mismas palabras aparecen en la *Lettre à Mgr. de Beaumont*, pág. 444, y al comienzo de *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, en *Oeuvres Complètes*, edición Pléiade, 2 vols., París, Gallimard, 1959, I, 668.

7. *Emile*, pág. 5.

8. *Emile*, pág. 355. Véase también el Primer Discurso, París, Garnier-Flammarion, 1971, pág. 59: «O vertu!... ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?».

9. *Emile*, pág. 353.

10. *Emile*, págs. 354-355.

11. «Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné»; *Emile*, pág. 354.

12. *Emile*, págs. 65, 64, 68.

13. Véase la descripción de la escena que presenció siendo un muchacho, cuando los soldados y oficiales del regimiento de Saint-Gervais bailan juntos una vez terminado su ejercicio militar y se les unen sus mujeres y familias. La celebración pública y la doméstica confluyen, sin hiato. «Il résulte de tout cela un attendrissement général que je ne saurois peindre». Rousseau se siente profundamente conmovido. Y también su padre: «Mon père... fut saisi d'un trésaillement que je crois sentir et partager encore. "Jean-Jacques... aime ton pays"»: en J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, París, Éditions Garnier, 1962, pág. 232n.

14. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro IV, cap. 1.

15. *Emile*, págs. 329-330. Éste era, por supuesto, exactamente el punto donde Holbach y Diderot discutieron acaloradamente el argumento deísta. Rousseau declaró que su teoría es incomprendible. «J'ai fait tous mes efforts pour concevoir une molécule vivante, sans pouvoir en venir à bout. L'idée de la matière sentant sans avoir de sens me paraît inintelligible et contradictoire»; pág. 329n.

16. «La bonté de l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre»; *Emile*, pág. 347.

17. «Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce voeu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé»; *Emile*, pág. 359.

18. *Emile*, pág. 350.

19. Capítulo 16.

20. *Emile*, pág. 358, la cursiva es del original.

21. Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983, explora los paralelismos entre los libros de Agustín y de Rousseau. Eso le permite resaltar el contraste entre los dos, y el papel crucial que desempeña en el de Rousseau la exploración autobiográfica del yo.

22. Desde luego que es crucial en la posición de Kant que el criterio formal *dicte* los particulares resultados en determinadas circunstancias; de lo contrario su moralidad no tendría contenido. Se supone que las varias formulaciones del imperativo categórico, particularmente la que hace en términos de la «universalizabilidad», generan ese contenido. Uno puede tener dudas sobre si en realidad lo logran, pero en lo que concierne a mi argumentación, pasará por alto esas objeciones.

23. I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1969, pág. 412.

24. Ibíd., pág. 429.

25. Ibíd., pág. 428.

26. Ibíd., pág. 434.

27. Véase mi argumentación en «Kant's Theory of Freedom», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 318-337.

28. Kant, *Foundations*, pág. 397.

29. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, VIII, 19-22.

30. Ibíd., pág. 26g; *Kant's Political Writings* (trad. de Hans Reiss), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pág. 49.

31. «Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden»; Kant, *Idee*, pág. 23.

32. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, primera parte, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VI, 17-44.

33. Goethe, tras leer este pasaje comentó que Kant había «estropeado su inclinación filosófica».

34. «Was ist Aufklärung?», *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VIII, 35; *Kant's Political Writings*, pág. 54.

21. EL GIRO EXPRESIVISTA

1. Véase A. O. Lovejoy, «On the Discrimination of Romanticisms», en sus *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1948. La literatura que intenta definir el Romanticismo es muy am-

plia. Me ha resultado muy útil *Romanticism in Perspective*, de Lilian Furst, Nueva York, Macmillan, 1969. Véase también su «The Contours of European Romanticism», en su colección del mismo título, Londres, Macmillan, 1979, y también René Wellek, «The Concept of Romanticism in Literary History», en *Concepts of Criticism* (edición a cargo de Stephen G. Nichols, Jr.), New Haven, Yale University Press, 1963.

2. Véase «Tintern Abbey», de Wordsworth:

*For I have learned
To look at nature, not as in the hour
Of thoughtless youth; but hearing oftentimes
The still, sad music of humanity,
Nor harsh nor grating, though an ample power
To chasten and subdue. And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man;
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.*

He aprendido
a contemplar la naturaleza, no como en el momento
de la disipada juventud; sino tantas veces escuchando
la triste, callada música de la humanidad,
ni áspera ni chirriante, aunque con un gran poder
para atenuar y calmar. Y he sentido
una presencia que me inquieta con el gozo
de pensamientos elevados; una sublime sensación
de algo hondamente fundido,
cuya morada es la luz del sol poniente,
y los mares envolventes, y el aire vivo,
y el azul cielo, y en la mente humana;
un gesto y un espíritu, que impulsa
todas las cosas que piensan, todos los objetos del pensamiento
y resuena a través de todas las cosas.

3. Johann Gottlob Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, en *Herders Sämtliche Werke* (edición a cargo de Bernard Suphan), 15 vols., Berlín, Weidmann, 1877-1913, VIII, 200. Coleridge, que estuvo muy influido por el pensamiento alemán, expresa una idea similar: «Todo tiene su propia vida... y todos somos Una Vida»; citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press,

1953, pág. 65. Shelley también apela a una imagen similar de la gran corriente de las cosas, a través de la metáfora de la lira eólica que suena por el aire. Ésta se convierte en la imagen de los poetas que, si «han sido armonizados por su propia voluntad... regalan la más divina melodía, cuando el aliento universal del ser roza su armadura»; citado en Abrams, *Mirror*, pág. 61.

4. F. Hölderlin, en *Hiperión*, libro I, segunda carta, habla del anhelo de «Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur». Claro que éste no es nuestro destino final; hemos de retornar a la unidad superior que incorpora el pensamiento y la libertad. Pero este «todo» («All») es la realidad en la que estamos. Novalis, por su parte, pregunta: «Gehören Tiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein blosser Nervenknoten in dem unendlich verschiedenen laufende Fäden sich kreuzen?». Citado en Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 84.

5. Michael Beddow, *The Fiction of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cap. 3, ha mostrado cómo Goethe en su período clásico se inspiró en la misma concepción expresivista en la que antes se había inspirado Herder. Compartían la idea de que el poeta no articula sólo su propio yo, sino también una realidad mayor. «Así sucede con el poeta. Mientras sólo exprese sus sentimientos subjetivos, no merece ese nombre; pero en cuanto sabe cómo apropiarse y expresar el mundo, es un poeta»; citado en Abrams, *Mirror*, pág. 344, n.º 29.

6. Véase mi *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, caps. 1 y 2, para la relación de Hegel con la generación romántica.

7. Este es el giro que da el cura saboyano cuando alega que, aunque él no pueda probar su teoría sobre la primacía de la conciencia, sus enemigos tampoco pueden probar lo contrario; y por eso, «quand nous affirmons qu'il existe, nous sommes tout aussi bien fondés qu'eux, et nous avons de plus le témoignage intérieur, et la voix de la conscience qui dépose pour elle-même»; *Émile*, París, Éditions Garnier, 1964, pág. 354.

8. Novalis, *Sämtliche Werke*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1953, VI, 379; Herder, *Vom Erkennen*, en *Sämtliche Werke*, VIII, 199; Wordsworth, *Preface to the «Lyrical Ballads»*, en *Poetical Works*, II, 394-395.

9. Esta suerte de inmediata unidad entre lo sensual y lo espiritual, cuya inspiración para la generación romántica arranca de Rousseau, es celebrada en algunos de los primeros poemas de Hölderlin, como el «Hymne an die Göttin der Harmonie». Luego dicha unidad se reinterpreta como una síntesis superior, que incorpora la razón, y se ve la unidad inmediata como inspiradora y, no obstante, suicida, una combinación captada en la figura de Empédocles:

*Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt
Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,*

*Und du in schauderndem Verlangen
Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen*

Friedrich Hölderlin: *Poems and Fragments* (edición a cargo de Michael Hamburger), Londres, Routledge, 1960, pág. 30.

10. El Abbé du Bos, en *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, París, 1719, refiere el juicio de la belleza a los sentidos, no a la razón. En ello coincide con Hutcheson en su *Inquiry* de 1725 para crear un nuevo clima de pensamiento en el cual la belleza se define en función de nuestras respuestas. Nuestra propensión a reaccionar con una particular clase de placer adquirió gran importancia como explicación de la belleza. Es la forma que luego vendría a llamarse «estética», en parte bajo la influencia de Baumgarten, *Aesthetica*, 2 vols., Frankfurt an der Oder, 1750-1758. Burke, en *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Londres, 1757; 2.^a edición, 1759 (reimpresión a cargo de J. T. Boulton), Londres, Routledge, 1958, abunda en ello en su famosa e influyente definición de lo sublime, en términos de nuestras respuestas al dolor, al peligro y a lo terrible. Kant (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) se basa en ello, pero naturalmente se distancia de la teoría de la sensación estética, al igual que lo hiciera de la teoría del sentido moral. Sin embargo, ambos, lo bello y lo sublime, se definen en términos de la respuesta del sujeto y de su relación con sus propias facultades.

11. Véase Taylor, *Hegel*, cap. 1.
12. Herder, *Ideen*, vii.1, en *Sämtliche Werke*, XIII, 291.
13. Nueva York, Oxford University Press, 1953.
14. Véase Abrams, *Mirror*, cap. 4, para una formulación de estos desarrollos.
15. Citado en Abrams, *Mirror*, pág. 282.
16. Prólogo de «The Excursion», versos 63-71.
17. Citado en T. Todorov, *Théories du symbol*, París, Seuil, 1977, pág. 185.
18. F. Schlegel, *Ideen* 44, en *Kritische Schriften*, pág. 91 (trad. de Lilian R. Furst), citado en Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 321, n.^o 18.
19. Shelley, *Defense of Poetry*, en *Complete Works*, Nueva York, Gordian Press, 1965, VII, pág. 137. También Novalis cree que está quitando el velo que cubre el mundo del espíritu, aunque también hace hincapié en que el poeta recrea, transforma, transfigura ese mundo a través de la imaginación. «Ich bin der Mittelpunkt, der heilige Quell»; Heinrich von Ofterdingen, en *Sämtliche Werke*, I, 321-322.
20. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Berlín, Realschulbuchhandlung, 1806, pág. 9; Furst, *Romanticism in Perspective*, pág. 335, n.^o 83.
21. Coleridge, *Biographia Literaria*, Londres, Oxford University Press, 1954, 1202.

22. A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Heidelberg, Mohr & Winter, 1817, pág. 91.
23. *Statesman's Manual: Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, pág. 25.
24. De *The Statesman's Manual*, citado en M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 221.
25. Citado en Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 26.
26. Véase Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. bilingüe (edición y traducción a cargo de E. M. Wilkinson y C. A. Willoughby), Oxford, Oxford University Press, 1967. Furst, en *Romanticism in Perspective*, plantea la interesante observación de que el acento puesto en la imaginación no fue manifiesto entre los escritores románticos franceses, pero sí entre sus colegas alemanes e ingleses. Ello indudablemente tenía que ver con su enfoque en la espontánea representación de la naturaleza y la expresión de los sentimientos auténticos, frente a la articulación de la más amplia realidad de la naturaleza. El símbolo no desempeñaba un papel importante para ellos. Pero Furst observa que en algunos aspectos los escritores simbolistas de la última mitad del siglo —Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud— fueron los primeros en transponer plenamente el Romanticismo alemán a la cultura francesa, sirviendo este hecho para distanciarse de su propia cultura. Baudelaire, a diferencia de sus primeros compatriotas románticos, y al igual que Novalis, otorgó un papel relevante a la imaginación; véase ibí., págs. 287-288. Véase también la formulación de H. G. Gadamer sobre el desarrollo de esta noción de símbolo en *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1975, págs. 66-67. Para una crítica de la idea de que el símbolo es clave para la literatura posromántica, véase Paul de Man, «The Rhetoric of Temporality», en su *Blindness and Insight*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1983.
27. Alexander Pope, *An Essay on Man*, III.7-26.
28. Ibíd., III.15.
29. Los primeros versos del «Patmos» de Hölderlin; versión inglesa de Michael Hamburger en *Friedrich Hölderlin: Poems and Fragments*, Londres, Routledge, 1966, pág. 463.
30. Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1968, págs. 10-11.
31. Así, Wordsworth dice cómo él
would stand;
If the night blackened with a coming storm,
Beneath some rock, listening to notes that are
The ghostly language of the ancient earth,
Or make their dim abode in distant winds,
(«The Prelude», II.307-311).

Estaría
en la noche cerrada por tormenta inminente,
bajo una roca, oyendo notas que son
la lengua espectral de la antigua tierra,
o tienen morada crepuscular en vientos lejanos.

[«El preludio», *Poetas románticos ingleses*, Barcelona, Planeta, 1989; II. pág. 37 (trad. cast. de José M.ª Valverde y Leopoldo Panero).]

El propio poeta ha de forjar las imágenes a través de las cuales podemos escuchar esa «lengua espectral».

32. Rosen y Zerner, *Romanticism*, pág. 58. Este capítulo (2) contiene una excelente exposición sobre la aspiración romántica al simbolismo natural.

33. Ibíd., págs. 68 y sigs.

34. Citado en ídem, pág. 67. Rosen y Zerner relacionan esto con una declaración de Constable: «Para mí, pintura es sólo otra palabra para sentimiento».

35. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964.

36. Wilhem von Humboldt, *On the Limits of State Action*, Londres, Cambridge University Press, 1969.

37. «Por tanto, la fundamentación de toda filosofía verdadera está en la plena captación de la diferencia entre... esa intuición de las cosas que surge cuando nos percibimos a nosotros mismos como uno con el todo... y la que se presenta cuando... pensamos de nosotros como seres separados, y colocamos la naturaleza en la antítesis de la mente, como objeto a sujeto, cosa a pensamiento, muerte a vida»; Wordsworth, *The Friend*, 3 vols., Londres, 1818, III, págs. 261-262.

38. Véase mi «Legitimation Crisis?», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

39. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, segundo libro, primera sección, en *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, V, 107-110.

40. Kant, «Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte», *Kants Werke*, edición de la Academia de Berlín, VIII, 116n.

41. Schiller, *Letters*, VI, párr. 6.

42. Lo he analizado más detalladamente en *Hegel*, cap. 1.

43. Citado en Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, pág. 21 (trad. de Unger).

44. Véase J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Sacker & Warburg, 1952, e ídem, *Political Messianism*, Londres, Secker & Warburg, 1960; aunque Talmon arroja su red bastante más lejos que yo.

45. Véase Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Secker & Warburg, 1957.

46. Citas de Abrams, *Mirror*, págs. 47, 51.

47. Véase mi *Hegel*, cap. 20.

22. NUESTROS CONTEMPORÁNEOS VICTORIANOS

1. Todo esto no significa que la lectura tendenciosa sea enteramente falsa. Lo extraordinario es que en efecto se derrumbó la jerarquía; y que, además, en las sociedades en que la igualdad estaba más avanzada fue reconociéndose cada vez más como pauta cultural, aunque ello tuviera también algo que ver con el hecho de que en general fueran las más avanzadas económicamente. Así, el liberalismo comienza a destruir la resistencia, incluso en la Rusia zarista. La Alemania wilhelmina buscaba la justificación de sus especiales instituciones preliberales en ideologías totalmente «modernas», como el nacionalismo y la visión hegeliana vulgar del Estado. El Estado austriaco fue progresivamente perdiendo confianza en sí mismo.

Lo que vemos en todas partes es la caída de la previa estructura política de modernización, que había comenzado con la ola de regímenes absolutistas en el siglo XVII, inspirada en parte por la filosofía neostoica. Véase Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Marc Raeff, *The Well Ordered Police State*, New Haven, Yale University Press, 1983; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, NLB, 1974. Este modelo fue particularmente eficaz en Alemania y en Rusia, y también permaneció por más tiempo en esos países. Requería el control y la reorganización desde arriba y desde el centro con vistas a aumentar la eficiencia y la productividad, pero todo ello basado en una sociedad de órdenes y jerarquía. Sólo en retrospectiva parece incoherente (aunque finalmente quizás resultara contraproducente). En aquel momento, dicha jerarquía parecía indisolublemente ligada al principio de soberanía que unificaba aquellas sociedades y justificaba la política activista, tanto por la idea de que una sociedad de órdenes requería supuestamente una cierta autoridad suprema que la armonizara y coordinara, como porque se percibía el poder regio como la cúspide de la jerarquía. La exhibición barroca del poder monárquico era parte esencial de la forma política de esas sociedades. Véase Raeff, *Police State*, págs. 147-149.

2. Nietzsche, por supuesto, lo interpreta como hipersensibilidad al sufrimiento, como una debilidad. La Edad Moderna está «eins allesamt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können» (*Jenseits von Gut und Böse*, 202). Es una debilidad de la que habrá de liberarse el superhombre. Pero, pese a todo el atractivo que encierra la filosofía de Nietzsche, como cultura encontramos

bastante difícil liberarnos de esa preocupación. Incluso después del estremo intento del nazismo por negar dicha ética, Europa ha vuelto a ella.

3. Sobre los orígenes del debate contemporáneo sobre las teorías de la libertad, véase Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969. Para una relación de diferentes opiniones sobre el tema, véase mi «What's Wrong with Negative Liberty», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

4. Citado en Fawn Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History*, Nueva York, Norton, 1974, pág. 468.

5. Citado en David Bryon Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 115.

6. Ibíd. James Turner, en *Without God, Without Creed*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, págs. 204, 206, cita a dos figuras del siglo XIX que también percibieron que su época estaba estableciendo nuevas pautas en lo concerniente a la sensibilidad hacia el sufrimiento. W. E. B. DuBois, en una cierta manera hiperbólica, declaraba al siglo XIX «el primer siglo de compasión humana». Y Oliver Wendell Holmes, Jr., decía en 1895: «Hemos aprendido la doctrina de que el mal significa dolor, y la sublevación contra todas las formas del mal ha ido acrecentándose progresivamente. Desde las sociedades para la prevención de la crueldad infligida a los animales hasta el socialismo, expresamos en incontables maneras la noción de que el sufrimiento es un mal que puede y debe prevenirse, y de ello ha brotado una ingente cantidad de literatura».

Cabría argüir que la elevada conciencia histórica y la preocupación que mostraron los victorianos, en comparación con sus predecesores, y que nosotros compartimos, se centra en el tema del excepcionalismo moral. La cuestión de su (y nuestro) lugar en la historia es muy importante para ellos (y para nosotros). Y no sólo porque ellos y nosotros podamos percibir en nosotros algunas pautas morales superiores, sino también por la desagradable sensación de que en el proceso se ha sacrificado algo valioso. Mirando hacia atrás es posible planificar el progreso o articular la pérdida irrecuperable; y con frecuencia se hacen ambas cosas. Por cualquiera de las razones, la historia es una obsesión constante.

7. El excepcionalismo moral es sólo un aspecto de la compleja idea de civilización que ha sido una noción esencial en la autonarración colectiva de nuestra cultura en el transcurso de los dos últimos siglos. Cuando se desarrolla en la Ilustración, «civilización» designa la condición hasta la que hemos evolucionado, principalmente a través del desarrollo del arte y de las ciencias. Forma parte del nuevamente desarrollado relato de la génesis de nuestra cultura en el trasfondo del tiempo homogéneo de la naturaleza, que relaciona esta cultura con el cambio institucional y social en el decorso de los siglos. Ferguson es uno de los importantes autores en este aspecto.

to. Seguimos reconociendo el vínculo entre la «civilización» y las facultades técnicas altamente desarrolladas, aunque también hayan sido puestas en tela de juicio desde el período romántico, o se las haya unido en una negación común, como la distinción popular en Alemania a principios de siglo entre *Zivilisation* y *Kultur*. Véase Norbert Elias, *The Civilizing Process* (trad. ingl. de E. Jephcott), Nueva York, Urizen Books, 1978, cap. 1, primera parte.

No obstante, ya desde un primer momento el concepto no estuvo confinado en el ámbito científico-tecnológico. Era común la noción de que el progreso en el arte, la ciencia y el comercio había traído consigo la suavización de las costumbres. *Le doux commerce* nos «civiliza». *Douceur des moeurs y politesse* originalmente estuvieron centradas en torno al refinamiento de las costumbres y la sensibilidad, expresado con el témino *civilité*. Pero en el siglo XVIII «civilización» venía a englobar la nueva sensibilidad moral hacia el sufrimiento y la preocupación por el bienestar general. Ésta es la dimensión moral que abordo en este capítulo. Véase ibid.

Además, existe un tercer aspecto: se piensa que «civilización» envuelve en sí un sentido de nosotros mismos como individuos, en el triple sentido que he descrito antes. La gente «civilizada» es capaz de tomar, respecto a su sociedad, cultura e historia, una distancia que objetiva, la distancia que precisamente requieren y presuponen esos documentos modernos. Y, ciertamente, existe un sentido en el cual encontramos que los escritores de los dos últimos siglos nos son familiares y fácilmente comprensibles porque compartimos con ellos esta postura, de una forma que sería imposible extender a otros tiempos y culturas.

8. Turner, en *Without God*, págs. 86-88, observa cuán lejos llegaron algunos evangélicos al aceptar la idea de progreso y la vocación excepcionalista de los Estados Unidos. La creencia «posmilenarista» en una edad de oro que precedería a la Segunda Venida se propagó ampliamente en la primera parte del siglo XIX.

9. Ibíd., pág. 140.

10. Véase ibíd., pág. 212.

11. Véase Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1981.

12. Citado en Davis, *Slavery*, pág. 142.

13. Véase la argumentación en ibíd., págs. 142 y sigs.

14. Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., Londres, J. Murray, 1902, I, 17.

15. Citado en Turner, *Without God*, pág. 57.

16. W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays* (edición a cargo de Leslie Stephen y Frederick Pollock), Londres, Watts, 1947.

17. Citado en Turner, *Without God*, pág. 216.

18. Citado en ibíd., pág. 235.

19. Véase Noel Annan, *Leslie Stephen*, Londres, Weidenfeld, 1984, cap. 5, para lo concerniente a la influencia del evangelismo. Annan señala que en Inglaterra muchos de los primeros agnósticos procedían de entornos evangélicos, como era el caso del propio Stephen. Turner, *Without God*, observa algo parecido respecto a los Estados Unidos. Una gran mayoría de los primeros pioneros de la increencia habían sido clérigos o procedían de entornos clericales.

20. Citado en Turner, *Without God*, págs. 216, 217.

21. Citado en ibíd., pág. 238. En este capítulo me he centrado en los desarrollos que se produjeron en el mundo anglosajón, pero esta conexión entre ateísmo y benevolencia humanista era aún más explícita en ciertos escritores continentales. De hecho, se anunciaría con bombo y platillos en la obra de Feuerbach. El hombre ha dilapidado todos sus tesoros en Dios; convirtiéndose en ateo lo recupera de nuevo. La increencia libera esos tesoros (yo los llamaría «fuentes morales») para la autoafirmación humana. El intento práctico de la obra de Feuerbach se expresa claramente en este aserto pronunciado en 1848: «El propósito de mis escritos, y también de mis ponencias, es hacer que los hombres dejen de ser teólogos y se conviertan en antropólogos, dejen de ser teófilos y se conviertan en filántropos, dejen de ser candidatos a la vida del más allá para ser estudiosos de la de aquí y ahora, dejen de ser los lacayos religiosos y políticos de la monarquía celestial y de la terrenal, para ser ciudadanos del mundo con confianza en sí mismos»; L. Feuerbach, «Vorlesung über das Wesen der Religion», en *Gesammelte Werke*, vol. 6, Berlín, Dietz, 1967, págs. 30-31. El impacto que esta posición causa en Marx es bien conocido. Véase F. Engels, «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en *Marx-Engels-Werke*, vol. 21, Berlín, Dietz, 1962, pág. 272.

22. Citado en Stephen, *English Thought*, pág. 240.

23. *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, págs. 38,6.

24. Ibíd., pág. 167.

25. Ibíd., págs. 201, 209, 197.

26. Véase la carta de Descartes a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, en *Descartes: Oeuvres et lettres* (edición a cargo de André Bridoux, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953).

27. Citado en Ronald Clark, *Bertrand Russell*, Londres, Cape, 1975, pág. 190.

28. Citado en ibíd., pág. 174.

29. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (edición a cargo de Dover Wilson), Cambridge, Cambridge University Press, 1932, pág. 48; citado en Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, Nueva York, Norton, 1939, pág. 268.

30. De Matthew Arnold, «Dover Beach», versos 25-28.

31. Citado en Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 321.

32. Arnold, *Culture and Anarchy*, pág. 45, citado en Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 266; Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 265.
33. He estudiado esta interpretación de Marx en *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 20.
34. Véase Emmanuel Mounier, *Feu la Chrétienté*, París, Seuil, 1950.
35. Véase la sección 19.1. He citado de Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge, 1983, pág. 276.
36. «Das Moralische ist selbstverständlich». Freud aprueba esta declaración en una carta a James Putnam; véase Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2, *Years of Maturity*, Nueva York, Basic Books, 1955, pág. 417.
37. F. Dostoievski, *A Raw Youth* (trad. ingl. de Constance Garnett), Londres, Heinemann, 1916, tercera parte, cap. 7, secs. 2, 3, págs. 462, 466-467. Hay un pasaje similar en el apéndice de *Los poseídos*, donde Stavrogin recuerda su sueño de un mundo en que el reconocimiento final del naturalismo inflexible conduce a una condición paradisíaca. Stavrogin, al igual que Versilov, se inspiraba en la visión de la edad de oro de la pintura de Claude Lorrain, «Acis and Galatea». Véase *The Devils* (trad. ingl. de David Margashack), Harmondsworth, Penguin, 1971, págs. 695-696.
38. «C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; ...c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret à l'aspect de l'homme souffrant: péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité»; *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, París, Garnier-Flammarion, 1971, pág. 198.
39. J.-J. Rousseau, *Emile*, París, Classiques Gamier, 1964, págs. 354-355.
40. Schiller, «Himno a la alegría»; donde las alas de la alegría quedan atrás, «alle Menschen werden Brüder»; la oda de «Empedócles» y los primeros borradores de «Der Tod des Empedokles», de Hölderlin reflejan el mismo espíritu. Véase Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, cap. 4.
41. Véase Trilling, *Matthew Arnold*, pág. 32.
42. Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, París, Ediciones Gallimard, 1967, pág. 52; *The Old Regime and the Revolution*, Garden City, Doubleday, 1955, pág. xiv. Más adelante en la misma obra Tocqueville habla de «cette espèce de passion du bien-être qui est comme la mère de la servitude», pág. 203.

43. Véase J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap. 5.
44. «Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine Nationale Bildung wie seine Sprache»; Herder citado en Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, pág. 66.
45. Para una argumentación de las teorías «expresivistas» del lenguaje, véase mi «Language and Human Nature», en *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. He estudiado algunas de las bases del moderno nacionalismo lingüístico en «Why Do Nations Have to Become States?», en *Confederation* (edición a cargo de Stanley French), Montreal, Canadian Philosophical Association, 1980.
46. He aprendido mucho del sugerente trabajo de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, y también de su «Narrating the Nation», *Times Literary Supplement*, 13 de junio de 1986, pág. 659.
47. «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein», Schelling, en *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en *Werke*, Leipzig, F. Eckhart, 1907, II, 55.
48. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Nueva York, Dell, 1960, pág. 70.

23. VISIONES DE LA EDAD POSROMÁNTICA

1. Citado en Frank Kermode, *The Romantic Image*, Londres, Routledge, 1961, pág. 46. He encontrado este estudio muy valioso para formular las continuidades del período romántico hasta nuestros días.
2. *Ibid.*, pág. 56.
3. Citado en Michael Hamburger, *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 29, de una carta a Henri Cazalis de julio de 1866; véase S. Mallarmé, *Propos sur la poésie* (edición a cargo de Henri Mondor), Mónaco, 1953, pág. 77.
4. La obra autotélica también va conectada muy complejamente con la tendencia a «l'art pour l'art». Eso también es obviamente uno de los posibles desarrollos de la concepción posromántica del arte como lugar de la más elevada de las realizaciones humanas. Pero tampoco aquí debemos confundir la especie con el género. Volveré a ello mas adelante.

La tendencia de la crítica contemporánea a tratar todos los textos como si fueran autosuficientes o como si sólo se relacionaran con otros textos, representa un extraño empeño por tratar todas las obras como si fueran autotéticas, sin tener en modo alguno en cuenta las dos distinciones, la que se da entre la epifánica y la no epifánica, y la que existe entre las obras epifánicas concebidas como autotéticas y las no concebidas como tales. Como siempre, cuando se trata una obra por medio de cánones ajenos a ella es posible extraer nociones interesantes, pero las descabelladas pretensiones a la omnicompetencia de dicho acercamiento sólo contribuyen a oscurecer la escena.

5. Véase J. C. F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man* (edición bilingüe alemán-inglés, edición y traducción a cargo de E. M. Wilkinson y C. A. Willoughby), Oxford, Oxford University Press, 1967. Schiller se inspira también aquí en Kant. Véase *Critica del juicio*, primera parte, sec. I, libro I, párr. 9, donde Kant afirma que un juicio sobre gustos es siempre particular porque no se puede relacionar el objeto hermoso con el concepto general. Es significativo que en esta obra Kant trata tanto los objetos estéticos como los seres orgánicos, reflejando por tanto su forma de afinidad con la edad que ve entre ellos.
6. Citado en Kermode, *Romantic Image*, págs. 21, 46.
7. W. B. Yeats, «Among Schoolchildren», versos 57-64.
8. Citado en Kermode, *Romantic Image*, págs. 109, 113.
9. Ibíd., págs. 65, 134. La vuelta a la alegoría como fuente de modelos por parte de algunos de los escritores y críticos del siglo xx —Walter Benjamin, por ejemplo— es sólo la aparente excepción de la continuada fuerza de este símbolo romántico. Como veremos más adelante, se mantiene una crucial continuidad. Pero el cambio tiene mucho que ver con el giro que se aparta de las epifanías del ser en el siglo xx, que ya anticipara Mallarmé.
10. Ibíd., pág. 45.
11. Schiller, *Letters*, XXIII, XXIV.
12. Ibíd., XXVII; véanse también las cartas XIV y XV, en las que aparece la célebre frase: «der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt».
13. Kermode, *Romantic Image*, págs. 20-21.
14. Kant, *Critica del juicio*, primera parte, sec. I, libro I, párrs. 2-5.
15. Ibíd., primera parte, sec. 1, párr. 59.
16. Citado en Kermode, *Romantic Image*, pág. 44.
17. Citado en ibíd., pág. 6.
18. Véase Jerrold Seigel, *Bohemian Paris*, Nueva York, Penguin Books, 1986.
19. Murger, *Scènes de la vie de Bohème*; Puccini, *La Bohème*.
20. Seigel, *Bohemian Paris*, primera parte.
21. Ibíd., pág. 58.
22. Ibíd., pág. 120.
23. Citado en M. H. Abrams, *The Corespondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 119,
24. Pound, citado en ibíd., pág. 118.
25. Véase Kermode, *Romantic Image*, cap. 7.
26. Éste es uno de los inconvenientes de mi término «expresivismo», pues se suele considerar como una noción que privilegia la *autoexpresión*. Sobra decir que ése no es el sentido que intento darle. Reconozco que este malentendido probablemente seguirá presentándose hasta que encuentre un término mejor.

27. Novalis, *Schriften* (edición a cargo de P. Kluckhohn y R. Samuel), Stuttgart, KlettCotta, 1960-1975, II, 419.

28. Esto es lo que sostiene Michael Hamburger en *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 30. Traducción de «The Panther» por Stephen Mitchell, en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, pág. 25.

29. Véase Roger Shattuck, «Catching Up with the Avant-Garde», *New York Review of Books*, 18 de diciembre de 1986, pág. 72.

30. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 125.

31. Citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pág. 282.

32. «Tintern Abby», versos 95-96. De forma similar, Wordsworth escribe en *The Prelude*, XIII, versos 367-372:

*and I remember well
That in life's every-day appearances
I seemed about this time to gain clear sight
Of a new world—a world, too, that was fit
To be transmitted, and to other eyes
Made visible...*

y recuerdo bien
que en las apariencias de la vida cotidiana
me parecía entonces tener una clara visión
de un mundo nuevo, un mundo también perfecto
para ser transmitido, y para otros ojos
hecho visible...

Y en el Prefacio a las *Lyrical Ballads* dice: «La vida humilde y rústica era generalmente elegida porque en esa condición las pasiones esenciales del corazón encuentran mejor terreno en el que alcanzar la madurez... y hablar en un lenguaje más sencillo y enfático... y... porque en esas condiciones las pasiones de los hombres se incorporan a las bellas y permanentes formas de la naturaleza»; *Poetical Works*, II, 386-387. Coleridge describe el empeño así: «Mr Wordsworth... deseaba proponerse como objetivo cubrir con el encanto de lo novedoso las cosas cotidianas, y excitar un sentimiento análogo al sobrenatural despertando la atención de la mente del letargo de la costumbre, dirigiéndolo a la hermosura y las maravillas del mundo ante nosotros» en *Biographia Literaria*, cap. 14, citado en Lilian Furst, *Romanticism in Perspective*, Londres, Macmillan, 1969, págs. 245-246.

33. Citado en Hugh Honour, *Romanticism*, Londres, Allen Lane, 1979, págs. 68, 92.

34. Shelley, en su *Defense of Poetry*, dice que «transforma todo cuanto toca, y todas las formas que se mueven dentro del resplandor de su presen-

cia cambian por la maravillosa empatía con la encarnación del espíritu que alienta; su alquimia secreta convierte en oro potable las aguas venenosas que fluyen de la muerte a través de la vida»; en *Complete Works*, VII, 137, citado en Furst, *Romanticism and Perspective*, págs. 160-161. Véase ibid., para una cita similar de Tieck. Palmer habla de su pintura como visiones de la naturaleza «que pasan a través de la intensa separación purificadora que transforma el calor de la nefasta alquimia del alma»: citado en Honour, *Romanticism*, pág. 86.

35. Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 157. He aprendido muchísimo de la aguda argumentación de este libro. Desde su punto de vista, las últimas palabras de Charles Bovary en la novela, «C'est la faute de la fatalité!», aportan, en un nivel, la más suprema expresión a la inarticulada, incomprensible banalidad de su vida y provocan el desprecio de su interlocutor, Rodolphe, y, sin embargo, en otro nivel, por un giro irónico, captan una profunda verdad sobre la vida y la muerte de Emma.

36. Véase el estudio que hace Jean-Pierre Alexandre del *The Fire* de Antigna en Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, pág. 166.

37. *Gustave Courbet*, catálogo de la exposición realizada en el Grand Palais, París, del 30 de septiembre de 1977 al 2 de enero de 1978 (París, 1977), pág. 36.

38. Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, pág. 165.

39. Ibíd.

40. Citado de la explicación que figura bajo la pintura que se muestra en el New York Metropolitan Museum of Art.

41. Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, cap. 6; los autores señalan que en la obra madura de Courbet la superficie pintada es casi inopportuna. Rechazó el estándar del académico «fini» e hizo que la pintura sobre-saliera como representación; págs. 151-152, 223.

42. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 121.

43. Charles Baudelaire, citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 127.

44. De *Mon cœur mis à nu*, citado en Pascal Pia, *Baudelaire*, París, Seuil, 1952, pág. 61.

45. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 98.

46. De *Peintre de la vie moderne*, citado en Pia, *Baudelaire*, págs. 68-69.

47. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 122.

48. Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil* (edición inglesa a cargo de Marthiel Matthews y Jackson Matthews; trad. de Richard Wilbur), Norfolk, Conn., New Directions, 1962, pág. 12.

49. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 77; trad. ingl. de Louise Varèse, en Charles Baudelaire, *París Spleen*, Nueva York, New Directions, 1970, pág. 74.

50. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 88.
51. En este aspecto parece existir cierta afinidad entre Baudelaire y la forma de realismo ejemplificada por Flaubert en la exposición anterior.
52. Trad. ingl. de Allen Tate y Frederick Morgan, respectivamente, en Baudelaire, *Flowers of Evil*, págs. 38, 161. [Trad. cast. de Jacinto Luis Guerena: *Flores del mal*, Madrid, Visor, 1977.]
53. Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburgo, Rowohlt, 1967, págs. 55-56; Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 128.
54. Trad. ingl. de Edna St. Vincent Millay, en Baudelaire, *Flowers of Evil*, pág. 129.
55. Friedrich, *Struktur*, pág. 54.
56. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, pág. 267.
57. Véase *La república*, 558-559.
58. T. E. Hulme, *Speculations* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, K. Paul, 1924, págs. 116-118; véanse también págs. 255-256.
59. Ibíd., págs. 9, 53. Véase Abrams, *Correspondent Breeze*, págs. 129-130.
60. Véase Abrams, *Correspondent Breeze*, págs. 123-124. Y por supuesto se puede dejar al margen el elemento teológico. Las fuentes para esta postura incluyen un apasionado pensador anticristiano, Nietzsche. Hulme también estuvo bajo su influencia, por ejemplo, al abrazar los valores «heroicos». Véase Hulme, *Further Speculations* (edición a cargo de Sam Hynes), Minneápolis, University of Minnesota Press, 1955, págs. 199-200. (Mas véase también esa crítica de Nietzsche por quedarse corto en su antirromanticismo; *Speculations*, pág. 62.) Hulme admiraba también las *Réflexions sur la violence* de Sorel y las tradujo al inglés. El resto de la constelación de la derecha agresiva que Abrams esboza sobrevive la escisión del cristianismo, por ejemplo, Pound y Wyndham Lewis.
61. Schiller, *Letters*, XXVII.
62. Citado en Pia, *Baudelaire*, pág. 118.
63. Citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 139, de una carta a Henri Cazalis de julio de 1866; véase Mallarmé, *Propos sur la poésie* (edición a cargo de Mondor, pág. 27).
64. «Em Abbild des Willens selbst»; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tercer libro, sec. 52 (trad. ingl. de E. F. J. Payne), 2 vols., Nueva York, Dover, 1969.
65. Ibíd., tercer libro, sec. 38; trad. ingl. de Payne, I, 196.
66. F. Nietzsche, *Dic Geburt der Tragödie*, sec. 5.
67. Citado en William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, Yale University Press, 1974, pág. 66.
68. Véase McGrath, *Dionysian Art*, especialmente el capítulo 4, en el que describe un cierto número de obras de menor importancia durante aquel período en Viena.

69. Esto es también eco de la preocupación por la maldad, la decadencia y la cruda energía instintiva, que constituyó uno de los filones de la fascinación de la Bohemia de *fin-de-siècle*. Véase Seigel, *Bohemian Paris*, cap. 10.

70. S. Kierkegaard, *Either/Or* (trad. ingl. de W. Lowrie y D. Johnson), 2 vols., Garden City, Doubleday, 1959, II, 255. Véase también *The Sickness unto Death* (trad. ingl. de W. Lowrie), Garden City, Doubleday, 1954.

71. Debo mucho en lo que respecta a esta formulación sobre Kierkegaard a Jane Rubin, *Too Much of Nothing: Modern Culture and the Self in Kierkegaard's Thought* (en prensa). Aunque queda rezagada en su último trabajo, la posición de Kierkegaard desarrollada en *Lo uno y lo otro* es el núcleo de la idea que Heidegger desarrolla en su noción de determinación, de la elección de vida ante la muerte, que define su noción de «autenticidad». Véase *El ser y el tiempo*, div. II, caps. 1-2.

72. Véase F. Dostoievski, *The Devils* (trad. ingl. de David Magarshack), Harmondsworth, Penguin Books, 1971, tercera parte, cap. 5, sec. 3, pág. 580, y cap. 7, sec. 2, pág. 638. [Trad. cast. de Rafael Cansinos Assens: *Demonios*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1953.]

73. Véase el comentario de Iván en *The Brothers Karamazov* (trad. ingl. de David Magarshack, Harmondsworth, Penguin Books, 1958, pág. 277).

74. Dice el padre Tikhonov en «La confesión de Stavrogin», en el apéndice de *The Devils*, pág. 679.

75. Véase F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, párr. 188.

76. Es un error pensar que Nietzsche quiso establecer este sentido. Perderlo es precisamente lo que él denomina «nihilismo». Véase *Die fröhliche Wissenschaft*, párr. 346; y *Zur Genealogie der Moral*, I, sec. 12: «Hier eben liegt das Verhängnis Europas —mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüsst—. Der Anblick des Menschen macht müde —was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das ist...?*». El gran peligro de la moral moderna es precisamente que el autosocavamiento constante de su credibilidad puede terminar en nihilismo.

24. LAS EPIFANÍAS DEL MODERNISMO

1. Citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pág. 282.

2. Ricardo Quiñones en su *Mapping Literary Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1985, cap. 4, habla del «contrarromanticismo» del modernismo.

3. «Antes de Copérnico, el hombre no era el centro del mundo; después de Copérnico lo es. Observamos el cambio desde una cierta profundidad e intensidad a ese plano e insípido optimismo que, una vez ha pasado a través

de su primera etapa de decadencia en Rousseau, culmina finalmente en el estado de sensiblería en el que tenemos la desgracia de vivir»; T. E. Hulme en *Speculations* (edición a cargo de Herbert Read), Londres, K. Paul, 1924, pág. 80. Ford Madox Ford expresaba algo del mismo sentimiento, menos prudentemente, en enero de 1914: «Lo que queremos por encima de todo en la literatura hoy es religión, intolerancia, persecución y no las sensibleras memeces de la cultura, el fabianismo, la paz y la buena voluntad. Religión auténtica, una cosa violenta y llena de odios y exclusiones»; citado en Michael Levenson, *A Genealogy of Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 59. El siglo xx ha condescendido colmadamente con esa petición, aunque ha olvidado limitar las consecuencias a la literatura.

4. Hulme, *Speculations*, pág. 118.

5. Ibíd., pág. 8; la cursiva es del original.

6. Yeats, desde luego, no encaja totalmente en este patrón. Mas en cierto sentido Yeats, que era de más edad que la gran generación modernista cuya creatividad tiene lugar en las dos primeras décadas de este siglo, podría ser considerado una figura de transición.

7. Citado en Hulme, «Notes on Bergson», en *Further Speculations* (edición a cargo de Sam Hynes), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1955, pág. 47.

8. Para Hulme, leer a Bergson «terminó con un estado intolerable»; representó «liberarme de una pesadilla que hacía tiempo atormentaba mi mente»; fue «una sensación casi física de alegría, una repentina expansión, una especie de explosión mental»; ibíd., págs. 29-30. Leveson, *Genealogy of Modernism*, pág. 40.

9. Hulme, *Further Speculations*, pág. 78.

10. Ibíd., pág. 10.

11. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1927, introducción, cap. 2, secs. 5, 6.

12. Esta última vinculación la ha sostenido Charles Guignon en su *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianápolis, Hackett, 1983, cap. 2.

13. Novalis, *Schriften* (edición a cargo de P. Kluckhorn y R. Samuel), Stuttgart, KlettCotta, 1960-1975, II, 419.

14. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 129.

15. Véase H. Kenner, *The Pound Era*, Londres, Faber, 1972, págs. 173-191.

16. Véase la interesante argumentación sobre esta cuestión en Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, esp. caps. 5 y 6.

17. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 93.

18. Citado en ibíd., pág. 146.

19. De *Contre Sainte-Beuve*, citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 146.

20. Véase Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975; id., *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976; Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, París, Seuil, 1979.

21. La situación, claro está, cambia con la relatividad y la mecánica cuántica. Algunos escritores modernistas creyeron haber encontrado respaldo en los nuevos conceptos de la física del siglo xx para su crítica de la conciencia del tiempo predominante en la tardía edad victoriana.

22. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, caps. 3-4. Pero Heidegger sostendrá la misma idea básica, aunque de otra manera, en muchos de sus trabajos.

23. György Lukács, *History and Class Consciousness* (trad. ingl. de R. Livingstone), Cambridge, Mass., MIT Press, 1971, pág. 90.

24. Quiñones, en *Mapping Literary Modernism*, ofrece un «mapa» del modernismo literario basado en gran parte en los giros que se dieron en esta concepción del tiempo. He aprendido muchísimo de esa argumentación.

25. Véase de Eliot la nota a *The Waste Land*: «Tiresias, aunque mero espectador y de ningún modo “protagonista”, es, sin embargo, el personaje más importante del poema, uniendo a todos los demás. Así como el comerciante tuerto, vendedor de grosellas, se disuelve en el Marino Fenicia, y éste no se diferencia del todo de Fernando, príncipe de Nápoles, así todas las mujeres son una mujer, y los dos性os se reúnen en Tiresias» [trad. cast. de Avantos Swan: *La tierra baldía*, Madrid, Swan, 1982, pág. 140]; *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot 1909-1950*, Nueva York, Harcourt Brace, 1962, pág. 52. Véase también el estudio de James Longenbach, *Modernist Poetics of History: Pound, Eliot, and the Sense of the Past*, Princeton, Princeton University Press, 1987, cap. 10 y *passim*.

26. Véase Roger Shattuck, *The Banquet Years*, Nueva York, Vintage, 1968, pág. 332. Hulme, en *Further Speculations*, pág. 73, habla de «el amontonamiento y yuxtaposición de distintas imágenes en frases diferentes».

27. Citado en Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, pág. 141.

28. Citado en ibíd., págs. 143-144.

29. Citado en Kenner, *The Pound Era*, pág. 178.

30. Citado en Michael Hamburger, *The Truth of Poetry*, Londres, Weidenfeld, 1969, pág. 189.

31. Citado en M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze*, Nueva York, Norton, 1984, pág. 118.

32. Citado en Hamburger, *The Truth of Poetry*, pág. 39.

33. *La gaya ciencia*, prefacio, sec. 4. Hamburger, *The Truth of Poetry*, pág. 39, señala también un paralelo con Karl Kraus, quien quiso purgar el lenguaje del autoengaño y falso sentimiento, separando nítidamente lo que se confundía fácilmente.

34. Véase Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; y Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

35. Maurice Merleau-Ponty, «Cézanne's Doubt», en *Sense and Non-sense* (trad. ingl. de Hubert y Patricia Dreyfus), Chicago, Northwestern University Press, 1964, págs. 17-18.

36. «Noi cantaremos las grandes oleadas agitadas por el trabajo, por el placer o por la sombra: cantaremos las mareas multicolores y polifónicas de las revoluciones en las capitales modernas; cantaremos el vibrante fervor nocturno de los arsenales y de los astilleros incendiados por violentas lamas eléctricas; las estaciones enjoradas, devoradoras de serpientes que se arden; las fábricas apagadas por nubes de humo de sus consortes filiales; los puentes semejantes a gigantes de gimnasia que cruzan los ríos...»; del «Manifesto del futurismo», del que una versión francesa apareció en *Le Figaro* el 20 de febrero de 1909, párr. 11; reimpreso en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Isabella Gherarducci), Roma, Riuniti, 1976, pág. 28. La versión inglesa es citada en Charles Russell, *Poets, Prophets and Revolutionaries*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pág. 91.

37. Marinetti, tal como lo cita Russell, *Poets*, págs. 91-92. El Punto 4 del «Manifiesto del futurismo» afirma: «Noi affermiamo che la magnificenza del mundo si è arricchita di una belleza nueva: la belleza della velocità... un automobile ruggente... è piú bello della Vittoria di Samotracia»; en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 27.

38. De un Manifiesto futurista de 1910, citado en *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 93.

39. De Breton, «Deux manifestes Dada», citado en ibíd., pág. 126.

40. André Breton, «Second Manifeste du Surrealisme» (1930), en *Manifestes du Surrealisme*, París, Gallimard, 1973, pág. 92; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 133.

41. Del «Manifeste du Surrealisme» (1924), en *Manifestes*, pág. 34; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 142. En el «Second Manifeste», Breton habla acerca de «ces produits de l'activité psychique, aussi distraits que possible de la volonté de signifier, aussi allégés que possible des idées de responsabilité toujours prêtes à agir comme freins, aussi indépendants que possible de tout ce qui n'est pas la vie passive de l'intelligence»; *Manifestes*, pág. 121.

42. De Breton, «Manifeste du Surrealisme», *Manifestes*, pág. 40; traducción citada en Russell, *Poets*, págs. 142-143.

43. André Breton, del «Second Manifeste», *Manifestes*, pág. 121n; trad. citada por Russell, *Poets*, pág. 133.

44. De hecho, las opiniones políticas de los futuristas fueron más bien repelentes desde el primer momento. A continuación unas cuantas citas del *Manifiesto fundador*:

9. Noi vogliamo glorificare la guerra —sola igiene del mundo— il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

10. Noi vogliamo distruggere i musei, le bibiloteche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria.
9. Queremos glorificar la guerra —única higiene del mundo—, el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los liberadores, las bellas ideas por las que se muere y el desprecio de la mujer.
10. Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de cualquier clase, combatiremos el moralismo, el feminismo, cualquier cobardía oportunista o utilitaria.

Il Futurismo italiano (edición a cargo de Gherarducci), pág. 28; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 89. Las mitigantes circunstancias que se han de citar son que todo esto sucedía aún en la edad de la inocencia, antes de la Primera Guerra Mundial, cuando todavía se podía tomar medio en broma.

45. La violencia tampoco estuvo muy lejos de la superficie del surrealismo. Como dice Breton en su «Second Manifeste» de 1930: «L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolver aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule. Qui n'a pas eu, au moins une fois, envie d'en finir de la sorte avec le petit système d'avilissement et de crétinisation en vigueur à sa place toute marquée dans cette foule, ventre à hauteur de canon»; *Manifestes*, pág. 78.

Para hablar de otra afinidad, Roger Shattuck observa la íntima relación que existe entre la recepción que obtuvo el arte primitivo en el período de la preguerra y la aparente fascinación por la tecnología. «El abrazo del arte primitivo por Picasso, Matisse, Derain, Apollinaire, Stravinsky y muchos otros, coincidió con la generalizada respuesta afirmativa que artistas y escritores dieron a la ciencia y a la tecnología. El futurismo en Italia y Rusia dio a esta respuesta un nombre y una doctrina. Los mismos artistas y escritores que dieron la bienvenida a las formas diferentes y al contenido mágico de la escultura africana, se deleitaron también con potentes automóviles; iban al cine, especulaban sobre los vuelos en aereoplanos y la cuarta dimensión... Sin embargo, el primitivismo y el futurismo son habitualmente tratados por separado.» De «Catching Up with the Avant-Garde», en *New York Review of Books*, 18 de diciembre de 1986, pág. 72.

46. Marinetti, «Destruction of Syntax—Imagination without Strings—Words-in-Freedom», citado en Russell, *Poets*, pág. 92.

47. Véase Shattuck, *The Banquet Years*, pág. 341.

48. «La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno.» Punto 3 del «Manifesto del Futurismo», *Il Futurismo italiano* (edición a cargo de Gherarducci), pág. 27; traducción citada en Russell, *Poets*, pág. 88.

49. André Breton, *Nadja*, pág. 215; citado en Russell, *Poets*, pág. 147.
50. F. Nietzsche, *The Will to Power* (trad. ingl. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale), Nueva York, Random House, 1968, pág. 307.
51. Hulme, *Further Speculations*, pág. 10. Véase también *Speculations*, págs. 134-135. Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1985, cuya argumentación sobre el trasfondo filosófico del modernismo, que me ha resultado sumamente útil, señala teorías análogas sobre el flujo de la experiencia en Bergson, William James y F. H. Bradley, que fueron también muy influyentes en aquellos momentos.
52. Véase la argumentación en Schwartz, *Matrix*, págs. 87-88.
53. Véase ibíd., pág. 91.
54. Me he basado en la argumentación que aparece en Kenner, *The Pound Era*, págs. 184-185.
55. Citas tomadas de la argumentación de Schwartz, *Matrix*, págs. 92-93.
56. Citado en ibíd., pág. 66.
57. Véase la argumentación en ibíd., págs. 105-108. Más tarde, en su obra crítica, Eliot propone una posición paralela. Castiga el realismo «que termina su curso en el desierto de la semejanza exacta con la realidad que percibe la mente más vulgar». El artista, por el contrario, debe «intensificar el mundo en sus emociones». Mas esa emoción no es personal. Más bien es la «constante extinción de la personalidad»; el artista produce una obra que expresa una «nueva emoción del arte» (citas de Schwartz), *Matrix*, págs. 174, 171.
58. Kenner, *The Pound Era*.
59. Ibíd., págs. 154-155.
60. Ibíd., pág. 160.
61. Ibíd., pág. 185.
62. Ibíd.
63. Ibíd., pág. 156.
64. Joseph Frank, en su «Spatial Form in Modern Literature», en *The Widening Gyre*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1963, pone de relieve el vínculo entre lo que yo he venido denominando el encuadre de la epifanía, con su revelación por yuxtaposición, de elementos a menudo ampliamente separados temporalmente, y la aparición de la conciencia temporal que he formulado antes, que niega la linealidad y une momentos ampliamente separados, bien en un presente intemporal o a través de los arquetipos del mito. Ambos reflejan un cambio de la narración corriente a la «espacialización» del tiempo, que Frank relaciona, de una muy manera interesante, con la condición espiritual de la cultura contemporánea. No es necesario decir que esto es muy diferente de la «espacialización» de la que he hablado antes en conexión con la cosmovisión laplaceana. A diferencia de esta última, la espacialización temporal en la literatura modernista está muy situada. Brota de nuestra situación temporal, y no la cancela.

65. Eliot habla de la mente del poeta como algo que está «constantemente amalgamando una experiencia dispar; ... en la mente del poeta esas experiencias están siempre formando nuevos todos» (citado en Schwartz, *Matrix*, pág. 96). Existen, desde luego, grandes diferencias entre Eliot y Pound, y no es la más insignificante de ellas la que se da en sus creencias religiosas y metafísicas. No obstante, pienso que fueron muy similares no sólo en su recurso a lo que he denominado los «encuadres de las epifanías», sino también en su utilización de la historia. Ésas son también características modernistas, que construyen sobre los románticos a la vez que se apartan de ellos. Como estos últimos, Eliot y Pound son a la vez críticos con la Edad Moderna por lo que ha perdido: Eliot habla de la «disociación de la sensibilidad» que ha sufrido. Pero al mismo tiempo, ambos rompen muy definitivamente con las formas románticas de la narrativa, que nos colocan en algún lugar entre una perdida edad de oro y una posible armoniosa síntesis futura. La meta de la epifanía no es la de acercarnos a un pasado irrecuperable o precipitarnos a un futuro más integrado, sino, más bien, realizar una unidad transhistórica que nos conecte con las supremas articulaciones espirituales de las diferentes edades (que, desde luego, no fueron las mismas para Eliot que para Pound, aunque se dé mucha yuxtaposición en ellas). La epifanía nos abre a algo perenne y permite que ello irradie en nuestro tiempo. Para Eliot lo perenne se identifica con lo intemporal, en la visión religiosa que configura los *Four Quartets*: «En mi comienzo está mi fin». Desde ese punto de vista parte el intento de Donald Davie de distinguir a Pound de Eliot (*Ezra Pound: Poet as Sculptor*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, págs. 173-177), sobre la base de que Pound presta atención a la particularidad de las cosas que existen por derecho propio, mientras que Eliot (al igual que Yeats) está siempre dispuesto a apropiárselas como símbolos y emblemas; esta tesis me parece exagerada: hace que Eliot parezca subjetivista en un modo en que en realidad no lo es y, a mi juicio, subestima lo epáfico de Pound.

66. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1978, págs. 155-156.

67. Véase la argumentación en Albrecht Wellmer, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», en su *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pág. 27.

68. De *The Statesman's Manual*, citado en Abrams, *Correspondent Breeze*, pág. 221.

69. La poética de la yuxtaposición sirve también para establecer una nueva postura en el tiempo. Contra un sentido del tiempo como desconectada sucesión de instantes, en la que nuestras experiencias previas, e incluso nuestra identidad, son arrebatadas sin remisión, la yuxtaposición de imágenes sujeta el pasado y el futuro en un instante único. Se extienden las dimensiones del presente. El momento se intensifica en una suerte de presen-

te continuo, en una efímera eternidad. Parece que esto fue parte de lo que el «simultanism» de Apollinaire quería indicar. Véase Shattuck, *The Banquet Years*, págs. 345-350; y Russell, *Poets*, págs. 65-86. La ruptura de una narrativa de vida significante, que normalmente guarda esta clase de desconexión, hace que esta nueva postura sea más apremiante. Éste es un ejemplo de la espacialización del tiempo de que habla Frank (véase la nota 64).

70. Kenner, en *The Pound Era*, págs. 171-172, relata la anécdota que dio pie a un verso de Pound: «eucaliptus, o sea, para el recuerdo».

71. Así Eliot afirma que la poesía «de vez en cuando nos hace ser más conscientes de los hondos sentimientos innombrados que forman el substrato de nuestro ser, en el cual raramente penetramos»; citado en Schwartz, *Matrix*, pág. 155.

72. Trad. ingl. de Stephen Mitchell en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, págs. 201-202.

73. Levenson, *Genealogy of Modernism*, caps. 3, 6.

74. De la primera versión de «September 1, 1939», reproducido en *Poetry of the Thirties* (edición a cargo de Robin Skelton), Londres, Penguin, 1964, pág. 283.

75. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, págs. 221, 223.

76. Citado en Czesław Miłosz, *The History of Polish Literature*, Nueva York, Macmillan, 1969, págs. 462-463. Fue Alba Taylor quien me dio a conocer tanto este poema como el que se cita más adelante de Herbert.

77. Citado en Hamburger, *Truth of Poetry*, págs. 247, 251-252.

78. Citado en Miłosz, *History*, págs. 471-472.

79. Paul Celan, «Weggebeizt», de la colección *Atemwende*, en *Gesammelte Werke*, Francfort, Suhrkamp, 1983, II, 31; trad. ingl. de Michael Hamburger en *Poems of Paul Celan*, Nueva York, Persea Books, 1988, pág. 230.

80. Paul Celan, «Kein Halbholz», de la colección *Lichtzwang*, en *Gesammelte Werke*, II, 296; trad. ingl. de M. Hamburger en *Poems of Paul Celan*, pág. 300.

81. Paul Celan, «Fadensonnen», de *Atemwende*, en *Gesammelte Werke*, II, 26; trad. ingl. de M. Hamburger en *Poems of Paul Celan*, pág. 226.

82. Roman Jakobson, *Questions de poétique*, París, Seuil, 1973.

83. A menos que se quiera considerar que pertenecen al mismo movimiento ciertos grandes novelistas contemporáneos de la desintegración y el encarcelamiento, como son William Burroughs y Thomas Pynchon.

84. Véase Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, *passim*; véase también Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, cap. 8.

85. Véase Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, págs. 175-179.

86. Véase ibíd., pág. 172.
87. Véase Richard Bernstein, «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida», *Journal of Speculative Philosophy* (en prensa).
88. Véase Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault*, epílogo.
89. Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, París, Minuit, 1979.
90. En su propia y muy diferente manera, la filosofía de Derrida ilustra el vínculo que he tratado de establecer al relacionar el futurismo con el surrealismo. Una filosofía que supuestamente niega la subjetividad, la serenidad y la plena presencia, y que percibe el pensamiento como algo perpetuamente disperso y «diferido» en un campo de infinitas sustituciones, también exalta la indefinida libertad del juego y se presenta como doctrina liberadora. El sumergimiento y el extremo subjetivismo se juntan aquí en una noción de «free play» [juego libre], en la que su antihumanismo está en las antípodas de Schiller. Ofrece un modo de pensar que «afirma el *free play* y trata de sobrepasar al hombre y al humanismo: el nombre del hombre es el nombre del ser, que a través de toda la historia de la metafísica o de la ontoteología —en otras palabras, a través de la historia de toda su historia— ha soñado con la plena presencia, la fundamentación tranquilizadora, el origen y el fin del juego»; «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», en *The Structuralist Controversy* (edición a cargo de Richard Macksey y Eugenio Donato), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, págs. 264-265.
91. Como dice Stephen Spender: «A través de la crítica moderna corre la fantasía de una Segunda Caída del hombre... La Segunda Caída parece resultar de la introducción de los modos de razonamiento y los valores utilitarios científicos en el mundo de la elección personal entre el bien y el mal, con el resultado de que los valores dejan de ser personales para identificarse con lo útil o destructivo de los sistemas sociales y las cosas materiales»; en su *The Struggle of the Modern*, Londres, Hamish Hamilton, 1963, pág. 26. Spender habla aquí desde una perspectiva que abarca «de Carlyle, Ruskin, Morris y Arnold, a T. E. Hulme, Ezra Pound, Yeats, Eliot, Lawrence y Leavis». Pero también podría haberse remontado hasta los primeros románticos.
92. Spender, *Struggle*, pág. 17.
93. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (edición a cargo de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright), Oxford, Blackwell, 1977, párrs. 84 y sigs.
94. Para una argumentación sobre esta noción de «trasfondo», véase Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper, 1979, tercera parte; John Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, cap. 5; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.
95. Véase la argumentación en Hamburger, *Truth of Poetry*, cap. 8.
96. De su *Opus Posthumus*, citado por Spender en *Struggle*, pág. 39.

25. CONCLUSIÓN: LOS CONFLICTOS DE LA MODERNIDAD

1. Véase A. Willener, *L'image-action de la société*, París, Seuil, 1970, cuarta parte.
2. Citado en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, pág. 63.
3. Véase Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley, University of California Press, 1982.
4. S. Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review* (trad. ingl. de H. V. y E. H. Hong), Princeton, Princeton University Press, 1978.
5. «Erbärmliches Behagen»; *Also Sprach Zarathustra*, Prefacio de Zarathustra, sec. 3. Parece que Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, se hace eco de esto al enseñar cómo la original promesa de liberación de la tecnología puede degenerar en «la adquisición de un frívolo confort» (19).
6. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. ingl. de Talcott Parsons), Nueva York, Scribner, 1958, pág. 181.
7. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, Nueva York, Verso, 1982.
8. Borgman, *Technology*, págs. 41-42.
9. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, Doubleday, Anchor Edition, 1959, pág. 83.
10. The Seventh Elegy (trad. ingl. de Stephen Mitchell), en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Vintage, 1984, pág. 189.
11. He intentado mostrar la imposibilidad de algunos de los rechazos mostrados por Michel Foucault en mi «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; y he intentado presentar una tesis más general en «Humanismus und moderne Identität», en *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (edición a cargo de Krzysztof Michalski), Stuttgart, Klett-Cotta, 1985. Richard Bernstein muestra en «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida», *Journal of Speculative Philosophy* 343, por qué gran parte del atractivo que ejerce la obra de Derrida parte de su aparente compromiso con la ética de la no dominación.
12. Véase Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, pág. 275.
13. He estudiado esto en gran medida en «Explanation and Practical Reason» (en prensa).
14. He examinado estas tesis tocquevilleanas con cierta extensión en distintos lugares, por ejemplo, «Social Theory as Practice» y «Legitimation Crisis?», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; véase también «Alternative Futures», en *Constitu-*

tionalism, Citizenship and Society in Canada (edición a cargo de Alan Cairns y Cynthia Williams), Toronto, University of Toronto Press, 1985; «The Politics of the Steady State», en *Beyond Industrial Growth* (edición a cargo de Abraham Rotstein), Toronto, University of Toronto Press, 1976, y «Algunas condiciones para una democracia viable», *Democracia y participación* (edición a cargo de R. Alveyey y C. Ruiz), Santiago, CERC, 1988. Bellah *et al.*, *Habits*, proporcionan una lectura tocquevilleana de los lenguajes morales en los Estados Unidos contemporáneos. Véase también Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (febrero de 1984), 81-96.

15. Véase la obra original de Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, Norton, 1966. Este concepto es ampliamente citado en la actualidad. Christopher Lasch lo utiliza en su *Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, y en *The Minimal Self*, Nueva York, Norton, 1984. Alasdair MacIntyre se ha basado en él para esbozar sus «personajes» de la era emotivista, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, cap. 3; y Bellah *et al.* también lo citan en su *Habits*, cap. 5.

16. Véase, por ejemplo, Bellah *et al.*, *Habits*, págs. 80, 131-133.

17. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, Nueva York, Bantam Books, 1976, pág. 30.

18. Ibíd., págs. 364, 513.

19. Ibíd., cap. 3.

20. Ibíd., cap. 5. Steven Tipton, uno de los coautores de *Habits*, en su *Getting Saved from the Sixties*, cap. 5, muestra que algunos de los entornos en el movimiento por el potencial humano, como también algunas sectas, posibilitan que la gente integre su vida privada expresiva con su trabajo instrumental y su vida pública, aunque en la inicial postura de la década de 1960, la primera socavaba la segunda.

21. Christopher Lasch, cap. 7 *passim*, pág. 387; íd., cap. 1.

22. Lasch, *Narcissism*, cap. 1; íd., *Self*, cap. 2.

23. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981, I, cap. 4.

24. Ibíd., cap. 1.

25. Éste es un patrón en el que es muy fácil caer. Incluso Bellah *et al.* algunas veces presentan a sus demandados subjetivistas bajo una luz en general muy negativa. O quizás el patrón está en la mente del lector. En cualquier caso, un libro tan agudo como el de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, puede crear en algunos lectores la impresión de que descarta el «proyecto de la Ilustración» simplemente como un error.

26. Borgman, *Technology*, cap. 11.

27. Véase, por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemayer, 1927; pienso que también se pueden ver bajo esta luz

las obras del último Wittgenstein; y también las de Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Nueva York, Harper, 1964, y *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966.

28. He estudiado esto más ampliamente en «Overcoming Epistemology», en *After Philosophy: End or Transformation?* (edición a cargo de Kenneth Baynes. James Bohman y Thomas Macarthy), Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

29. Bernard Williams, en su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 10, muestra la centralidad de la noción de obligación para la metaética predominante. El capítulo de Williams titulado «Morality, the Peculiar Institution» da una cierta indicación de ese sesgo.

30. Véase, por ejemplo, William Connolly, «Taylor, Foucault and Otherness», *Political Theory* 13, n.º 3 (agosto de 1985), 365-376.

31. Véase, por ejemplo, el estudio sobre la tradición de la teoría política en Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

32. Pero el pensamiento de Nietzsche es, como siempre, más multifacético y complejo que esto. Véase la sección «Was bedeuten asketische Ideale?», en *Jenseits von Gut und Böse*.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Abrams, M. H., 515, 598
Adams, Henry, 318
Adkins, A.W.H., 171
Adorno, Theodor, 575, 648, 649, 655, 676, 683, 687, 688
Agustín, san, 104, 140, 144, 175, 183, 184, 185, 186-204, 214, 220, 247, 248, 257, 293, 301, 351, 495, 498, 531, 532, 610
Agustinismo, 200-203, 210, 220, 222, 228, 256, 257, 293, 427, 487, 495, 499, 598
— Descartes, 183, 189, 199, 200, 220, 221, 222, 427
— en la teología moderna, 40, 184, 293, 301, 487-488
— en las perspectivas morales modernas, 128, 406, 407, 494-500, 591, 599
— interioridad, 189, 196, 220, 256, 345, 432
— Montaigne, 254
Alberti, León Bautista, 277, 278
Anderson, Benedict, 157, 397
Aqiba, rabino, 368
Arendt, Hannah, 492, 677
Ariès, Philippe, 401, 403
Aristóteles, 180, 230, 258, 261, 315
— ética y el bien, 104, 105, 119, 131, 197, 198, 209-210, 382, 389
— la vida buena, 126, 179, 289, 290, 508, 597
— nociones modernas de la naturaleza, 262, 508, 597
— sabiduría práctica, 179, 180
Aristotelismo, 33, 209-210, 264, 508, 597
Arnauld, Antoine, 222, 487
Arnold, Matthew, 558, 559, 564, 570, 690
Atomismo, 127, 232, 267, 270, 271, 272, 564, 680, 683
Auden, W. H., 655, 666
Auerbach, Erich, 395
Aufklärer, 441, 443, 451, 452, 454, 470, 480, 481
Autoconocimiento, véase Conocimiento de sí mismo
Autocontrol, 34, 44, 168, 169, 170, 179, 216, 241, 242, 243, 257, 266, 431
Autoexploración, 247, 248, 256, 257, 289, 419, 431, 471, 495, 532
Autonomía, 31, 90, 335, 393, 399, 419, 421, 423, 495, 521, 522, 523, 525, 526, 528, 599, 678, 687
Bacon, Francis, 129, 226, 290, 292, 314, 315, 316, 317, 321, 329, 332, 355, 362, 553
Baudelaire, Charles, 575, 580, 582, 587, 591-601, 606-609, 617, 622, 623
Baumgarten, Alexander, 510

- Beccaria, Cesare, 437, 539
 Bellah, Robert, 68, 686-688
 Benevolencia, 58, 103, 122, 127, 358,
 618, 698
 — deísmo, 363, 366, 383, 384
 — ética de, 350, 458, 553, 670, 697
 — Hutcheson, 355-368
 — universal, 419, 442, 459, 539, 562,
 575
 — y justicia, 540-542, 560, 698, 699
 — y la Ilustración, 450-456, 460, 461,
 500, 506, 528
 — y la naturaleza como fuente, 561,
 562
 — y Nietzsche, 469, 576, 618, 700
 — y Rousseau, 489-490, 494, 510, 561
 Benjamin, Walter, 628, 649, 650
 Bentham, Jeremy, 129, 443, 449, 450,
 453, 455, 461, 463, 522, 539, 554,
 560, 621, 671
 Berman, Marshall, 676
 Bernstein, Richard, 622
 Bienes constitutivos, 137-158, 335,
 422, 423, 426, 433, 438, 442, 463,
 669, 673, 679
 Bienes vitales, 139, 140, 422, 423, 433,
 438, 442, 443, 444, 464, 466, 608,
 671
 Blackburn, Simon, 95, 96, 97
 Blake, William, 504, 575, 620
 Boileau, Nicolas, 412
 Bolton, Robert, 308
 Borgman, Albert, 677, 693
 Bossuet, Jacques, 270
 Bovillus, 276
 Boyle, Robert, 316
 Breton, André, 637, 638, 640
 Bruner, Jerome, 63
 Bruno, Giordano, 568, 582, 583
 Bunyan, John, 256, 395, 396
 Calvinismo, 268, 295-296, 310, 311,
 313, 338, 597, 601
 Calvino, Juan, 256, 312
 Camus, Albert, 561, 601, 671
 Carlyle, Thomas, 554, 574
 Cartesianismo, 207, 208, 212-213,
 217-222, 223, 226-227, 253, 261,
 475-477, 486
 Véase también Poscartesianismo
 Cassirer, Ernst, 217, 343, 344
 Celan, Paul, 658, 659
 Cézanne, Paul, 635, 636
 Cicerón, 216
 Clarke, Samuel, 349
 Coleridge, Samuel Taylor, 415, 517,
 518, 558, 573, 574, 620, 621, 626,
 649
 Condillac, Étienne, 67, 274
 Condorcet, Marie Jean Antoine, 424,
 438, 451, 452, 453, 472, 482, 531
 Conductismo, 94, 164
 Connolly, William, 700
 Conocimiento de sí mismo, 193-195,
 247, 252, 604
 Conrad, Joseph, 161, 289, 569, 606
 Constable, John, 571, 586, 620
 Contraepifánico, 586, 588, 632, 634-
 636, 658, 660, 664
 Corneille, Pierre, 215, 217, 293
 Cotton, John, 309
 Courbet, Gustave, 586, 588, 589
 Cranmer, Thomas, 309
 Crisipo, 196, 309
 Cudworth, Ralph, 230, 231, 342, 344
 Cumberland, Richard, 335, 359
 D'Alembert, Jean le Rond, 476
 Dadá, 637
 Dadaísmo, 671
 Darwin, Charles, 478, 551
 Davidson, Donald, 94
 Defoe, Daniel, 256, 395
 Deísmo, 341-363
 — e increencia, 419-439
 — reacciones a, 485-488, 493, 495, 521

- y Descartes, 220
- y la Ilustración radical, 441-483
- y Locke, 321, 334, 335-339, 414
- y los victorianos, 548-549, 569
- y naturaleza como fuente, 504-505, 518, 524, 585, 590, 647
- Derrida, Jacques, 661, 662, 664, 674
- Descartes, René, 131, 179, 182, 189, 203-322, 257, 273, 390, 412, 414, 421, 422, 432, 444, 445, 556, 694
- y Agustín, 188-189, 200-201, 193, 531
- y jansenismo, 486
- y Kant, 497
- y Locke, 223-235, 273
- y Montaigne, 252-256
Véase también Cartesianismo; Poscartesianismo
- Desvinculación, 252-256
- y atomismo, 265-268, 270
- y la Ilustración radical, 441, 471-472
- Diderot, Denis, 443, 450, 451, 456, 457, 459, 466, 470, 476, 478, 481, 486
- Discriminación es cualitativas, 51, 59, 79, 89, 117, 120, 121, 124
- Distinciones cualitativas, 42, 49, 55, 56, 71, 72, 87, 101, 696-697
- Dod, John, 305
- Dostoievski, Fiodor, 29, 47, 561, 610, 612-615, 617, 618, 697-700
- Du Bos, Abbé, 510
- Du Vair, Guillaume, 223
- Dumont, Louis, 394
- Dunn, John, 327, 328
- Dunne, John, 74
- Durie, John, 317
- Eliot, T. 5., 411, 575, 581, 584, 623-667, 679, 684
- Emerson, Ralph Waldo, 318, 558, 671, 684
- Empirismo, 22, 148, 220, 226-229, 233, 273, 301, 341, 342, 343, 641
- Enciclopedistas, 443, 458, 462-463, 486
- Epicteto, 196, 208, 209, 215, 245, 257, 345, 346, 352
- Epicureísmo, 65, 181, 182, 225, 347, 351, 356, 382
- Epicuro, 255, 382, 433, 471, 472, 603
- Epifanía, 570-573, 577, 578, 580-584, 586, 587, 590, 593, 594, 619-668
- Erasmo, 114, 257, 302, 337, 598
- Erikson, Erik, 53
- Escuela de Frankfurt, 149, 169, 687
- Estoicismo, 44, 65, 181, 196, 197, 208-211, 213-216, 220, 223, 236, 243, 244, 257, 430, 433, 458, 471, 490, 491, 493, 499, 556, 593, 658, 701
Véase también Neoestocismo
- Ética del guerrero, 37, 44, 46, 103, 104, 149, 174,
- Ética del honor, 43, 47, 50, 75, 104, 214-218, 293, 294, 394
- Expresivismo, 503-533, 537, 564-576, 600, 608, 625-652, 654, 669-672, 674, 684, 687, 690
- Fauvismo, 605, 627
- Fichte, Johann Gottlieb, 497
- Ficino, Marsilio, 344, 348, 519, 568, 601
- Fielding, Henry, 395
- Flaubert, Gustave, 586, 587
- Foucault, Michel, 11, 32, 111, 147, 148, 189, 223, 245, 628, 661-664, 674, 687, 700, 701
- Freud, Sigmund, 41, 77, 551, 560, 606, 607, 638, 672
- Friedrich, Caspar David, 521, 571, 586, 620, 631
- Friedrich, Hugo, 254
- Frye, Northrop, 143
- Fuerte valoración, 20, 35, 42, 72, 96, 100, 176, 342, 455, 456, 460, 461, 522, 523, 695

- Futurismo, 530, 538, 553, 554, 584, 585, 636
- Gandhi, Mahatma, 433
- Garrison, William Lloyd, 547
- Gassendi, Abbé, 185
- Gauguin, Paul, 636
- Geertz, Clifford, 14, 124, 164
- Gerson, Jean, 267
- Gilson, Etienne, 190, 194
- Goethe, Johann Wolfgang, 248, 398, 407, 430, 478, 503, 505, 507, 558, 574, 626, 690
- Gombrich, E., 278
- Greven, Philip, 428
- Grocio, Hugo, 126, 132, 267, 323, 349
- Habermas, Jürgen, 11, 13, 101, 130, 132, 133, 134, 147, 687, 688, 699
- Hall, Joseph, 306, 307, 332
- Hare, R. M., 87, 118, 129, 133, 692
- Hartman, David, 368
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 102, 414, 465, 497, 503, 505, 507, 526, 529, 530, 568, 572, 585, 601, 615, 626, 648
- Heidegger, Martin, 79, 83, 197, 245, 261, 353, 397, 624, 625, 626, 629, 653, 661, 665
- Helvécio, 424, 438, 442, 449, 455, 457, 481
- Herbert, Zbigniew, 657-663, 688
- Herder, Johann Gottfried, 503-505, 508, 510, 512-516, 573
- Hill, Christopher, 315
- Hiperbienes, 102-115, 121, 125, 134, 136, 147, 149, 150, 151, 155, 157, 472, 700
- Hobbes, Thomas, 67, 127, 273, 293, 342, 348, 356, 430, 522
- Hofstadter, Douglas, 477
- Holbach, Paul Henri, 448, 452, 456, 457, 459, 472, 476, 481
- Hölderlin, Friedrich, 390, 402, 406-407, 409, 433, 480, 488
- Homero, 37, 171, 368, 515, 652
- Hooker, Thomas, 322
- Horacio, 408
- Horkheimer, Max, 655, 676, 683
- Hulme, T. E., 449, 581, 584, 598, 622-628, 635, 641, 654, 655
- Humboldt, Wilhelm, 522, 565, 621
- Hume, David, 82, 338, 358, 373, 389, 425, 466, 470, 471, 473, 474, 546,
- Husserl, Edmund, 234, 624
- Hutcheson, Francis, 338, 341, 355, 362, 366, 367, 374, 377, 378, 389, 390, 393, 414
- Huxley, Thomas, 553, 554
- Ideas freudianas, 60, 242, 606, 672
- Ideas kantianas, 31, 119, 122-123, 133, 134, 140-141, 521, 522, 525, 562-563, 576, 582-583
- Ideas lockeanas, 242, 271, 273, 284, 331-350, 355-363, 389, 698, 470, 694
- Ilustración:
- e increencia moderna, 419-440
 - la Ilustración radical, 441-484
 - reacciones a, 537-570
 - relevancia moderna contemporánea, 669, 703
 - y Locke, 321-340
 - y naturaleza como fuente, 485-502
- Véase también Pensamiento neoplatónico
- Influencia platónica, 44-47, 108, 109, 115, 116, 174, 179-184, 192, 193, 341, 205, 218, 261-276, 301, 427
- Influencia rousseauiana, 363, 525, 528, 562, 590, 591, 654
- Influencia schopenhaueriana, 623, 627, 637, 640, 648-651, 653, 671, 672, 698
- Véase también Pensamiento pos-schopenhaueriano
- Introspección, véase Autoexploración

- Jansenismo, 221, 266, 337, 457, 486
 Jefferson, Thomas, 403, 540
 Joaquín de Fiore, 527
 Joyce, James, 396, 571, 628, 652, 656,
 663, 665
 Kafka, Franz, 684
 Kahn, Charles, 196
 Kakar, Sudhir, 70
 Kant, Immanuel, 101, 102, 127-132,
 134, 141, 142, 174, 214, 245, 305,
 573, 574, 576, 577, 595, 603, 611,
 612, 641, 694
 Kenner, Hugh, 643, 644
 Kierkegaard, Søren, 301, 610, 611,
 612, 615, 675
 King, Martin Luther, Jr., 548
 Kolakowski, Leszek, 29
 Kraus, Karl, 145

 La Boétie, Étienne, 255
 La Mettrie, Julien, 457, 459
 La Rochefoucauld, François, 293,
 356
 Lamartine, Alphonse, 504
 Lanson, Gustave, 217
 Laplace, Pierre Simon, 445, 446
 Lawrence, D. H., 577, 605, 627, 628,
 633, 665, 689
 Le Nôtre, André, 412, 413
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 201, 230,
 301, 363, 377, 380
 Lessing, Gotthold Ephraim, 375
 Lévinas, Emmanuel, 661, 662
 Lewis, Jan, 403, 405
 Lewis, Wyndham, 626, 644
 Locke, John, 31, 67, 82, 126, 223-246,
 247, 258, 267, 268, 271, 273, 316,
 321-329, 331-336, 338, 339, 341,
 345, 348, 355-358, 361, 362, 373,
 377, 388, 393, 414, 694
 Logos óntico, 31, 67, 82, 126, 223-246,
 247, 258, 267, 268, 271, 273, 316,
 321-329, 331-336, 338, 339, 341,
- 345, 348, 355-358, 361, 362, 373,
 377, 388, 393, 414, 694
 Lovejoy, A. O., 225, 376
 Lucrecio, 252, 471, 472, 477
 Lukács, György, 629, 648, 676
 Lutero, Martín, 40, 53, 169, 298, 309,
 337, 352, 602
 Lyotard, Jean-François, 628, 663, 664

 MacIntyre, Alasdair, 11, 39, 81
 Mackie, John, 23, 95, 96, 97
 Macpherson, C. B., 271
 Mahler, Gustav, 605
 Mallarmé, Stéphane, 572, 580, 581,
 599, 600
 Mandeville, Bernard, 356, 359
 Manet, Édouard, 586, 589
 Mann, Thomas, 607, 623, 650, 651,
 652, 656, 663, 665, 624, 689
 Marcos referenciales, 19, 48, 49-82,
 121, 143, 152, 261, 277, 317, 390
 Marcuse, Herbert, 575, 676, 683
 Marinetti, Filippo, 636, 637, 640
 Marx, Karl, 394, 497, 530, 565, 648,
 676, 678
 Marxismo, 34, 47, 143, 156, 279, 280,
 281, 464, 466, 559, 629, 671, 683
 Materialismo, 244, 443-447, 456-462,
 475, 507, 510, 556, 559, 589, 596,
 623
 Mather, Cotton, 551
 Mather, Samuel, 318
 Mead, George Herbert, 688
 Méré, Chevalier de, 430
 Merleau-Ponty, Maurice, 227, 245,
 624, 634
 Mersenne, Mann, 424
 Metodismo, 373, 415
 Mill, John Stuart, 31, 119, 621, 675
 Miller, Perry, 318
 Milton, John, 594
 Modelo baconiano, 229, 266, 276-277,
 293, 314-315

- Molière, Jean-Baptiste, 293
Montaigne, Michel, 248-256, 472, 473, 531
Montesquieu, Charles Louis, 272, 458
Moral(es):
— intuiciones, 19-26, 34, 70, 112-115, 116
— ontología, 21-26, 27, 28, 70, 112-115, 121, 149, 289
— orientación, 53-54
— reacciones, 20-22, 41, 91, 112, 115, 121, 149, 289
— respuestas, 22, 24, 50
More, Henry, 342
Mornet, Daniel, 409, 413
Murdoch, Iris, 19, 128, 143, 152
Musil, Robert, 627, 628
Musset, Alfred, 504
- Naturaleza como fuente, 363, 390, 245, 485, 503, 504, 507, 508, 531
- Naturalismo:
— como perspectiva moral moderna, 449, 461-479, 485, 489, 495-499, 520-525
— en el arte moderno, 585-591, 596-599, 609
— relevancia contemporánea, 669-702
— y ética, 21, 47, 44-50, 56-58, 71, 87-132
— y Locke, 321-340
— y modernismo, 632-645
- Neoestocismo, 214
- Neonietzscheanismo, 111, 146-153
- Neruda, Pablo, 656
- Newton, Isaac, 230, 349, 446
- Newtoniano, 241
- Nicolás de Cusa, 276
- Nicole, Pierre, 487
- Nietzsche, Friedrich, 33, 38, 66, 104, 111, 113, 114, 134, 149, 151, 155, 169, 299, 464, 469, 510, 511, 576, 603, 604, 605, 610, 614-618, 628, 634, 641, 661, 662, 674, 680, 691, 697-701
- Nietzscheanismo, 89, 90, 149, 469, 544, 627, 661, 681, 701
Véase también Neonietzscheanismo
- Nominalismo, 126-127, 225-226, 273, 301, 426
- Norton, Charles Eliot, 553
- Norton, David Fate, 359
- Novalis, Friedrich, 414, 415, 504, 508, 582, 583, 586, 626
- Ong, Walter, 259
- Onians, Richard, 171
- Orientación al bien, 60, 61, 79, 92, 107
- Panofsky, Erwin, 277, 278
- Paracelso, 276, 582, 583
- Parfit, Derek, 81, 82, 240
- Pascal, Blaise, 142, 222, 251, 293, 352, 475, 486, 487
- Pater, Walter, 573-575, 576
- Pensamiento hegeliano, 281, 529, 616
- Pensamiento neoplatónico, 224, 276, 277, 378, 415, 567-568, 581-582, 593, 601
- Pensamiento posschopenhaueriano, 605, 606, 626, 638, 645, 648, 650, 651, 654, 674, 698
- Pendes, 74
- Perkins, William, 302, 306, 308
- Pico de la Mirandola, Giovanni, 275, 276, 344
- Pietistas, 415, 416, 499
- Pissaro, Camille, 590
- Platón, 25, 165-182
— y Agustín, 183-202
— y Descartes, 203-219
- Platónicos de Cambridge, 322, 342, 343, 348, 371, 377
- Platonismo, 44, 92, 103, 140, 141, 169, 184, 225, 231, 277, 295, 301, 318,

- 334, 344, 345, 375, 377, 519, 598, 601, 606, 608
- Plotino, 183, 199, 344
- Poe, Edgar Allan, 591
- Polanyi, Michael, 227, 624, 634
- Pope, Alexander, 376-378, 381, 384, 385, 387, 519, 520, 631
- Poscartesianismo, 192, 230-231, 262
- Posromanticismo, 31, 53, 255, 571, 582,-583, 601, 610, 680
- Pound, Ezra, 574, 575, 581, 627-668
- Prescriptivismo, 87, 118
- Priestley, Joseph, 529
- Principio de la mejor explicación posible (principio BA), 94, 95, 109, 112, 114, 116, 148, 157, 353
- Procedimental:
- ética, 130, 133, 147, 670, 681
 - racionalidad, 333, 335
 - razón, 28, 234, 242, 332, 412
- Procedimentalismo, 670, 671, 679, 680, 686, 689, 692, 699
- Proust, Marcel, 73, 84, 156, 623, 627, 628, 630, 650, 663, 665, 667, 684
- Proyeccionismo, 96, 149, 351-352, 357, 359, 389, 390
- Puccini, Giacomo, 578, 579
- Pufendorf, Samuel, 239, 267, 322
- Puritanismo, 69, 77, 289-323, 327, 329, 341, 362, 395, 399
- Ramus, Pierre, 259-318
- Rawls, John, 119, 129, 135
- Razón básica, 119, 120, 136
- Razón desvinculada, 397, 414
- como contraria a la naturaleza
 - como fuente, 505, 515, 518,-519, 621-622
 - e identidad moderna, 506, 539, 651, 669-692
 - la moral de, 332, 335, 362, 390, 433-438
 - y Descartes, 203
- y la afirmación de la vida corriente, 289, 318, 321
- y Locke, 235, 242-243, 335
- y modernismo, 626-629
- y naturalismo, 461-467
- Razón(amiento) práctica(o), 24, 112-116, 117, 130-131, 135, 149, 218, 497, 689
- Realismo, 95, 96, 225-226, 277, 398, 584-590, 600, 605, 609, 633
- Reflexividad radical, 188, 189, 196, 199, 203, 228, 245, 247, 257, 289, 584
- Reforma protestante, 12, 33, 46, 47, 105, 143, 257, 265, 295, 302, 310, 312, 332, 333, 337, 338, 372, 416
- Richards, I. A., 644, 665, 667, 668
- Richardson, Samuel, 256, 395, 405
- Rilke, Rainer Maria, 473, 583, 584, 653, 654, 665, 677, 684, 689, 693
- Rimbaud, Arthur, 581, 639
- Romanticismo, 321, 413, 430, 477, 479, 494
- en la era victoriana, 537, 538, 457-567
 - y contramovimientos, 570-614
 - y expresivismo, 503-532
 - y modernismo, 619-666, 669-676, 679, 682, 683
- Véase también Posromanticismo
- Rosen, Charles, 479, 587, 588, 589, 590
- Rousseau, Jean-Jacques, 21, 128, 248, 256, 272, 338, 363, 391, 398, 400, 405, 406, 408, 409, 413, 527, 529, 561, 562, 566, 585, 591, 592, 598, 623, 626
- Rózewicz, Tadeusz, 656, 657
- Russell, Bertrand, 557
- Sade, Marqués de, 459, 460
- Saint-Evremond, Charles, 459, 471
- Sandel, Michael, 135

- Sanderson, Robert, 307
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 414, 504, 507, 522, 529, 568, 582, 601, 626, 646
- Schiller, Friedrich, 575, 576, 585, 599, 602, 612, 639, 648, 671, 674, 676
- Schlegel, August Wilhelm, 518
- Schleiermacher, Friedrich, 517
- Schopenhauer, Arthur, 569, 601-608, 615, 616, 621, 623-628, 674
- Séneca, 215
- Shaftesbury, 341, 345-351, 354, 355, 356, 361, 362, 363, 377, 381, 393, 430, 431, 442, 471, 505, 507, 519
- Shattuck, Roger, 632
- Shelley, Percy Bysshe, 516, 517, 520, 5586, 620, 631
- Sibbes, Richard, 317
- Simbolismo, 521, 572, 574, 575, 580, 599, 607
- Smith, Adam, 356, 394
- Smith, John, 345, 350
- Snell, Bruno, 171, 172
- Sociobiología, 22, 23, 24, 28, 88, 97, 121, 555
- Sócrates, 62, 65, 104, 170, 179, 197, 198, 250, 300, 489
- Spender, Stephen, 665
- Spinoza, Benedict, 430, 433, 458, 507, 522, 557
- Stephen, Leslie, 549, 558, 665
- Sterne, Laurence, 415
- Stevens, Wallace, 655, 668
- Stillingfleet, Edward, 475
- Stone, Lawrence, 256
- Strauss, Leo, 689
- Strauss, Richard, 511
- Stravinsky, Igor, 627
- Suárez, Francisco, 265
- Sujeto desvinculado, 157, 422, 432, 606, 694
- e identidad moderna, 260, 263, 694
- la moral de, 341, 342, 431
- y Descartes, 223, 224
- y Locke, 82, 242
- Surrealismo, 584, 605, 627, 637, 638, 671
- Teoría extrínseca, 349, 350, 355, 357, 359, 360, 390, 414
- Thomas, Keith, 265, 266
- Tindal, Matthew, 336, 338, 366, 371, 372
- Tocqueville, Alexis de, 565, 675, 678, 682
- Toland, John, 336
- Tomás de Aquino, 201, 266, 337
- Tradición erasmista, 338, 342, 345, 361, 372, 450, 486, 591, 597, 598
- Trilling, Lionel, 559
- Tugendhat, Ernst, 682
- Utilitarismo, 33, 46, 47, 58, 119, 121, 123, 127, 134, 342, 444, 455, 456, 461-466, 472, 495, 497, 521, 563, 621
- Van Gogh, Vincent, 636
- Vida buena, 19, 33, 43, 46, 104, 105, 119, 122, 123, 126, 134, 139, 147, 176, 177, 180, 181, 214, 289-291, 293, 294, 355, 386, 405, 419, 422, 462, 508-510, 513, 523
- Vida corriente:
- lugar en la ética contemporánea, 33-36, 46, 47, 75, 92, 104, 124-127
 - surgimiento de, 289-340
 - y deísmo, 370, 373, 382-387, 393, 394, 399, 408
 - y la Ilustración naturalista, 447, 469, 457, 461, 474
- Virgilio, 408
- Visiones hiperagustianas, 337, 338, 339, 348, 370, 371, 449, 456, 457, 486, 547, 563, 598, 601
- Voltaire, 346, 443, 454, 458, 547

- Wadsworth, Benjamin, 309
Wagner, Richard, 603, 604, 605
Walzer, Michael, 14, 143, 312
Wasserman, Earl, 520, 631
Watt, Ian, 396, 399
Weber, Max, 38, 207, 210, 258, 265,
 280, 304, 308, 676, 689, 691
Webster, John, 315
Wesley, John, 416
Whichcote, Benjamin, 338, 342, 344,
 345, 371, 372, 424-427, 435
Whitman, Walt, 671, 684
Wilberforce, William, 545
Wilde, Oscar, 572, 574, 577
Williams, Bernard, 88, 91, 95, 102, 130,
 136
Wilson, E. O., 555, 556, 670
Wilson, Woodrow, 501
- Wittgenstein, Ludwig, 62, 63, 68, 108,
 137, 190, 474, 624, 625, 665
Wollaston, William, 349
Wood, Neal, 328
Wordsworth, William, 248, 415, 504,
 508, 516, 520, 571, 573, 580, 581,
 586, 620, 622, 626, 631
Wright, Henry Clark, 547
- Yeats, William Butler, 572, 573, 574,
 582, 583, 655, 665
Yo puntual, 82, 223, 226, 230, 241,
 243, 247, 271, 273
Young, Edward, 407
- Zinzendorf, conde, 416
Zola, Emile, 586, 590

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3177

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS
ENSAYOS SOBRE EL CONOCIMIENTO, EL LENGUAJE
Y LA MODERNIDAD

CHARLES TAYLOR

Colección: Básica, 81

ISBN: 84-493-0415-6 - Código: 32081

Páginas: 384 - Formato: 15,5 x 22 cm

Argumentos filosóficos indaga en las principales líneas de argumentación de la filosofía contemporánea. Más que realizar un estudio de la retórica del pensamiento, su autor, Charles Taylor, pretende desentrañar los paradigmas, las formas de la razón contemporánea y el estatus que éstas adquieren en la actividad filosófica. Estamos así en presencia de un texto que comprende desde argumentos ontológicos y epistemológicos hasta reflexiones sociales, todo ello en un espectro de análisis que acaba asombrando por su amplitud, como puede demostrar una simple mirada al sumario.

El volumen se desarrolla a partir de una reflexión acerca de «La superación de la epistemología» y de la historia del pensamiento que la sostiene. Los diferentes temas tratados —la validez de los argumentos trascendentales, la polémica liberalismo-co-munitarismo, los argumentos ontológicos, las relaciones sociales y la historia—constituyen el entramado que permite a Charles Taylor realizar una profunda investigación sobre las raíces de la contemporaneidad y sus principales creencias y aciertos.

DESCARGUE NUESTRO CATÁLOGO EN www.paidos.com

CHARLES TAYLOR es también autor de *La ética de la autenticidad*, *Argumentos filosóficos* y *Las variedades de la religión hoy*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.

ISBN 84-493-1848-3



82021

9 788449 318481



En esta apasionante investigación sobre las fuentes de la identidad moderna, Charles Taylor nos enseña que la tendencia contemporánea hacia la interioridad, muy lejos de constituir — como muchos querían — un desastre, es el resultado de los grandes esfuerzos realizados por el hombre para definir y alcanzar el bien. En el corazón mismo de su disquisición, así, Taylor encuentra aquello que él mismo denomina la afirmación de la vida corriente, un valor que, definitiva y totalmente, ha reemplazado a la antigua concepción de la razón ligada a la cuna y a la fortuna. Y, al narrar las revoluciones propuestas por los que fueron sus defensores —San Agustín, Montaigne, Lutero y algunos otros—, se propone asegurarse de que no perdamos de vista sus objetivos.

Fuentes del yo, de este modo, no sólo plantea una firme defensa del orden moderno y una aguda contrarréplica a sus críticos, sino también una magnífica explicación —completa, ecuánime, sencilla, fluida, aguda y muy bien escrita— del yo producto de esa situación capaz de adentrarse en las profundidades de su propia herencia con enorme generosidad.

«Una de las obras filosóficas más importantes del último cuarto de siglo.»
Jerome Bruner