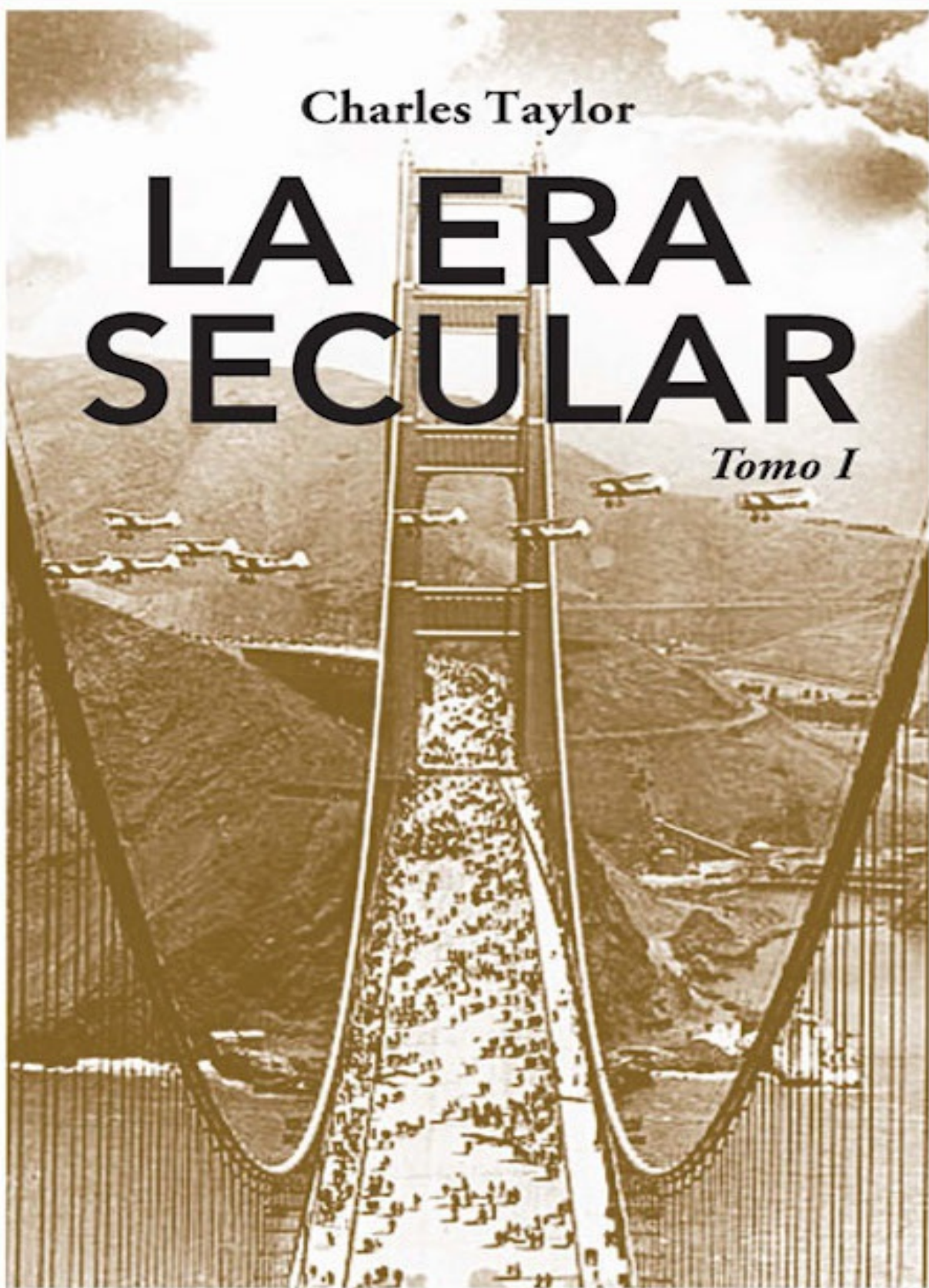


Filosofía

Charles Taylor

LA ERA SECULAR

Tomo I



gedisa
editorial

Charles Taylor

LA ERA SECULAR

Tomo I

Serie CLA • DE • MA

Filosofía

LA ERA SECULAR

Tomo I

Charles Taylor

Presentación de Lluís Duch

gedisa
editorial

Título original del inglés: A Secular Age

© 2007 by Charles Taylor

© De la traducción: Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini

Corrección: Marta Beltrán Bahón

© De la presentación: Lluís Duch

Cubierta: Carla Ledermannova

Primera edición: octubre de 2014, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

Preimpresión:

Editor Service, S.L.

Diagonal 299, entlo. 1ª

08013 Barcelona

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-9784-874-9

eISBN Obra completa: 978-84-9784-901-2

Depósito legal: B.4192-2014

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Este libro ha recibido una ayuda a la edición de Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.



Contenido

[Nota del editor](#)

[Presentación](#)

[Prefacio](#)

[Introducción](#)

[Parte I La labor de la Reforma](#)

[1 Los baluartes de la fe](#)

[2 El surgimiento de la sociedad disciplinaria](#)

[3 La Gran Desinserción](#)

[4 Imaginarios sociales modernos](#)

[5 El espectro del idealismo](#)

[Parte II El punto de inflexión](#)

[6 El deísmo providencial](#)

[7 El orden impersonal](#)

A mi hija Gretta

Nota del editor

El presente libro recoge los dos primeros capítulos de la magna obra de Charles Taylor, *A Secular Age*, compuesta por tres capítulos más que conforman un segundo volumen (Editorial Gedisa, 2015).

Si en la primera parte el autor arranca en la Edad Media para examinar el mundo regido por estructuras míticas, así como su paulatina sustitución por las nuevas formas de deísmo y el desplazamiento antropocéntrico subsiguiente, el segundo volumen continúa el esmerado análisis, esta vez de las condiciones históricas que en los siglos XVIII, XIX y XX afianzaron la secularización en Occidente. A través del estudio de las nuevas condiciones de la creencia y la eclosión de las distintas narrativas seculares, Taylor irá esclareciendo los fundamentos de una nueva forma de entender el mundo y la propia identidad, que si bien reposa en el marco de la inmanencia, coexistirá —no sin disputa— con lo que concibe como una novedosa multiplicación de las opciones de religiosidad —e irreligiosidad— que también caracterizarán a nuestro tiempo.

Presentación

Charles Taylor, nacido en Montreal (Canadá) en 1931, es uno de los pensadores más activos y originales de la panorámica intelectual del momento presente. Ha sido durante largo tiempo profesor de filosofía y derecho en las universidades Northwestern (EUA) y McGill (Canadá). Su producción científica es bastante extensa y bastante difundida en Europa y América, destacando entre sus libros la aproximación a *Hegel* (1975), *Sources of Self* (1989) y el que ahora Editorial Gedisa presenta al público hispanoparlante *A Secular Age* (2007).

Una característica notable y por desgracia no demasiado frecuente del pensamiento de Taylor es su capacidad para establecer puentes intelectuales: entre el mundo francófono y el de habla inglesa, entre Europa y América, entre la visión del mundo católica y la protestante. El centro neurálgico en torno al que gira toda la obra de este autor es la modernidad europea y los avatares que la han ido identificando sobre todo a partir del siglo XVI: sus múltiples facetas de carácter intelectual, artístico, jurídico y económico, las nuevas relaciones entre lo religioso y lo político, el sentido y alcance de los procesos de secularización, la nueva configuración del sujeto humano, lo que todavía se mantiene, ni que sea soterrado y maquillado, del antiguo régimen en las nuevas configuraciones político-sociales, las características más relevantes de las nuevas identidades, volátiles y precarias, en contraste con la concepción tradicional marcada por una rigurosa fijación de roles y estatus. En toda la obra de Taylor se mantiene un diálogo permanente no sólo con las figuras señeras de la cultura occidental (Platón, Tomás de Aquino, Lutero, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, etc.), sino que las aportaciones de otros autores como, por ejemplo, Émile Durkheim o Victor Turner también se discuten a causa de su innegable influencia científica y moral; diálogo que siempre sirve de cauce para poder establecer una base compartido no sólo con los pensadores actuales, sino sobre todo con las instituciones y modos de vida individual y colectiva que se han ido instaurando en Occidente en estos tres últimos siglos.

En relación con la siempre vidriosas y, a menudo, peligrosas cuestiones relacionadas con la identidad individual y colectiva, un aspecto original de la reflexión tayloriana es su adscripción intelectual y activa sin reticencias a lo que representa la francofonía del Québec con la finalidad confesada lisa y llanamente de acceder así desde lo particular a lo universal.

El original en inglés del libro de Charles Taylor consta de cinco partes. El primer volumen de la traducción al español que ahora se presenta a los lectores hispanohablantes contiene las dos primeras partes en siete capítulos. En 2015, en un segundo volumen, se publicarán las tres partes restantes en trece capítulos. No cabe duda de que los capítulos que ahora ven la luz pública constituyen una introducción pormenorizada a las claves heurísticas del edificio intelectual de este notable pensador canadiense.

De manera un tanto esquemática puede decirse que el tema central de Charles Taylor en *La era secular* es el estatus del yo en la situación de la secularización que, particularmente desde finales del siglo XVII, ha determinado positiva y negativamente las expresiones y comportamientos de la cultura occidental, y, consiguientemente, sus manifestaciones religiosas, políticas, sociales y económicas. La problemática en torno a la fisonomía actual del yo es, en realidad, un tema recurrente en la reflexión de este autor, que contrapone, creemos que con razón, el yo limitado, *impermeabilizado* (*buffered*), que es propio de la modernidad como época desencantada, al yo poroso (*porous*) del antiguo cosmos encantado que, en términos generales, se mantuvo vigente en Europa hasta por lo menos las Reformas protestantes del siglo XVI. A pesar de que esta tesis, como la que mantuvo a comienzos del siglo XX Max Weber sobre el «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*), no posee una evidencia aplastante, sí que ofrece interesantes y provechosos puntos de partida para el análisis crítico del pasado y el futuro de la cultura occidental.

Esta importante obra demanda lectores atentos y dispuestos a considerar de nuevo reflexiva y curiosamente una serie de tópicos que, casi sin ningún apoyo en las fuentes documentales que tenemos a nuestra disposición, se han instalado en lo que podríamos denominar la «mentalidad común» de nuestros días como productos segregados por un talante intelectual con «regulación ortodoxa» (J.-P. Deconchy). *La era secular* puede ser de interés para lectores procedentes de campos políticos, religiosos y culturales muy diferentes porque plantea de manera sugestiva y muy crítica algunas «cuestiones fundacionales» del ser humano.

Lluís Duch
Montserrat, agosto de 2014

Prefacio

Este libro surgió de mis Conferencias Gifford dictadas en Edimburgo en la primavera de 1999, que titulé «¿Vivimos en una era secular?». Ha pasado bastante tiempo desde entonces, y de hecho, el alcance del trabajo se ha ampliado. Básicamente, las partes I a III de este libro corresponden a las conferencias de 1999, y las partes IV y V están dedicadas a cuestiones que en aquel momento no abordé porque no tenía ni el tiempo ni la capacidad para hacerlo de forma adecuada. (Espero que el transcurso de los años haya sido de ayuda al respecto.)

El libro se amplió desde 1999, y también se amplió su alcance. Pero el primer proceso no estuvo a la par del segundo: el mayor alcance habría requerido un libro mucho más voluminoso que el que estoy ofreciendo ahora al lector. Relato una historia, la de lo que en el Occidente moderno solemos llamar «secularización», y al hacerlo trato de esclarecer qué implica este proceso, a menudo invocado pero aún no del todo esclarecido. Para hacerlo de modo apropiado debería haber contado una historia que fuera más compacta y tuviera mayor continuidad, algo que no tengo ni el tiempo ni la capacidad para hacer.

Le pido al lector que no piense en este libro como una historia y un argumento continuos, sino más bien como una serie de ensayos entrelazados que se arrojan luz de manera recíproca y se aportan mutuamente un contexto de relevancia. Espero que de este tratamiento inacabado emerja la fuerza general de mi tesis, y que ella les sugiera a otros nuevas formas de desarrollar, aplicar, modificar y trasponer el argumento.

Quiero agradecer al Comité de Conferencias Gifford en Edimburgo por darme el ímpetu inicial para comenzar este proyecto. También le estoy agradecido al Canada Council por la beca Isaac Killam que me fue concedida entre 1996 y 1998, y que me permitió ponerme en marcha, así como al Social Science and Humanities Research Council of Canada por la medalla de oro que me otorgó en 2003. Fue muy beneficioso para mí haber podido visitar el Institut für die Wissenschaften vom Menschen en Viena

en los años 2000 y 2001. La beca que me otorgó el Wissenschaftskolleg zu Berlin en 2005 y 2006 me permitió finalizar el proyecto en las mejores condiciones posibles, incluyendo discusiones con José Casanova y Hans Joas, quienes han estado trabajando en proyectos paralelos.

También quiero expresar mi gratitud a los miembros de la red conformada en torno al Centre for Transcultural Studies. Algunos de los conceptos clave que utilizo en este libro surgieron durante los intercambios que mantuvimos.

En la producción de este libro recibí la gran ayuda de Bryan Smyth, quien realizó o descubrió muchas de las traducciones incluidas en él y elaboró el índice analítico. Casi todas las traducciones sin referencia son suyas, con ocasionales modificaciones mías.

Introducción

1

¿Qué significa afirmar que vivimos en una era secular? Casi todos coincidiríamos en que en cierto sentido es así; quiero decir, el «todos» que vivimos en Occidente, o quizá en el norte de Occidente o, dicho de otro modo, en el mundo del Atlántico Norte —aunque la secularidad se extiende también parcialmente, y de diferentes formas, más allá de este mundo—. Y la calificación de secularidad parece difícil de refutar cuando comparamos estas sociedades con cualquier otra en la historia humana: es decir, con casi todas las otras sociedades contemporáneas (por ejemplo, los países islámicos, la India, África), por un lado, y con el resto de la historia humana, la del Atlántico o de otros lugares, por el otro.

Pero no resulta del todo claro en qué consiste esa secularidad. Hay dos grandes candidatos —o tal vez sería mejor decir dos familias de candidatos— para caracterizarla. La primera se concentra en las instituciones y prácticas comunes —el caso más obvio, pero no el único, es el Estado—. La diferencia entonces consistiría en que, mientras que la organización política de las sociedades premodernas de alguna forma estaba conectada a cierta fe en Dios o a una adhesión a Dios o a alguna noción de realidad última, en la que se basaban y de las que obtenían su garantía, el Estado occidental moderno está desprovisto de esta conexión. Las Iglesias actualmente están separadas de las estructuras políticas (con un par de excepciones en Gran Bretaña y los países escandinavos, donde son tan moderadas y poco demandantes que en realidad no constituyen excepciones). La religión o su ausencia es, en gran medida, un asunto privado. Se considera que la sociedad política está conformada por creyentes (de todos los colores) y no creyentes por igual.¹

Dicho de otra manera, en nuestras sociedades «seculares», es posible participar plenamente en política sin encontrarse nunca con Dios, es decir, sin llegar al punto en el

cual, en toda esta empresa, se haga patente de manera forzosa e inequívoca la importancia crucial del Dios de Abraham. Los pocos momentos que quedan de rituales o plegarias constituyen un encuentro de ese tipo, pero ellos habrían sido ineludibles en los siglos pasados de cristianismo.

Presentar la cuestión de esta forma nos permite apreciar que en este cambio participa algo más que el Estado. Si retrocedemos algunos siglos en nuestra civilización, vemos que Dios en el sentido antes referido estaba presente en una gran cantidad de prácticas sociales —no sólo en la política— y en todos los niveles de la sociedad; por ejemplo, cuando el modo de funcionamiento del gobierno local era la parroquia, y la parroquia todavía era fundamentalmente una comunidad de oración, o cuando las cofradías llevaban una vida ritual que no era meramente formal, o cuando los únicos modos en los que la sociedad en todos sus componentes podía exhibirse ante sí misma eran las fiestas religiosas, como, por ejemplo, la procesión de Corpus Christi. En esas sociedades era imposible participar en alguna actividad pública sin «encontrarse con Dios» en el sentido antes indicado. Pero hoy la situación es completamente diferente.

Y si retrocedemos aún más en la historia humana, llegamos a las sociedades arcaicas en las que todo el conjunto de distinciones que hacemos entre los aspectos religiosos, políticos, económicos, sociales, etcétera, de nuestra sociedad deja de tener sentido. En estas primeras sociedades, la religión estaba «en todas partes»,² entrelazada con todo lo demás, y en modo alguno constituía una «esfera» separada del resto.

Entonces, la secularidad puede ser entendida en términos de los espacios públicos. Se afirma que a éstos se los ha vaciado de Dios o de toda referencia a una realidad última. O, desde otra perspectiva, puesto que nos movemos dentro de varias esferas de actividad —económica, política, cultural, educativa, profesional, recreativa—, las normas y los principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa: las consideraciones de acuerdo con las cuales actuamos son inherentes a la «racionalidad» de cada esfera —la máxima ganancia dentro de la economía, el mayor beneficio para el mayor número en el ámbito político, y demás—. Esto contrasta con los periodos anteriores, en los que la fe cristiana establecía, a menudo por boca del clero, prescripciones perentorias, que no podían ser ignoradas fácilmente en ninguno de esos ámbitos, como la prohibición de la usura o la obligatoriedad de aplicar la ortodoxia.³

Pero ya sea que consideremos que se trata de prescripciones o de una presencia ritual o ceremonial, este vaciamiento de la religión de las esferas sociales autónomas es, desde luego, compatible con el hecho de que una gran mayoría de personas aún creen en Dios y practican su religión con fervor. Viene a nuestra mente el caso de la Polonia comunista,

aunque tal vez éste no sea el mejor ejemplo, porque allí la secularidad pública fue impuesta por un régimen dictatorial e impopular. El caso de Estados Unidos, en cambio, es bastante notable en este sentido: además de haber sido una de las primeras sociedades en separar la Iglesia del Estado, es la sociedad occidental en la que se registran las estadísticas más altas de creencia y prácticas religiosas.

Y, sin embargo, a esto se refiere la gente cuando afirma que la nuestra es una época secular, y la compara, o bien con nostalgia o bien con alivio, con épocas anteriores marcadas por la fe o la devoción. En este segundo sentido, la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia. La mayoría de los países de Europa occidental, incluso aquéllos que conservan vestigios de una referencia pública a Dios en el espacio público, se han vuelto seculares en este sentido.

Ahora bien, creo que vale la pena examinar la secularidad de esta época en un tercer sentido, estrechamente relacionado con el segundo, y que no carece de conexión con el primero. Éste se refiere al estado de la fe. La instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar. En este sentido, a diferencia del segundo sentido, al menos muchos entornos sociales de Estados Unidos están secularizados, y diría que Estados Unidos en su totalidad lo están. Como contrapartida están la mayoría de las sociedades musulmanas o los entornos sociales en los que vive la gran mayoría de los hindúes. Nada cambiaría si se demostrase que las estadísticas de concurrencia a la iglesia o a la sinagoga en Estados Unidos o en algunas de sus regiones se acercan a las de la concurrencia a la mezquita los días viernes (o la concurrencia más la oración diaria) en, por ejemplo, Pakistán o Jordania. Esta evidencia permitiría clasificar a estas sociedades en la misma categoría según el segundo sentido. No obstante, creo que es obvio que existen grandes diferencias entre estas sociedades en cuanto a *qué quiere decir creer*, que en parte provienen del hecho de que la creencia es una opción, y en cierto sentido una opción controvertida, en la sociedad cristiana (o «poscristiana»), mientras que en las sociedades musulmanas no lo es (o no todavía).

Por lo tanto, me propongo examinar nuestra sociedad como secular en este tercer sentido, lo que quizá podría resumir de esta manera: el pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras. Puede parecerme inconcebible abandonar mi fe, pero hay otras personas, incluyendo quizá algunas muy cercanas a mí, cuya forma de vida no puedo,

con total honestidad, desestimar por depravada, o ciega, o indigna, simplemente porque no son creyentes (al menos no en Dios, o en lo trascendente). La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se sienta obligada a abandonarla, aunque lamente su pérdida. Ésta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas hoy en día.

La secularidad en este sentido se refiere a todo el contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa. Por «contexto intelectual» entiendo tanto aquellas cuestiones que probablemente han sido formuladas explícitamente por casi todos, como la pluralidad de opciones, como otras que conforman el telón de fondo implícito, en gran medida no muy claro, de esta experiencia y esta búsqueda, su «preontología», para usar un término heideggeriano.

Una era o una sociedad serían entonces seculares o no en virtud del estado de la experiencia y la búsqueda de lo espiritual. Obviamente, dónde se sitúen en esta dimensión tendrá mucho que ver con su grado de secularidad en el segundo sentido, que da lugar a diversos niveles de creencia y práctica, aunque no existe una correlación simple entre ambos, como lo demuestra el caso de los Estados Unidos. En cuanto al primer sentido, referido al espacio público, éste puede no tener ninguna correlación con los otros dos (como podría afirmarse respecto del caso de la India). Pero considero que, de hecho, en el caso de Occidente, el pasaje a la secularidad pública ha sido en parte lo que ayudó a forjar una era secular en el tercer sentido.

2

Articular el estado de la experiencia es más difícil de lo que podría parecer. Ello se debe, en parte, a que las personas tienden a poner la mira en la creencia misma. Aquello en lo que las personas suelen interesarse, lo que es para ellas una fuente de angustia y conflicto, es la segunda cuestión: ¿en qué creen y qué practican las personas?, ¿cuántos creen en Dios?, ¿cuál es la tendencia? El interés por la secularidad pública a menudo se vincula con la cuestión de aquello en lo que las personas creen o lo que practican, y de cómo son tratadas en consecuencia: ¿nuestro régimen secularista margina a los cristianos, como afirman algunos en Estados Unidos?, ¿o estigmatiza a ciertos grupos hasta ahora no reconocidos, como los afroamericanos o los hispanos, o bien a los gays y las lesbianas?

Pero en nuestras sociedades, el gran tema de la religión generalmente se define en

términos de creencia. En primer lugar, el cristianismo siempre se definió a sí mismo en relación con afirmaciones del credo. Y el secularismo, en el segundo sentido, muchas veces fue considerado como el declive de la fe cristiana; y este declive, en gran medida, como el producto del surgimiento de otras creencias, como la creencia en la ciencia o la razón, o de la emancipación de las ciencias particulares, como la teoría de la evolución o las explicaciones neurofisiológicas del funcionamiento de la mente.

Parte de la razón por la que me interesa enfatizar el estado de la creencia, la experiencia y la búsqueda, es que no estoy satisfecho con esta explicación del secularismo en el segundo sentido: la ciencia refuta y, por lo tanto, descarta la fe religiosa. No estoy satisfecho en dos niveles que guardan relación entre sí. En primer lugar, no veo la contundencia de los supuestos argumentos de, por ejemplo, los hallazgos de Darwin para apoyar las presuntas refutaciones de la religión. Y en segundo lugar, en parte por esta razón, no veo que ésa sea una explicación adecuada de por qué de hecho las personas abandonaron su fe, aun cuando ellas mismas enuncian lo sucedido en términos tales como «Darwin refutó la Biblia», como al parecer dijo un alumno de Harrow en la década de 1890.⁴ Desde luego, los malos argumentos pueden tener un lugar central en explicaciones psicológicas o históricas perfectamente buenas. Pero los malos argumentos como éste, que dejan fuera tantas posibilidades viables entre el fundamentalismo y el ateísmo, claman por una explicación de por qué no se recorrieron estos otros caminos. Esta explicación más profunda, según mi parecer, puede encontrarse en el nivel que estoy tratando de explorar. Volveré a este punto más adelante.

Para aclarar un poco más las cosas en este nivel, quisiera referirme a la fe y a la falta de fe, no como *teorías* rivales, es decir, como formas de explicar la existencia, o la moral, ya sea mediante Dios o mediante algo que estaría presente en la naturaleza, o lo que fuere. Más bien, quiero centrar mi atención en los diferentes tipos de experiencia vivida que intervienen en la comprensión de nuestra vida de un modo o de otro, en cómo es vivir como creyente o como no creyente.

Como primera indicación aproximada de la dirección en la que me encamino, podríamos decir que éstas son formas alternativas de vivir nuestra vida moral/espiritual en el sentido más amplio.

Todos consideramos que nuestra vida y/o el espacio en el que vivimos nuestra vida tienen cierta forma moral/espiritual. En algún lugar, en alguna actividad o en algún estado, hay una plenitud, una riqueza; es decir, en ese lugar (actividad o estado), la vida es más plena, más rica, más profunda, más valiosa, más admirable, más como debe ser. Quizá ése sea un lugar de poder: muchas veces experimentamos esto como algo profundamente movilizador, inspirador. Quizá esta sensación de plenitud sea algo de lo que tenemos atisbos en la distancia; tenemos la poderosa intuición de lo que sería la

plenitud si estuviésemos en ese estado, por ejemplo, de paz o completitud, o si pudiésemos actuar en ese nivel de integridad, generosidad, abandono o despojo del yo. Pero a veces hay momentos en los que experimentamos plenitud, alegría y satisfacción, en los que sentimos que estamos allí. Veamos un ejemplo, extraído de la autobiografía de Bede Griffiths:

Durante mi último trimestre en la universidad, un día salí a caminar sola por la tarde y escuché el canto de los pájaros formando ese coro pleno que sólo puede escucharse en esa época del año durante el amanecer o el atardecer. Recuerdo la sorpresa que me produjo el impacto del sonido en mis oídos. Tenía la sensación de que era la primera vez que escuchaba los pájaros cantar, y me pregunté si acaso cantaban así todo el año y yo nunca lo había notado. Mientras caminaba vi algunos espinos en flor y nuevamente pensé que nunca antes había visto algo tan bello ni experimentado tanta dulzura. Si me hubieran colocado de repente entre los árboles del Jardín del Edén y hubiera escuchado el canto de un coro de ángeles mi sorpresa no habría sido mayor. Entonces vi cómo el sol se ponía tras los campos de juego. Súbitamente una alondra se elevó desde al lado del pie de un árbol que estaba cerca de mí, derramó su cantar sobre mi cabeza, y luego volvió a sumirse en el descanso sin dejar de cantar. Todo se aquietó cuando el sol se apagó y el velo del crepúsculo comenzó a cubrir la tierra. Recuerdo ahora la sensación de sobrecogimiento que me invadió. Tuve el impulso de arrodillarme sobre el suelo, como si hubiera estado en presencia de un ángel; y apenas me atreví a mirar el cielo, que no parecía otra cosa más que un velo sobre el rostro de Dios.⁵

En este caso, la sensación de plenitud surgió como una experiencia que perturba e irrumpe en nuestra sensación corriente de estar en el mundo, con sus objetos, actividades y puntos de referencia familiares. Como señala Peter Berger al describir la obra de Robert Musil, éstos son momentos en los que «la realidad ordinaria queda abolida y aparecen destellos de algo aterradoramente *otro*», un estado de conciencia que Musil describe como *der Andere Zustand* (el otro estado).⁶

Pero para que sea posible identificar el estado de plenitud no es necesaria una experiencia límite de esta clase, ya sea exaltante o atemorizante. Simplemente puede haber momentos en los que de algún modo las profundas divisiones, desatenciones, preocupaciones o tristezas que parecen abatirnos se disuelven o logran ordenarse, y entonces nos sentimos unidos, en marcha, súbitamente capaces y llenos de energía. Nuestras máximas aspiraciones y nuestra energía de vida de alguna manera se ordenan y se fortalecen entre sí, en lugar de producir una parálisis psíquica. Éste es el tipo de experiencia que Schiller trató de discernir con su noción de «juego».⁷

Estas experiencias, y otras que no me es posible enumerar aquí, nos ayudan a ubicar un lugar de plenitud⁸ en función del cual nos orientamos moral o espiritualmente. Esas experiencias nos orientan porque nos permiten percibir de qué están hechas: la presencia de Dios, la voz de la naturaleza, la fuerza que fluye a través de todas las cosas, la puesta en marcha en nosotros del deseo y el impulso para construir. Pero también a menudo son

perturbadoras y enigmáticas. Nuestra percepción en cuanto a su procedencia puede no ser del todo clara, sino más bien confusa y fragmentaria. Nos dejan profundamente conmovidos, pero también desconcertados y estremecidos. Tenemos que esforzarnos para describir lo que nos ha sucedido. Si logramos hacerlo, aunque sea parcialmente, nos sentimos aliviados, como si el poder de la experiencia hubiese aumentado por el hecho de haberla cernido, expresado, y, por lo tanto, por haberle permitido ser plenamente.

Esto puede ayudar a darle una dirección a nuestra vida. Pero la sensación de orientación también tiene su lado negativo, en el que experimentamos sobre todo una distancia, una ausencia, un exilio, una incapacidad aparentemente irremediable de alcanzar este lugar, una ausencia de poder, una confusión o, peor aún, el estado que la tradición a menudo describe como melancolía, hastío (el *spleen*⁹ de Baudelaire). Lo terrible de este último estado es que perdemos la noción de dónde está el lugar de la plenitud, e incluso de qué podría ser la plenitud; sentimos que nos hemos olvidado de cómo sería o ya no podemos creer en ella. Pero la desventura de la ausencia, de la pérdida, sigue estando allí; en realidad, en cierta forma es aún más aguda.¹⁰

Hay otras figuras del exilio, que podemos observar en la tradición, donde lo que domina es una sensación de condena, de exclusión eterna merecida y decidida de la plenitud, o imágenes de cautiverio dentro de formas execrables que encarnan la negación misma de la plenitud: las monstruosas formas animales que vemos en las pinturas de Jerónimo Bosch, por ejemplo.

Luego, en tercer lugar, hay una especie de estado intermedio estabilizado al que aspiramos con frecuencia. Es un estado en el que hemos encontrado una forma de escapar a las formas de la negación, el exilio, el vacío, sin haber alcanzado la plenitud. Aceptamos la posición intermedia, muchas veces a través de cierto orden rutinario estable, constante en la vida, en el que hacemos cosas que tienen cierto significado para nosotros; por ejemplo, que contribuyen a nuestra felicidad ordinaria, o que son satisfactorias en varios sentidos, o que contribuyen a lo que consideramos es el bien. O, muchas veces, en el mejor de los escenarios, las tres cosas. Por ejemplo: luchamos por vivir felizmente con nuestra esposa y nuestros hijos y ejercemos una vocación que nos resulta satisfactoria y que también constituye una contribución obvia al bienestar humano.

Pero para este estado intermedio es esencial, primero, que la rutina, el orden, el contacto regular con el significado en nuestras actividades diarias, de algún modo conjuren y mantengan a raya el exilio, el hastío o la reclusión en lo monstruoso, y segundo, que tengamos alguna sensación de estar en contacto permanente con el lugar de la plenitud, y de estar encaminándonos lentamente hacia él a lo largo de los años. No

podemos renunciar a este lugar o perder totalmente las esperanzas de alcanzarlo, sin que el equilibrio del estado intermedio quede debilitado.¹¹

Hasta aquí podría parecer que mi descripción de esta estructura supuestamente general de nuestra vida moral/espiritual se inclina a favor del creyente. Es claro que las últimas oraciones del párrafo anterior se ajustan bastante bien a la disposición mental del creyente en el estado intermedio. Éste continúa depositando su fe en un estado más pleno, a menudo descrito como salvación, y no puede dejar de esperarlo, y también querría sentir que al menos está avanzando hacia él, si es que ya no está dando pequeños pasos en esa dirección.

Pero, sin duda, hay muchos no creyentes para quienes esta vida en lo que he descrito como el «estado intermedio» es todo lo que hay. Ése es el objetivo. La vida no consiste más que en vivir de ese modo bien y plenamente —por ejemplo, según las tres dimensiones del escenario que acabo de describir—. Eso es todo cuanto la vida humana ofrece; pero según esta perspectiva eso: a) no es poca cosa, y b) creer que hay algo más, por ejemplo después de la muerte o en algún estado imposible de santidad, es rehuir y socavar la búsqueda de esta excelencia humana.

De manera que describir la plenitud como otro «lugar» a partir de este estado intermedio puede dar lugar a confusiones. Y sin embargo en este punto hay una analogía estructural. El no creyente quiere ser el tipo de persona para quien esta vida es plenamente satisfactoria, en la que puede regocijarse por completo, en la que todo su sentido de la plenitud puede encontrar un objeto adecuado. Y él no está allí todavía. O bien no está viviendo realmente los significados constitutivos de su vida en forma plena —no es realmente feliz en su matrimonio, o no se siente realizado en su trabajo, o no tiene confianza en que su trabajo realmente implique un bien para la humanidad—, o bien confía razonablemente en que las bases de todo eso están, pero al contrario de su concepción expresa, no puede encontrar la plenitud de la paz y una sensación de satisfacción y completitud en su vida. En otras palabras, aspira a algo que está más allá de donde él está. Quizá todavía no ha domeñado plenamente la nostalgia por algo trascendente. De un modo o de otro, aún tiene un camino por recorrer. Y ése es el punto subyacente a esa imagen del lugar, aunque ese lugar no sea «otro» en el sentido obvio de implicar actividades completamente diferentes, o un estado más allá de esta vida.

Ahora bien, el objeto de describir estas dimensiones típicas de la vida moral/espiritual como modos de identificar la plenitud, las formas de exilio y los tipos de estados intermedios es comprender mejor la fe y la falta de fe como estados vividos, y no simplemente como teorías o conjuntos de teorías a las que nos adherimos.

El gran contraste obvio aquí es que para los creyentes, la explicación del lugar de la plenitud requiere una referencia a Dios, es decir, a algo que está más allá de la vida

humana y/o la naturaleza, mientras que para los no creyentes es diferente: ellos más bien dejan abierta cualquier explicación, o entienden la plenitud en términos de una potencialidad de los seres humanos concebida en forma naturalista. Pero hasta el momento esa descripción del contraste todavía parece una descripción de la creencia. Lo que necesitamos hacer es tener una aprehensión de la diferencia de la experiencia vivida.

Por supuesto, eso es algo increíblemente diverso. Pero tal vez sea posible identificar algunos temas recurrentes. A los creyentes, por lo general, la sensación de plenitud les llega, es algo que reciben; más aún, reciben algo así como una relación personal con otro que es capaz de amar y dar; acercarse a la plenitud implica para ellos, entre otras cosas, prácticas de devoción y oración (así como de caridad y dádiva), y son conscientes de estar muy lejos del estado de devoción y dádiva plenos; son conscientes de estar encerrados en sí mismos, ligados a objetos y objetivos menores, incapaces de abrirse y dar y recibir como lo harían en el lugar de la plenitud. De manera que existe la noción de recibir poder o plenitud en una relación; pero el que recibe no queda simplemente fortalecido en su estado actual; necesita estar abierto, transformarse, salirse de sí.

Ésta es una formulación muy cristiana. Para poder compararla con la falta de fe moderna, quizá sería bueno yuxtaponerla a otra formulación, más «budista», en la que la relación personal podría dejar de ser central, pero donde se pondría mucho más énfasis en la trascendencia del yo, en su apertura, en recibir un poder que va más allá de nosotros.

Para los no creyentes modernos, la situación es bastante diferente. El poder de alcanzar la plenitud está dentro, y ello tiene diversas variantes. Una es la que gira en torno a nuestra naturaleza como seres racionales. La variante kantiana es la forma más directa. Como agentes racionales, tenemos el poder de elaborar las leyes de acuerdo con las que vivimos. Este poder es tan superior a la fuerza de la mera naturaleza que hay en nosotros, en la forma del deseo, que cuando lo contemplamos sin distorsión, no podemos sino sentir reverencia (*Achtung*) por él. El lugar de la plenitud es donde finalmente logramos darle rienda suelta a este poder, y, por lo tanto, vivir de acuerdo con él. Tenemos un sentimiento de receptividad cuando, con nuestro sentido pleno de nuestra propia fragilidad y nuestro *pathos* como seres deseantes, miramos con admiración y temor el poder de dictar leyes. Pero, en última instancia, esto no significa que haya una recepción desde fuera; el poder está dentro, y cuanto más advirtamos este poder, más conscientes seremos de que está dentro, de que la moral debe ser autónoma y no heterónoma.

(Más tarde a esto puede añadirse una teoría de la alienación de Feuerbach: proyectamos a Dios debido a nuestra sensación temprana de este poder sobrecogedor que equivocadamente situamos fuera de nosotros; debemos reapropiarnos de él y ponerlo

al servicio de los seres humanos. Pero Kant no dio ese paso.)

Por supuesto, también hay muchas variantes más naturalistas del poder de la razón, que parten de las dimensiones dualistas, religiosas, del pensamiento de Kant, su creencia en la libertad radical del agente moral, la inmortalidad, Dios —los tres postulados de la razón práctica—. Quizá haya un naturalismo más riguroso, que le deja a la razón humana poco espacio para maniobrar, guiada por un lado por el instinto, y por el otro sitiada por las exigencias de la supervivencia. Tal vez no haya explicación de por qué tenemos este poder. Éste puede consistir a grandes rasgos en los usos instrumentales de la razón, en este punto nuevamente, a diferencia de Kant. Pero dentro de este tipo de naturalismo, muchas veces encontramos una admiración hacia el poder de la razón serena, desvinculada, capaz de contemplar el mundo y la vida humana sin ilusión, y de actuar con lucidez en pos de la evolución humana. Todavía cierto sobrecogimiento rodea a la razón como poder crítico, capaz de liberarnos de la ilusión y las fuerzas ciegas del instinto, así como de las fantasías engendradas a partir del miedo, la estrechez y la pusilanimidad. Lo más cercano a la plenitud reside en este poder de la razón, y es enteramente nuestro, y se ha desarrollado a través de nuestra propia acción heroica. (Y aquí se suele mencionar a los gigantes de la razón «científica»: Copérnico, Darwin, Freud.)

En verdad, este sentido de nosotros mismos como seres frágiles y a la vez valientes, capaces de enfrentar un universo falto de significado y hostil sin que nuestro corazón desfallezca, y de estar a la altura del desafío de establecer nuestras propias reglas para la vida, puede ser inspirador, como podemos apreciar en los escritos de Camus, por ejemplo.¹² En la medida en que esté a la altura de este desafío, fortalecido por este sentido de nuestra propia grandeza, este estado al que aspiramos pero que sólo raras veces alcanzamos, si es que llegamos a hacerlo, puede funcionar como su propio lugar de plenitud, en el sentido en que lo he planteado anteriormente.

En contraposición a estos modos de regocijo en el poder autosuficiente de la razón, hay otros modos de falta de fe que, de manera análoga a las concepciones religiosas, consideran que para alcanzar la plenitud necesitamos recibir poder de cualquier otro lado que no sea la razón autónoma. La razón en sí misma es estrecha, ciega a las demandas de la plenitud y quizá avance hacia la destrucción, tanto humana como ecológica, si no reconoce ningún límite; quizá sea activada por una suerte de soberbia, de arrogancia. A menudo en este punto resuenan ecos de una crítica religiosa de la razón moderna, desvinculada, que no cree en nada. Excepto que las fuentes de poder no son trascendentes. Han de encontrarse en la Naturaleza, en nuestras propias profundidades internas, o en ambos lugares. Podemos reconocer aquí las teorías de la inmanencia que surgen de la crítica del Romanticismo de la razón desvinculada, y especialmente cierta

ética ecológica de nuestra época, en particular la ecología profunda (*deep ecology*). La mente racional debe abrirse a algo más profundo y pleno, a algo interior (al menos en parte), nuestros propios sentimientos o instintos. Por lo tanto, debemos subsanar la escisión que tenemos en nuestro interior, creada por la razón desvinculada, que opone el pensamiento al sentimiento, o al instinto, o a la intuición.

De manera que aquí tenemos concepciones que, como acabo de mencionar, tienen ciertas analogías con la reacción religiosa a la Ilustración no creyente, por cuanto enfatizan la recepción por sobre la autosuficiencia; pero son concepciones que procuran seguir siendo inmanentes, y, por lo tanto, muchas veces como mínimo tan hostiles hacia la religión como las concepciones desvinculadas.

Existe una tercera categoría de enfoque que resulta difícil de clasificar aquí, pero que espero poder desplegar más adelante. Hay concepciones, como la de ciertas modalidades contemporáneas del posmodernismo, que niegan, atacan o se burlan de quienes proclaman la razón autosuficiente, pero que no ofrecen una fuente externa para la recepción del poder. Están tan resueltas a debilitar y negar las nociones del Romanticismo de consuelo en el sentimiento o en la unidad recuperada, como a atacar el sueño de la Ilustración del pensamiento puro, y a menudo parecen aún más deseosas de poner de relieve sus convicciones ateas. Se proponen, muy especialmente, enfatizar la naturaleza irremediable de la escisión, la falta de centro, la ausencia perpetua de plenitud, lo que, en el mejor de los casos, es un sueño necesario, algo que quizá debamos suponer para dar un sentido mínimo a nuestro mundo, pero que siempre está en otra parte, y que en principio no podría ser hallado.

Esta familia de concepciones parece ubicarse definitivamente por fuera de las estructuras a las que me estoy refiriendo aquí. Y sin embargo creo que puede demostrarse que de varias maneras se apoyan en esas estructuras. En particular, obtienen su fortaleza del sentido de nuestra valentía y grandeza para poder afrontar lo irremediable y seguir adelante a pesar de todo. Volveré sobre este punto más adelante.

Así, hemos avanzado un poco al hablar de la fe y la falta de fe como formas de vivir o experimentar la vida moral/espiritual en las tres dimensiones que mencioné anteriormente. Como mínimo señalé algunos contrastes en la primera dimensión, en la forma de experimentar la plenitud, en la fuente de poder que puede acercarnos a esa plenitud, en si se encuentra «dentro» o «fuera», y en qué sentido. A continuación presenté las diferencias correspondientes en cuanto a las experiencias de exilio y a aquéllas pertenecientes al estado intermedio.

Es necesario decir algo más sobre esta distinción de lo interior/lo exterior, pero antes de continuar desarrollando este punto, debemos explorar otra faceta importante de esta experiencia de plenitud como «situada» en algún lugar. Hemos ido más allá de la mera

creencia, y nos acercamos a la experiencia vivida aquí, pero aún es preciso destacar importantes diferencias en el modo en que la vivimos.

¿Qué quiere decir que para mí la plenitud proviene de un poder que me trasciende, que debo recibir, etcétera? Hoy es posible que quiera decir algo así: el mejor escenario que puedo imaginar para mi experiencia moral y espiritual en conflicto, es captado por una concepción teológica de este tipo. Es decir, según mi propia experiencia, en la oración, en momentos de plenitud, en las experiencias de exilio superadas, en lo que observo a mi alrededor en las vidas de otras personas —vidas de plenitud espiritual excepcional, o vidas de autoencierro extremo, vidas de un mal demoníaco, etcétera—, éste parece ser el cuadro que surge. Pero nunca, o raras veces, dejo de dudar por completo, siempre me ronda alguna objeción —debido a alguna experiencia que no resulta apropiada, a algunas vidas que muestran plenitud desde otra perspectiva, a alguna forma alternativa de plenitud que a veces me embarga, etcétera—.

Esto es algo típico de la condición moderna, y cada uno de los no creyentes podría relatar una historia parecida. Vivimos en un estado en el que no podemos evitar ser conscientes de que hay una serie de interpretaciones diferentes, concepciones con las que muchas personas inteligentes y razonablemente bien orientadas pueden no estar de acuerdo. No podemos evitar mirar de reojo de vez en cuando, y vivir nuestra fe también en un estado de duda e incertidumbre.

Este índice de duda es el que induce a las personas a hablar de «teorías» en este punto. Puesto que a menudo las teorías son hipótesis que se sostienen en la mayor incertidumbre y que aguardan la aparición de nuevas evidencias. Espero haber dejado en claro que no podemos comprenderlas como meras teorías, que de algún modo toda nuestra experiencia se contagia si vivimos en una u otra forma de espiritualidad. Pero igualmente hoy sabemos que podemos vivir la vida espiritual de otra manera; que el poder, la plenitud, el exilio, etcétera, pueden asumir formas diferentes.

Pero claramente existe otra manera de vivir esas cosas, y eso es lo que hicieron muchos seres humanos. Se trata de un estado en el que la experiencia inmediata de poder, un lugar de plenitud, exilio, se plantea en términos que *nosotros* identificaríamos como una de las alternativas posibles, pero en el que para las personas concernidas no surgió tal distinción entre la experiencia y su interpretación. Tomemos el ejemplo de Jerónimo Bosch, sus escenarios dantescos de posesión, de espíritus malignos, de cautiverio en formas animales monstruosas. Podemos imaginar que en la experiencia vivida de muchas personas de aquella época ésas no eran «teorías» en ningún sentido, sino objetos de un verdadero temor, de un temor tan apremiante, que no era posible considerar seriamente la idea de que pudieran ser irreales. Nosotros o alguien que conocimos experimentó algo así. Y tal vez nadie en nuestro entorno llegó nunca tan

siquiera a sugerir su irrealdad.

De manera análoga, cuando el pueblo de la Palestina del Nuevo Testamento veía a alguien poseído por un espíritu maligno, se enfrentaba demasiado pronto con el sufrimiento real de ese estado en un vecino o en una persona amada, como para poder concebir la idea de que ésa era una explicación interesante de una enfermedad psicológica identificable en términos puramente intrapsíquicos, pero que posiblemente había otras etiologías más confiables para esa enfermedad.

O, para tomar un ejemplo contemporáneo, de África Occidental en este caso, eso es lo que debe de haberle ocurrido a Celestine, quien, según el relato Brigit Meyer a partir de la entrevista que le realiza,¹³ «camino desde Avetile hasta su casa con su madre, acompañada por un extraño vestido con una túnica blanca típica del norte». Interrogada más tarde sobre este hecho, su madre negó haber visto al hombre. Éste resultó ser Sowlui, un espíritu de Akan, y Celestine fue obligada a servirle. En el mundo de Celestine, quizá la identificación del hombre con este espíritu podría denominarse «creencia», por cuanto surgió luego de aquella experiencia como un intento por explicar lo que había sucedido. Pero el hombre que la acompañaba era sólo algo que le había ocurrido a ella, un acontecimiento de su mundo.

Por lo tanto, hay un estado de la experiencia vivida en el que lo que podríamos llamar una interpretación de lo moral/espiritual no es vivida como tal, sino como una realidad inmediata, como las piedras, los ríos y las montañas. Y esto claramente también es válido para el lado positivo de las cosas: por ejemplo, las alternativas que enfrentaban en la vida las personas que vivieron en épocas pasadas de nuestra cultura —para quienes llegar a la plenitud simplemente era acercarse más a Dios— eran vivir una devoción más plena o continuar viviendo en pos de bienes menores, a una distancia permanente de la plenitud; ser *dévotes* o *mondaines*, en términos de la Francia del siglo XVII, no perseguir una interpretación diferente de lo que podría significar la plenitud.

Ahora bien, parte de lo que ha ocurrido en nuestra civilización es que hemos erosionado en gran medida estas formas de certidumbre inmediata. Es decir, parece claro que nunca podrán ser tan plenamente «ingenuas»¹⁴ (para nosotros) como lo eran en tiempos de Jerónimo Bosch. Pero todavía tenemos algo análogo a eso, aunque más débil. Me refiero a la manera en que la vida moral/espiritual tiende a manifestarse en ciertos ámbitos. Es decir, aunque todos saben que hay más de una opción, es posible que en nuestro ámbito una interpretación, sea esta creyente o no creyente, tienda a manifestarse como la más abrumadoramente plausible. Sabemos que hay otras opciones, y si nos interesamos por otra, que ejerce una atracción sobre nosotros, quizá podamos pensar en la manera de acercarnos a ella o luchar por alcanzarla. Entonces rompemos con nuestra

comunidad creyente y nos volvemos ateos, o bien lo contrario. Pero una opción es, por así decir, la opción por omisión.

En este sentido, se ha producido un cambio titánico en nuestra civilización occidental. No sólo hemos pasado de un estado en el que la mayoría de la gente vivía «ingenuamente» de acuerdo con una interpretación (en parte cristiana, en parte relacionada con los «espíritus» de origen pagano) tenida por una realidad simple a un estado en el que casi nadie es capaz de algo así, sino que todos consideramos que esa opción es apenas una entre muchas otras. Todos aprendemos a navegar entre dos puntos de vista: uno «vinculado», en el que vivimos lo mejor que podemos la realidad a la que nuestro punto de vista nos abre; y uno «desvinculado», en el que podemos vernos a nosotros mismos sostener un punto de vista entre una serie de otros posibles, con los que debemos coexistir de muchas formas.

También hemos pasado de un estado en el que la creencia era la opción por omisión, no sólo para los ingenuos sino también para quienes sabían del ateísmo, lo consideraban como posibilidad y hablaban acerca de él, a un estado en el que cada vez para más personas las interpretaciones no creyentes parecen a primera vista las únicas plausibles. Sólo pueden acercarse a creyentes semipaganos, sin nunca alcanzar el estado de ateos «ingenuos» en el sentido en que lo eran sus ancestros; pero ésta les parece la interpretación más abrumadoramente plausible, y les resulta difícil comprender a las personas que adoptan otra. A tal punto que se inclinan fácilmente hacia teorías francamente erróneas para explicar la fe religiosa: las personas tienen miedo de la incertidumbre, de lo desconocido; son débiles de espíritu, las paraliza la culpa, etcétera.

Esto no quiere decir que todos se encuentren en ese estado. Nuestra civilización moderna está conformada por una serie de sociedades, subsociedades y ámbitos muy diferentes entre sí. Pero el supuesto de la falta de fe ha pasado a prevalecer en cada vez más ámbitos y ha logrado una hegemonía en ciertos ámbitos clave, en la vida académica e intelectual, por ejemplo, desde donde le es posible extenderse más fácilmente a otros.

Para situar la discusión sobre la fe y la falta de fe en nuestros días y en nuestra era, debemos ubicarla en el contexto de esta experiencia vivida y de las interpretaciones que configuran esta experiencia. Y ello no sólo significa considerar que se trata de algo más que de una cuestión de diferentes «teorías» para explicar las mismas experiencias, sino también comprender la posición diferencial de las diversas interpretaciones, cómo pueden ser vividas «ingenuamente» o «reflexivamente», cómo una u otra puede convertirse en la opción por omisión para muchas personas o ámbitos.

Para expresarlo en términos diferentes, la creencia en Dios no es lo mismo en el 1500 que en el 2000. No me refiero al hecho de que incluso el cristianismo ortodoxo ha experimentado importantes cambios (por ejemplo, el «rechazo del infierno», nuevas

concepciones de la expiación). Aun respecto de proposiciones idénticas en cuanto al credo, existe una diferencia importante. Ésta asoma tan pronto como tomamos en cuenta el hecho de que todas las creencias se sostienen dentro de un contexto o marco de lo que se da por sentado, que generalmente permanece tácito e incluso puede ser no reconocido por el agente porque nunca fue formulado. Esto es lo que los filósofos, influenciados por Wittgenstein, Heidegger o Polanyi, denominaron «trasfondo».¹⁵ Como señala Wittgenstein,¹⁶ mi investigación de las formaciones rocosas da por sentado que el mundo no comenzó hace cinco minutos, pues está repleto de fósiles y estriaciones, pero nunca se me habría ocurrido formular y reconocer eso hasta que ciertos filósofos dementes, que cabalgan obsesivamente en sus caballitos de batalla, me lo propusieron.

Pero acaso ahora la inquietud se haya instalado definitivamente en mí, y ya no puedo seguir adelante ingenuamente con mi investigación, sino que debo tener en cuenta aquello en lo que me he basado y tal vez considerar la posibilidad de haberme equivocado. Este quiebre de la ingenuidad suele ser el camino para una comprensión más plena (aunque no sea éste el caso). Quizá uno esté operando en un marco en el que todos los movimientos se dirigirían a uno de los puntos cardinales o hacia arriba o hacia abajo, pero para dirigir una nave espacial, incluso para concebir una, es necesario tener en cuenta cuán relativo y limitado es ese marco.

La diferencia de la que he hablado antes se refiere a todo el marco contextual, o el trasfondo, en el que creemos o rehusamos creer en Dios. Los marcos de ayer y de hoy se consideran «ingenuos» y «reflexivos» respectivamente, porque en el último se ha planteado una pregunta que en el primero había sido descartada debido a que no se reconocía la forma del trasfondo.

El cambio de trasfondo o, mejor dicho, la ruptura con el trasfondo anterior se ve más claramente cuando nos concentramos en ciertas distinciones que hacemos hoy; por ejemplo, la distinción entre lo inmanente y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural. Todos entienden estas distinciones, tanto quienes afirman como quienes niegan el segundo término de cada par. Esta escisión de un nivel independiente, autónomo, el de la «naturaleza», que puede o no interactuar con algo trascendente, es un elemento clave de la teorización moderna, que a su vez corresponde a una dimensión constitutiva de la experiencia moderna, como espero mostrar con mayor detalle más adelante.

A este cambio de trasfondo, en todo el contexto en el que experimentamos y buscamos la plenitud, me refiero cuando hablo de la llegada de una era secular en el tercer sentido señalado anteriormente. ¿Cómo pasamos de un estado en el que, en el cristianismo, las personas vivían ingenuamente de acuerdo con una interpretación teísta, a un estado en el que todos oscilamos entre dos posiciones, en el que la interpretación de cada uno se

manifiesta como tal; y en el que, más aún, la falta de fe se ha convertido para muchos en la principal opción por omisión? Ésta es la transformación que quiero describir, y quizá también (muy parcialmente) explicar en los siguientes capítulos.

No será una tarea fácil, pero sólo reconociendo que este cambio se da en la experiencia vivida podemos comenzar a plantear las preguntas correctas y evitar cualquier tipo de ingenuidad: o bien la falta de fe es sólo el desmoronamiento de cualquier sensación de plenitud, o bien su traición (lo que los teístas a veces se sienten tentados de pensar de los ateístas), o esa creencia es apenas un conjunto de teorías que intentan desentrañar las experiencias que todos tenemos, y cuya verdadera naturaleza puede ser comprendida en forma puramente inmanente (lo que los ateístas a veces se sienten tentados de pensar de los teístas).

De hecho, es necesario comprender las diferencias entre estas opciones no sólo en términos de credos, sino también en términos de diferencias de experiencia y sensibilidad. Y en este último nivel, debemos tener en cuenta dos diferencias importantes: primero, que existe un cambio masivo en todo el trasfondo de fe o falta de fe, es decir, el abandono del anterior marco «ingenuo» y el surgimiento de nuestro marco «reflexivo». Y, segundo, que es preciso ser conscientes de cómo los creyentes y los no creyentes pueden experimentar su mundo de modo muy diferente. La sensación de que la plenitud debe hallarse en algo que está más allá de nosotros puede irrumpir en nosotros como un hecho de experiencia, como en el caso de Bede Griffiths citado anteriormente, o en el momento de conversión que Claudel vivió en Nôtre Dame en las Vísperas. Esta experiencia puede, entonces, expresarse, racionalizarse; puede generar creencias particulares. Este proceso puede llevar tiempo, y la creencia en cuestión puede cambiar a lo largo de los años, aunque la experiencia permanezca en la memoria como un momento paradigmático. Esto es lo que le sucedió a Bede, quien después de algunos años llegó a hacer una lectura teísta de ese momento crucial; y en el caso de Claudel puede observarse un «desfase» similar.¹⁷ El estado de secularidad en el tercer sentido, por lo tanto, debe ser descrito en términos de la posibilidad o la imposibilidad de ciertos tipos de experiencia en nuestra era.

3

Hasta ahora me he referido al término «secular» o «secularidad». Antes de empezar a pensar en él, parece un término obvio, pero tan pronto como lo examinamos, surgen todo tipo de problemas. Traté de conjurar algunos de ellos distinguiendo tres sentidos en los que uso el término, lo cual en modo alguno resuelve todos los problemas, pero puede bastar para permitir algún progreso en mi indagación.

Pero las tres formas de secularidad hacen referencia a la «religión»: como aquello que se retira del espacio público (1), como un tipo de creencia y práctica que puede estar o no en retroceso (2), y como cierto tipo de creencia o compromiso cuyo estado en esta era está bajo examen (3). Pero, ¿qué es la «religión»? Clásicamente, ella se resiste a una definición, en gran medida porque los fenómenos que nos vemos tentados de calificar como religiosos en la vida humana son extremadamente variados. Cuando tratamos de pensar qué hay en común entre la vida de las sociedades arcaicas en las que «la religión está en todas partes» y el conjunto claramente delimitado de creencias, prácticas e instituciones que se ubican bajo ese título en nuestra sociedad, nos enfrentamos a una tarea ardua, quizá insuperable.

Pero si somos prudentes (o tal vez cobardes), y pensamos que estamos tratando de comprender un conjunto de formas y cambios que surgieron en una civilización en particular, la del Occidente moderno —o en una encarnación anterior, la cristiandad latina—, vemos con alivio que no necesitamos forjar una definición que abarque todo lo «religioso» en todas las sociedades humanas de todas las épocas. El cambio que les importó a las personas de nuestra civilización (del Atlántico Norte u «occidental») y que aún les importa hoy en cuanto al estatuto de la religión en las tres dimensiones de secularidad que identifiqué, es el que ya he comenzado a explorar en una de sus facetas centrales: hemos pasado de un mundo en el que se entendía que el lugar de la plenitud estaba simplemente fuera o «más allá» de la vida humana, a una era conflictiva en la que esta interpretación es puesta en tela de juicio por otras que la ubican (en un amplio espectro de formas) «dentro» de la vida humana. En torno a este punto han girado muchas de las luchas importantes más recientes (a diferencia de lo que ocurría en otras épocas, en la que se libraban luchas a muerte por diferentes lecturas de la interpretación cristiana).

En otras palabras, una lectura de la «religión» en términos de la distinción trascendente/inmanente servirá a nuestros fines aquí. Ésta es la ventaja del ejercicio prudente (o cobarde) que estoy proponiendo. De ninguna manera es posible definir la religión en general en términos de esta distinción. Incluso podría afirmarse que nuestra particular distinción inflexible es algo que nosotros (occidentales, cristianos latinos) hemos hecho por nuestra cuenta, sea para nuestra gloria o para nuestra ridiculización intelectual (un poco de ambas, como sostendré más adelante). No se le podría endosar esto a Platón, por ejemplo, no porque no puedan distinguirse las Ideas de las cosas en el fluir que las «copia», sino precisamente porque estas realidades cambiantes sólo pueden ser entendidas a través de las Ideas. La gran invención de Occidente fue la de un orden inmanente a la Naturaleza, cuyo funcionamiento pudo ser entendido y explicado de manera sistemática en sus propios términos, dejando abierta la pregunta de si este orden

total tenía una significación más profunda y, de ser así, si debíamos suponer un Creador trascendente más allá de él. Esta noción de lo «inmanente» implicaba negar —o al menos aislar y problematizar— cualquier forma de interpenetración entre las cosas de la Naturaleza por un lado y «lo sobrenatural» por otro, ya sea que esto se refiriese a un Dios trascendente, a Dioses o espíritus, a fuerzas mágicas o a lo que fuere.¹⁸

De manera tal que definir la religión en términos de la distinción inmanente/trascendente es un ejercicio hecho a la medida de nuestra cultura. Puede considerarse que ello es algo estrecho, incestuoso, como mirarse el ombligo, pero según mi parecer es un ejercicio inteligente, ya que estamos tratando de comprender los cambios que han tenido lugar en una cultura para la cual esta distinción se ha vuelto fundacional.

Por consiguiente, en lugar de preguntarnos si la fuente de la plenitud es considerada/vivida como algo interno o externo, como hicimos anteriormente, podríamos preguntarnos si las personas reconocen algo trascendente o que esté más allá de sus vidas. Así es como generalmente se plantea la cuestión, y así es como quisiera plantearla para lo que sigue. Varios capítulos más adelante, cuando llegemos a examinar las teorías modernas de la secularización, ofreceré una explicación algo más completa de lo que quiero decir con esta distinción. Soy plenamente consciente de que el término «trascendente» es muy escurridizo, en parte porque, como acabo de sugerir, esas distinciones han sido construidas o redefinidas en el proceso mismo de la modernidad y la secularización. Pero creo que a pesar de su vaguedad, puede servir a nuestros fines.

Pero, precisamente por las razones que exploré antes, quiero complementar la explicación usual, que concibe la «religión» en términos de la creencia en lo trascendente, con una explicación más centrada en el sentido que tenemos de nuestro contexto práctico. He aquí una forma de desentrañar esto.

Cada persona y cada sociedad tienen una o más concepciones de lo que es la bienaventuranza humana o viven de acuerdo con ellas: ¿qué es una vida realizada?, ¿qué hace que valga la pena vivir la vida?, ¿qué es lo que más admiramos de las personas? No podemos evitar plantearnos éstas y otras preguntas de este tipo durante nuestra vida. Y nuestros esfuerzos por responderlas definen la o las concepciones de acuerdo con las cuales tratamos de vivir, o entre las cuales nos debatimos. En otro nivel, estas concepciones están codificadas, a veces en teorías filosóficas, a veces en códigos morales, a veces en prácticas y devociones religiosas. Éstas y las diversas prácticas mal formuladas en las que participan las personas que nos rodean constituyen los recursos que nuestra sociedad nos ofrece a cada uno de nosotros cuando tratamos de dar una dirección a nuestra vida.

Otra forma de aproximarnos a la cuestión planteada anteriormente en términos de

interior/exterior es preguntarnos: ¿la mejor vida, la más plena, implica que busquemos, reconozcamos o nos pongamos al servicio de un bien que está más allá, que sea independiente de la bienaventuranza humana? En cuyo caso, la máxima bienaventuranza humana, la más real, auténtica o adecuada, podría implicar que dentro de nuestro espectro de objetivos finales (también) incluyamos algo diferente de la bienaventuranza humana. Digo «objetivos finales», porque incluso el humanismo más autosuficiente debe interesarse por el estado de algunas cosas no humanas de manera instrumental, por ejemplo, por el estado del medio ambiente. La cuestión es si ellas también importan al final.

Es claro que en la tradición de la religión judeocristiana la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Amar, venerar a Dios es el fin último. Por supuesto, en esta tradición se considera que Dios desea la bienaventuranza humana, pero no se considera que la devoción a Dios dependa de ello. La frase «Hágase tu voluntad» no es equivalente a «Que los hombres sean bienaventurados», aunque sabemos que Dios desea la bienaventuranza humana.

Éste es un caso muy familiar para nosotros, pero hay otras formas en las que podemos ir más allá de la bienaventuranza humana. El budismo es un ejemplo. De alguna manera, podríamos interpretar que el mensaje del Buda nos dice cómo alcanzar la felicidad, es decir, cómo evitar el sufrimiento y alcanzar la dicha.¹⁹ Pero es claro que la concepción de las condiciones de la dicha es tan «revisionista», que equivale a abandonar lo que normalmente entendemos por bienaventuranza humana. Aquí el abandono puede ser considerado en términos de un cambio radical de identidad. Las concepciones normales de la bienaventuranza suponen un yo continuo, su beneficiario o, en el caso de su fracaso, el sufriente. La doctrina budista del *anatta* apunta a llevarnos más allá de esta ilusión. El camino hacia el Nirvana implica renunciar a todas las formas de bienaventuranza humana o al menos ir más allá de ellas.

En el budismo y en el cristianismo, a pesar de las grandes diferencias que hay en la doctrina de uno y otro, hay algo similar, a saber, que el creyente o devoto es llamado a hacer una profunda ruptura interna con los objetivos de la bienaventuranza; es decir, es llamado a desprenderse de su propia bienaventuranza, hasta el punto de la extinción del yo en un caso, o de la renuncia a la realización humana para servir a Dios en el otro. Los patrones respectivos son claramente visibles en las figuras ejemplares. El Buda alcanza la Sabiduría; Cristo acepta una muerte degradante para cumplir la voluntad de su padre.

Pero, ¿no podemos simplemente seguir la sugerencia de más arriba y reinterpretar que la «verdadera» bienaventuranza implica la renuncia, como parece hacer el estoicismo, por ejemplo? Esto no funciona en el caso del cristianismo, y sospecho que tampoco en el del budismo. En el caso del cristianismo, el punto de renuncia mismo requiere que la

bienaventuranza ordinaria a la que se ha renunciado sea confirmada como válida. Sólo si vivir la vida completa es un bien, el hecho de que Cristo se entregase a la muerte puede tener el significado que tiene. En lo cual es absolutamente diferente de la muerte de Sócrates, quien la presenta como el acto de dejar un estado para pasar a otro mejor. Aquí vemos el abismo insalvable que existe entre el cristianismo y la filosofía griega. Comúnmente, Dios desea la bienaventuranza humana, y gran parte de lo que se transmite en los evangelios es que Cristo hace que esto sea posible para las personas cuyas aflicciones cura. El llamamiento a la renuncia no niega el valor de la bienaventuranza; más bien es una llamada a centrar todo en Dios, aun si ello es al costo de privarse de ese bien insustituible; y el fruto de esta privación es que en un nivel se convierte en la fuente de la bienaventuranza de otros, y en otro nivel, en una colaboración con la restitución de una bienaventuranza más plena por parte de Dios. Es una forma de curar las heridas y «reparar el mundo» (tomo aquí la frase hebrea *tikkun olam*).

Esto significa que la bienaventuranza y la renuncia no pueden fundirse para conformar un objetivo único, tirando por la borda, por así decir, los bienes a los que se ha renunciado como si fueran un lastre innecesario en el viaje de la vida, a la manera del estoicismo. En el cristianismo subsiste una tensión fundamental. La bienaventuranza es buena, pero perseguirla no es nuestro objetivo último. Pero incluso cuando renunciamos a ella, la reafirmamos, porque seguimos la voluntad de Dios al constituirnos en un canal de ella para otros, y en última instancia para todos.

¿En el budismo puede observarse una relación paradójica similar? No estoy seguro, pero en el budismo también existe la noción de que el que renuncia es una fuente de compasión para quienes sufren. Existe una analogía entre *karuna* y ágape. Y, paralelamente al cristianismo, en la civilización budista se desarrolló a lo largo de los siglos una distinción de vocación entre renunciantes radicales y aquéllos que continuaban viviendo dentro de las formas de vida que apuntaban a la bienaventuranza ordinaria mientras trataban de acumular «méritos» para una vida futura. (Desde luego, esta distinción fue «deconstruida» radicalmente en la Reforma protestante, con resultados fatídicos para la historia que estamos narrando aquí, de los que todos de alguna manera somos conscientes, aunque la tarea de trazar sus conexiones con el secularismo moderno aún está lejos de haber concluido.)

Ahora bien, establecer esta distinción entre bienaventuranza humana y objetivos que la trascienden tiene un sentido. Quisiera señalar que la llegada de la secularidad moderna, en cualquiera de sus sentidos, ha sido concomitante con el surgimiento de una sociedad en la que por primera vez en la historia, un humanismo puramente autosuficiente llegó a ser una opción disponible para todos. Con esto me refiero a un humanismo que no

acepta objetivos finales más allá de la bienaventuranza humana ni fidelidad a nada que esté más allá de esta bienaventuranza. Esto no ocurrió con ninguna sociedad previa.

Que este humanismo haya surgido a partir de una tradición religiosa en la que la bienaventuranza y el objetivo trascendente se distinguían pero estaban paradójicamente relacionados (y esto tuvo cierta importancia para nuestra historia) no significa que todas las sociedades previas proyectaran una dualidad de este tipo, como señalé respecto del budismo y el cristianismo. También hubo perspectivas, como parece ser la del taoísmo, en las que la bienaventuranza se concebía en forma unitaria, incluyendo la adoración a lo superior. Pero en estos casos, esa adoración, aunque esencial para la bienaventuranza, no podía ser realizada con un espíritu puramente instrumental. Es decir, no podía ser *adoración* si se la entendía de esa manera.

En otras palabras, la concepción general de la posición del hombre ante la Modernidad nos ubicó en un orden en el que no ocupábamos los primeros puestos. Los seres superiores, como Dios o los espíritus, o un tipo superior de seres, como las Ideas o la cosmópolis de los Dioses y los humanos, exigían y merecían nuestra veneración, reverencia, devoción o amor. En algunos casos, se consideraba que, en general, esta reverencia o devoción era inherente a la bienaventuranza humana; era una parte propia del bien humano. El taoísmo es un ejemplo, al igual que las filosofías antiguas tales como el platonismo y el estoicismo. En otros casos, se exigía devoción aunque fuese a nuestras expensas o aunque condujese a nuestro bien sólo si ganábamos el favor de un Dios. Pero aun aquí la veneración exigida era real. Estos seres gobernaban nuestro temor. No había posibilidad de tratarlos como nosotros tratamos a las fuerzas de la naturaleza para obtener energía.

En este caso, podríamos hablar de un humanismo, pero no de un humanismo autosuficiente o exclusivo, que es el que, en cambio, encontramos en el corazón de la secularidad moderna.

Puede parecer que esta tesis, al ubicar al humanismo exclusivo únicamente dentro de la Modernidad, es demasiado sencilla y poco excepcional para ser verdadera. Y, en verdad, hay excepciones. En mi opinión, el epicureísmo antiguo era un humanismo autosuficiente. Admitía Dioses pero les negaba toda relevancia en la vida humana. Lo que yo sostengo aquí es que una golondrina no hace un verano. Me refiero a una era en la que el humanismo autosuficiente se convierte en una opción disponible para todos, algo que nunca ocurrió en el mundo antiguo, en el que sólo lo profesaba una pequeña minoría de la elite, que en sí misma ya era una minoría.

Tampoco quiero afirmar que la secularidad moderna de alguna manera coincida con el humanismo exclusivo. Entre otras cosas, dada la forma en que la defino, la secularidad es un estado en el que tienen lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda de la plenitud; y

esto es algo que compartimos todos, creyentes y no creyentes por igual. Pero, además, tampoco es mi intención afirmar que los humanismos exclusivos ofrezcan las únicas alternativas a la religión. Nuestra era ha sido testigo de un importante conjunto de corrientes que podrían llamarse antihumanismos no religiosos, que reciben diversos nombres hoy en día, como «deconstrucción» y «posestructuralismo», y que encuentran sus raíces en los muy influyentes escritos del siglo XIX, especialmente en los de Nietzsche. Al mismo tiempo, hay intentos de reconstruir un humanismo no exclusivo sobre una base no religiosa, algo que puede observarse en diversas formas de la ecología profunda.

Lo que sostengo es algo de esta naturaleza: la secularidad en el tercer sentido advino junto con la posibilidad del humanismo exclusivo, que por lo tanto, por primera vez amplió el espectro de opciones posibles, poniendo fin a la era de la fe religiosa «ingenua». En un sentido, el humanismo exclusivo se instaló sigilosamente entre nosotros a través de una forma intermedia, el deísmo providencial, y tanto el deísmo como el humanismo fueron posibles gracias a los desarrollos anteriores dentro del cristianismo ortodoxo. Una vez que este humanismo subió a escena, la nueva posición plural, no ingenua, da lugar a la multiplicación de opciones más allá de la gama original. Pero el movimiento transformador fundamental en el proceso es la llegada del humanismo exclusivo.

Desde este punto de vista, podría ofrecerse esta descripción unilineal de la diferencia entre épocas pasadas y la era secular; una era secular es una era en la que el eclipse de todos los objetivos que se ubiquen más allá de la bienaventuranza humana se vuelve concebible o, mejor aún, cabe dentro de una vida imaginable para las grandes masas. Éste es el vínculo clave entre la secularidad y el humanismo autosuficiente.²⁰

Así, para nuestros fines, la «religión» puede definirse en términos de «trascendencia», pero este último término debe ser entendido en más de una dimensión. El hecho de que se crea en algún tipo de agente o poder que trasciende el orden inmanente es verdaderamente un rasgo fundamental de la «religión» tal como aparece en las teorías de la secularización. Es nuestra relación con un Dios trascendente la que ha quedado desplazada del centro de la vida social (secularidad 1); es la fe en este Dios aquella cuya desaparición es rastreada en estas teorías (secularidad 2). Pero para comprender mejor los fenómenos que queremos explicar, deberíamos considerar la relación de la religión con un «más allá» en tres dimensiones. Y la dimensión clave, aquélla que hace que su impacto en nuestras vidas sea comprensible, es la que he estado explorando: la sensación de que hay un bien superior a la bienaventuranza humana y que se sitúa más allá de ésta. En el caso del cristianismo, podría ser el ágape, el amor que Dios nos tiene, y del que

podemos participar a través de su poder. En otras palabras, se ofrece una posibilidad de transformación que nos lleva más allá de la perfección meramente humana. Pero, desde luego, esta noción de un bien superior que podemos alcanzar sólo podría tener sentido en el contexto de la creencia en un poder superior, el Dios trascendente de la fe que aparece en la mayoría de las definiciones que se dan de la religión. Pero entonces, en tercer lugar, la historia cristiana de nuestra transformación potencial por obra del ágape requiere que consideremos que nuestra vida trasciende las fronteras de su ámbito «natural» entre el nacimiento y la muerte; nuestras vidas se extienden más allá de «esta vida».

Para comprender la lucha, la rivalidad o el debate entre la religión y la falta de fe en nuestra cultura, debemos tener en cuenta que la religión combina estas tres dimensiones de la trascendencia. Ello no se debe a que en nuestra sociedad no se exploren otras posibilidades, opciones que se ubican en algún lugar entre esta perspectiva de trascendencia triple y la negación absoluta de la religión. Por el contrario, estas opciones abundan. Más bien se debe a que, como explicaré a lo largo de varios capítulos, el debate, que tiene muchas aristas, está configurado por los dos extremos, la religión trascendente por un lado y su negación frontal por el otro. Es perfectamente legítimo pensar que éste es un infortunio de la cultura moderna; pero yo sostengo que es un hecho.

4

De modo tal que la secularidad en el tercer sentido, que es lo que me interesa aquí, comparada con la secularidad en el primer sentido (los espacios públicos secularizados) y en el segundo sentido (el declive de la creencia y la práctica) consiste en un nuevo estado de la creencia, en una nueva forma de la experiencia que induce a la creencia y es definida por ella, en un nuevo contexto en el que debe encuadrarse toda búsqueda y todo cuestionamiento sobre lo moral y lo espiritual.

El principal rasgo de este nuevo contexto es que pone fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los objetivos o las afirmaciones que van más allá de la bienaventuranza humana. Pero esto es bastante diferente de los vuelcos religiosos del pasado, en los que un horizonte ingenuo termina reemplazando a otro, o los dos se funden sincréticamente, como, por ejemplo, en el caso de la conversión de Asia Menor del cristianismo al islamismo como consecuencia de la conquista de los turcos. La ingenuidad ahora no está disponible para nadie, ni para los creyentes, ni para los no creyentes.

Éste es el contexto global en una sociedad conformada por diferentes entornos, dentro de cada uno de los cuales la opción por omisión puede ser diferente de las otras, aunque

los que habitan dentro de cada uno de ellos son conscientes de las opciones a las que adhieren los otros, y no pueden descartarlas sin más a título de un inexplicable error exótico.

El cambio crucial que nos condujo a este nuevo estado fue la llegada del humanismo exclusivo como una opción disponible para todos. ¿Cómo ocurrió esto? O, planteado de otro modo, ¿qué fue exactamente lo que ocurrió para que el estado de la creencia se modificara en la forma en que he descrito? Éstas no son preguntas fáciles de responder.

Es decir, creo que no son fáciles. Pero para muchas personas en la actualidad la respuesta parece, al menos en líneas generales, bastante obvia. La modernidad trae aparejada la secularidad en sus tres formas. Esta conexión causal es ineluctable, y la teoría predominante de la secularización se ocupa de explicar por qué es así. La civilización moderna no puede más que acarrear la «muerte de Dios».

Considero que esta teoría es muy poco convincente, pero para mostrar por qué, tengo que lanzarme a desplegar mi propia historia, algo que haré en los capítulos que siguen. En la última fase volveré a la cuestión de qué forma debería tener una teoría convincente de la secularización.

Pero primero, quisiera decir unas palabras sobre el debate que desarrollaré. En realidad, dos palabras. En primer lugar, me ocuparé, como señalé antes, de Occidente, o del mundo del Atlántico Norte; o, en otros términos, de la civilización cuyas principales raíces yacen en lo que se solía llamar «cristiandad latina». Por supuesto, la secularización y la secularidad son fenómenos que hoy van mucho más allá de las fronteras de este mundo. Algún día debería ser posible realizar un estudio de la totalidad del fenómeno a escala global. Pero no creo que pueda comenzarse por allí. Y ello porque la secularidad, como otros rasgos de la «modernidad» —las estructuras políticas, las formas democráticas, los usos de los medios, por citar algunos otros ejemplos— de hecho encuentran una expresión bastante diferente y se desarrollan bajo la presión de diferentes exigencias y aspiraciones en diferentes civilizaciones. Vivimos en un mundo cada vez más caracterizado por «modernidades múltiples».²¹ Antes de apresurarnos a examinar la generalización global es preciso que estudiemos estos cambios fundamentales en diferentes lugares de la civilización. Mi prospección está a punto de ser excesivamente amplia; existen muchos caminos regionales y nacionales hacia la secularidad dentro del mundo del Atlántico Norte, y no he podido hacerles justicia a todos ellos. De todos modos, espero poder arrojar alguna luz sobre las características generales del proceso.²² Al recorrer este camino, repito lo que intenté hacer en *Sources of the Self* [*Fuentes del yo*],²³ donde también abordé una serie de cuestiones de interés universal para el hombre, pero dentro de un marco regional.

En segundo lugar, en los siguientes capítulos polemizaré permanentemente con lo que denomino «historias de sustracción». Brevemente, con esto me refiero a las historias de la modernidad en general, y de la secularidad en particular, que las explican sosteniendo que los seres humanos perdieron, se deshicieron o se liberaron de ciertos antiguos horizontes, ilusiones o limitaciones del conocimiento que los limitaban. Lo que surge de este proceso —modernidad o secularidad— debe entenderse en términos de los rasgos subyacentes de la naturaleza humana que estuvieron allí desde siempre, pero que habían sido obstaculizados por lo que ahora es dejado de lado. Contra este tipo de historia, sostendré firmemente que la modernidad occidental, incluyendo su secularidad, es el fruto de invenciones nuevas, autoconcepciones recientes y prácticas relacionadas, y no puede explicarse en términos de ciertos rasgos permanentes de la vida humana.

Espero que la discusión detallada que presento a continuación esclarezca las implicancias de esta cuestión, a la que de todos modos volveré en forma más sistemática hacia el final, en el capítulo 15.

Notas:

1. Desde luego, éste era hasta hace poco el punto de vista típico de lo que denomino secularidad en el primer sentido, o secularidad 1. En verdad, podemos cuestionar algunos de sus detalles, como la noción de la religión como «privada». Véase José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago, University of Chicago Press, 1994).

En su trabajo más reciente, Casanova ahondó en el esclarecimiento de la complejidad de lo que aquí llamo secularidad 1. Distingue, por un lado, la secularización como supuesta privatización de la religión (que igualmente desea cuestionar) de la secularización como «una diferenciación de las esferas seculares (Estado, economía, ciencia), lo que generalmente se entiende como «emancipación», de las instituciones y normas religiosas. Identifica esto como «el componente central de las teorías clásicas de la secularización, que se relaciona con el significado etimológico-histórico original del término. Éste se refiere a la transferencia de personas, cosas, significados, etcétera, desde el uso, la posesión o el control eclesiástico o religioso al civil». Véase su libro de próxima aparición, en el que distingue lo que es válido de lo que es falso en las principales teorías de la secularización.

2. «La religion est partout»; véase la discusión en Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Convert* (París, Flammarion, 1999), págs. 20-21.

3. Una rama importante de la teoría contemporánea de la secularización, siguiendo a Max Weber, se concentra en esta «diferenciación» y «autonomización» de las diferentes esferas, guiadas por un proceso de «racionalización». Véase Peter Berger, *The Sacred Canopy* (Nueva York, Doubleday, 1969); y Olivier Tschannen, *Les Théories de la secularisation* (Ginebra, Droz, 1992), capítulo IV. Más adelante ofreceré una crítica parcial de esta posición.

4. El alumno era George Macaulay Trevelyan. La frase es invocada por Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pág. 164.

5. Bede Griffiths, *The Golden String* (Londres, Fount, 1979), pág. 9.

6. Berger, Peter, *A Far Glory: The Quest for Faith in the Age of Credulity* (Nueva York, Free Press; Toronto, Maxwell Macmillan Canada; Nueva York, Maxwell Macmillan International, 1992), págs. 128-129.

7. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. y trad., Elizabeth Wilkinson y L.A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1967), capítulo 15, [trad. cast.: *Cartas sobre la educación estética del hombre*

(Barcelona, Antrophos, 1990)].

8. «Plenitud» ha pasado a ser un término que resume el estado al que aspiramos, pero soy muy consciente de cuán inadecuadas son todas las palabras en este punto. Cualquier designación posible resulta errónea. El ejemplo más notable en el caso de la «plenitud» es que de acuerdo con un camino espiritual muy plausible, claramente visible en el budismo, por ejemplo, la máxima aspiración se refiere a un tipo de vacío (*sunyata*); o, en términos más paradójicos, la verdadera plenitud sólo se alcanza a través del vacío. Pero no hay una solución terminológica perfecta, y, por lo tanto, mantengo el término, con todas estas reservas.

9. Cólera. El término aparece en inglés en el poema en francés de Baudelaire. [N. de la T.].

10. Véase Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg, Herder, 2004), especialmente págs. 12-31 y 50-62, para una interesante discusión sobre la experiencia (potencialmente) religiosa y sus articulaciones.

11. En este borrador de una fenomenología de la experiencia moral/espiritual, con tres «lugares», alto, bajo y medio, obviamente una gran parte queda fuera. Es claro que, por ejemplo, también experimentamos la fuerza de las exigencias morales/espirituales en muchos otros lugares, como en los juicios que hacemos sobre las acciones de los demás y las nuestras, admirando algunas y temiendo otras o indignándonos ante ellas. La dimensión moral impregna nuestra vida ordinaria y está presente en ella de muchas maneras.

12. *La Peste, Le Mythe de Sisyphé*.

13. Meyer, Brigit, *Translating the Devil* (Trenton, Africa World Press, 1999), pág. 181.

14. Tomé este término de la famosa distinción que hace Schiller entre la poesía «ingenua» y la «sentimental», debido a los evidentes paralelismos que hay entre el contraste que él hace y el que estoy trazando aquí. Véase Schiller, «Über Naïve und sentimentalische Dichtung», en *Sämtliche Werke*, volumen 5 (Múnich, Carl Hanser Verlag, 1980), págs. 694-780.

15. Véase Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1991), y John Searle, *The Construction of Social Reality* (Nueva York, The Free Press, 1995).

16. Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. Denis Paul y G. E. M. Anscombe (Oxford, Blackwell, 1969), [trad. cast., *Sobre la certeza*, (Barcelona, Gedisa, 1998)].

17. Lescourret, Marie-Anne, *Claudél* (París, Flammarion, 2003), capítulo 3.

18. Por supuesto, esta idea tuvo sus precursores en épocas remotas, con los epicúreos por ejemplo, pero diría que no con Aristóteles, cuyo Dios desempeñaba un papel fundamental como polo de atracción en el cosmos. Sin embargo, por primera vez en el Occidente moderno, especialmente con la ciencia posgalileana, el orden inmanente se vuelve algo más que una teoría; más bien, se convierte en el telón de fondo de todo nuestro pensamiento.

19. Véase el Dalái Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (Londres, Little, Brown, 1999).

20. En cierto sentido, parecería que aquí estoy tomando implícitamente una posición respecto de un tema que tiende a dividir a los teóricos de la «secularización», la cuestión de cómo definir la «religión». Para algunos, la explicación es funcional, es decir que se basa en lo que la religión hace para las personas o la sociedad, por ejemplo, contribuir a la «integración». Para otros, la definición debería ser sustantiva, y la mayoría de éstos quieren tomar como criterio alguna referencia a seres o fuerzas sobrenaturales. La elección implica una gran diferencia en cuanto al tipo de teoría que se propone. Desde una perspectiva funcional, es posible sostener que la religión no ha declinado en una era «secular», porque se considera a todos los tipos de fenómenos contemporáneos, incluso los conciertos de *rock* y los partidos de fútbol, como religiosos. Desde una perspectiva sustantiva, es innegable que se ha producido cierto declive. Véase la interesante discusión en Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (París, Cerf, 1993), capítulos 2 y 3.

Con esto no quiero decir en abstracto que una de estas definiciones sea mejor que la otra, sino solamente que para mí el punto interesante se encuentra en la religión en un sentido sustantivo. Sólo que elegí mi propio modo de circunscribir el fenómeno, evitando la referencia a lo «sobrenatural», porque la distinción natural/sobrenatural dista de ser universal, y surge en verdad únicamente en la tradición occidental (con la posible excepción del Islam), a través del lugar asignado a la bienaventuranza humana.

21. Véanse los volúmenes de *Daedalus* editados por Shumel Eisenstadt, «Early Modernities», verano de 1998, volumen 127, número 3; y «Multiple Modernities», invierno de 2000, volumen 129, número 1; y también Dilip

Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities* (Durham, Duke University Press, 2001).

[22](#). También soy consciente del peligro opuesto, el de descuidar las interconexiones que existen en el proceso de secularización en las diferentes civilizaciones. Peter van der Veer ya me ha criticado a este respecto, por descuidar la forma en que las percepciones colonialistas de las sociedades no europeas alimentaron sus concepciones de la religión. Véase van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton, Princeton University Press, 2001).

[23](#). Harvard University Press, 1989.

Parte I

La labor de la Reforma

1

Los baluartes de la fe

1

Una forma de plantear la pregunta que pretendo responder aquí es: ¿por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, por ejemplo, mientras que en el 2000 eso no sólo no es fácil para muchos de nosotros, sino incluso inevitable?

Parte de la respuesta, sin duda, es que en aquellos días todos creían, y, por lo tanto, las alternativas parecían algo extraño. Pero esto no hace más que trasladar la pregunta aún más atrás. Necesitamos comprender cómo cambiaron las cosas. ¿Cómo llegaron las alternativas a convertirse en algo posible?

Una explicación importante es que muchas características de aquel mundo obraban a favor de la creencia y hacían que la presencia de Dios fuese aparentemente innegable. Mencionaré tres de estas características, que desempeñarán un papel importante en la historia que quiero contar:

1. El mundo natural en el que vivían las personas, que tenía su lugar en el cosmos que imaginaban, era el testimonio del designio y la acción divinos, y no sólo en la forma obvia que aún podemos comprender y (al menos muchos de nosotros) apreciar hoy, a saber, que su orden y su diseño evidencian la creación, sino también porque los grandes acontecimientos que tienen lugar en este orden natural, las tormentas, las sequías, las inundaciones, las plagas, así como los años de fertilidad y bienaventuranza excepcionales eran considerados «actos de Dios», algo de lo que la hoy metáfora muerta de nuestro lenguaje jurídico aún da testimonio.²⁴
2. Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad (que no era referida como tal —pues ése es un término moderno—, sino más bien como polis,

reino, Iglesia o lo que fuere). Un reino sólo podía ser concebido como fundado en algo superior a la mera acción humana de los tiempos seculares. Y más allá de eso, como mencioné en el capítulo anterior, la vida de las diversas asociaciones que conformaban la sociedad —parroquias, burgos, cofradías y demás— participaba del ritual y del culto. Dios aparecía por doquier.

3. Las personas vivían en un mundo «encantado». Tal vez éste no sea el mejor término, pues parece evocar luces y hadas. Pero lo que estoy invocando aquí es su negación, «desencantamiento», el término acuñado por Weber para describir nuestra condición moderna. Este término se ha vuelto tan corriente en nuestra discusión de estas cuestiones que usaré su antónimo para describir un rasgo esencial de la condición premoderna. El mundo encantado en este sentido es el mundo de los espíritus, los demonios y las fuerzas morales en el que vivían nuestros ancestros.

Las personas que viven en este tipo de mundo no necesariamente creen en Dios, ciertamente no en el Dios de Abraham, como lo demuestra la existencia de innumerables sociedades «paganas». Pero para los campesinos europeos del año 1500, más allá de todas las ambivalencias inevitables, el Dios cristiano era la garantía última de que el bien triunfaría o al menos mantendría alejadas las múltiples fuerzas de la oscuridad.

El ateísmo es casi inconcebible en un mundo que posea estas tres características. Parece muy obvio que Dios está allí, actuando en el cosmos, fundando y sosteniendo a las sociedades, actuando como un baluarte contra el mal. Por lo tanto, parte de la respuesta a mi pregunta inicial —¿qué sucedió entre 1500 y 2000?— es que estas tres características han desaparecido.

Pero, como afirmé en el capítulo anterior, eso no puede explicarlo todo. El surgimiento de la modernidad no es tan sólo una historia de pérdida, de sustracción. La diferencia clave que estamos examinando entre nuestras dos fechas límite es un cambio en la concepción de lo que denominé «plenitud», un pasaje de un estado en el que nuestras máximas aspiraciones espirituales y morales apuntan ineludiblemente a Dios y podría decirse que no tienen sentido sin Dios, a un estado en el que esas aspiraciones pueden relacionarse con una serie de fuentes diferentes y que muchas veces se remiten a fuentes que niegan a Dios. Ahora bien, aunque es indudable que la desaparición de estos tres modos de presencia de Dios en nuestro mundo ha facilitado este cambio, no ha podido bastar para producirlo por sí misma. Porque sin duda podemos continuar experimentando la plenitud como un regalo de Dios, aun en un mundo desencantado, en una sociedad secular y en un universo poscósmico. Para poder no hacerlo fue necesaria una alternativa.

Y entonces la historia que tengo para contar no sólo narrará cómo la presencia de Dios

retrocedió en estas tres dimensiones; también deberá explicar cómo algo diferente de Dios pudo llegar a convertirse en el polo objetivo necesario de la aspiración moral o espiritual, de la «plenitud». En un sentido, la gran pregunta sobre lo que sucedió es: ¿cómo surgieron las alternativas a la referencia de la plenitud dependiente de Dios? En lo que me centraré es en la *Entstehungsgeschichte* del humanismo exclusivo.

La historia típica de la «sustracción» atribuye todo al desencantamiento. Primero, la ciencia nos dio una explicación «naturalista» del mundo, y luego las personas comenzaron a buscar alternativas a Dios. Pero no es así como funcionaron las cosas. No se consideraba que la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII fuese necesariamente una amenaza para Dios. Lo era para el universo encantado y la magia, y también comenzó a plantear problemas para las providencias particulares. Pero había importantes motivos cristianos para emprender el camino del desencantamiento. Darwin ni siquiera estaba en el horizonte en el siglo XVIII.

Luego, por supuesto, la sociedad comenzó a ser considerada en términos seculares. Hubo revoluciones. En ciertos casos ello implicó rebelarse contra las Iglesias, pero podía ser en nombre de otras estructuras eclesiásticas, como sucedió en la década de 1640, y con una fuerte convicción de que la Providencia era la guía.

Una teoría de la sustracción más completa sostiene que no fue sólo el deshacer el encantamiento del mundo, sino también el desvanecimiento de la presencia de Dios en los tres ámbitos lo que nos llevó a replantearnos cuáles eran los puntos de referencia posibles y alternativos para alcanzar la plenitud. Como si éstos ya hubiesen estado allí, esperando a que los invitásemos a entrar.

Yo sostengo que, en un sentido importante, ya no estaban allí. Es verdad, algunos habían imaginado varias doctrinas que ciertos escritores ortodoxos incluso habían atacado enérgicamente y que, en algunos casos, ciertos autores antiguos habían explicado. Pero éstas no eran todavía verdaderas alternativas; quiero decir, interpretaciones alternativas de la plenitud que pudieran tener sentido para las personas, salvo para unos pocos espíritus muy originales.

En sentido negativo, era muy difícil concebir que un humanismo exclusivo pudiera desempeñar este papel, en la medida en que las personas tenían una visión encantada del universo, esto es, consideraban que los seres humanos habitábamos un campo de espíritus, algunos de ellos malignos. En este sentido, desde luego, la ciencia, al ayudar a desencantar el universo, contribuyó a abrirle el camino al humanismo exclusivo. Una condición esencial para ello fue una nueva concepción del yo y de su lugar en el cosmos: un yo no abierto, poroso ni vulnerable a un mundo de espíritus y poderes, sino lo que denomino un yo «impermeabilizado». Pero para producir el yo impermeabilizado se requirió algo más que el desencantamiento; también fue necesario confiar en nuestros

propios poderes para llevar a cabo un ordenamiento moral.

Pero, ¿la ética no teísta del mundo pagano de la antigüedad disponía de los recursos para ello? Diría que sólo muy parcialmente. En primer lugar, algunas de estas concepciones también nos ubicaban en un orden espiritual o cósmico más amplio. El platonismo y el estoicismo, por ejemplo. Ciertamente, éstos no tenían una relación necesaria con la magia y los espíritus del bosque, pero tenían sus propias maneras de resistirse al desencantamiento y al universo mecanicista. No constituían realmente un humanismo exclusivo en el sentido que le estoy dando a esta expresión. Incluso diría esto respecto de Aristóteles, debido al importante papel que le adjudicaba a la contemplación de un orden más amplio concebido como algo divino que habita en nosotros.

Donde sin duda había un humanismo exclusivo era en el epicureísmo. Y no ha de sorprender que Lucrecio fuese uno de los inspiradores de las exploraciones que se hicieron en dirección del naturalismo, por ejemplo con Hume. Pero el epicureísmo en sí no bastaba realmente. Podía enseñarnos a alcanzar la ataraxia mediante la superación de nuestras ilusiones acerca de los Dioses. Pero no era esto lo que se necesitaba para un humanismo que pudiera prosperar en el contexto moderno. Pues en éste, el poder de crear un orden moral en la propia vida estaba comenzando a asumir una forma bastante diferente. Debía incluir la capacidad activa de configurar y moldear nuestro mundo natural y social, y debía ser activado por alguna inclinación a la beneficencia humana. Para expresar este segundo requisito en una forma que nos devuelva a la tradición religiosa, el humanismo moderno, además de ser activista e intervencionista, debía producir algún sustituto del ágape.

Todo esto significa que había que imaginar una forma aceptable del humanismo exclusivo. Y ello no podía hacerse de la noche a la mañana. Tampoco podía surgir de un solo salto, sino que debía atravesar una serie de fases, emergiendo de las formas cristianas anteriores. Ésta es la historia que estoy tratando de narrar.

A partir de fines del siglo XIX, en verdad, comenzamos a tener alternativas completamente constituidas que están allí ante nosotros. Y las personas pueden inclinarse hacia una u otra, en parte según las concepciones que tengan de la ciencia —aunque, como sostendré, aquí también sus ontologías morales siguen desempeñando un papel fundamental—. Pero hoy, por ejemplo, cuando no sólo se ofrece un materialismo naturalista, sino que además se lo presenta como la única concepción compatible con la institución más prestigiosa del mundo, a saber, la ciencia, es bastante concebible que las dudas que tenemos acerca de nuestra propia fe, de nuestra capacidad de transformarnos, o nuestro sentido de lo pueril e inadecuada que puede ser en verdad nuestra fe, se entremen con esta poderosa ideología y nos arrojen al camino de la falta de fe, no sin pesar y nostalgia. Pero es francamente anacrónico proyectar este escenario tan familiar

de los tiempos victorianos, o de hoy, a siglos pasados, cuando todavía se estaban forjando las perspectivas rivales entre las que nos debatimos actualmente.

2

Mi pregunta inicial planteaba un contraste entre las condiciones de la fe en el 1500 y en el año 2000. Y luego me referí a la historia que quiero narrar para esclarecer este contraste. Pero, ¿por qué narrar una historia? ¿Por qué no simplemente extraer el contraste analítico, exponer cómo eran las cosas entonces y cómo son ahora, y dejar de lado el eslabonamiento narrativo? ¿Quién necesita todo este detalle, toda esta narración? ¿No comencé ya a hacer un contraste analítico satisfactorio al identificar los tres modos de la presencia de Dios que hoy se han desdibujado?

De alguna manera, el objetivo último es llegar a ese contraste, o al menos cernir nuestra situación actual mediante una descripción comparativa de este tipo. Pero no creo que ello pueda hacerse de forma adecuada si tratamos de omitir la historia. Espero que las razones para ello vayan quedando más claras y que se vayan volviendo más convincentes a medida que avance. Pero tan sólo para presentar su forma general aquí, baste mencionar que es un hecho fundamental que nuestra situación espiritual actual es histórica, es decir, que nuestra comprensión de nosotros mismos y de dónde nos situamos está definida en parte por nuestra conciencia de haber llegado donde estamos, de haber superado un estado anterior. Así, somos plenamente conscientes de estar viviendo en un universo «desencantado», y el hecho de usar esta palabra revela nuestra conciencia de que alguna vez ese universo fue un universo «encantado». Más aún, no sólo somos conscientes de que lo fue, sino también de que llegar adonde estamos fue una lucha y un logro, y que en cierto sentido este logro es frágil. Sabemos esto porque, a medida que fuimos creciendo, cada uno de nosotros tuvimos que adoptar la disciplina del desencantamiento y de vez en cuando nos reprochamos unos a otros nuestros fracasos en este sentido, y nos acusamos mutuamente por nuestro pensamiento «mágico», por dejarnos tentar por el «mito», por ceder a la «fantasía»; decimos que X «no es de este siglo», que Y tiene una mente «medieval», mientras que Z, a quien admiramos, está adelantado a nuestra época.

En otras palabras, lo que fundamentalmente define nuestra conciencia de dónde estamos es, en parte, la historia de cómo llegamos aquí. En este sentido, en la naturaleza misma de nuestra era secular existe una ineludible (aunque a menudo negativa) referencia a Dios. Y simplemente porque describimos dónde estamos al relatar la travesía podemos hacer una descripción considerablemente incorrecta si confundimos el itinerario. Esto es lo que han hecho las explicaciones de la modernidad basadas en la «sustracción». Para

llegar directamente a nuestro presente, tenemos que retroceder y narrar la historia de manera adecuada.

Nuestro pasado está sedimentado en nuestro presente, y si no podemos hacerle justicia al lugar del que venimos estamos condenados a juzgarnos erróneamente. Por eso la narrativa no es un agregado opcional, por eso creo que tengo que narrar una historia.

Eso aumenta la tarea, que potencialmente no tiene límites. La historia de lo que ocurrió en la secularización del cristianismo occidental es tan amplia, tan multifacética, que podrían escribirse varios libros tan largos como éste y ni siquiera así hacerle justicia. Tanto más cuanto que el área que elegí, la cristiandad latina, no es homogénea. Como veremos más adelante, hay más de un camino a seguir, y diferentes naciones y regiones han andado su propio camino a diferentes velocidades y en diferentes momentos. Tan sólo puedo presentar el esquema mínimo de la historia, y abordar algunas de las principales transiciones. Espero que de este relato esquemático surja un cuadro general de la dinámica en juego, pero es indispensable un relato diacrónico.

3

No puede dejar de narrarse un relato, pero ello no es suficiente. De hecho, toda la discusión debe oscilar entre lo analítico y lo histórico. Y en este punto quisiera comenzar presentando algunos rasgos generales del contraste entre el antes y el ahora, que la narración irá rellenando y enriqueciendo. Esos rasgos se ubican dentro del campo de los tres grandes cambios negativos a los que aludí anteriormente, pero iré desde el último al primero, y de hecho quisiera mencionar cinco cambios en total.

El primero es el desencantamiento, la eliminación del obstáculo 3 a la falta de fe mencionado más arriba (I). Luego, ya entrando en el terreno del obstáculo 2 (II), también quisiera examinar la forma en que la sociedad del pasado mantenía en equilibrio algunas tensiones profundas (III). Ello a su vez se vinculaba a una concepción común del tiempo que hoy ha quedado descartada (IV). Y finalmente, quisiera referirme a la erosión del obstáculo 1, es decir, al hecho de que la vieja idea del cosmos fue reemplazada por el universo moderno neutral (V).

I. Permítaseme comenzar con el mundo encantado, el mundo de espíritus, demonios y fuerzas morales que reconocían nuestros predecesores. El proceso de desencantamiento es la desaparición de este mundo y su sustitución por aquel en el que vivimos hoy: un mundo en el que el único *locus* de los pensamientos, los sentimientos, la fuerza espiritual, es lo que llamamos mente; la única mente del cosmos es la de los humanos (*grosso modo*, con perdón de los posibles marcianos u otros extraterrestres); y la mente está circunscrita, de manera que estos pensamientos, sentimientos, etcétera, se sitúan

«dentro» de ella.

Este espacio interior está constituido por la posibilidad de la autoconciencia introspectiva. Esto no quiere decir que todo lo interior pueda ser llevado a la conciencia. Es posible que algunas cosas que están «en la mente» sean tan profundas, y quizá estén tan ocultas (reprimidas), que nunca podamos traerlas a la conciencia. Pero ellas pertenecen a este espacio interior, porque están más allá y ayudan a configurar las cosas que podemos aprehender introspectivamente; como las cosas que vemos más allá del horizonte tienen su lugar en el mundo de lo visible, aunque tal vez nunca podamos llegar allí para observarlas. Lo «interior» en este sentido está constituido por lo que denominé «reflexividad radical». [25](#)

Lo que estoy tratando de describir aquí no es una teoría. Más bien, mi objetivo es nuestra concepción vivida contemporánea, es decir, la forma en que ingenuamente concebimos las cosas. Podríamos decir: la interpretación de acuerdo con la cual vivimos, sin ser siquiera conscientes de que es una interpretación, o —en el caso de la mayoría de nosotros— sin llegar incluso a formularla. Esto significa que no estoy aceptando las diversas teorías filosóficas que se ofrecieron para explicar y formular la «mente» y su relación con el «cuerpo». No le estoy atribuyendo a nuestra concepción vivida algún tipo de dualismo cartesiano, o sus rivales materialistas monistas, la teoría de la identidad, o la que fuere; ni siquiera una teoría más sofisticada y adecuada del agente encarnado. Estoy tratando de capturar el nivel de comprensión previo al desconcierto filosófico. Y si bien esta concepción moderna de la mente ciertamente se abre a las teorías de tipo cartesiano en una forma en que la antigua concepción «encantada» no lo hacía, no es en sí misma una teoría de ese tipo. Dicho de otro modo, la idea moderna de mente vuelve concebible algo como el «problema mente-cuerpo», de hecho de manera ineludible, cuando en la concepción anterior éste no tenía verdaderamente sentido. Pero por sí sola no ofrece una respuesta a ese problema.

Me interesa la concepción ingenua porque afirmaré que se produjo un cambio fundamental en la concepción ingenua en la mudanza al desencantamiento. Esto es diferente de lo que señalé anteriormente sobre la cuestión de la existencia de Dios y otras criaturas espirituales. Allí pasamos de una aceptación ingenua de su realidad a la certeza de que afirmarlos o negarlos es entrar en un terreno controvertido; ya no hay teístas ingenuos, así como no hay ateos ingenuos. Pero a este cambio subyace el cambio del que estoy hablando respecto de nuestra percepción de nuestro mundo, un cambio desde un mundo en el que estos espíritus simplemente estaban allí y ejercían influencia sobre nosotros, a un mundo en el que esos espíritus ya no están y, de hecho, en el que muchas de las formas en que estaban allí se han vuelto inconcebibles. Lo que experimentamos ingenuamente es el hecho de que no ejerzan tanta influencia sobre nosotros.

Por supuesto, esto no quiere decir que los experimentemos ingenuamente como no existentes. El alcance del operador negativo es amplio en este punto. No experimentamos (ya) su existencia; no es verdad que experimentemos su no existencia. De manera análoga, en el nivel ingenuo, no experimento la constitución molecular de las cosas. Pero eso no me impide creer lo que me enseñan en la clase de física. Sólo estas creencias tienen cierto *locus* específico en mi cuadro del mundo; sé que están a mi alcance únicamente a través de una compleja actividad teórica de búsqueda, que ha sido llevada a cabo por otros. De manera similar, aquí la existencia de Dios o de otros espíritus no es negada por la concepción moderna del mundo, pero esta concepción sitúa la creencia en un ámbito en el que queda sujeta a dudas, argumentos, explicaciones mediadoras y demás.

Este cambio en la concepción ingenua es por lo tanto muy importante para mi objetivo. Tener una visión más clara de él nos permitirá aprehender mejor el cambio que se ha producido en las condiciones de la fe. Llegamos al corazón de la secularidad en mi tercer sentido.

Comencé explicando esta concepción con la noción de mente. Los pensamientos, etcétera, tienen lugar en la mente, la mente es —*grosso modo*— sólo humana, está circunscrita: es un espacio interior.

Comencemos por el primer principio. ¿A qué me refiero cuando digo «los pensamientos, etcétera»? Desde luego, a las percepciones que tenemos, así como a las creencias o las proposiciones que sostenemos o a las que nos adherimos, acerca del mundo y de nosotros mismos. Pero también a nuestras respuestas, la significancia, la importancia, la significación que encontramos en las cosas. Para esto quiero usar el término genérico «significación», aunque en principio existe el peligro de confundirlo con la significación lingüística. Aquí lo uso en el sentido en el que hablamos de la «significación de la vida», o de una relación que tiene mucha «significación» para nosotros.

Ahora bien, la diferencia fundamental entre la perspectiva centrada en la mente y el mundo encantado surge cuando examinamos las significaciones en este sentido. En la perspectiva anterior las significaciones están «en la mente», en el sentido de que las cosas sólo tienen la significación que tienen por cuanto suscitan cierta respuesta en nosotros, y ello guarda relación con nuestra naturaleza, con el hecho de que somos criaturas que, por lo tanto, somos capaces de tales respuestas, lo que significa que somos criaturas con sentimientos, con deseos, con aversiones, es decir, seres dotados de una mente en el sentido más amplio del término.

Debo enfatizar nuevamente que esta forma de entender las cosas es anterior a la explicación que dan las diferentes teorías filosóficas, materialistas, idealistas, monistas,

dualistas. Podemos adoptar una perspectiva materialista estricta, y sostener que nuestras respuestas deben ser explicadas por las funciones que las cosas tienen para nosotros en tanto organismos, y además por los tipos de respuestas neurofisiológicas que activa su percepción. Todavía explicamos las significaciones de las cosas a partir de nuestras respuestas, y estas respuestas están «dentro» de nosotros, en el sentido de que dependen de la forma en que hemos sido «programados» o «configurados» en nuestro interior.

La fantasía materialista de que por todo lo que sabemos podríamos ser cerebros en cubetas y ser manipulados por un científico loco proviene de esta concepción de que la condición material suficiente para los pensamientos de todo tipo se encuentra dentro del cráneo. Por ello, si se generasen los estados cerebrales correctos podrían producirse pensamientos sobre un mundo inexistente. En esta explicación materialista se reproduce la geografía interior/exterior y la frontera que separa una de otra, que resulta fundamental para la perspectiva de la mente.

Pero en el mundo encantado, las significaciones no están en la mente en este sentido, ciertamente no en la mente humana. Si examinamos la vida de las personas comunes —e incluso, en gran medida, la de las elites— de hace quinientos años, podemos observar de cientos de maneras hasta qué punto ello era así. En primer lugar, vivían en un mundo de espíritus, tanto benignos como malignos. Los malignos incluyen, por supuesto, a Satanás, pero junto a él había una infinidad de demonios que amenazaban desde todas partes: demonios y espíritus del bosque y la naturaleza, pero también los que pueden amenazarnos en nuestra vida cotidiana.

También del lado de los buenos hay numerosos agentes espirituales. No sólo Dios, sino también sus santos, a quienes se les reza, y cuyos santuarios son visitados en ciertos casos, con la esperanza de obtener una curación, o para agradecer una curación por la que ya se ha rezado y que ya ha sido otorgada, o para pedir protección frente al peligro extremo, por ejemplo, en el mar.

Estos agentes extrahumanos tal vez no nos sean tan extraños. Violan el segundo punto de la perspectiva moderna que mencioné anteriormente, a saber, que —como habitualmente tendemos a creer— las únicas mentes del cosmos son humanas, pero no obstante parecen ofrecer un retrato de unas mentes que de alguna manera son como las nuestras, en las que pueden residir significaciones en forma de intenciones benevolentes o malevolentes.

Pero considerar las cosas de esta manera subestima lo extraño del mundo encantado. Así, precisamente en este culto de los santos, podemos apreciar cómo no todas las fuerzas eran agentes, subjetividades que podían decidir la concesión de un favor, sino que el poder también residía en las cosas.²⁶ La acción curativa de los santos a menudo estaba vinculada a los centros en los que residían sus reliquias, ya fuera alguna parte de

su cuerpo (supuestamente), o algún objeto que había estado conectado con ellos en vida, como (en el caso de Cristo) piezas de la verdadera cruz, o el sudario que Santa Verónica usó para secar su rostro y que en ocasiones se exhibió en Roma. Y a éstos podemos agregarles otros objetos dotados de poder sacramental, como la hostia, las velas bendecidas el día de la Candelaria y demás. Estos objetos eran *loci* de poder espiritual, por lo cual debían ser tratados con cautela, pues si se abusaba de ellos podían ocasionar terribles daños.

De hecho, en el mundo encantado, la frontera que separa a los agentes personales de las fuerzas impersonales no estaba claramente trazada. Es algo que volvemos a ver en el caso de las reliquias. Se consideraba que las curaciones que ellas efectuaban o la maldición que recaía sobre las personas que las robaban o las usaban mal emanaban de ellas, en tanto *loci* de poder, y también que provenían de la buena voluntad o la ira del santo al que pertenecían. De hecho, podemos decir que en este mundo existe toda una gama de fuerzas que van (por tomar la dimensión malévola) desde superagentes como el propio Satanás, siempre tramando algo para hacernos daño, hasta demonios menores como los espíritus del bosque, casi indistinguibles del *loci* que habitan, pasando por las pociones mágicas que nos conducen a la enfermedad o a la muerte. Ello ilustra un punto que deseo exponer aquí y del que me ocuparé en breve: que el mundo encantado, a diferencia de nuestro universo de «yoes» y «mentes» impermeabilizados, presenta una ausencia desconcertante de ciertos límites que a nosotros nos parecen esenciales.

De este modo, en el mundo premoderno las significaciones no sólo están en la mente, sino que pueden residir en las cosas, o en diversos tipos de sujetos extrahumanos pero intracósmicos. Si examinamos dos tipos de poderes que poseen estas cosas/sujetos, podemos establecer el contraste con el hoy en dos dimensiones.

El primero es el poder de imponernos cierta significación. Ahora bien, en cierta manera, hoy acontece algo así todo el tiempo, en el sentido de que lo que sucede en nuestro mundo dispara involuntariamente determinadas respuestas en nosotros. Nos ocurren desgracias y estamos tristes; nos ocurren grandes acontecimientos y nos regocijamos. Pero la forma en que las cosas con poder nos afectaban en el mundo encantado no tiene analogías con nuestra concepción de hoy.

Para nosotros, las cosas del mundo, aquéllas que no son ni seres humanos ni expresiones de los seres humanos, están «fuera» de la mente. Pueden incidir sobre la mente a su manera; en verdad, de dos maneras posibles:

(1) Podemos observar estas cosas y en consecuencia cambiar nuestra perspectiva del mundo, o vernos estimulados de formas en que de otro modo no lo estaríamos. (2) Puesto que nosotros mismos como cuerpos estamos en continuidad con estas cosas

externas y mantenemos un intercambio constante con ellas, y puesto que nuestro estado mental responde causalmente a nuestro estado corporal de muchas formas (algo de lo que somos conscientes sin necesidad de adherirnos a ninguna teoría en particular acerca de qué exactamente provoca qué), nuestra fuerza, nuestros estados de ánimo, nuestras motivaciones, etcétera, pueden verse afectados, y continuamente lo están, por lo que ocurre fuera.

Pero en todos estos casos, el hecho de que estas respuestas surjan en nosotros, de que las cosas asuman estas significaciones, depende de cómo operamos nosotros como mentes o como organismos que secretamos mentes. En cambio, en el mundo encantado, la significación ya está allí en el objeto/agente, independientemente de nosotros; estaría allí aun si nosotros no existiéramos. Y eso quiere decir que el objeto/agente puede comunicarnos esta significación, imponérsela, de una tercera manera, llevándonos hacia su campo de fuerzas, por así decir. De este modo incluso puede imponernos significaciones bastante extrañas que, dada nuestra naturaleza, normalmente no tendríamos, así como fortalecer, en los casos positivos, nuestras buenas respuestas endógenas.

En otras palabras, el mundo no nos afecta simplemente al presentarnos cierto estado de cosas, al que reaccionamos abandonando nuestra propia naturaleza, o al producir en nosotros algún estado químico-orgánico, que en virtud de la forma en que operamos produce, por ejemplo, euforia o depresión. En todos estos casos, la significación, por decirlo de algún modo, recién cobra existencia cuando el mundo incide en la mente/organismo. En este sentido es endógena. Pero en el mundo encantado, la significación existe ya fuera de nosotros, antes del contacto; puede apoderarse de nosotros, podemos caer en su campo de fuerzas. Nos llega desde fuera.

En cierto sentido esto suena extraño, pero en otro, existe una analogía bastante comprensible para nosotros hoy en día y que puede ser de ayuda. Basta con que pensemos en lo que ocurre entre los seres humanos. Supongamos que estoy de muy mal humor, y camino por toda la casa lleno de ira y desesperación. Quien me acompaña comenzó la mañana lleno de optimismo y energía, pero gradualmente se siente exhausto, arrastrado hacia mi pozo de desesperación (salvo que la cosa funcione bien y él me levante el ánimo). El ánimo que le sobreviene es, de alguna manera, exógeno.

Pero, desde luego, el estar de mal humor está en su repertorio. Yo sólo soy responsable de haberlo suscitado hoy, no del hecho de que él sea proclive a tenerlo como tal. Sin embargo, también hay casos de un cambio exógeno más fundamental. Quizá aprendí de él cierto tipo de amor abierto y generoso, del que antes yo era incapaz, cuya existencia incluso quería negar; no estaba en mi mapa de posibilidades. O, de nuevo en esencia,

llegamos a un amor que fundamentalmente implica compartir, comunicarse, que ninguno de los dos podría tener de forma unilateral. Para cada uno de nosotros éste es de alguna manera el regalo del otro. Más que existir dentro de cada uno de nosotros, podríamos decir que ocurre en el espacio que se genera entre nosotros.

Pero, desde luego, éste no es el mundo encantado, porque permanecemos dentro del ámbito humano, de los agentes humanos y de las potencialidades humanas. Sólo puede parecer el mundo encantado si concebimos el desencantamiento a través del prisma de una visión atomista del sujeto humano: los pensamientos sólo existen dentro de las mentes individuales. Lamentablemente, esto es muy común. Al adoptar la visión centrada en la mente, algo nos ha hecho fatalmente proclives a las teorías atomistas. La filosofía debe apartarse de ellas permanentemente. Pero, una vez más, estoy tratando de abordar todo un marco de comprensión abstrayéndome de las teorías filosóficas que lo articulan.

Estos acontecimientos humanos comunes no nos devuelven el mundo encantado, pero nos ofrecen una analogía que nos ayuda a comprenderlo. La concepción premoderna permite que este poder interhumano de inducirnos significaciones mutuamente (de manera exógena respecto del individuo), o al menos algo similar a este poder, se desplace más allá del ámbito humano.

Es así que podemos explicar la idea de que la significación está en parte en las cosas en términos de este poder de inducir o imponer significaciones de manera exógena. Pero en el mundo encantado la significación que reside en las cosas también incluye otro poder. Estos objetos «cargados» no sólo pueden incidir sobre nosotros sino sobre otras cosas del mundo. Pueden lograr curaciones, salvar barcos del naufragio, poner fin al granizo y a los rayos, entre otros. Tienen lo que solemos llamar poderes «mágicos». Objetos benditos, como reliquias de santos, la hostia o velas, están llenos del poder de Dios, y pueden hacer algunas de las buenas cosas que obra el poder de Dios, como curar enfermedades y combatir desastres. Las fuentes de poder maligno, por su parte, tienen fines malévolos: nos traen enfermedades, debilitan nuestro ganado, destruyen nuestra cosecha, y demás.

Nuevamente, para destacar el contraste con nuestro mundo podemos decir que en el mundo encantado las cosas cargadas tienen un poder causal que se corresponde con su significación incorporada. La teoría de las correspondencias del Alto Renacimiento, que si bien es más una creencia de la elite que una creencia popular, participa de la misma lógica encantada, está repleta de esos vínculos causales mediados por la significación. ¿Por qué el mercurio cura las enfermedades venéreas? Porque éstas se contraen en el mercado, y Hermes es el Dios de los mercados. Esta forma de pensar es completamente diferente de nuestro desencantamiento posgalileano, centrado en la mente. Si los pensamientos y las significaciones están sólo en la mente, entonces no puede haber

objetos «cargados», y las relaciones causales entre las cosas de ninguna manera pueden depender de sus significaciones, que deben de ser proyectadas sobre ellos desde nuestra mente. En otras palabras, el mundo físico, fuera de la mente, debe de proceder mediante leyes causales que en modo alguno activan las significaciones morales que las cosas tienen para nosotros.

De este modo, en el mundo encantado las cosas cargadas pueden imponer significaciones y producir resultados físicos proporcionales a sus significaciones. Llamaré a estos dos, respectivamente, influencia y poder causal.

Ahora quiero tratar de exponer cómo ciertas fronteras que para nosotros son a la vez familiares y fundamentales en este mundo, parecen desvanecerse. Ya he hablado de la línea que separaba a los sujetos y las cosas entre estos seres cargados. Pero más fundamentalmente, en esta concepción anterior la clara frontera que marcamos entre la mente y el mundo era mucho menos clara.

Ello es consecuencia de la influencia. Cuando las significaciones no están exclusivamente en la mente, una vez que caemos bajo el hechizo e ingresamos en la zona del poder de la significación exógena pensamos que esta significación nos incluye, o tal vez que nos penetra. Estamos, por así decir, en una suerte de espacio definido por esta influencia. La significación ya no puede ser ubicada simplemente dentro; pero tampoco puede ser ubicada exclusivamente fuera. Más bien, está en una especie de espacio intermedio que cabalga entre ambos lados de lo que para nosotros es una frontera clara.

O bien, en una imagen que quiero emplear para este caso, la frontera es porosa.²⁷

Esta porosidad se pone claramente en evidencia en el temor a la posesión. Los demonios pueden adueñarse de nosotros. Y, de hecho, hace cinco siglos muchas de las manifestaciones más espectaculares de la enfermedad mental, lo que hoy clasificaríamos como comportamiento psicótico, eran atribuidas a la posesión, como en los tiempos del Nuevo Testamento. Una «curación» disponible para este estado era apalear al paciente, con la idea de que si esa morada se volvía intensamente incómoda, se inducía al demonio a abandonarla.

Pero la falta de claridad es aún mayor. La línea que separa los casos comunes de influencia de aquéllos de posesión plena todavía no estaba completamente definida. Hay una gran diversidad de casos. Las personas hablaban de posesión cuando nuestras facultades y poderes superiores parecían totalmente eclipsados; por ejemplo, cuando las personas caían en el delirio. Pero en cierto sentido, cualquier influencia maligna implica cierto eclipse de nuestras capacidades superiores. Sólo en el caso de la buena influencia, por ejemplo, cuando estamos plenos de gracia, nos hacemos uno con el agente/fuerza de lo que es mejor y superior en nosotros. Los demonios pueden poseernos, pero Dios o el Espíritu Santo ingresan en nosotros, o nos avivan desde dentro.

Ya sea para el bien o para el mal, la influencia suprime las fronteras definidas. Imaginemos que alguien se enamora, y ello tiene un impacto, bueno o malo, en su vida. Un acontecimiento «interno», pensamos, aunque susceptible de recibir presiones desde fuera en las dos formas que mencioné anteriormente, y aunque sin duda tenga efectos.

Pero ahora digamos que vemos toda esta parte de la vida bajo la égida de una diosa, Afrodita. Esto quiere decir que el hecho de que nos vaya bien se debe a que Afrodita nos sonríe. Esto no sólo significa que ella está manteniendo alejados los peligros externos; como patrona de los hombres, es causalmente responsable de crear condiciones propicias. También significa que la germinación de la motivación interna adecuada es un don suyo. En otras palabras, el hecho de estar en el estado motivacional más alto no sólo es producto del ámbito interno de mis deseos, sino que se debe a que estoy recibiendo el don de la diosa. El estado más elevado no puede ubicarse dentro simplemente y sin ambigüedades; se sitúa en ese espacio intermedio en el que se recibe el don.

Ahora imaginemos que esto no es una teoría, sino que se trata de cómo sentimos que son las cosas y, por lo tanto, cómo parecemos experimentarlas. Entonces, lo interior ya no es sólo interior; también es exterior. Es decir, las emociones que yacen en las profundidades de la vida humana existen en un espacio que nos transporta más allá de nosotros mismos, que es permeable a cierto poder externo, un poder con apariencia de persona.

Vayamos ahora al polo opuesto: los espíritus malignos que tienden a dañarnos. Aquí también existe una dimensión en la que podemos hacer que esto nos sea familiar: hay seres que nos desean el mal y pueden generar condiciones en las que éste sobrevenga. Parece tratarse simplemente de un enemigo humano, sólo que éste tiene un repertorio de maniobras maléficas que van más allá de lo humano. Esto sería simétrico a la protección externa de Afrodita.

Pero de nuevo, el espíritu maligno tiene algo más que simples poderes externos, extraños y sobrecogedores. La malignidad es más invasiva que eso. Puede debilitar nuestro deseo mismo de resistir, nuestro deseo de sobrevivir. Puede penetrar en nosotros como seres vivientes, deseantes, con nuestros propios propósitos y objetivos. No podemos restringir su acción al ámbito «externo».

Como modalidad de experiencia, más que como teoría, esto puede captarse diciendo que nos sentimos vulnerables o «curables» (es decir, el antónimo favorable de «vulnerable») respecto de la benevolencia o la malevolencia que es más que humana, que reside en el cosmos o incluso más allá de él. Esta sensación de vulnerabilidad es uno de los principales rasgos que han desaparecido con el desencantamiento. Cualquier atribución particular de peligro, por ejemplo, a una bruja, se incorpora a ese mundo como la sensación generalizada de vulnerabilidad que implica esta atribución. Eso es lo

que le da credibilidad. El mundo encantado proporciona un marco en el que estas atribuciones cobran sentido y pueden ser perfectamente creíbles. De igual modo en que se atribuye fines hostiles a una persona armada en una de esas regiones de nuestro mundo donde rige la anarquía urbana.

Junto con la vulnerabilidad al mal está la necesidad de propiciar acciones orientadas a comprar, ganar la amistad o al menos a desactivar la enemistad de estas fuerzas. Y conectado a ello están las nociones de lo que es normal hacer para propiciarlo, de allí las nociones de deber y deuda, de culpa y castigo, que por lo tanto desempeña un papel importante en este mundo.

Desde luego, hay una analogía entre la conversación de los dioses y los espíritus y la amistad/enemistad humana. Pero, como señalé anteriormente, esto no capta la totalidad de la concepción premoderna del mundo. Ello nos abre a un universo que es mucho más ajeno que éste. Las fuerzas cósmicas que traspasan las fronteras y pueden actuar en el interior no sólo son criaturas humanas como nosotros. Hay toda una gama que se aparta progresivamente del modelo personal, hasta que se hace necesario un modelo diferente, el de las realidades cósmicas que sin embargo incorporan ciertas significaciones y por ello pueden afectarnos y hacernos vivir esas significaciones en ciertas circunstancias.

Ahora bien, todo esto tiene consecuencias muy importantes para la forma en que vivimos nuestra experiencia. Quisiera tratar de desentrañar esta diferencia crucial más a fondo.

Tomemos un ejemplo conocido de influencia procedente de una sustancia inanimada; de nuevo, como las correspondencias mencionadas con anterioridad, éste se extrae de la teoría de la elite más que de la creencia popular; pero el principio es el mismo. Consideremos la melancolía: la bilis negra no es la causa de la melancolía, encarna la melancolía, *es* la melancolía. Aquí nuevamente la vida emocional es porosa; no existe simplemente en un espacio interno, mental. Nuestra vulnerabilidad al mal, a lo interiormente destructivo, se extiende más allá de los espíritus malignos. Llega a las cosas que no tienen voluntad pero que sin embargo evocan las significaciones del mal.

Adviértase el contraste. Una persona moderna se siente deprimida, melancólica. Se le dice: no es más que su química corporal, tiene usted hambre, o un malfuncionamiento hormonal, o lo que sea. De inmediato se siente aliviada. Puede tomar distancia de su sentimiento, que *ipso facto* se declara no justificado. Las cosas no tienen realmente esta significación; sólo se sienten de esa manera, lo cual es el resultado de una acción causal que no guarda ninguna relación con las significaciones de las cosas. Este paso de desconexión depende de nuestra distinción moderna mente/cuerpo, y del hecho de relegar lo físico a ser «sólo» una causa contingente de lo psíquico.

Pero a un premoderno puede no ayudarle saber que este estado de ánimo proviene de

la bilis negra. Porque eso no le permite tomar distancia. La bilis negra *es* la melancolía. Ahora simplemente sabe que es presa de la cosa real.

Aquí está el contraste entre el yo moderno, delimitado —quiero decir «impermeabilizado»—, y el yo «poroso» del antiguo mundo encantado. ¿Cuál es la diferencia?

Un estado existencial muy distinto. El último ejemplo sobre la melancolía y sus causas lo ilustra muy bien. Para el yo moderno, impermeabilizado, existe la posibilidad de tomar distancia, de desconectarse de todo lo que esté fuera de la mente. Mis objetivos últimos son los que surgen dentro de mí; las significaciones cruciales de las cosas se definen en mis respuestas a ellas. Estos objetivos y significaciones pueden ser susceptibles de manipulación en las dos formas descritas anteriormente pero, en principio, a ello puede oponérsele una contramanipulación: evito las experiencias inquietantes o tentadoras, no ingiero sustancias equivocadas, etcétera.

Esto no quiere decir que la concepción impermeabilizada necesite que adoptemos tal posición. Simplemente lo permite como posibilidad, mientras que la concepción porosa no lo hace. Por definición, para el yo poroso la fuente de sus emociones más poderosas e importantes están fuera de la «mente»; o mejor dicho, la noción misma de que existe una frontera clara que nos permite definir un área básica interna según la cual podemos desconectarnos del resto no tiene sentido.

En tanto yo delimitado, puedo ver la frontera como un impermeabilizador, de modo tal que las cosas que están más allá no necesitan «llegar a mí», para usar una expresión contemporánea. Ése es el sentido del uso que le doy aquí al término «impermeabilizado». Este yo puede considerar que es invulnerable, amo de las significaciones que las cosas tienen para él.

Estas dos descripciones se refieren, respectivamente, a dos facetas importantes de este contraste. En primer lugar, el yo poroso es vulnerable a los espíritus, a los demonios, a las fuerzas cósmicas. Y a esto se suman ciertos temores que pueden dominarlo en ciertas circunstancias. El yo impermeabilizado ha sido extraído del mundo en el que reinan este tipo de temores; por ejemplo, la clase de cosas que aparecen retratadas vívidamente en algunas de las pinturas de El Bosco.

Por cierto, algo similar puede tomar su lugar. Estas imágenes también pueden ser vistas como manifestaciones codificadas de profundidades internas, pensamientos y sentimientos reprimidos. Pero la cuestión es que en esta concepción bastante transformada del yo y del mundo, éstos son definidos como internos y, naturalmente, los tratamos de modo muy diferente. Y en realidad, una parte importante del tratamiento apunta a hacer posible la desvinculación.

Quizá el signo más claro de la transformación que se ha producido en nuestro mundo

es que hoy muchas personas miran con nostalgia el mundo del yo poroso. Como si la creación de una densa frontera emocional entre nosotros y el cosmos se viviese ahora como una pérdida. El objetivo es tratar de recuperar algo de este sentimiento perdido. Así, las personas van al cine a ver películas de misterio para experimentar estremecimiento. Nuestros ancestros campesinos habrían pensado que estamos locos. No podemos estremecernos por algo que en realidad nos aterroriza.

La segunda faceta implica que el yo impermeabilizado puede tener la ambición de desvincularse de cualquier cosa que esté más allá de la frontera, y de impartirle su propia orden autónoma a su vida. La ausencia de temor no es algo de lo que simplemente se puede disfrutar, sino que se la considera una oportunidad para ejercer el autocontrol o la autodirección.

Y de este modo, en el mundo encantado, la frontera entre agentes y fuerzas es borrosa, y la frontera entre la mente y el mundo es porosa, como podemos apreciar en el modo en que los objetos cargados pueden ejercer influencia sobre nosotros. He hablado de la influencia moral de las sustancias, como la bilis negra. Pero puede hacerse un apunte similar respecto de la relación con los espíritus. La porosidad de la frontera emerge aquí en los diversos tipos de «posesión», desde el apoderamiento total de la persona, tal como sucede con los médiums, hasta las distintas clases de dominación por parte de un espíritu o Dios, o la fusión parcial con ellos.²⁸ Aquí nuevamente, la frontera entre el yo y el otro es borrosa, porosa. Y debe ser considerada un hecho de *experiencia*, no una cuestión de «teoría» o «creencia».

En la actualidad hay aún otra clara frontera, la que existe entre las leyes de la ciencia física y las significaciones que las cosas tienen para nosotros, que tampoco es respetada. Los objetos cargados tienen un poder causal en virtud de sus significaciones intrínsecas. De hecho, la ausencia de fronteras puede ser expresada de forma más minuciosa, pues incluso la distinción que, en tanto hombre moderno típico, he usado como recurso expositivo, aquélla que existe entre los dos poderes de los objetos cargados, la influencia y el poder causal, incluso esta distinción se opone al mundo encantado. No es que la distinción no pudiera hacerse en ese mundo, como veremos, sino que ella no necesariamente correspondía a dos tipos de acontecimientos que eran realmente, y no analíticamente, distintos. Es decir, la misma fuerza que curaba a alguien también podía hacerla mejor persona, o más sagrada; y ello, por así decir, en un solo acto. Pues a menudo se consideraba que las dos discapacidades no eran en realidad distintas.²⁹ Esto muestra que, por ejemplo, en la curación en y por santuarios, reliquias, objetos sagrados, etcétera, se trata de algo diferente de la medicina moderna, aun cuando la analogía parezca más cercana. La forma en que las personas llevaban de Canterbury vasijas con

agua supuestamente mezclada con la sangre del mártir Thomas Becket y luego bebían el agua para sanarse de algo, puede considerarse a primera vista bastante similar a lo que en nuestros tiempos sería encontrar una rara medicina en una farmacia especial. Pero en aquel entonces no existía la frontera moderna por la cual un remedio se utiliza para el cuerpo, no para la mente, o si se utiliza para la mente, sólo se hace porque ésta se ve afectada por cambios producidos en el organismo en la forma canónica descrita anteriormente. Ello se ve claramente en el hecho de que a menudo se consideraba que la enfermedad y el pecado estaban inextricablemente relacionados. Estamos enfermos porque internamente estamos debilitados por nuestra condición de pecadores. En casos como éste, podríamos decir que el pecado desempeñaba el papel que hoy le atribuiríamos a una falla del sistema inmune.³⁰ Se solía creer que ciertas enfermedades cesaban luego de la absolución. El estrecho vínculo entre el pecado y la enfermedad también explica las decisiones del concilio luterano y otros concilios que desaconsejaban tomar medicina común en lugar de remedios espirituales, y prohibían taxativamente las visitas a los médicos infieles (por ejemplo, los judíos).

Desde luego, en la práctica, muchas personas consideraban que los remedios funcionaban por sí mismos, independientemente del estado espiritual del receptor. Precisamente ésta era la causa de las repetidas quejas del clero y los observadores instruidos. Pero ello no se debía a que tuvieran la actitud de los yoes impermeabilizados modernos respecto a los medicamentos que se obtienen en la farmacia bajo receta. Más bien esperaban que el cambio espiritual y el físico llegaran al mismo tiempo al beber agua o al colocar la mano en el relicario, sin necesidad de una participación espiritual fuerte de su parte. De manera muy similar, muchos ignoraban la condición de la absolución, a saber, que era necesario confesarse antes de embarcarse en una peregrinación u otro acto que llevara a la absolución; consideraban que esos actos eran suficientes por sí mismos para conseguir el perdón de Dios. Éste era el escándalo contra el que Lutero protestaba y él estaba lejos de hacer algo así.

Pero así como en esa época había personas que en su uso tosco de objetos o actos sagrados parecían acercarse a la instrumentalización moderna de las sustancias curativas, también hoy en día hay resabios de la posición que vincula la enfermedad al pecado. Piénsese en la reacción de algunas personas a la epidemia del sida, o la forma en que a los enfermos de cáncer se les suele decir que su afección es consecuencia de sus malos hábitos (algo de lo que Susan Sontag se quejaba). En un sentido, no todas las viejas actitudes son desechables, sólo que adherirse a ellas con seriedad es ir abiertamente en contra de la identidad moderna y adoptar creencias que la mayoría de las personas rechazarán por extrañas.

En el mundo encantado de hace quinientos años no existía una clara línea demarcatoria

entre lo físico y lo moral. Pero ésta es apenas otra faceta del hecho básico de que la frontera que rodeaba la mente era constitucionalmente porosa. Las cosas y los agentes claramente extrahumanos podían alterar o configurar nuestro estado espiritual y emocional, y no sólo nuestro estado físico (y por lo tanto, nuestro estado espiritual o emocional en forma mediada), sino ambos en un solo acto. Estos agentes no operaban simplemente desde fuera de la «mente», sino que nos ayudaban a constituirnos emocional y espiritualmente.

Ésta no es la única forma en que hoy trazamos esta frontera entre lo físico y lo moral que en aquel entonces no era reconocida. Conectada a nuestra firme ubicación del mundo no humano fuera de la mente, está nuestra percepción de ese mundo como el ámbito de la Ley Natural para la que no existen excepciones. La concepción posnewtoniana moderna impera aquí. Ahora bien, aun si estamos teóricamente abocados a tratar el mundo humano de la misma manera «científica», en la práctica nunca logramos enmarcar en este molde nuestra interacción con otros. De hecho, vivimos el ámbito de la acción humana como un ámbito en el que un esfuerzo excepcional de voluntad, o un atractivo carismático, o un juicio superlativo irreducible a las reglas o a las fórmulas pueden marcar una gran diferencia. De este modo, a menudo consideramos que los resultados surgen de acciones excepcionalmente efectivas (o inefectivas), sin poder enunciarlas como ejemplos de un único conjunto de leyes.

Pero era exactamente así como nuestros ancestros veían los acontecimientos naturales significativos de su mundo: las curaciones o su fracaso, las cosechas extraordinarias o la hambruna, las pestes o las tormentas, el ser rescatados del mar o del naufragio. Éstos no eran ejemplos de leyes que no tenían excepciones, sino acciones; a veces de agentes malignos, a veces de santos y a veces de Dios. El término «acto de Dios» tenía su verdadero significado entonces.³¹

Esto persistió hasta el Renacimiento. Bouwsma señala que Calvino considera las tormentas y las inundaciones como providencias especiales, literalmente actos de Dios, que responden a nuestros actos.³² El orden que no contempla excepciones todavía era cosa del futuro. Es una faceta del mundo desencantado.

¿Cómo se relaciona todo esto, entonces, con las condiciones de la fe? Esta relación puede ser enunciada de dos maneras, que corresponden a las dos facetas del contraste impermeabilizado/poroso señalado anteriormente.

En primer lugar, la ausencia de fe es difícil en el mundo encantado. Esto no se debe tanto a que los espíritus son parte de los innegables enseres de las cosas y a que Dios es un espíritu, ergo innegable. Hay algo mucho más importante, y es que Dios figura en este mundo como el espíritu dominante; más aún, como lo único que garantiza que en este

campo de fuerzas impresionante y atemorizante, el bien triunfará. Por supuesto, esto sólo significa que probablemente nuestras relaciones con Dios y nuestros sentimientos hacia él, como siempre, estarán teñidos de ambigüedad. Pero también significa que la perspectiva de rechazar a Dios no implica retirarse al reducto seguro del yo impermeabilizado, sino más bien aventurarnos en el campo de fuerzas sin él. Prácticamente nuestro único recurso puede ser buscar otro protector; y en este caso el candidato más probable es su archienemigo, Satanás. Aunque es difícil aseverarlo a partir de todas las acusaciones que se han inventado, posiblemente un pequeño número de almas valientes realmente hayan optado por algo así en la Edad Media, pero obviamente no se trata de una figura que atraiga a grandes masas de gente.

En general, ir contra Dios no es una opción en el mundo encantado. Ése es uno de los efectos del paso al yo impermeabilizado. Elimina un tremendo obstáculo en el camino hacia la ausencia de fe. Pero, como sostuve antes, esto no era suficiente. Todavía es necesario que se ofrezca una opción positiva de humanismo exclusivo. Y aquí la significación del cambio es evidente. Allanó el camino hacia el tipo de desvinculación del cosmos y de Dios que convirtió el humanismo exclusivo en una posibilidad.

Una posibilidad, pero aún no una realidad. Para poder determinar cómo llegó a serlo, tenemos que seguir un poco más de cerca el verdadero progreso del desencantamiento. El modo en que funcionó realmente ha marcado, de muchas maneras, el verdadero estado de la secularidad occidental, y los términos en los que las luchas de la fe y la ausencia de fe se desarrollan actualmente.

4

II. He hablado del yo moderno como «impermeabilizado», y del modo anterior de existencia como el de un «yo poroso». Pero el uso del sustantivo puede dar lugar a confusiones. Alguien puede tener un sentido moderno del yo como impermeabilizado, y a la vez ser muy consciente de sí mismo como individuo. De hecho, esta concepción se presta a la individualidad, incluso al atomismo; a veces podemos preguntarnos si es aceptable para el sentido de comunidad. El yo impermeabilizado es esencialmente el yo que sabe de la posibilidad de desvinculación. Y la desvinculación frecuentemente se refiere a todo nuestro entorno, natural y social.

Pero vivir en el mundo encantado, poroso, de nuestros ancestros era vivir intrínsecamente de forma social. No se trataba simplemente que, en general, las fuerzas espirituales que me afectaban emanaran de las personas que me rodeaban; por ejemplo, el conjuro lanzado por mi enemigo, o la protección que me brindaba una vela bendecida en la iglesia parroquial. Sino, lo que es mucho más fundamental, que estas fuerzas solían

afectarnos como sociedad, y nos defendíamos de ellas como sociedad.

Empezaré por esto último: buena parte de la «magia buena» pertenecía a la Iglesia. Ello es inherente a la idea de que Dios es el garante último de que el bien triunfará. Entonces, cuando los relámpagos amenazan, tañemos las campanas de la iglesia. O, más fundamentalmente, toda la comunidad sale en procesión para marcar los límites de la parroquia en los días de rogativas. Llevando la hostia y todas las reliquias que poseamos, marchamos alrededor de los límites, alejando de este modo a los espíritus hasta otra estación. En uno de estos ritos en Inglaterra, se leían los evangelios «en el campo abierto, entre el maíz y la hierba [para que] por obra y gracia de la palabra de Dios, el poder de los espíritus malignos, que están en el aire y lo infectan [...], pueda ser aplacado [...] y el maíz quede a salvo, no se infecte [...], y sirva así para nuestro uso y sustento».³³ Nuestra defensa aquí es colectiva, e implica emplear un poder que sólo podemos hacer surgir como comunidad, que en un nivel es el de la parroquia, pero más ampliamente es el de la Iglesia en su grado máximo.

De modo que en esto estamos todos juntos. Ello tiene dos consecuencias. Primero, otorga gran relevancia al hecho de respetar el consenso. Volverse «hereje» y rechazar este poder o condenar la práctica por considerarla idolátrica no es tan sólo una cuestión personal. Los aldeanos que se resisten a los ritos comunes o incluso los denuncian ponen en peligro la eficacia de estos ritos y, por lo tanto, representan una amenaza para todos.

Esto es algo que tendemos a olvidar cuando miramos con condescendencia la intolerancia de épocas anteriores. En la medida en que el bienestar común estaba ligado a los ritos, las devociones y las alianzas colectivas, no podía considerarse simplemente como un asunto individual el que alguien rompiera filas, menos aún que blasfemara o procurara profanar el rito. Había una enorme motivación común para volver a traer a esa persona a las filas.

En aquellos días, se consideraba que las sociedades, y no sólo las parroquias sino también reinos enteros, estaban juntos en la senda que los conducía a Dios y eran responsables por la «ortodoxia» (alabanza correcta) de sus miembros. La desviación de algunos exigía el castigo de todos. En cierto sentido, el castigo es incluso algo que Dios, por así decir, se debe a él mismo, a su honor. Eso creía, por ejemplo, Lutero.³⁴ Hasta una figura póstuma y (en ciertos aspectos) ilustrada como Juan Bodino, al final del siglo XVI, en sus escritos sobre la represión necesaria de las brujas, afirma que debemos *venger à toute rigueur afin de faire cesser l'ire de Dieu*³⁵ (ejercer una venganza con todo rigor para cesar la ira de Dios).

La idea de que una sociedad que incluye herejes, incluso no creyentes, debe caer en el desorden tardó en desaparecer. Incluso persiste en forma semiracionalizada en el Siglo de

las Luces, por ejemplo, en la concepción de que los juramentos de lealtad deberían ser nulos en el caso de los ateos, quienes por definición no temen al castigo después de la muerte. Era lo que pensaba Locke, e incluso Voltaire se acercó a esa idea.

Esto quiere decir que había una gran presión para que se siguiera la ortodoxia. Ésa era una de las consecuencias. Pero la otra era quizá más importante para nuestros fines aquí, en la medida en que trazaba el modo en el que Dios era, por así decir, un objeto de experiencia «ingenua» para las personas de aquella época, lo que nos devuelve a lo que identificamos como dimensión (2) anteriormente. Cuando esa acción social crucial implica desplegar en su conjunto este tipo de poder «mágico» o espiritual, entonces la sociedad misma es considerada, experimentada, como un *locus* de este poder. ¿Cómo podemos estar plenamente «dentro» de un rito colectivo como el de marcar los límites de una parroquia y, sin embargo, ser escépticos respecto del poder de Dios y del Sacramento? Sería como instalar un tomacorriente y dudar de la existencia de la electricidad. El poder de Dios estaba allí para nosotros en el microfuncionamiento de nuestra sociedad.

Este ejemplo se relaciona con el nivel de la parroquia. Pero lo mismo es válido para los niveles superiores de la sociedad, por ejemplo, la Iglesia universal, o el reino. Este último, como la primera, pero a su propio modo, sólo puede existir gracias al poder sagrado, la «divinidad que protege al rey», su unción, ciertos poderes taumatúrgicos que se consideran intrínsecos del rey, etcétera.

El vínculo social en todos estos niveles estaba entrelazado con lo sagrado y, de hecho, era inimaginable que fuese de otro modo. ¿Cómo una sociedad que no estuviese sostenida de ese modo podría existir en el mundo encantado? Si no estaba arraigada en lo sagrado de Dios, lo estaba en lo antisagrado del Mal.

Y de esta manera la sociedad, esa realidad completamente sólida e indispensable, se pronuncia a favor de Dios. El razonamiento no sólo es: tengo aspiraciones morales y espirituales, por lo tanto Dios existe, sino también: estamos unidos en una sociedad, por lo tanto Dios existe. Probablemente sea esta faceta, la vinculada al papel existencial-fundacional de Dios en la sociedad, la que mejor explique lo difícil que fue acomodar nuestras mentes a la posibilidad de que pudiera existir una sociedad que no estuviese fundada en creencias religiosas comunes.^{[36](#)}

III. Ahora bien, existe otro rasgo, o conjunto de rasgos, que resulta fundamental para este mundo de nuestros ancestros y que también ha desaparecido. La historia de la desaparición de este rasgo es central en la transformación. La cristiandad medieval tenía este rasgo en común con muchas, quizá la mayoría de las civilizaciones dominadas por una religión «superior».

Podría decirse que este rasgo consistía en un equilibrio en tensión entre dos tipos de objetivos. Por un lado, la fe cristiana apuntaba a la autotranscendencia, un viraje de la vida hacia algo que estaba más allá de la bienaventuranza humana corriente, como señalamos en un apartado anterior. Por el otro, las instituciones y prácticas de la sociedad medieval, como sucede con todas las sociedades humanas, estaban compenetradas, al menos en parte, con la tarea de promover una mínima bienaventuranza humana. Ello genera una tensión entre las demandas de la transformación total que demanda la fe y los requerimientos de la vida humana en curso, común y corriente.

La tensión se hace presente de diversas maneras. Una de las más comunes y conocidas gira en torno a las vocaciones célibes que primero cobraron importancia en la Iglesia oriental en sus primeros siglos. La idea que subyacía a estas primeras corrientes de vidas eremíticas y monásticas era que el celibato permitía entregar el corazón a Dios de manera completa. La procreación es nuestra respuesta al pecado original y a la muerte que ella introduce en el mundo. Al procrear, continuamos perpetuando las especies en el tiempo del pecado original. Pero a través del celibato podemos intentar salir del tiempo del pecado original y regresar a la eternidad de Dios.³⁷

La tensión sería superada en una Iglesia que impusiese el celibato a todos, como hicieron los *shakers* en nuestro tiempo. O también sería superada de la manera en que eventualmente lo hicieron los reformistas, rechazando de plano las vocaciones célibes. Sólo en este último caso, la tensión entre las demandas de perfección y las de la vida cotidiana se manifiesta de otras maneras.

Pero las Iglesias católica y ortodoxa tradicionales combinaron el celibato con las formas de vida en matrimonio. Más aún, con el tiempo, la distinción comienza a convertirse en complementariedad. De manera que en la Iglesia latina un clero (en teoría) célibe, reza y cumple funciones sacerdotales y pastorales para una población laica que acepta el matrimonio y que a su vez apoya al clero. En una escala más amplia, los monjes rezan para todos, las órdenes mendicantes predicán, otros dan limosna, donan hospitales, etcétera. Con el tiempo, a la tensión se superpone un equilibrio basado en una complementariedad de funciones.

Naturalmente, esto no elimina las continuas fuentes de tensión. Por un lado, existe una permanente falta de adecuación entre las nociones dominantes y aceptadas de bienaventuranza y las exigencias del evangelio. La ética del honor, las exigencias de amor propio y de estatus social forman parte del modelo de prosperidad de al menos las castas más altas. Y la vida guerrera, vocación central de la nobleza laica, también tiene sus exigencias, que son muy difíciles de compatibilizar con el evangelio, a pesar de los intentos de síntesis que se han realizado, como en el ideal del monje-cruzado.

A esta fuente de controversia, intensificándola, se suman cuestiones relativas al papel y

el lugar de los sacramentos y los «sacramentales». Éstos tienen por fin contribuir a la salvación de los fieles. Pero también son el corazón mismo de la «magia blanca», que defiende la bienaventuranza humana de las amenazas y la aumenta. De modo tal que el sacramento bendito será parte de la procesión en torno a los límites de la parroquia. Y los «sacramentales», como velas bendecidas, se usarán para conjurar maleficios y ahuyentar la enfermedad.

Ahora bien, en principio, esto es una continuación de los evangelios, donde el poder de Jesús cura las enfermedades y le devuelve al pueblo la vida próspera. Pero, ¿en qué punto estos usos del poder sagrado cruzan una línea que implica perder de vista el objetivo de salvación o incluso profanarlo en nombre de la bienaventuranza? ¿Y si se lleva el sacramento a casa y se lo aplica como una sustancia poderosa para algún fin? ¿Y si el poder sagrado es utilizado como un hechizo para el amor?³⁸

Erasmus consideraba que él había sido repudiado por la naturaleza claramente *interesada* de buena parte de la devoción popular.

Están quienes veneran ciertos poderes celestiales con ritos especiales. Uno saluda a Cristóbal todos los días, aunque sólo cuando ve su imagen, porque se ha convencido de que en esos días quedará a salvo de una muerte maléfica. Otro le rinde culto a San Roque, pero ¿por qué? Porque cree que así ahuyentará la peste. Otro musita oraciones a Bárbara o Jorge, para no caer en manos de un enemigo. Este hombre le jura a Apolonia que hará ayuno si cesa su dolor de muelas; aquel otro mira fijamente la imagen del Santo Job para deshacerse de la comezón. Algunos entregan parte de sus riquezas a los pobres para evitar que la desgracia caiga sobre sus transacciones; algunos le encienden velas a Jeremías para que su alicaído negocio se restablezca.

Para Erasmus, esto estaba en pie de igualdad con la idolatría.³⁹

Ahora bien, sin descuidar estos puntos de tensión, en cierto sentido podemos afirmar que el catolicismo medieval incorporaba un tipo de equilibrio basado en la complementariedad jerárquica. Por cierto, se consideraba que éste era un principio organizador de la sociedad en su conjunto. Por ejemplo, la famosa fórmula: el clero reza por todos, los lords los defienden a todos, los campesinos trabajan para todos, encierra la idea de que la sociedad está organizada en funciones complementarias, que no obstante tienen una dignidad dispar. De manera similar, las vocaciones célibes pueden ser consideradas superiores, y es innegable que las vocaciones sacerdotales eran vistas de ese modo, pero esto no les impide contrapesar los otros modos de vida, inferiores, en un todo funcional.

Esto significa que, en principio, existe un lugar para algo que está por debajo de la vocación y las aspiraciones supremas. La tensión se resuelve en un equilibrio. En un minuto veremos que ésta no era toda la verdad de la Edad Media, sino sólo una parte. Otra forma en que ese rasgo de equilibrio en tensión surge en esta sociedad se hizo evidente en el carnaval y otras festividades similares, como la fiesta del desgobierno, la

del obispillo y otras. Éstos eran periodos en los cuales el orden cotidiano de las cosas se invertía, o «el mundo quedaba patas arriba». Durante un tiempo, se producía un intervalo lúdico en el que las personas representaban un estado de inversión del orden habitual. Los muchachos se colocaban la mitra, los idiotas eran nombrados reyes por un día, las personas se burlaban de lo que comúnmente reverenciaban, se permitían diversas formas de licencia, no sólo en relación con el sexo sino también con actos cercanos a la violencia, entre otras cosas.

Estas fiestas eran fascinantes, porque en ellas se sentía poderosamente su significación humana —las personas se entregaban a estos festejos con entusiasmo— y a la vez eran enigmáticas.⁴⁰ El enigma es particularmente fuerte para nosotros los modernos, puesto que las fiestas no representaban una alternativa al orden establecido, en el sentido en que se lo entiende en la política moderna, es decir, como un orden antitético de las cosas que podría reemplazar el gobierno imperante. La parodia se enmarcaba en la idea de que son los mejores, los superiores, la virtud, el carisma eclesiástico, etcétera, los que deberían regir; en ese sentido, el humor no era, en última instancia, algo serio.⁴¹

Natalie Davis sostuvo que estas fiestas que se desarrollaban en escenarios urbanos se originaron en las aldeas, donde los varones jóvenes solteros tenían licencia para entregarse a las parodias y el alboroto, como las serenatas con ollas y sartenes para celebrar los casamientos. Pero, como ella señala, estas parodias eran ejercidas en gran medida, para sostener la vigencia de los valores morales.⁴²

Y sin embargo, en toda esta aceptación del orden se mostraba claramente algo más a través de la exhibición y la risa; una añoranza profunda, en desacuerdo con este orden. ¿Qué sucedía? No lo sé, pero se han planteado algunas ideas interesantes y sugestivas en las que vale la pena detenerse.

Incluso entonces se daba la explicación de que las personas necesitaban esto como una válvula de seguridad. El peso de la virtud y el buen orden era tan grande, y bajo esta supresión del instinto se acumulaba tanta fuerza, que eran necesarios estallidos periódicos para que el sistema no volase en pedazos. Desde luego, en aquel entonces no se pensaba en términos de fuerza, pero un clérigo francés expresó la cuestión claramente en el lenguaje técnico de la época:

Hacemos estas cosas en broma y no en serio, como es la antigua costumbre, de manera que una vez al año la idiotez innata en nosotros pueda exteriorizarse y evaporarse. ¿Acaso las botas y los barriles de vino no se destapan de golpe con frecuencia si de vez en cuando no se abre el respiradero? También nosotros somos viejos barriles...⁴³

Además en aquel momento, y más aún posteriormente, las personas relacionaban estas fiestas con las saturnales romanas. Éste no parece un buen fundamento para establecer

una verdadera conexión histórica, pero la suposición de que aquí está reapareciendo algo similar es en principio perfectamente aceptable. El pensamiento que rige este paralelismo se basa en las teorías que existen sobre las bacanales y otras fiestas similares (por ejemplo, en la antigua Mesopotamia, y también las renovaciones del mundo de los aztecas). La intuición que supuestamente subyace a estas celebraciones es que el orden liga un caos primitivo, que es su enemigo pero también la fuente de toda energía, incluyendo la del orden. La ligazón debe capturar esa energía, y en los momentos supremos de fundación eso es lo que hace. Pero los años de rutina triturán esta fuerza y la agotan, de modo que el orden mismo sólo puede sobrevivir a través de una renovación periódica en la que las fuerzas del caos primero vuelven a desatarse y luego se ponen al servicio de una nueva fundación del orden. Como si el esfuerzo de mantener el orden contra el caos no pudiera sino terminar debilitándose, agotándose, a menos que este orden vuelva a hundirse en las energías primitivas del caos para emerger con fuerza renovada. O algo por el estilo; es difícil aprehenderlo claramente.

Y, por supuesto, está Bajtín, quien saca a la luz la carga utópica de la risa. La risa como el disolvente de todas las fronteras; el cuerpo que nos conecta con todos y con todo; la celebración en el carnaval. Se esboza un tipo de parusía carnal.⁴⁴

Víctor Turner propone otra teoría. El orden del que nos burlamos es importante pero no fundamental; lo fundamental es la comunidad a la que sirve; y esta comunidad es básicamente igualitaria; nos incluye a todos. Sin embargo, no podemos desembarazarnos del orden. Por ello, periódicamente lo renovamos, volvemos a consagrarnos a él, lo reconducimos a su significado original, al suspenderlo en nombre de la comunidad, que es básicamente una comunidad de iguales y que subyace a él.⁴⁵

He expuesto estas concepciones porque, sea cual fuere su mérito, señalan un rasgo importante del mundo en el que se desarrollaban estas fiestas. Incorporan cierto sentido de la complementariedad, de la necesidad mutua de opuestos, es decir, de estados que son antitéticos, que no pueden experimentarse al mismo tiempo. Por supuesto, de alguna manera nosotros también vivimos esto: trabajamos x horas, descansamos x horas y dormimos x horas. Pero lo que perturba la mente moderna es que la complementariedad que subyace al carnaval existe en el nivel moral o espiritual. No nos enfrentamos simplemente con una incompatibilidad de hecho, como la de dormir y mirar televisión al mismo tiempo. Nos enfrentamos con cosas que son obligatorias y otras que son objeto de condena, con lo lícito y lo ilícito, con el orden y el caos. Todas las descripciones anteriores tienen en común el hecho de que postulan un mundo, y tras éste quizá un cosmos, en el que el orden necesita del caos, en el que tenemos que dar lugar a principios contradictorios.

La posición de Víctor Turner al respecto es especialmente interesante, porque procura ubicar este fenómeno del carnaval en una perspectiva más amplia. Es una manifestación de una relación que está presente en una gran cantidad de sociedades premodernas en todo el mundo. En su forma general, la relación podría describirse del siguiente modo: toda estructura necesita una antiestructura. Por «estructura» Turner quiere decir, tomando prestada una frase de Merton, «las ordenaciones estandarizadas de conjuntos de roles, conjuntos de estatus y secuencias de estatus *conscientemente* reconocidas y regularmente operativas en una sociedad dada».⁴⁶ Quizá podríamos reformular esta frase y hablar del código de comportamiento de una sociedad, que define los diferentes roles y estatus y sus derechos, obligaciones, poderes y vulnerabilidades.

Turner señala que en muchas sociedades en las que este código es tomado y aplicado muy en serio, y con mucha severidad en la mayoría de los casos, hay sin embargo momentos o situaciones en las que queda suspendido, neutralizado o incluso en las que se lo transgrede. El carnaval y las fiestas de desgobierno en la Europa medieval eran claramente ocasiones de este tipo. Pero estos «rituales de inversión» en realidad están muy difundidos. Por ejemplo, en el ritual de coronación del rey en varias sociedades africanas, el candidato debe atravesar una ordalía en la que es vituperado, intimidado con bravatas e incluso pateado y empujado por sus futuros súbditos.⁴⁷

Este tipo de inversión guarda una analogía con otro tipo de relación en la que las personas que según el código jurídico-político dominante son débiles o tienen un estatus social bajo, pueden ejercer otro tipo de poder en un ámbito complementario. Turner cita una serie de sociedades africanas conformadas por invasores militares que conquistaron el pueblo aborigen. «Los invasores controlan los cargos políticos superiores, como el reinado, las gobernaciones provinciales y las jefaturas. Por otro lado, con frecuencia se considera que el pueblo aborigen, a través de sus líderes, tienen un poder místico sobre la fertilidad de la tierra y de todo lo que hay en ella. Estos pueblos autóctonos tienen un poder religioso, el «poder de los débiles», que se opone al poder jurídico-político de los fuertes, y representan la tierra en su integridad misma, en contraposición al sistema político, con su segmentación y sus jerarquías de autoridad».⁴⁸

Esta situación, a su vez, es análoga a lo que ocurre en todas aquellas sociedades en las que diferentes clases de personas sin poder y de bajo estatus social pueden ejercer cierta autoridad en su esfera, como sucede a veces con las mujeres, por ejemplo, o en las que los débiles, los indigentes o los marginados quedan rodeados de cierto carisma, como los locos santos o, de hecho, los pobres de la sociedad medieval, cuya alteración de destino en la sociedad moderna temprana abordaré más adelante.

Turner amplía aún más el alcance de las analogías hasta incluir a las sociedades con

«ritos de paso» como los estudiados por Arnold van Gennep.⁴⁹ El punto de contacto aquí es que estos rituales a través de los cuales las personas pasan de un estatus al siguiente —por ejemplo, los ritos de circuncisión en los jóvenes, quienes de ese modo se convierten en adultos— implican que los neófitos abandonan su papel anterior e ingresan a una especie de limbo en el que son despojados de todas las marcas de estatus. Su identidad anterior es, en un sentido, obliterada, y transcurren un periodo en el «umbral», en el que atraviesan pruebas y ordalías, antes de ingresar a la nueva identidad. La imagen del umbral es de Arnold van Gennep, quien acuñó el término «liminaridad» para describir ese estado. Turner considera que la liminaridad es una suerte de «antiestructura», porque es un estado en el que las marcas del código corriente, con sus derechos, obligaciones y criterios de estatus, han desaparecido temporalmente.

Todas estas situaciones tienen en común un juego de estructura y antiestructura, código y anticódigo, que o bien toma la forma de una suspensión o una trasgresión momentánea del código, o bien, como sucede con la relación entre los conquistadores y los autóctonos mencionada más arriba, el código mismo permite un contraprinipio a la fuente dominante de poder y abre un espacio para un «poder de los débiles» complementario. Es como si existiese la necesidad de complementar la estructura de poder con su opuesto. De lo contrario... ¿qué?

Las intuiciones básicas en este punto son difíciles de definir. Antes mencioné algunas posibilidades en relación con el carnaval. Una es, por cierto, la idea de que la presión del código necesita relajarse de vez en cuando; necesitamos dejar salir la energía. Pero entonces a menudo aparece la otra idea, a saber, que el código aplicado implacablemente nos vaciaría de toda energía, que el código necesita recapturar algo de la fuerza indómita del principio contrario. Al comentar un trabajo de Evans-Pritchard sobre los rituales que prescriben la obscenidad, Turner afirma:

Las energías en bruto que se manifiestan en simbolismos explícitos de sexualidad y hostilidad entre los sexos, son canalizadas a través de símbolos típicos representativos del orden estructural y de los valores y las virtudes de los que depende ese orden. Toda oposición es superada, o se la trasciende en una unidad recuperada, una unidad que, más aún, es reforzada por las potencias mismas que la ponen en peligro. Estos ritos muestran que el ritual es un medio para poner al servicio del orden social las fuerzas mismas del desorden inherente a la constitución mamífera del hombre.⁵⁰

Estas explicaciones sonarán bastante «funcionalistas»; el objetivo del ejercicio todavía parece ser la preservación de la sociedad. Pero Turner los pone en el contexto de la atracción de la *comunitas*, que nos lleva más allá de este nivel de explicación. El sentido de *comunitas* es la intuición que todos compartimos de que, más allá de la forma en que nos relacionamos unos con otros a través de nuestros diversos roles codificados, también formamos una comunidad de seres humanos multifacéticos, que somos

fundamentalmente iguales, que nos asociamos. Esta comunidad subyacente es la que en momentos de inversión o trasgresión irrumpe y da legitimidad al poder de los débiles.

Ahora bien, esta descripción también tiene su cara «funcionalista». Cuando maldecimos al monarca electo, le recordamos a él y nos recordamos a nosotros mismos que los derechos y las prerrogativas del gobernante tienen otro objetivo que es velar por el bienestar de todos. Pero según Turner, la atracción hacia la *comunitas* puede ir más allá de las fronteras de nuestra sociedad. Puede ser activada por la sensación de que todos somos seres humanos, que somos iguales, que estamos juntos. La atracción hacia la antiestructura puede provenir desde más allá de nuestra sociedad, e incluso de nuestra humanidad. Desde este punto de vista, sería legítimo ver la primera tensión que mencioné anteriormente, la que existe entre la bienaventuranza corriente y las vocaciones superiores, que implican una renuncia, como otro ejemplo del juego «estructura *versus* antiestructura». Las estructuras de poder, propiedad o dominación guerrera son puestas en tela de juicio por una vida que asegura ser superior y que sin embargo no podría simplemente reemplazar el orden establecido. Ambas están obligadas a coexistir, y por lo tanto a entrar en una especie de complementariedad.

Esto nos permite observar que el juego entre estructura y antiestructura puede tener lugar en más de un nivel, porque la complementariedad entre Estado e Iglesia funciona como un polo estructural frente a la antiestructura del carnaval.

De manera que la atracción de la *comunitas* es potencialmente multivalente. Puede poner en primer plano no sólo nuestra comunidad, sino también la de la humanidad. Y el hecho de sacarnos de nuestros roles codificados tiene otros efectos, además de dar lugar a la confraternidad. También libera nuestra espontaneidad y nuestra creatividad. Da rienda suelta a la imaginación.

Visto desde esta perspectiva, el poder de la antiestructura también proviene de la certeza de que todos los códigos nos limitan, nos niegan la entrada a algo importante, nos impiden ver y sentir cosas trascendentes. Recordemos que en algunos de los ritos de paso, los mayores aprovechan este estado liminar para instruir a los jóvenes en las enseñanzas más profundas de la sociedad; como si estas cosas no pudiesen ser aprendidas sino al abandonar los roles codificados normales y entrando en un estado de receptividad. Reconocemos aquí el principio que subyace al «retiro» tanto religioso como secular.

El fenómeno general aquí es, por lo tanto, un sentido de la necesidad de la antiestructura. Todos los códigos necesitan un contrapeso, y a veces incluso quedan empantanados en su negación, a riesgo de caer en la rigidez, el debilitamiento, la atrofia de la cohesión social, la ceguera y quizá finalmente la autodestrucción. Tanto la tensión entre lo temporal y lo espiritual como la existencia del carnaval y otros ritos de inversión

muestran que este sentimiento solía estar muy vivo en la cristiandad latina. ¿Qué ha ocurrido con él hoy?

Bien, como lo muestra la referencia anterior a los retiros, no ha desaparecido por completo. Tenemos un sentido de él en nuestra vida cotidiana. Aún sentimos la necesidad de tomarnos unas vacaciones, hacer un corte y «recargar nuestras baterías», lejos, sin hacer nada, fuera de nuestros roles habituales. Por cierto, hay momentos similares al carnaval: los días festivos, los partidos de fútbol —aquí, como sus predecesores, llegando hasta el límite, a veces hasta el límite de la violencia—. La *comunitas* hace su aparición en momentos excepcionales de peligro o duelo, como las multitudes que lloraron a la princesa Diana.

Lo diferente es que esta necesidad de una antiestructura ya no es reconocida en el nivel de la sociedad en su conjunto, y en relación con su estructura oficial, político-jurídica. Podríamos preguntarnos cómo es posible esto. En todos los casos mencionados anteriormente la necesidad de una antiestructura era entendida en términos de un contexto espiritual: el código humano existe dentro de un cosmos espiritual más amplio, y su apertura a la antiestructura es lo que se necesita para mantener a la sociedad conectada con el cosmos, o para extraer sus fuerzas. Visto desde este punto de vista, el eclipse de esta necesidad es un simple corolario de la secularización del espacio público (en el sentido 1 señalado en el primer capítulo).

Deseo destacarlo aquí porque considero que desempeñó un papel muy importante en el surgimiento de la secularidad en el sentido 1. Es decir, fue el eclipse de este sentido de complementariedad necesaria, de la necesidad de una antiestructura, lo que precedió y contribuyó a dar lugar a la secularización del espacio público. La idea de que un código no necesita dejar lugar para el principio que lo contradice, de que no hay necesidad de un límite para su aplicación —lo cual es el espíritu del totalitarismo—, no es simplemente una de las consecuencias del eclipse de la antiestructura en la modernidad. Eso sin duda es verdad. Pero también es verdad que primero estuvo la tentación de poner en vigor un código que no tolera límite alguno. Haber cedido a esta tentación es lo que ayudó a la secularidad moderna, en todos sus sentidos, a cobrar existencia.

Eso pertenece a la historia que quiero contar en breve. Por el momento sólo pretendo completar el contrapunto entre lo que ocurría en aquel momento y lo que ocurre ahora.

Por cierto, una consecuencia del eclipse de la antiestructura fue la propensión a creer que no era necesario limitar el código perfecto, que se podía y debía aplicar sin restricciones. Ésta ha sido una de las ideas que guiaron a los diversos movimientos y regímenes totalitarios de nuestra época. Había que transformar completamente la sociedad y no debía permitirse que ninguna de las limitaciones tradicionales a la acción obstaculizara esa empresa. De manera menos radical, esa idea alienta la estrechez de

miras con la que los diversos «códigos del habla» de lo políticamente correcto se aplican a ciertos campos, y da un tono positivo a eslóganes tales como «tolerancia cero».

La época de la Revolución Francesa es quizá el momento en el que en un único y mismo momento se eclipsa la antiestructura y se evalúa seriamente el proyecto de aplicar un código sin límites morales. Ello se manifiesta de la manera más clara en los intentos de los diversos gobiernos revolucionarios por diseñar fiestas que expresaran y afianzaran la nueva sociedad, para lo cual se basaron primordialmente en las festividades anteriores, por ejemplo, en el carnaval, en los peregrinajes (que fueron el modelo de la *Fête de la Fédération*) y en las procesiones del Corpus Christi (modelo de la *Fête Dieu*). Pero en cierto sentido la naturaleza de la empresa se invirtió.

Ello se debe a que la dimensión de la antiestructura estaba completamente ausente. El objetivo del ejercicio no era abrir un hiato en el código ahora imperante, sino dar expresión a su espíritu e inspirar la identificación con él. A veces se tomaban algunos elementos antiestructurales del carnaval, como en la descristianización del año II, pero esta burla destructiva estaba dirigida contra la vieja religión y el Antiguo Régimen en general. Apuntaba a consumir la destrucción de los enemigos del código imperante, no a suspender el código.⁵¹

Como conviene a las celebraciones de la realidad oficial, estas fiestas solían estar bien organizadas; estaban destinadas a celebrar el lazo social mismo, o la «naturaleza», y eran rigurosamente igualitarias y recíprocas. Procuraban cumplir el requisito rousseauniano de abolir la distinción entre los espectadores y los actores. Como lo expresa un comentario de una de estas fiestas: *La fête de la liberté du 15 mai fut du monis nationale, en ce que le peuple y était tout à la fois acteur y spectateur*. (La Fiesta de la Libertad del 15 de mayo era, cuando menos, nacional, pues en ella el pueblo era a la vez actor y espectador.)⁵² Eran celebraciones resueltamente antropocéntricas. *La seule vraie religion est celle qui annoblit l'homme, en lui donnant une idée sublime de la dignité de son être et des belles destinées auxquelles il est appelé par l'ordinateur humain*. (La única religión verdadera es aquélla que ennoblece al hombre, al darle una idea sublime de la dignidad de su ser y de los grandes destinos a los que es llamado por el diseñador de la condición humana.)⁵³

No hay duda de que eran fatalmente monótonas, y desaparecieron, junto al nuevo calendario que las incluía, con la caída del régimen que las patrocinaba. Son precursoras de intentos similares de autocelebración por parte de los regímenes comunistas del siglo XX, que corrieron similar suerte. Y nos dicen algo sobre lo que ocurre con las antiestructuras tradicionales de nuestra época, como podemos apreciar en el uso que se hizo de algunos aspectos del carnaval en la descristianización de 1793. Nos brindan

pautas para la Utopía, o para un régimen nuevo y totalmente armonioso. Volveré a este punto más adelante.

Pero erigir una estructura sin límites morales es una tentación de una época que ha olvidado la antiestructura, no es una fatalidad. Puede evitarse, y en general eso es lo que se ha hecho. A nuestro código político imperante puede incorporarse un principio de oposición, como se hizo con la división de poderes, y generalmente se hizo en nombre de un principio de limitación, la libertad negativa del sujeto. Por supuesto, aún puede hacerse un intento en el plano intelectual por mostrar cómo estos regímenes autolimitantes y libres provienen de un único principio, como vemos, por ejemplo, en el «liberalismo» contemporáneo de Rawls y Dworkin. Ello muestra hasta qué punto la modernidad ha invertido en el mito del código único y omnicompetente.⁵⁴ Pero hay teóricos, como Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville y, en nuestro país, Isaiah Berlin, que han reconocido que debemos ser leales a más de un principio, y que aquellos a los que nos adherimos esencialmente suelen estar en conflicto.

Allí donde en la teoría y en la práctica se han desarrollado regímenes liberales con esta orientación pluralista, las consecuencias del eclipse de la antiestructura han sido mitigadas en gran parte. Incluso podríamos decir que en esas sociedades se le ha asignado a la antiestructura un nuevo lugar, el del ámbito privado. La distinción público/privado, y la amplia área de libertad negativa, es la zona equivalente en estas sociedades a las fiestas de inversión de sus predecesores. Es aquí, en soledad, con amigos y con la familia o en asociaciones voluntarias donde podemos «salirnos», deshacernos de nuestros roles codificados, pensar y sentir con todo nuestro ser y encontrar formas diversas e intensas de comunidad. Sin esta zona, la vida en la sociedad moderna sería invivable.

Esta zona no oficial ha desarrollado sus propias esferas públicas, en las que se alimenta la imaginación y circulan ideas e imágenes: las esferas del arte, la música, la literatura, el pensamiento, la vida religiosa, sin las cuales ése «salirnos» personal del mundo quedaría radicalmente empobrecido. Este espacio moderno para la antiestructura abre posibilidades sin precedentes para la creación ilimitada y, al mismo tiempo, para peligros de aislamiento y pérdida de significación no experimentados hasta ahora. Ambos provienen del hecho de que este espacio es «privado», y sus esferas públicas son sostenidas por la participación puramente voluntaria.⁵⁵

De este modo, esta situación moderna es estructuralmente diferente de cualquier otra situación anterior. Y esto significa que una parte del juego tradicional entre estructura y antiestructura ha dejado de estar a nuestro alcance. En los rituales de inversión o en los ritos de obscenidad de las sociedades africanas a los que aludí antes no sólo tenemos la puesta en escena de principios opuestos, a los que se les permite emerger y trabarse en

un simulacro de batalla. Además, el objetivo es con frecuencia lograr alguna especie de sinergia entre ellos, hacer que la estructura sea menos cerrada en sí misma, y al mismo tiempo permitirle que extraiga energía de la antiestructura para renovarse.

Esto es algo que parece estar más allá de nuestra capacidad en la era moderna, al menos mediante un ritual. A veces una amenaza o momentos de sufrimiento en común llevan a las fuerzas antagónicas de una sociedad a reunirse y reconocer sus puntos de concordancia. Pero eso es algo bastante diferente. El hecho de que sea el peligro externo lo que tan a menudo se necesite para unirnos explica de alguna manera la fuerza sostenida del nacionalismo de nuestros tiempos.

De manera que uno de los lugares a los que la antiestructura ha migrado es el ámbito privado y las esferas públicas que se sostienen fuera de éste. Pero eso no es todo. El llamamiento de la antiestructura sigue siendo fuerte en nuestro mundo altamente interdependiente, tecnológico y superburocratizado. En cierto sentido, es más poderoso que nunca. Una corriente de protestas contra el control central, la regimentación, la tiranía de la razón instrumental, las fuerzas de la conformidad, el saqueo de la naturaleza o la eutanasia de la imaginación han acompañado el desarrollo de esta sociedad durante los dos últimos siglos. Alcanzaron su clímax en los sesenta y los setenta y podemos estar seguros de que no han llegado a su fin.

En ese momento, se reflataron y reeditaron muchos aspectos del carnaval. Piénsese en el Mayo del 68 en París, con su denuncia de la estructura (*le cloisonnement*) y la energía de la *comunitas* que creía estar liberando. Los *soixante-huitards* querían precisamente eliminar la antiestructura del espacio privado y convertirla en el centro del espacio público; de hecho, apuntaban a abolir la distinción entre ambos espacios.

Pero esto también es muy diferente del antiguo lugar de la antiestructura. Aquí la negación del código es tomada como fuente de utopías y nuevos proyectos destinados, como mencioné anteriormente, a reemplazar la sociedad existente. El carnaval y la revolución nunca podrán coincidir, por más que los revolucionarios desenfadados traten de acercarlos. El objetivo de la revolución es reemplazar el orden actual, socavar las antiestructuras previas para diseñar un nuevo código de libertad, comunidad y fraternidad radical. Es el nacimiento de un código nuevo y perfecto, que no necesitará limitaciones morales, que no tolerará ninguna antiestructura. Es la antiestructura destinada a terminar con toda antiestructura. De cumplirse (lo que afortunadamente no ocurrió en el 68), el sueño se convierte en una pesadilla.

En este punto, advertimos que en el antiguo juego de código y negación existía una sabiduría que corremos el peligro de perder de vista. Todas las estructuras necesitan ser limitadas, si no suspendidas. Sin embargo, no podemos prescindir completamente de la estructura. Es necesario que nos movamos entre el código y su limitación, en busca de

una sociedad mejor, sin caer nunca en la ilusión de que podríamos evitar esta tensión de opuestos para pasar a la antiestructura pura, a un no-código purificado que podría regir solo para siempre.⁵⁶

Pero es extraordinario comprobar cuán a menudo este sueño ha vuelto a ser reflatado en nuestra era, incluso a instancias de personas prácticas y realistas, como los inventores del «socialismo científico», que soñaban con la desaparición del Estado. Ello se debe a que lo molesto de la estructura, sus rigideces, sus injusticias, su insensibilidad hacia las aspiraciones y el sufrimiento del hombre, al haber perdido su válvula de escape social, nos vuelve a conducir a este sueño. Probablemente todavía no hayamos visto su final.

5

IV. Es evidente que el tiempo en este mundo de inversión y antiestructura no puede ser «el tiempo homogéneo, vacío», que Benjamin considera central en la modernidad.⁵⁷ El tiempo del carnaval, por ejemplo, es «kairótico», es decir, el desarrollo temporal encuentra nudos kairóticos, momentos cuya naturaleza y ubicación requiere una inversión, seguida de otros que exigen una nueva dedicación, y aún otros que se acercan a la parusía: martes de carnaval, cuaresma, pascua.

Ahora bien, en nuestra época hay nudos kairóticos en las historias que contamos acerca de nosotros mismos. Las revoluciones mismas son consideradas por sus herederos y partidarios como momentos de este tipo. Y la historiografía nacionalista está repleta de tales momentos. Pero lo que ha cambiado es aquello en torno a lo cual se reúnen esos momentos. En la era premoderna, el campo organizador del tiempo ordinario provenía de lo que denomino tiempos superiores.

El término más obvio a introducir aquí sería «eternidad». Y no es incorrecto, porque es el término filosófica y teológicamente consagrado para designar el tiempo superior. Pero necesito el término más general porque: (a) había más de un tipo de eternidad, y (b) éstas no agotaban el tiempo superior.

¿Qué hacía el tiempo superior? Podría decirse que reunía, congregaba, reordenaba, puntuaba el tiempo ordinario. Permítaseme tomar el toro por las astas y llamar «tiempo secular» a este último. Existe un riesgo aquí, porque ya estoy aplicando la palabra «secular» (¡y en tres sentidos ya!) a rasgos de nuestra era. Si me veo en la necesidad de introducirlo en un cuarto sentido es porque éste es el sentido original, aquel del cual derivan mis tres significados del capítulo anterior.

«Secular», como todos sabemos, proviene de *saeculum*, un siglo o una era. Cuando comienza a ser usado en oposición a otros términos, como en el caso de «clero secular/clero regular», o «estar en el *saeculum*/estar en la religión» (es decir, en algún

orden monástico), el significado original tiene un uso muy específico. Las personas que están en el *saeculum* están insertas en el tiempo ordinario, viven la vida del tiempo ordinario, en oposición a aquéllas que se han apartado de éste para vivir más cerca de la eternidad. La palabra, entonces, es usada para el tiempo ordinario y no para el tiempo superior. Una distinción paralela es aquélla que puede hacerse entre lo temporal y lo espiritual, es decir, entre las cosas del tiempo ordinario y los asuntos de la eternidad, respectivamente.

De manera que cuando se discute la conciencia de tiempo premoderna es difícil dejar este término al margen. Es mejor hablar claramente y usarlo.

El tiempo «secular» es lo que para nosotros es el tiempo ordinario; en realidad, *nosotros* se refiere simplemente a un tiempo, un periodo. Las cosas se suceden unas a otras, y lo que ha pasado, ha pasado. Las ubicaciones temporales son siempre transitivas. Si A está antes que B y B antes que C, entonces A está antes que C. Lo mismo ocurre si cuantificamos estas relaciones: si A ocurrió mucho antes que B y B mucho antes que C, entonces A ocurrió mucho antes que C.

Ahora bien, el tiempo superior reúne y reordena el tiempo secular. Introduce «envoltorios» y aparentes inconsistencias en el ordenamiento temporal profano. Ciertos acontecimientos que ocurrieron a mucha distancia entre sí en el tiempo profano podrían no obstante estar estrechamente vinculados. Benedict Anderson, en un agudo análisis de algunas de las mismas cuestiones que estoy tratando de describir aquí,⁵⁸ cita la relación que propone Auerbach de prefiguración-consumación en la que se consideraba que los acontecimientos del Antiguo Testamento se ubican contiguamente a los del Nuevo Testamento; por ejemplo, el sacrificio de Isaac y la crucifixión de Cristo. Estos dos acontecimientos estaban vinculados a través de sus lugares contiguos inmediatos en el plan divino. Se acercan a la identidad en la eternidad, aunque los separan siglos (es decir, *aeons* o *saecula*). En el tiempo de Dios, hay una suerte de simultaneidad del sacrificio y la crucifixión.

De manera similar, el Viernes Santo de 1998 está más cerca del día original de la crucifixión que un día de verano de 1997. Una vez que los acontecimientos se sitúan en relación con más de una clase de tiempo, la cuestión de la ubicación temporal experimenta una transformación importante.

¿Por qué el tiempo superior es superior? La respuesta es fácil para la eternidad que Europa hereda de Platón y la filosofía griega. Lo realmente real, el ser pleno, está fuera del tiempo, es inmutable. El tiempo es una imagen móvil de la eternidad. Es imperfecto, o tiende a la imperfección.

Para Aristóteles ésta es la verdad misma de lo sublunar. No puede confiarse en que nada esté totalmente de acuerdo con su naturaleza. Pero había algunos procesos que

reflejaban la eternidad sin falla: por ejemplo, las estrellas en sus trayectorias circulares, sin principio ni fin.

La tendencia general de este pensamiento era ir en busca de un universo sempiterno, es decir, un universo que atravesara cambios pero en el que no hubiera ni principio ni fin. La verdadera eternidad estaba más allá de esto; era fija e invariable.

Éste era el ámbito de las Ideas. Debajo estaban sus encarnaciones en el mundo, que comienzan a exhibir imperfecciones. Éstas se vuelven realmente serias en el tiempo ordinario, sublunar, donde todo se desvía hasta cierto punto de su Forma.

De este modo, lo que ocurre en el tiempo es menos real que lo intemporal. Se establece un límite a esta desviación porque el curso del tiempo se mantiene en su lugar a partir de movimientos superiores que están más cerca de la eternidad (como la rotación de las estrellas). En algunas versiones, también se mantiene en su lugar gracias a los «grandes años» circulares, enormes ciclos de tiempo luego de los cuales todo regresa a su estado original. Ésta era una idea común y era tomada de la mitología. Así, para los estoicos, después de cada ciclo todo retorna a su estado original indiferenciado en una gran conflagración.

Sin abandonar del todo esta idea de la eternidad, el cristianismo desarrolló una imagen algo diferente. La Biblia considera que el universo fue hecho por Dios. También cuenta una historia de las transacciones de Dios con los hombres. Esta historia de lo divino y lo humano es compatible con la idea de que hay ciclos que siempre se repiten. También significa que lo que ocurre en el tiempo es importante. Dios ingresa en el drama con el tiempo. La Encarnación, la Crucifixión, ocurrieron en el tiempo, y, por lo tanto, lo que allí sucede ya no puede ser considerado sino totalmente real.

De esto surge otra idea de la eternidad. En la medida en que se la concibe del mismo modo en que lo hacen Platón, y luego de él Plotino, nuestro camino hacia Dios consiste en elevarnos fuera del tiempo. Y del mismo modo Dios, en tanto impassible, más allá del tiempo, no puede ser un actor de la historia. La concepción cristiana debe ser diferente. Evoluciona lentamente, pero su formulación más conocida en la cristiandad latina proviene de San Agustín. Con él la eternidad vuelve a ser concebida como tiempo reunido.

A diferencia de sus fuentes griegas, que se ocupaban del tiempo objetivo, del tiempo de los procesos y el movimiento, San Agustín, en su famosa discusión del libro XI de las *Confesiones*, examina el tiempo vivido. Su instante no es el *nun* de Aristóteles, que es un límite, una especie de punto, una frontera sin extensión de periodos temporales. Más bien, es la reunión del pasado en el presente para proyectar un futuro. El pasado, que «objetivamente» ya no existe, está aquí en mi presente, configura este momento en el que miro a un futuro que «objetivamente» aún no es, pero que está aquí *qua*

proyecto.⁵⁹ En cierto sentido, puede pensarse que San Agustín fue un antecesor de los tres *ekstaseis* de Heidegger.⁶⁰

Ello crea una especie de simultaneidad entre los componentes de una acción; mi acción aúna mi situación tal como emerge de mi pasado con el futuro que proyecto en respuesta a él. Cada uno de ellos cobra sentido a partir del otro. No pueden disociarse, y de esta manera existe cierta consistencia mínima en el ahora de la acción, un grosor mínimo debajo del cual no es posible diseccionar el tiempo sin descomponer la coherencia de la acción. Éste es el tipo de coherencia que encontramos en una melodía o un poema, los ejemplos favoritos de San Agustín.⁶¹ Hay una especie de simultaneidad entre la primera nota y la última, porque todas deben sonar en presencia de las demás para que se pueda escuchar la melodía. En este microentorno el tiempo es fundamental porque nos proporciona el orden de notas constitutivo de la melodía. Pero el tiempo no desempeña aquí el papel de destructor, que se ha llevado mi juventud, la ha puesto a una distancia inaccesible y ha cerrado la puerta a épocas pasadas.

Por lo tanto, existe una especie de simultaneidad ampliada del momento de la acción o el disfrute, que observamos también, por ejemplo, en una conversación que realmente nos atrapa. En este sentido, la pregunta de mi interlocutor, mi respuesta, su contrarréplica, tienen lugar juntas, aunque, como ocurre con la melodía, su ordenamiento en el tiempo es esencial.

Ahora bien, San Agustín sostiene que Dios puede hacer y hace de todo tiempo un instante de acción. De manera que todos los tiempos están presentes para él, que los sostiene en su simultaneidad ampliada. Su ahora contiene todo el tiempo. Es un *nunc stans*.

De modo tal que elevarse a la eternidad es elevarse para participar del instante de Dios. San Agustín considera que el tiempo ordinario es dispersión, *distensio*, pérdida de la unidad, quedar separados de nuestro pasado y no poder alcanzar nuestro futuro. Nos perdemos en nuestra pequeña parcela de tiempo. Pero tenemos un deseo incontenible de eternidad, y por lo tanto luchamos por ir más allá. Lamentablemente, muy a menudo esto se traduce en tratar de investir de significación eterna nuestra pequeña parcela, y por ende en divinizar las cosas, lo que nos hace caer más profundamente en el pecado.⁶²

La Edad Media, por lo tanto, tenía dos modelos de eternidad; la que podríamos llamar eternidad de Platón, la de la inmovilidad e impassibilidad perfectas, a la que aspiramos al elevarnos fuera del tiempo, y la eternidad de Dios, que no cancela el tiempo sino que lo reúne en un instante. A ésta sólo podemos acceder participando de la vida de Dios.

A esto debemos agregar un tercer tipo de tiempo superior, que podemos llamar,

siguiendo a Eliade, un «tiempo de los orígenes».⁶³ A diferencia de las dos eternidades, este tiempo no fue desarrollado por filósofos o teólogos, sino que pertenece a la tradición popular y, en verdad, no sólo europea sino prácticamente de todas partes.

La idea es la de un Gran Tiempo, un *illud tempus* en el que se estableció el orden de las cosas, ya sea el de la creación del mundo actual o el de la fundación de nuestro pueblo con su Ley. Los agentes en esta época se presentaban en una escala mayor que las personas de hoy, tal vez como dioses, o al menos como héroes. En términos del tiempo secular, este origen se ubica en un pasado remoto, es un «tiempo fuera de la mente». Pero no está simplemente en el pasado, porque también es algo a lo que podemos volver a aproximarnos, acercarnos, solamente a través de un ritual; pero este ritual también puede tener un efecto de renovación y consagración, y de este modo puede acercarse más al origen. El Gran Tiempo está así detrás de nosotros, pero en un sentido también sobre nosotros. Es lo que ocurrió al comienzo, pero también es el gran Ejemplo, al que podemos acercarnos o del que podemos alejarnos a medida que atravesamos la historia.

Ahora bien, algunos aspectos de cada uno de estos tres tipos de tiempo superior ayudaron a formar la conciencia de tiempo de nuestros predecesores medievales. En cada caso, además de la dimensión «horizontal» del tiempo meramente secular, hay una dimensión «vertical» que puede dar lugar a los «envoltorios» y los acortamientos de tiempo que mencioné anteriormente. El fluir del tiempo secular tiene lugar en un contexto vertical múltiple, de manera que todo se relaciona con más de un tipo de tiempo.

De este modo, debe concebirse que un reino medieval tardío en el que el rey tiene dos «cuerpos» existe también en la eternidad de Platón. El cuerpo que nunca puede morir no está sujeto al tiempo y al cambio. A la vez, muchos de estos reinos consideraron que su Ley estaba establecida desde tiempos inmemoriales, una noción que proviene del marco de un Tiempo de los Orígenes. Mientras que también, como parte de la cristiandad, estaban relacionados a través de la Iglesia con la eternidad de Dios.

Mientras tanto la Iglesia, en su año litúrgico, recuerda y vuelve a representar lo que ocurrió *in illo tempore* en el que Cristo estaba en la Tierra. Razón por la cual el Viernes Santo de este año puede estar más cerca de la crucifixión que un día de mediados de verano del año pasado. Y la crucifixión misma, puesto que la acción/pasión de Cristo aquí participa de la eternidad de Dios, está más cerca de todos los tiempos de lo que en términos seculares éstos están entre sí.

En otros términos, según esta perspectiva no todos los tramos del tiempo secular eran homogéneos, mutuamente intercambiables. Dependían de su ubicación en relación con el tiempo superior. Evoco el caso contrario aquí, el «tiempo homogéneo, vacío» de Benjamin como la marca de la conciencia moderna. Desde este punto de vista, el tiempo,

como el espacio, se ha convertido en un recipiente, indiferente a aquello que lo llena.

No estoy seguro de que esta apreciación de nuestra concepción contemporánea sea del todo correcta tal cual está presentada. Es verdad que el paso del «lugar» antiguo y medieval al «espacio» moderno implicó una disociación de segmentos de espacio de lo que sea que lo llene. Mientras que un «lugar» se identifica por lo que está allí, el tiempo y el espacio newtonianos eran meros recipientes dentro de los cuales podían circular objetos (e incluso no-objetos, como los vacíos). Pero muchas concepciones contemporáneas del tiempo consideran que éste es indisoluble de los procesos cósmicos, como la entropía.

Sin embargo, esta identificación del tiempo en términos cósmicos lo convierte en un recipiente indiferente en el que se sitúan los acontecimientos humanos e históricos que nuestra especie vive en el planeta. En ese sentido, el tiempo cósmico es (para nosotros) homogéneo y vacío.

Pero eso dista de ser verdad respecto de la antigua y compleja conciencia de tiempo. Si un tramo de tiempo es identificado no sólo por su ubicación en el orden temporal secular, sino también por su proximidad con el tiempo superior, entonces lo que sucede dentro de él ya no es indiferente a su ubicación. Un tiempo que se ha salido de los paradigmas eternos del orden exhibirá más desorden. Un tiempo y un lugar que estén más cerca de la eternidad de Dios estarán más unidos. En el centro de la peregrinación en el día de la fiesta del santo lo que se bendice es el tiempo mismo.⁶⁴ Cuando Hamlet dice que «el tiempo está en desorden», podríamos tomar esta observación literalmente y no sólo como una metonimia de «el estado en el que se encuentra la sociedad danesa que llena este periodo de tiempo es lamentable». «En desorden» significa que las cosas no se acomodan de manera adecuada, como lo hacen en tiempos más cercanos a los paradigmas ordenadores de la eternidad. Así como deberíamos tomar literalmente la observación de Marcelo —anterior a la de Hamlet— de que ni los fantasmas ni los duendes osan salir de su morada en Nochebuena, «tan sagrados son y tan felices aquellos días».⁶⁵

Ahora bien, la homogeneidad y el vacío no nos cuentan toda la historia de la conciencia de tiempo moderna. Quiero señalar que tenemos formas de narrativa, reunidas en torno a las nociones de potencial y maduración, que en un sentido vuelven significativas las ubicaciones temporales. Pero sin duda, en relación con la compleja conciencia del tiempo superior del pasado, nuestra perspectiva venera la homogeneidad y la indiferencia hacia el contenido. Ahora nos resulta muy difícil incluso entender aquello a lo que apuntaba Hamlet.

Ello se debe a que, a diferencia de nuestros ancestros, tendemos a ver nuestras vidas

exclusivamente dentro del flujo horizontal del tiempo secular. Nuevamente, no quiero decir que las personas no crean, por ejemplo, en la eternidad de Dios. Muchos lo hacen. Pero la imbricación del tiempo secular en el tiempo superior ha dejado de ser para muchos hoy una cuestión de experiencia común, «ingenua», algo que aún no es candidato a la fe o a la falta de fe tan sólo porque está obviamente allí, como sucedía con los peregrinos de Compostela o Canterbury en el siglo XIV. (Y como puede sucederles hoy a muchos en Częstochowa y Guadalupe; nuestra era secular tiene fronteras geográficas y sociales así como temporales.)

Éste es otro de los grandes cambios, junto con el desencantamiento y el eclipse de la antiestructura, que han ayudado a establecer las condiciones de la sociedad secular moderna. Obviamente, la ciencia natural moderna ha tenido algo que ver en ello. La ciencia mecanicista del siglo XVII ofrecía una noción completamente diferente de la realidad estable que subyace al cambio. Eso ya no era la eternidad, lo estable no es algo que esté más allá del tiempo, tampoco es tiempo reunido, sino tan sólo la ley de los cambios a lo largo del tiempo. Es como el tiempo objetivo antiguo, excepto que ahora no hay desviación. Lo sublunar obedece estrictamente a estas leyes, como lo hacen las estrellas. La eternidad de la matemática no está más allá del cambio, sino que las reglas cambian constantemente. Es equidistante de todos los tiempos. En este sentido, no es un tiempo «superior».

Pero por más importante que sea la ciencia para nuestra perspectiva actual, no debemos exagerar su papel causal y erigirla en el principal motor de la transformación. Nuestro encasillamiento en el tiempo secular también es producto de la forma en que vivimos y ordenamos nuestras vidas. Hemos dado lugar a ello a través de los mismos cambios sociales e ideológicos que han forjado el desencantamiento. En particular, las disciplinas de nuestro orden civilizado moderno nos han conducido a medir y organizar el tiempo como nunca antes en la historia humana. El tiempo se ha convertido en un recurso precioso, que no debe ser «desperdiciado». El resultado ha sido la creación de un contexto temporal apretado y ordenado. Éste nos ha envuelto, hasta llegar a parecerse a la naturaleza. Hemos construido un entorno en el que vivimos un tiempo secular uniforme, unívoco, que tratamos de medir y controlar para lograr que las cosas se hagan. Este «marco temporal» merece, tal vez más que cualquier otra faceta de la modernidad, la famosa descripción de Weber de un *stahlhartes Gehäuse* (jaula de hierro).⁶⁶ Obtura todos los tiempos superiores, e incluso los vuelve difíciles de concebir. Ésta será parte de la historia que narraré más adelante.

V. Entrelazado con este cambio en la conciencia de tiempo se ha producido una transformación en nuestra concepción del universo en el que vivimos. Podríamos decir

que pasamos de vivir en un cosmos a estar incluidos en un universo.

Uso «cosmos» para designar la idea de nuestros antepasados de la totalidad de la existencia porque contiene el sentido del todo ordenado. No es que nuestro universo no esté ordenado a su propio modo, pero en el cosmos el orden de las cosas tenía una significación humana. Es decir, el principio del orden en el cosmos estaba estrechamente relacionado con aquello que daba forma a nuestras vidas, y a menudo ambas cosas eran idénticas.

Así, el cosmos de Aristóteles tiene en su ápice y su centro a Dios, cuya acción incesante e invariable ejemplifica algo cercano a la eternidad de Platón. Pero esta acción, un tipo de pensamiento, también está en el centro de nuestras vidas. El pensamiento teórico es en nosotros aquel que es «altamente divino».⁶⁷ Y para Platón, y para toda esta modalidad de pensamiento en general, el cosmos exhibe el orden que deberíamos ejercer en nuestras propias vidas en forma individual y como sociedad.

A esta concepción del orden pertenece la idea de que el cosmos estaba limitado y confinado. Al menos así era para los griegos, para quienes el orden y el límite estaban inextricablemente vinculados; y nuestra civilización fue en este sentido heredera de los griegos.

Este tipo de cosmos tiene una jerarquía, con niveles superiores e inferiores de ser. Y alcanza su ápice en la eternidad; en realidad, se mantiene unido gracias a lo que existe en el nivel de la eternidad, las Ideas, o Dios, o ambos —las Ideas en tanto los pensamientos del creador—.

En parte como resultado de la revolución científica, la idea del cosmos se desvaneció y nos encontramos en un universo. Éste tiene su propio orden, que se exhibe en leyes naturales que no contemplan excepciones. Pero ya no se trata de una jerarquía de ser, y obviamente no apunta a la eternidad como *locus* de su principio de cohesión. El universo fluye en el tiempo secular. Sobre todo, sus principios de orden no se relacionan con la significación humana, en cualquier caso no de manera inmediata o evidente.

La religión bíblica, al ingresar al mundo grecorromano y luego al árabe, se desarrolla dentro de la idea del cosmos. Así llegamos a vernos a nosotros mismos situados en una historia definida, que se despliega dentro de un escenario delimitado. De modo que el cuadro general de la historia cósmica-divina puede plasmarse en los vitrales de una gran catedral. Pero el universo se aproxima a lo ilimitado, o en todo caso sus límites no son fácilmente abarcables en el tiempo o el espacio. Nuestro planeta, nuestro sistema solar, están ubicados en una galaxia que es una entre un número aún no determinado de galaxias. Nuestros orígenes se remontan a la noche de los tiempos evolutivos, de modo tal que no nos resulta claro qué podría considerarse el comienzo de nuestra historia humana, muchos de cuyos rasgos están inevitablemente perdidos.

Gran parte de las espectaculares batallas que se libraron entre la fe y la falta de fe en los dos últimos siglos giraron en torno al cuestionamiento de la religión bíblica a partir de la idea de universo. Pero a pesar de la espectacularidad de estas luchas, no es seguro que para los no creyentes ellas determinen la relevancia de la concepción del universo. Las batallas sólo surgieron porque y donde la religión bíblica quedó presa de la idea del cosmos. Ubicar la creación del mundo en cierto día en 4004 a.C. es el mejor ejemplo de este tipo de pensamiento, que paradójicamente usa los modos de cálculo exacto desarrollados en la modernidad para afianzarse en el bastión del cosmos. También lo es el rechazo de la idea misma de una evolución de las especies (en contraposición a los aspectos menos plausibles del neodarwinismo).

No hay obstáculos para repensar la religión bíblica dentro del universo. Y algunos pensadores del pasado —Orígenes, Nicolás de Cusa— ya habían emprendido una tarea así. Por no hablar de Pascal, cuya invocación del silencio eterno de los espacios infinitos lo ubica firmemente más allá del espectro del cosmos y la música de sus esferas.

La verdadera relevancia de la concepción del universo es más sutil e indirecta. Reside en la forma en que ha alterado los términos del debate, y reconfigurado las posibilidades tanto de la fe como de la ausencia de fe, abriendo nuevos *loci* de misterio y ofreciendo nuevas formas de negar la trascendencia. Más adelante veremos específicamente cómo el universo, considerado como un gran orden a la manera de un mecanismo de relojería, cuyas partes están hechas para engranar perfectamente, puede ser la base de cierto tipo de doctrina de la Providencia.

Pero la nueva concepción de nuestro escenario espacio-temporal funcionó junto a los otros cambios que he descrito aquí, dando como resultado este nuevo contexto. Ahora quisiera pasar a la historia de cómo surgió éste.

6

He estado haciendo un retrato del mundo que hemos perdido, en el que las fuerzas espirituales tenían influencia sobre los agentes porosos, en el que lo social se fundaba en lo sagrado y el tiempo secular en el tiempo superior; más aún, una sociedad en la que el juego entre estructura y antiestructura se mantenía en equilibrio, y este drama humano se desarrollaba dentro de un cosmos. Todo esto ha quedado desmantelado y ha sido reemplazado por algo bastante diferente en la transformación que solemos llamar de manera aproximativa desencantamiento.

¿Cómo ocurrió esto? Hay muchas causas. Suelen citarse el humanismo del Renacimiento, la revolución científica, el surgimiento del «estado policial», la Reforma protestante. Todas ellas son correctas. Pero para comprenderlas debemos tener en cuenta

la importancia de un movimiento que adquirió fuerza a finales del periodo medieval y que apuntaba a rehacer la sociedad europea de modo tal que pudiera satisfacer las exigencias del evangelio y más tarde de la «civilización». Tal vez no sería erróneo aplicar el manido término «revolucionario» aquí, pues esta tendencia a la Reforma⁶⁸ fue la matriz de la cual emergió la idea europea moderna de la Revolución. Parafraseando la retórica de Saddam Hussein, podemos decir que fue «la madre de las Revoluciones».

Lo que aquí llamo «Reforma» expresaba una profunda insatisfacción con el equilibrio jerárquico que existía entre la vida laica y las vocaciones renunciantes. En cierto sentido ello era bastante entendible. Este equilibrio implicaba aceptar que había muchas personas que no estarían a la altura de las exigencias de la perfección. De alguna manera, eran «arrastradas» por lo perfecto. Y en esto hay algo que va en contra del espíritu mismo de la fe cristiana.

Pero esto no explica la incomodidad, la creciente exigencia de acortar las diferencias. En todas las civilizaciones que se han organizado en torno a una religión «superior» se ha observado una gran diferencia entre los devotos y los menos comprometidos, entre las formas altamente exigentes de devoción y la práctica más superficial, entre los caminos de la renuncia y aquéllos en los que el ritual religioso servía más a las necesidades de la prosperidad y la bienaventuranza. Para tomar un término de la jerga de la integración europea, estas civilizaciones religiosas operaban «a varias velocidades».

Como señalamos anteriormente, estas diferencias de «velocidad» pueden terminar siendo aceptadas de manera ambigua, e incluso pueden obtener cierto reconocimiento en las teorías que postulan la complementariedad entre los laicos y el clero, u otros *virtuosi* religiosos como los monjes, los eremitas o los santos peregrinos. La relación es considerada en términos de una especie de intercambio. Así, por ejemplo, en muchas sociedades budistas, el laicado alimenta a los monjes y de este modo hace méritos para lograr mejores reencarnaciones futuras.

La cristiandad latina que surgió de la Edad Media era una sociedad de este tipo. Pero no estaba sola en esto. En las Iglesias del Este también había muchas «velocidades»; por no hablar de lo que sucedía en otras civilizaciones importantes. Lo que parece caracterizar a la cristiandad latina es más bien la profunda y creciente insatisfacción que había para con ella. Aunque el objetivo al principio no era abolir completamente las diferencias, se hicieron serios intentos por estrechar la distancia que existía entre los más veloces y los más lentos. La insatisfacción creció y se manifestó en diferentes movimientos, algunos entre las élites y algunos entre el pueblo, es decir, en ambos niveles.

Desde luego, el límite entre la elite y el pueblo no estaba claro. En cierto sentido, el clero pertenecía a la elite, pero en la base había un clero parroquial con una educación

muy pobre, que pensaba y actuaba más como sus feligreses que como sus obispos o colegas educados de las universidades o de las órdenes mendicantes. Al mismo tiempo, había una población laica cada vez más instruida; no sólo ni especialmente la aristocracia, sino también la nueva «clase media» que surgía del comercio, la práctica del derecho o la administración del Estado y la Iglesia, y a través de la proliferación de las *grammar schools*.⁶⁹

Lo que llamo «Reforma», con «r» mayúscula [*Reformation*] ha de distinguirse de los intentos de las personas más devotas de difundir sus formas de práctica y devoción mediante la oración, el estímulo o el ejemplo. Estos movimientos de reforma (con «r» minúscula) [*reform*], incluso pueden estar organizados o patrocinados por la jerarquía oficial, sin que ello implique la «Reforma». En todas las civilizaciones superiores han surgido periódicamente movimientos de proselitismo y renovación; lo que los distingue de la Reforma es que no tratan de deslegitimar las formas menos devotas, sino sólo convertir a más personas de esa clase a las «velocidades» más elevadas.

Ahora bien, también hubo muchas reformas en la Europa de fines del medievo. Piénsese solamente en las predicaciones de los frailes mendicantes. Pero lo peculiar de la cristiandad latina es un creciente interés por la Reforma, una tendencia a llevar a toda la sociedad a niveles más elevados. No creo tener la explicación de este «furor por el orden», pero considero que éste era un hecho característico de fines de la Edad Media y principios del periodo moderno y que, más aún, se trasladó a la Edad Moderna en el ideal en parte secularizado de «civilización». Sostengo que este «furor» fue fundamental para la destrucción del viejo cosmos encantado y para la creación de una alternativa viable en el humanismo exclusivo.

¿Qué aspectos de la vida religiosa marcaban la diferencia? No es fácil determinarlo con exactitud. Pero había una divergencia importante: por un lado, entre una fe en la que el elemento doctrinal estaba más desarrollado y en la que la vida devota asumía hasta cierto punto la forma de la oración interna, y más tarde incluso la de las prácticas meditativas; por otro lado, una fe en la que el contenido de la creencia era muy rudimentario, y la práctica devota en gran medida consistía en lo que uno hacía. Como señala Pierre Chaunu, la gente tenía *une religion du faire, non du savoir* («una religión del hacer, no del saber»).⁷⁰

Las acciones eran extremadamente variadas. Incluían cosas tales como ayunar y también abstenerse del trabajo en los momentos apropiados, relacionados con los domingos y los días de fiesta, así como con periodos como cuaresma y adviento. Incluían la asistencia a misa los domingos y penitencia y comunión al menos una vez al año en época de pascua. Éstas eran acciones prescritas. Pero también había una rica

gama de actos devotos a los que la gente se consagraba; actos litúrgicos como «arrastrarse hasta la cruz» el Viernes Santo, bendecir velas en la Candelaria, participar en las procesiones de Corpus Christi, más toda una serie de devociones a los santos, cultos a reliquias y oraciones a la Virgen, en la que nos adentramos en un área que se volvió cada vez más controvertida.

Ahora bien, de alguna manera, esta religión de dos niveles, es decir, este sistema dual de práctica religiosa, organizado jerárquicamente, tenía mucho sentido en la Edad Media. Tomemos, por ejemplo, las entonces recientemente convertidas tribus germánicas del siglo VIII; a menudo se acercaban a la Iglesia a partir de una decisión de sus líderes. En la medida en que eran conversas voluntarias, estas tribus estaban profundamente impresionadas por el poder de hacer milagros —según lo veían ellas— de los misioneros, al igual que los conversos anglosajones del siglo VII, atraídos en gran parte por los supuestos poderes milagrosos de los santos cristianos,⁷¹ y que los *rustici* que San Martín de Tours quería cristianizar en la Galia del siglo IV. Todos ellos deben de haber visto la religión en términos de aquellas categorías del poder sagrado con las que ya estaban familiarizados; una versión superior, quizá, pero en el mismo registro. Es obvio que el significado de los nuevos ritos para ellos sería diferente del significado correcto, canónico, que sostenían los misioneros clericales.⁷²

En la medida en que esta diferencia de frecuencia se mantuvo a lo largo de la Edad Media, como parece haber sido el caso en ciertas poblaciones a veces bastante grandes y marginales⁷³ y en zonas de conversión reciente (Escandinavia, las tierras bálticas), el sistema de dos niveles fue estable, incluso irreemplazable.

Pero, de hecho, las distancias se hacen cada vez más pequeñas y ello, de muchas maneras.

En primer lugar, los años posteriores al 1000 son testigos del crecimiento sostenido de una espiritualidad ampliamente popular, específicamente cristocéntrica, centrada en la humanidad sufriente de Jesús, algo que podemos apreciar en el arte religioso (la creciente importancia y centralidad de las descripciones de la crucifixión); en las prácticas de identificación con su sufrimiento (los estigmas de San Francisco y, en un nivel bastante diferente, los movimientos de los flagelantes); en la cada vez mayor atención a la piedad de Cristo o de Cristo y su madre, o de la Sagrada Familia, en relación con otros santos, a medida que la Edad Media va llegando a su fin.⁷⁴ Aun en la alianza de las reliquias y los objetos milagrosos existe un cambio en estos siglos hacia aquéllos conectados con Cristo y María: las piezas del sagrado crucifijo, la sangre de Cristo (Hailes), la leche de María Virgen, las Cinco Heridas.⁷⁵

Como lo expresa Duffy, «La gente legía quería cultivar esa intensa relación de afecto e intimidad penitente con Cristo y su Madre que era la lengua franca religiosa de fines de la Edad Media». ⁷⁶ La devoción se centraba cada vez más en la Pasión; la muerte de Cristo, el amoroso hermano, paga la deuda de la humanidad. Aquí se halla implícito un paso de la teología triunfal de la crucifixión a una teología del sufrimiento. La última palabra de la oración *adoro te in cruce ascendentem* se cambia por *pendentem*. Podemos entender por qué las imágenes de las Cinco Heridas adquirieron tanto poder: proporcionaban el estandarte bajo el cual marchó la Peregrinación de la Gracia. ⁷⁷

Las prácticas aún pueden haber sido diferentes de las de ciertas elites —por ejemplo, la devoción de las reliquias en los altares, que alienaban a humanistas como Erasmo y Colet⁷⁸—, pero a fines de la Edad Media no quedaba mucho del paganismo en la religión de las áreas centrales de la cristiandad latina, a pesar de lo que estos humanistas y reformadores acostumbraban a decir con desaprobación. ⁷⁹

Pero en la práctica incluso esta diferencia se volvió problemática en los siglos que precedieron a la fase crítica de principios de 1500. Como indiqué más arriba, es atacada desde ambas direcciones. Había movimientos desde abajo, a los que quiero llegar, pero también parece haber habido un esfuerzo conjunto por parte de la Iglesia jerárquico-clerical (según lo veían ellos) para elevar el nivel. Podría decirse, un esfuerzo para atraer a las masas a la religión de las elites. Por ejemplo, el Concilio de Letrán de 1215 estableció el requisito de la confesión auricular para todos los laicos al menos una vez al año. Junto con ello se hicieron esfuerzos para capacitar a sacerdotes y se elaboraron manuales de tal modo que el clero pudiera formar mejor la conciencia de los fieles.

Y luego estaba la acción de los predicadores mendicantes, que tenía más de un tipo de influencia en la Iglesia jerárquica, que de ningún modo era totalmente estabilizadora. Pero sin duda un efecto era la apertura de nuevos y más efectivos canales de comunicación con la base, a través de la predicación de los frailes itinerantes, que en general tenían una mejor educación que el clero parroquial (y que a menudo estaban en rivalidad con estos sacerdotes seculares pobres). A través de ellos el mensaje de la nueva práctica, más exigente, era difundido de manera muy efectiva a lo largo y a lo ancho de la cristiandad latina. Si vemos este intento de una elite de conquistar la base como un tipo de preparación distante para un mundo en el que puede emerger algo como el partido bolchevique, entonces podemos pensar que lo que hacen los frailes es una forma de propaganda de agitación de fines del medievo. (Hay, desde luego, muchos estadios intermedios, incluyendo órdenes posteriores, como los jesuitas, más tarde los jacobinos, etcétera.) Los frailes en realidad cambiaron la conciencia de muchas personas y fueron una parte fundamental de la metamorfosis que culmina en la doble Reforma protestante.

Uno de los cambios más impactantes, de los cuales fueron responsables en parte los predicadores mendicantes, atañe a la actitud hacia la muerte. Como han señalado Ariès y otros,⁸⁰ el fin del medievo es testigo de lo que hoy nos parece una preocupación creciente, incluso un temor, por la muerte. El mensaje de las infinitas predicaciones y escritos sobre el tema del *memento mori*, de la iconografía de la danza de la muerte, de la incesante repetición del *Dict des trois morts et des trois vifs*,⁸¹ era la vanidad de la vida, la prosperidad, el placer, las «buenas cosas», frente a la cercanía de la muerte. ¿Qué es el bien? Todo desaparecerá, se convertirá en su opuesto. La hermosa carne de esa mujer o ese hombre deseables se transformarán en su opuesto, en carne putrefacta. De hecho, en un sentido, debajo de su apariencia superficial ya son eso.

*La beauté du corps est toute entière dans la peau. En effet, si les hommes, doués, comme les lynx de Béotie, d'intérieure pénétration visuelle, voyaient ce qui est sous la peau, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur; fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre: saletés partout... Et nous qui répugnons à toucher, même du bout du doigt, de la vomissure et du fumier, comment pouvons-nous désirer serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même?*⁸²

(Toda la belleza del cuerpo está en la piel. En efecto, si los hombres pudieran ver lo que hay debajo de la piel, como se dice que hacen los linceos de Beocia, hallarían nauseabunda la visión de la mujer. Su encanto consiste en baba y sangre, hiel y humores. Considérese lo que se oculta en las narinas, en la garganta, en el vientre: nada más que suciedad... Y si nos repugna tocar vómito y heces, aunque más no sea con la punta de los dedos, ¿cómo podemos querer abrazar la bolsa que contiene los excrementos?).⁸³

Pero, por supuesto, no se trata simplemente de que estos placeres de la carne pasan y son apenas reales, sino de que al ocuparnos de ellos estamos descuidando lo realmente importante, aquello a lo que nos enfrentamos más allá de nuestra muerte: el juicio de Dios respecto a toda nuestra vida. Lo que surge en este siglo como un fenómeno masivo es una suerte de actitud hacia la muerte que ha sido evocada repetidas veces dentro de cierta elite espiritual desde los primeros siglos. Si a San Jerónimo se le suele representar con una calavera es porque se le muestra meditando sobre la muerte, ¿y para qué? Precisamente para pasar de las cosas que no importan a lo que sí importa, una pregunta que requiere una respuesta por la cual muramos al mundo y vivamos para Dios.

De modo que en cierto sentido, esta espiritualidad de la muerte de fines de la Edad Media significó un importante paso hacia la superación del sistema de velocidades múltiples. Ya sea que pensemos en ella como el resultado de los esfuerzos de la jerarquía y el clero (lo que en parte probablemente sea cierto) o como proveniente de un movimiento espontáneo más profundo de los fieles (lo que en gran parte claramente fue cierto), reunió ambos niveles de la Iglesia en algo así como la misma frecuencia respecto de una cuestión importante.

Digo «algo así como» porque aún hay diferencias importantes. O tal vez mejor, las propias elites evolucionaron y surgieron nuevas diferencias, la más importante de las

cuales estalló en 1517, con consecuencias cataclísmicas para la cristiandad latina.

Pero antes de explorar este punto quisiera examinar más detenidamente la nueva postura respecto a la muerte, que representa tanto una cristianización como una individuación.

En primer lugar, la cristianización es evidente. En las perspectivas religiosas paganas, desde las que se convirtió el pueblo de la cristiandad latina, la muerte era en cierta manera una etapa posterior en la carrera de la existencia; en general una etapa reducida, al igual que la antigua y famosa noción griega del hades. Esta pérdida complica nuestra relación con nuestros muertos, porque podemos imaginar fácilmente que les disgusta dejar la tierra de los vivos, que nos envidian nuestra buena suerte permanente, que pueden verse tentados de volver como fantasmas. Una parte considerable de nuestros ritos funerarios son propiciatorios, o bien están diseñados para hacer a un lado a nuestros ancestros, para que permanezcan de modo seguro en la fase siguiente. Así, nuestra relación con ellos es compleja: necesitamos de su buena fe, pero no los queremos demasiado cerca. Somos ambivalentes.

En este ordenamiento, aunque podemos temer a los muertos, no tenemos grandes razones para temer la muerte. No le damos la bienvenida, pero es parte del orden natural de la cosas, una etapa prevista.

Ahora bien, la perspectiva cristiana introduce algo bastante diferente, algo inconmensurable. Aunque la fe cristiana incorporó y a veces elaboró diferentes concepciones del orden natural de las cosas, se centra en otra dimensión, la escatológica. Somos llamados a vivir una vida bastante transformada, en la que la muerte ha sido superada. Esta transformación implica que vivamos por algo que está más allá de la bienaventuranza humana, tal como lo define el orden natural, sea lo que fuere.

Esta idea de un más allá de la bienaventuranza humana que, como sostuve anteriormente, es fundamental para el cristianismo, también se encuentra en otras religiones «superiores» —muy claramente, por ejemplo, en el budismo— y es una de las razones por las que a menudo se las ha considerado «superiores». La relación entre este llamamiento a vivir más allá, por un lado, y la transformación escatológica, por el otro, se torna complicada y es fuente de controversias a lo largo de los siglos cristianos. De acuerdo con una sensación recurrente entre los fieles, aunque no conforme a la teología ortodoxa, conseguimos o no acceso a la transformación última según si nuestra respuesta al llamamiento es adecuada o inadecuada. Los teólogos señalan que este simple cuadro deja fuera la acción de Dios, al hacernos capaces de responder a la llamada, pero esto generalmente no hace más que desplazar la definición de la prueba que podemos no pasar, y que necesitamos pasar para ingresar en el Reino.

En términos de una imagen central de la historia cristiana, antes de nuestro ingreso

pleno en el Reino interviene un juicio. De un modo o de otro, nuestra vida será puesta en la balanza y es posible que se considere que está en falta. Ahora bien, *hay* una razón para temer la muerte; la muerte como el fin de la vida, y por lo tanto como la consumación, por así decir, del expediente con el que afrontaremos el juicio.

En consecuencia, el viraje expectante hacia la muerte y el juicio representa una cristianización del modo en que los hombres viven la mortalidad. Esto no quiere decir que los viejos modos no continuaran. Los hombres aún tenían miedo de los fantasmas, de su renuencia a aceptar su muerte y de su deseo temeroso de permanecer entre nosotros.⁸⁴ Montaigne destacaba la familiaridad con la muerte y su aceptación entre la gente común de su tiempo, algo que él quería imitar.⁸⁵ Muchos todavía vivían la muerte no como algo atemorizante o que pusiera la vida en tela de juicio, sino como parte del ciclo de la vida. Vivimos y luego morimos. Más aún, en muchos sentidos los muertos todavía formaban parte de la sociedad de los vivos. Eran enterrados en una parcela común, ubicada frecuentemente en el centro del pueblo. En algunos lugares se pensaba que los muertos volvían a nosotros en ciertas fiestas; se hablaba de bailes en los cementerios. La presencia de los muertos era algo atemorizante y a la vez consoladora, como también lo era la presencia de esos mismos seres cuando estaban vivos.⁸⁶

Sin embargo, la nueva perspectiva va avanzando a paso firme. Y con ella, cierta individuación. ¿Tenía esta una vinculación esencial? En cierto sentido, sí. Toda la dimensión de respuesta al llamamiento, juicio y transformación apela a la responsabilidad individual. Mencioné antes cómo esta nueva preocupación por la muerte ocupa el lugar de las formas básicas de espiritualidad minoritaria de los monjes y ascetas de épocas anteriores.

Pero la dislocación de la aproximación más antigua y comunitaria de la muerte fue más lejos y también se vio afectada por la versión recibida de la fe cristiana. La noción de un juicio común, que englobaba a todos, al final del tiempo, fue una parte central de la fe cristiana desde sus inicios. A fines de la Edad Media, la Iglesia comienza a aceptar la idea de que cada individuo enfrentará también su propio juicio inmediatamente después de su muerte. En cierta forma, esto dramatizaba y volvía más urgente toda la cuestión de un «expediente» en el momento de mi muerte. Previamente, la creencia en un Juicio Final podía anexarse, por así decir, a las ideas más antiguas, precristianas, de la muerte como parte del ciclo de la vida. La transformación última era aplazada, puesta a una distancia más profunda, de modo que la cuestión de su articulación con nuestra experiencia presente de la muerte podía quedar borrosa. La nueva creencia en el juicio individual inmediato la acercaba mucho más, a veces de modo aterrador. Como afirma Delumeau: *mépris du monde, dramatisation de la mort et insistance sur le salut personnel ont*

*émergé ensemble*⁸⁷ (desprecio por el mundo, dramatización de la muerte e insistencia en la salvación personal emergieron juntos).

Aquí se revela lo complejo que es comprender por qué se produjo este cambio. No hay una única respuesta. No hay duda de que el cambio en alguna medida fue inducido por las elites clericales, como parte del esfuerzo total de la cristiandad latina por elevar el nivel de la devoción y la práctica religiosas del conjunto de la sociedad. El comienzo del movimiento podría ubicarse en varios momentos, pero un buen punto de partida podría ser 1215, cuando en el Concilio de Letrán se decide establecer de manera universal la confesión auricular. En cualquier caso, a partir del siglo XIII se produjo una especie de «cruzada interna», llevada adelante principalmente por la predicación de las órdenes mendicantes. Una cruzada contra las herejías reales, en el caso de los dominicos en el país albigense; pero también una campaña sostenida a favor de la penitencia, de enfrentar los hechos de la muerte y el juicio y de actuar en consecuencia. Tal vez la enseñanza del juicio individual podría considerarse parte del arsenal de esta cruzada.

Pero por otro lado, podríamos afirmar que no sólo la escatología promovió la individuación, sino también lo contrario, es decir, la ruptura de ciertos esquemas de vida tradicionales: campesinos que dejaban el pueblo para vivir en la ciudad, nuevos grupos con movilidad social que eran empleados en instituciones comerciales, jurídicas o administrativas, condotieros que vivían de las armas y las artimañas, nuevos gobernantes autodidactas de la Italia del Renacimiento. Éstos y otros ya no estaban tan insertos en las formas de vida dentro de las cuales los muertos aún eran tratados como parte de una comunidad permanente al viejo estilo.

Se trataba de personas que podían verse tentadas de pensarse a sí mismas como forjadoras un destino individual, apuntando a la riqueza, al poder o a la gloria. Pero precisamente estas personas eran los blancos principales de la predicación del *memento mori*, de la vanidad de todo éxito terrenal, de la inevitable putrefacción de toda vida y belleza. Esta inversión ineludible es más dramática en la vida de aquéllos cuyo destino personal es elevarse a la cima. Razón por la cual es un tema favorito de la predicación, y razón por la cual algunos de los grandes quisieron mostrar públicamente que habían llegado a aceptar ese hecho: un gran obispo se representará a sí mismo en su lápida, no sólo con sus ropajes, sino también como un cadáver comido por gusanos (Catedral de Wells).

Cualquiera que fuese el motor, la nueva espiritualidad tenía una dimensión individual. Quizá esto se reflejaba también en un creciente énfasis en la pureza sexual, que comienza a ganarles terreno a los pecados de la ira, la violencia, la dislocación de los lazos fraternales.⁸⁸ Bossy habla de un énfasis temprano en los pecados de la aversión, contra

la caridad y la solidaridad, que gradualmente va dejando lugar a una preocupación creciente por los pecados de la concupiscencia, pecados contra la castidad, que son vistos como corrupción y como una negación de la santidad personal.⁸⁹ Bossy señala también un cambio en el tenor de las penitencias, que de pretender una compensación o una restitución del daño pasan a buscar una profunda transformación espiritual y una reforma.⁹⁰

Pero al mismo tiempo, mediante un giro que observamos repetidas veces en nuestra historia, una nueva individualidad trajo con ella un nuevo tipo de lazo social. En torno a la preocupación «individuadora» por la muerte y el juicio surgió la nueva solidaridad de la intercesión. Los vivos pueden rezar por las almas de los muertos o bien llevarles alivio. El aterrador destino individual puede afrontarse gracias a la ayuda mutua.

Esto es parte de lo que interviene en el tremendo ascenso del Purgatorio como punto central del interés y la acción espirituales. Ya desde los primeros siglos existía cierta noción de que todos aquéllos que evitan la perdición todavía no están preparados para el Paraíso, cierta concepción vaga del fuego purificador. Pero recién en la cristiandad latina medieval ésta se convierte no sólo en una doctrina hecha y derecha, sino también en una nueva temporalidad. Entre nuestra existencia temporal de aquí y la eternidad de Dios, que es contemporánea a todos los tiempos, se inserta un nuevo campo de cuasi tiempo en el que las almas existen entre el juicio inmediato posterior a la muerte y el Juicio Final. Es un lugar de purificación necesario para todos excepto para los santos (quienes no lo necesitan) y para los condenados (quienes no lo merecen); en suma, un lugar para los familiares y amigos muertos de casi todos.

La oración de los vivos, al igual que la intercesión de los santos y de la Virgen María, puede incidir en el sufrimiento de quienes están en el Purgatorio. A partir de esto se desarrolla toda una teoría sobre el tesoro de los méritos de los santos y la posibilidad de redistribuir éste en beneficio de los pecadores. Ello respaldaba la institución con indulgencias, que finalmente eran calculadas en la moneda de este cuasi tiempo: éste y estotro acto valían una absolución de un año y cuarenta días para tu madre en el Purgatorio.⁹¹

Que esto se fue de las manos, traspasó los límites de cualquier teología o práctica cristiana sensata y acabó por incendiar toda la estructura de la Iglesia medieval es historia conocida. La imagen que tenemos a la luz de la última revuelta es la de una jerarquía opulenta, poderosa y codiciosa que se enriquece a costa de la ignorancia y el temor de los laicos y destina vastas sumas de dinero a Roma, principalmente para mantener y expandir el Estado papal y construir las majestuosas iglesias del Renacimiento.

Esta visión encierra mucha verdad, pero oculta un movimiento que va en la otra

dirección. ¿Hasta qué punto la jerarquía respondía de conformidad con una devoción popular que exigía actuar solidariamente ante la muerte? Chaunu y Duffy señalan lo importantes que fueron las asociaciones que surgieron o se estructuraron parcialmente en torno a este objetivo: las cofradías, las hermandades⁹² e incluso la vida de la parroquia misma, por ejemplo, en la lectura de las listas de oración.⁹³ El purgatorio se convirtió en un punto central para gran parte de la práctica cristiana en la Iglesia de fines del medievo. Canalizó una inmensa carga de ansiedad con respecto a las oraciones y los actos de intercesión, a las donaciones caritativas para los pobres⁹⁴ o a las donaciones efectuadas para orar por las almas de los que se habían ido.

La gran pregunta de principios del siglo XVI es: ¿qué ocurrió con esta inmensa energía, esta carga de ansiedad y esperanza, cuando los reformadores trataron de abolir el sistema de raíz? ¿La gente reaccionó con una negativa visceral a este acto destructivo? ¿O siguió a los reformadores, canalizando esa energía en una nueva dirección, en un nuevo registro? Sin duda, ello fue crucial para la suerte de la Reforma protestante en muchos lugares.

En cualquier caso, esta nueva espiritualidad de la muerte y el juicio, que en un sentido debería haber unido a la élite y a las masas en torno a un énfasis más cristiano en la muerte y que se predicó vigorosamente con vistas a este fin, tuvo el efecto contrario: abrió una brecha más grande entre ciertas elites y las masas de fieles que finalmente dio lugar a la guerra que dividió a la Iglesia. ¿Por qué sucedió esto?

Porque junto con esta nueva devoción por Cristo en la cruz, junto con el nuevo énfasis en la muerte, hubo otros movimientos que ampliaban la brecha entre ciertas minorías de elite y la práctica de la gran mayoría de la gente.

En primer lugar, hubo varios intentos, provenientes de diversas fuentes, de desarrollar una vida devota más intensa e introspectiva. La tradición de la mística alemana, comenzando con el Maestro Eckhart, es tal vez la más conocida en este campo, pero de ningún modo la única. Más masiva e influyente, en el siglo XIV, fue la *devotio* moderna de los Hermanos de la Vida Común, cuya figura más célebre fue Tomás de Kempis, autor de *La imitación de Cristo*. Esta devoción ponía mayor énfasis en la oración privada, en la introspección, e incluso alentaba a llevar un diario.

Pero había muchas iniciativas de este tipo que no tenían conexión con éstos u otros movimientos, que surgían del clero menor, pero también del creciente número de laicos más educados y reflexivos. Las personas buscaban una vida religiosa más personal, un nuevo tipo de oración, querían leer y meditar la Biblia por su cuenta.

Aquí había una nueva elite que no necesariamente era afín al liderazgo de la Iglesia

clerical y jerárquica. De hecho, ésta muchas veces miraba con recelo las nuevas formas de introspección, y llegó a condenar algunos escritos de Eckhart. Algunos de los movimientos de oración, como las beguinas, se enfrentaron a la Iglesia y fueron declaradas desviadas. Este recelo hacia la introspección continuó mucho tiempo en la Iglesia católica. San Ignacio y Santa Teresa fueron perseguidos muchas veces por la Inquisición española, que había acusado de herético a un movimiento anterior de devoción introspectiva, el de los llamados «alumbrados», y estaba alerta a cualquier recrudecimiento de éstos, en un estilo verdaderamente paranoico. Las cosas mejoraron algo después del Concilio de Trento, pero ni siquiera entonces cesó el temor a nuevas formas de introspección.

Pero si bien este tipo de espiritualidad era potencialmente enemigo de la jerarquía, también podía desconectarse de la base. Se desarrollaba en una línea diferente de la devoción popular predominante, que sostenía una práctica del hacer más que de la reflexión y la oración silenciosa. El hacer incluía la oración pública, el rezo de padrenuestros y avemarías, así como la oración litúrgica de la Iglesia, así como acciones individualizables tales como ayunar, hacer peregrinaciones, etcétera. Pero era una modalidad de devoción que implicaba el actuar.

Ahora bien, la introspección no necesariamente significaba abandonar estas formas activas de devoción, mucho menos oponerse a ellas. Pero algunos de los adeptos a una devoción más íntima sentían aversión por estas formas, pues las consideraban una desviación irreflexiva de la verdadera devoción. Ésa fue una reacción común entre los humanistas cristianos, de los que Erasmo es un buen ejemplo. Caían en el mismo juicio negativo que las elites hacían muy livianamente de la devoción popular, viéndola desde fuera y a menudo perdiendo de vista el espíritu que la animaba. De esta manera, comenzó a abrirse una nueva brecha entre las minorías instruidas y la práctica de las masas.

Pero esta práctica no sólo podía ser atacada por considerársela una distracción externa. También había un creciente malestar para con ella que apuntaba directamente a su vinculación con el mundo encantado. Como vimos, en este mundo, en el que los objetos cargados tienen influencia y poder causal, los objetos «sagrados», que emanan de Dios y sus santos, son nuestros baluartes contra los seres y objetos malignos cargados de poder maléfico. Y de este modo las reliquias de los santos tienen el poder de la «magia buena», como las velas bendecidas en la Candelaria, las cruces hechas durante la lectura de la historia de la pasión del Señor en Domingo de Ramos, el agua bendita, el pan bendecido durante la misa (no la hostia),⁹⁵ oraciones escritas usadas como amuletos, el *agnus dei*, las campanas de la iglesia cuyo tañido puede alejar el trueno⁹⁶ y, sobre todo, por

supuesto, el sacramento del altar mismo.

Ahora bien, esto comenzó a ser profundamente perturbador para las minorías crecientes, que no necesariamente provenían de las elites sociales; y ello por una variedad de causas, más o menos radicales. Incluso en los supuestos menos críticos, los problemas con ciertas prácticas populares eran inevitables. El poder causal ejercido por una buena causa, como curar, estaba muy bien; más aún cuando era inseparable de la influencia positiva, como cuando la curación se producía en parte por someterse a la confesión y recibir absolución. Pero siempre había usos dudosos del poder causal, como emplear la hostia a modo de hechizo para el amor o usos decididamente maliciosos, como encargar una misa para los muertos destinada a alguien que estaba vivo con el fin de acelerar su defunción. Y también había usos del poder sagrado en conjunción con las fuerzas de la oscuridad, de los cuales la Misa Negra es el más conocido. Así, aun antes de que surgieran dudas más fundamentales sobre los usos del poder sacramental, la Iglesia siempre debía vigilar los límites entre lo lícito y lo ilícito.

De forma más radical, existían ciertas reservas respecto de los poderes causales, incluso cuando se los usaba con fines irreprochables. Es lo que vemos en Erasmo. En la medida en que el sacramento es usado para ejercer buena influencia, para acercarnos más al ámbito de la gracia, es aceptable. Pero el énfasis en un derroche de fines terrenales, por buenos que sean en sí mismos, nos desvía de la verdadera devoción. El objetivo de rezarles a los santos debería ser solamente nuestro propio enaltecimiento espiritual. «La verdadera manera de venerar a los santos es imitar sus virtudes, y a ellos les importa más esto que cien velas [...]. Veneras los huesos de Pablo dispuestos en un sepulcro, pero no el pensamiento de Pablo, atesorado en sus escritos.»⁹⁷ El punto crucial aquí no es tanto la práctica como el fin al que apuntamos. Pero, desde luego, para llevar esto a cabo, una gran cantidad de prácticas no tardarán en quedar en el camino. Si el objetivo es volverse más introspectivo, como Pablo, no es muy probable que consideremos que tocar una reliquia es la acción apropiada. Y ello, no porque en la antigua concepción pía la reliquia no hiciese nada para enaltecer nuestro espíritu, sino porque pertenecía a un mundo en el que este límite entre el beneficio espiritual y el material, que Erasmo se muestra tan deseoso de vigilar, por lo general pasaba desapercibido.

De manera aún más radical, surgió una profunda objeción teológica a la «magia blanca» de la Iglesia, cualquiera que fuera su propósito. Tratar cualquier cosa, aun el sacramento, como un objeto cargado, e incluso si su objetivo es volverme más santo y no ahuyentar la enfermedad o el fracaso de la cosecha en principio está mal. El poder de Dios no puede ser contenido, controlado de este modo a través de su confinamiento en las cosas, y así «encauzado» por nosotros en una dirección o en otra.

Este rechazo de la magia buena de la Iglesia surge tempranamente. Se repite en casi todas las herejías de la Edad Media, como sucedió con los valdenses. Es prominente entre los lolardos y los más radicales husitas, y más tarde comprende las Iglesias de la Reforma protestante. Y puesto que no sólo se refiere a los abusos, sino al corazón del sistema mismo, la eucaristía es siempre un problema central. Wuycliffe rechaza el poder del sacerdote para consagrar los elementos *ex opere operato*, es decir, en virtud del poder del rito, independientemente del estado espiritual del oficiante. La idea fundamental es la que acabo de mencionar, referida al poder de Dios. Podía concebirse que Dios responde a las oraciones de alguien sagrado, pero la idea de que cualquier viejo sacerdote, por más corrupto que fuese, podía controlar los movimientos de Dios era completamente inaceptable. Pero entonces lo mismo valía *a fortiori* para la manipulación de cualquier objeto cargado o para la oración a la Virgen o a los santos. Dios es libre en sus acciones. Esto pertenece a su soberanía.

(Podemos ver cierta afinidad entre este sentido espiritual y la teología scotista-occamista, que también enfatizaba el poder soberano irrestricto de Dios. Que esto era más que una simple afinidad es algo que puede verse en el modo en que Lutero se apoyaba en esta corriente de pensamiento.)

Aquí había algo más que fastidio humanista por el abarrotamiento de prácticas populares, aunque las dos corrientes podían fundirse, y en la Reforma protestante lo hicieron. Pero, como señalé, este rechazo de la magia eclesiástica también aparece en el nivel popular. Los lolardos eran en general gente bastante simple, y los taboritas radicales operaban en los órdenes más bajos de la sociedad. ¿Qué guiaba a estos movimientos?

Entre muchos factores, quiero destacar dos que de alguna manera son caras de la misma moneda. Uno es social, el otro es lo que denominaré una inversión del campo del temor.

En primer lugar, la dimensión social. La magia eclesiástica era una pretensión ilegítima de controlar el poder de Dios. ¿De quién era esta pretensión? De la Iglesia jerárquica. Un vector de la rebelión estaba dirigido a quienes sostenían la pretensión, que a menudo distaban mucho de ser sagrados, ejercían un gran poder sobre la vida de la gente común y abusaban de dicho poder. La magia quedaba desacreditada por el mago.

Pero en el mundo encantado no era tan fácil rebelarse contra la magia ni rechazarla. Éste era un mundo lleno de magia negra, que sólo la magia blanca podía mantener a raya. Pero también la magia buena estaba cargada con un poder que podía ser peligroso. Chaunu describe convincentemente la actitud popular hacia la eucaristía. Era tan exaltada como una concentración del poder de Dios, y la sensación de las personas comunes de su propia indignidad, constantemente renovada por la oración, las dejaba en un nivel tan bajo que temían tomar la comunión. Las reglas de la Iglesia las obligaba a hacerlo una

vez al año, pero en realidad este mínimo era un máximo para la mayoría. Debemos tener en cuenta que los objetos cargados, por buena que fuese su magia, podían ser peligrosos si eran tomados desde el ángulo equivocado —en ese sentido, de manera muy similar a lo que ocurre en nuestro propio mundo con los cables eléctricos—. Tomar la comunión sin merecerla era considerado un gran peligro, algo que la propia predicación de la Iglesia reforzaba.

Pero que el sacramento sigue siendo un objeto de poder es algo que puede comprobarse a partir del crecimiento de otra práctica, la de la adoración del Santísimo Sacramento tal como es expuesta a la vista. Ésta se hizo cada vez más popular a finales de la Edad Media, al igual que las procesiones de Corpus Christi. Es como si se hubiera permitido que su poder funcionase a una distancia segura, pero para ellos tomar la comunión era demasiada cercanía.⁹⁸

La rebelión contra todo esto significó enfrentar una barrera del temor. Pero una de las potencialidades de la fe cristiana era la inversión del campo del temor. El poder de Dios triunfaría sobre toda la magia maligna. Hay mucho en común con todas las variantes de la fe. Pero esta victoria puede ser entendida como la de la magia blanca sobre la magia negra. O puede ser pensada como el puro poder que Dios tiene sobre toda la magia. Para basarse en este poder es necesario salirse por completo del campo de la magia y entregarse exclusivamente al poder de Dios.

Esta maniobra de «desencantamiento» está implícita en la tradición del judaísmo y más tarde en la del cristianismo. En ambas es fundamental una ruptura con un mundo en el que lo que consideran magia mala, la adoración de Dioses y fuerzas paganos, está por doquier. Pero esta ruptura puede asumir una de dos formas; en un sentido, cabalga entre ambas. Es algo que podemos observar cuando Elías humilla a los profetas de Baal en el Monte Carmelo. Al desafiarlos a comprobar qué Dios prendería fuego a las ofrendas y al mostrarles que ellos no podían hacerlo mientras que él sí, de alguna manera está desplegando una «contramagia» victoriosa frente a la de ellos. Pero el punto de la historia, que Elías deja en claro, es que la magia de ellos está vacía, es completamente ineficaz; sus Dioses no tienen poder.

El poder de Dios conquista el mundo encantado pagano. Y esto puede proceder o bien a través de un encantamiento bueno, producto de la voluntad de Dios, o bien mediante la aniquilación de todo encantamiento, y en definitiva vaciando al mundo de él. Pero pasar de una de estas vías a otra requiere una inversión del campo del temor. De antemano, lo que más tememos es este poder mágico, el malo, desde luego, el de los demonios, pero también tenemos un temor saludable hacia el buen poder, y nos mantenemos a una distancia prudente de él. El salto llega cuando tomamos todo ese temor y lo trasponemos en temor de Dios, único y legítimo objeto de temor, confiando en que puede protegernos

de toda magia.

En cierto sentido, podría decirse que el temor suplanta el temor. Pero no es del todo exacto. No es como cuando mi temor de hacer el ridículo en una conversación es suplantado por el temor a sufrir un accidente fatal, cuando me encuentro involucrado en un choque múltiple en la autopista. Porque el temor de Dios es algo superior, algo que nos exalta, y el temor de la magia parece rebajarnos. Por lo tanto, lo que se necesita es un tipo de campo invertido, en el que precisamente aquello que más temíamos sea aquello que, cuando lo enfrentamos, o deberíamos decir: cuando lo vencemos, nos llena de valor y energía. Este campo invertido se basa en el poder de Dios en un nuevo registro.

(Esta energía que se libera por enfrentar el temor e invertirlo es lo que debe de haber impulsado algunos de los actos de bravatas por los cuales los herejes se burlaron de lo sagrado, como la profanación del sacramento, o los lolardos quemaron la estatua de Santa Catalina para cocinar su cena e hicieron el chiste de que estaba atravesando un segundo martirio.)⁹⁹

En estas primeras herejías, el temor de la magia y el temor del poder jerárquico se invierten al mismo tiempo. Esto es lo que impulsa el cuestionamiento más radical a la devoción de las masas en la Edad Media. Ella gravita hacia una forma bastante diferente de la liturgia y la vida eclesiástica, en la que los sacramentos tienden a volverse puramente simbólicos, la autoridad se desplaza de la jerarquía y vuelve a las Escrituras, y la Iglesia visible se distingue más claramente de la verdadera comunidad de los salvados.

En cierto sentido, parece estar preparándose la etapa de la Reforma protestante, y estos primeros movimientos han sido considerados Protoreformas (el libro de Hudson sobre la lolardía se titula *The Premature Reformation* [*La Reforma prematura*]). Pero faltaba un elemento importante, la doctrina de la salvación por la fe, que condice con el rechazo de la magia eclesiástica y con el recurso a la autoridad puramente bíblica, aunque no se la debe vincular a éstos en forma absoluta. Incluso puede imaginarse otra cadena de acontecimientos en la que al menos algunos elementos importantes de la Reforma protestante no tuvieran que ser expulsados de la Iglesia católica, ni debiera llegarse a un rechazo de los sacramentos (con los que Lutero por su parte nunca estuvo de acuerdo) ni del valor de la tradición (a la que Lutero no se oponía como tal). Pero ello habría requerido una Roma bastante diferente, menos absorta en su despliegue de poder de lo que ha tendido a estar estos últimos siglos.

Pero el punto importante es que al proponer la salvación mediante la fe, Lutero se aproximaba a *el* punto neurálgico de su época, la preocupación y el temor central que dominaba buena parte de la devoción laica y guiaba todo el negocio de las absoluciones, la cuestión del juicio, de la condena, de la salvación. Al levantar su estandarte en relación

con este punto, Lutero había encontrado algo que podía mover a grandes masas de gente, a diferencia de la crítica humanista de la devoción de las masas o el rechazo de lo sagrado.

Y al hacerlo, Lutero llevaba a cabo otra inversión del campo del temor, análoga a la que implicaba negar la magia de la Iglesia. La venta de absoluciones estaba guiada por un temor al castigo. Pero el mensaje de Lutero era que todos somos pecadores y merecemos castigo. La salvación entraña enfrentarlo y aceptarlo plenamente. Únicamente al enfrentar nuestra condición de pecadores podemos ponernos en manos de Dios, lo cual basta para ser absueltos. «Quien teme el Infierno corre hacia él». ¹⁰⁰ Debemos enfrentar nuestros temores y eso los trasmuta en confianza en el poder salvador de Dios.

Quizá haya una ironía en este punto. Buena parte de la predicación católica sobre el pecado y el arrepentimiento se basaba en el principio de que las personas comunes eran tan insensibles que era necesario aterrorizarlas para que respondiesen. Había que despertarlas con efectos fuertes. ¹⁰¹ Los predicadores trataban de culpabilizar a sus audiencias al extremo. Incluso sostenían que los pecados veniales eran algo terrible porque, después de todo, también eran una ofensa a Dios. ¹⁰² Pero esta manipulación del miedo puede haber ayudado a preparar a las personas para responder a la inversión del campo que impulsó Lutero.

La ironía tal vez es mayor cuando vemos cómo cierta predicación protestante repite el mismo patrón. Se supone que debemos confiar en nuestra salvación, pero no debemos ser rotundamente complacientes. ¹⁰³ Cuando muchos ministros vieron que sus rebaños se inclinaban hacia el segundo peligro, también ellos manipularon las visiones atemorizantes del castigo. ¹⁰⁴ ¿Esto preparó la desertión de una buena parte de su rebaño hacia el humanismo? Creo que fue eso lo que ocurrió, pero volveremos a este punto más adelante.

7

Había, de este modo, fuertes motivaciones para llevar a cabo una renovación religiosa en al menos los tres ejes que he descrito: el vuelco hacia una devoción más íntima e intensa, un mayor malestar con los «sacramentales» y la magia controlada por la Iglesia, y en los últimos tiempos, la nueva idea inspiradora de la salvación por la fe, que irrumpió en un mundo desgarrado por la ansiedad respecto del juicio y un sentimiento de indignidad.

Estas aspiraciones inspiraron varias reformas; la gente transformó su vida, se formaron asociaciones como la de los Hermanos de la Vida en Común y se desarrollaron nuevas

prácticas de oración y contemplación. ¿Por qué no permanecieron en ese nivel? ¿Por qué tuvieron que derivar en la Reforma, es decir, en el intento de transformar toda la Iglesia y de proscribir y abolir las «velocidades» más lentas? Los reformadores con «r» minúscula, como Erasmo, habrían estado contentos con la solución menos radical. Lo que le asustaba era precisamente el «furor por el orden», la necesidad que sentían los Reformadores de hacer añicos el viejo ordenamiento, incluso literalmente en la forma de la iconoclasia.

Las masas habían sido abolidas, pero ¿qué cosa más sagrada había venido a ocupar su lugar? [...] Nunca entré a sus iglesias, pero ahora y entonces he visto a los oyentes de sus sermones salir como poseídos, con cara de cólera y furia. [...] Salen como guerreros, incitados por la oración del general a emprender algún ataque importante. ¿Cuándo sus sermones producen penitencia y remordimiento? ¿No están más preocupados por la supresión del clero y la vida sacerdotal? ¿No hacen más por la sedición que por la piedad? ¿No son comunes los disturbios entre esta gente evangélica? ¿No recurren a la fuerza por causas pequeñas?¹⁰⁵

Una cuestión que era difícil de resolver mediante la reforma era la de lo sagrado en la Iglesia. Con el término «sagrado» estoy señalando la creencia de que el poder de Dios de alguna manera está concentrado en ciertas personas, tiempos, lugares o acciones. El poder divino está en ellos de una manera que no está en otras personas, tiempos, etcétera, que son «profanos». Lo sagrado desempeñaba un papel central en las prácticas de la Iglesia medieval. Las iglesias eran lugares sagrados, y lo eran más por la presencia de reliquias; las fiestas eran ocasiones sagradas y los sacramentos de la Iglesia eran acciones sagradas, que suponían un clero con poderes especiales. Por lo tanto, el malestar con los sacramentales y las reliquias no era fácil de contener, especialmente si llegaba hasta el punto de negar lo sagrado en el sacramento del altar mismo. Era concebible una solución pacífica, «comprensiva», a estas cuestiones, pero habría requerido una Iglesia católica mucho más abierta y comprensiva, que no estuviese tan preocupada por rastrear las diferencias y desterrar la herejía, una Iglesia en la que la figura representativa hubiese sido Erasmo en lugar de Johann Eck.

Pero esto no era todo. También habría requerido un sector protestante que no considerase que a los ojos de Dios las prácticas de lo sagrado eran una abominación, pura idolatría. Los luteranos y católicos moderados podrían haber estado de acuerdo con todas estas cuestiones, incluso con la eucaristía, y se convinieron varias fórmulas. Pero la tentación de ambos lados de ver al otro desde la perspectiva de la diferencia irreconciliable —rechazando de plano el sacramento, o bien cayendo en la idolatría papista— era demasiado fuerte.

En este punto podemos preguntarnos si el triunfo de la línea dura no estaba ya programado, por así decir, en el clima mismo de la Reforma en el que ambos lados estaban inmersos a finales de la Edad Media. Si la cuestión era imponerle a la Iglesia

niveles superiores de manera uniforme de modo que se redujese la distancia entre lo superior y lo inferior, no era auspicioso comenzar por permitir una diversidad de prácticas aún mayor. Y, de hecho, es claro que la Reforma protestante estuvo guiada por el espíritu de la Reforma de una manera todavía más rotunda. Uno de sus principales temas de debate desde el comienzo mismo fue la negativa a aceptar vocaciones y votos de perfección. Ya no debía haber cristianos comunes y supercristianos. Las vocaciones renunciadas quedaban abolidas. Todos los cristianos por igual serían totalmente devotos.

Vista de este modo, la Reforma protestante es el fruto último del espíritu de la Reforma, que derivó por primera vez en una verdadera uniformidad de creyentes, una nivelación que no dejó lugar para velocidades diferentes. Si la salvación por la fe hubiera sido lo más importante, la coexistencia podría haber sido concebible. Pero cuando la fuerza conductora era la Reforma, la escisión en la cristiandad era inevitable. Era una Reforma incitada por un odio a la idolatría que animaba a los adoradores lúgubres que Erasmo veía emerger de la iglesia en Basel.

La Reforma protestante como Reforma es central en la historia que quiero relatar, la de la abolición del cosmos encantado y la eventual creación de un humanismo alternativo a la fe. La primera consecuencia parece bastante evidente: la Reforma protestante es conocida como un generador de desencantamiento. La segunda es menos obvia, y más indirecta: atraviesa los intentos de reordenar sociedades enteras que surgen en el ala radical, calvinista, del protestantismo. Iré abordándolas de una en una.

Primero, el desencantamiento. Si examinamos a Calvino, podemos observar la inmensa energía que subyace al rechazo de lo sagrado. Calvino era un inspirado visionario religioso, y como muchos grandes reformadores, incluyendo por ejemplo a San Francisco, su visión propone una simplificación radical en la que los fundamentos de la fe se destacan entre un cúmulo de cuestiones secundarias. Todos estos reformadores consideran que el equilibrio imperante es un mal acuerdo, al menos para ellos. Su visión tiene tres facetas: (1) ven más claramente a qué transformación somos convocados; (2) ven más claramente nuestras imperfecciones; (3) ven más claramente la grandeza de Dios. Éstas se copertenecen; (1) y (2) no son más que facetas de la misma percepción, como afirma el propio Calvino.^{[106](#)}

Es este sentido de los fundamentos el que permite llevar a cabo una simplificación radical, pues muestra la irrelevancia de muchas prácticas religiosas, aun si no tienen fines contrarios a los admitidos (Erasmo).

Después de muchos intentos, los reformadores llegan a movilizar a todos hacia la transformación superior. Tienen tras ellos la historia de la Reforma de fines de la Edad Media. Estos primeros intentos habían caído en saco roto, primero en el plano de los

acuerdos, y luego ellos mismos desarrollaron aspectos mecánicos, rutinarios, como la confesión, la distinción de diferentes tipos de pecados, etcétera. Quizá estos sean inseparables de cualquier régimen diseñado para producir una transformación. Pero Calvino quería producir una ruptura radical.

Tal vez la simplificación radical de Calvino podría enunciarse de este modo: somos depravados, y por lo tanto en el trabajo de nuestra salvación Dios lo hace todo. El hombre «no se puede atribuir ni una sola gota de justicia sin sacrilegio, pues en la misma medida se quita y rebaja la gloria de la justicia de Dios». ¹⁰⁷

El honor y la gloria de Dios están por encima de todo. ¹⁰⁸ Pero el honor de Dios es atacado por el pecado de Adán. ¹⁰⁹ Dios tiene el deber, en virtud de su justicia y su gloria, de rechazar a tales criaturas. Pero es misericordioso. Obtiene la retribución que debe tener por nuestros pecados a través de Cristo, quien toma el castigo requerido a su cargo, y ello nos permite atribuirnos la justicia a nosotros mismos.

Aquí quiero hacer una digresión para señalar el funesto hecho de que Calvino, como los otros reformadores, modela su doctrina de nuestra incapacidad y del remedio de Dios para hacerla conforme al marco jurídico-penal que toma de San Agustín y más tarde de San Anselmo. Hay un enigma que los cristianos (y quizá los realistas de cualquier creencia) deben reconocer, y es el misterio del mal; por qué a pesar de saber que nacemos para lo más elevado, a veces, no sólo inexplicablemente nuestras elecciones van en sentido contrario, sino que incluso sentimos que no podemos hacer otra cosa. El misterio simétrico (ahora sólo para los cristianos) es que Dios puede actuar para superar esta incapacidad —la doctrina de la gracia—.

San Anselmo expresaba este doble misterio en términos de crimen y castigo. La incapacidad es explicada como nuestro justo destierro por nuestro pecado original (cuyo acto fundacional, desde luego, permanece envuelto en el misterio). Como pecadores inveterados, ahora merecemos nuestra condena. No sólo nuestro castigo ahora está permitido, sino que debe exigirse algo como reparación por nuestra falta, de acuerdo con la lógica jurídica de esta concepción. De todos modos Dios es misericordioso, quiere salvarnos a algunos de nosotros. Pero para ello debe recibir de su hijo la reparación a modo de pago, y entonces computarla como compensación por nuestros pecados, en un acto de misericordia gratuita.

De más está decir que ésta no era la única manera de formular el doble misterio. Los padres de Oriente, como Gregorio de Nisa, plantearon las cosas de otra forma. Pero San Agustín y San Anselmo configuraron la teología de la cristiandad latina en este sentido, y la Reforma protestante, lejos de corregir este desequilibrio, lo agravó. La sensación de que este lenguaje, sobre todos los demás, ha alcanzado el completo control de los

misterios es una invitación a extender su lógica a conclusiones menos intuitivas, por no decir espeluznantes, como la doctrina de la condena de la mayoría de los humanos o la doble predestinación. La confianza —por no decir arrogancia— con la que se extrajeron estas conclusiones anticipa y ofrece un modelo para la posterior hostilidad humanista al misterio. [110](#)

Menciono esto aquí porque la hegemonía de este modelo jurídico-penal desempeña un papel importante en el ulterior surgimiento de la falta de fe, tanto en términos de alejar a las personas de la fe como de modificarla en dirección al deísmo.

Pero para volver a la inclinación al desencantamiento, esta incapacidad, contrapesada por la misericordia de Dios, fue recibida como una buena noticia. Pues con tal que veamos que no hay esperanzas para nuestra situación, que no podemos ofrecer una retribución por nosotros mismos mediante nuestras obras, que la Ley debe condenarnos, la noticia de que Cristo nos salva nos libra de la desesperación. O bien, si aún estamos luchando, nos libra de la ansiedad. Desde luego, la pregunta es: ¿cómo sabemos que somos salvados si tan pocos lo son? La respuesta es que tener fe, responder al llamamiento, es en sí mismo un signo de que estamos entre los afortunados. Entonces deberíamos tener confianza, pues de otro modo fallamos en la fe.

Ahora bien, esto cambia el centro de gravedad de la vida religiosa. El poder de Dios no opera a través de diversos «sacramentales» o lugares de poder sagrado en los cuales podamos apoyarnos. Éstos son considerados como algo que podemos controlar, y por lo tanto son blasfemos. En un sentido, podemos decir que la distinción sagrado/profano se desglosa, en la medida en que podemos descomponerla en persona, tiempo, espacio, gesto. Esto significa que de repente lo sagrado se amplía: para los que nos salvamos, Dios nos santifica en todas partes, y eso incluye la vida ordinaria, nuestro trabajo, el matrimonio, etcétera.

Pero en otro sentido, los canales se estrechan de modo radical, porque esta santificación ahora depende enteramente de nuestra transformación interna, del hecho de ponernos en manos de Dios mediante la fe. De lo contrario nada funciona, y no creamos ningún orden válido.

Esto no quiere decir que todo ocurra en nuestra mente. Ése es un desvío posterior, una subjetivización total de la religión. Calvino enfatiza que Dios actúa realmente, que nos comunica la gracia y la santificación. Dios nos alimenta a través de Cristo y en cierto sentido a través de su cuerpo y su sangre, porque es su existencia corporal la que aportó el resarcimiento, que culminó en el derramamiento de su sangre. Así, la eucaristía es el signo de algo real, algo que tiene exactamente la misma forma, el ser alimentados por Dios. Pero lo que Calvino no puede admitir es que Dios pueda haber arrojado algo de su eficacia salvadora al mundo, que la haya dejado a merced de la acción humana, porque

ése es el costo de santificar realmente a criaturas como nosotros, que somos corporales, sociales, históricos. Toda la eficacia del sacramento depende de la conexión entre Dios y nuestra fe, un acto de habla emitido y acogido. Y nosotros tenemos que ver y aceptar el significado pleno para que la acogida tenga lugar. *Les Sacrements n'ont d'autre office que la parole de Dieu.*¹¹¹

De manera que desencantamos el mundo, rechazamos los sacramentales, todos los elementos de la «magia» de la vieja religión, que no sólo son considerados inútiles, sino también blasfemos, porque nos atribuyen poder a nosotros y por lo tanto lo «arrancan» de «la gloria de la justicia de Dios». Esto también significa que la intercesión de los santos no tiene ningún efecto. Frente al mundo de los espíritus y los poderes, esto nos da mucha libertad. Para Calvino, la libertad cristiana consiste en que busquemos la salvación en la fe, que servimos a Dios con todo nuestro corazón y que ya no sentimos escrúpulos ante cosas indiferentes.¹¹² Podemos desechar la gran cantidad de rituales y actos propiciatorios de la antigua religión. Al servir a Dios ahora en la vida cotidiana, guiados por el espíritu, podemos reordenar las cosas libremente. No necesitamos dejarnos impresionar demasiado por la costumbre; ello puede llevarnos por el mal camino.¹¹³

La energía del desencantamiento es doble. Primero, negativa, pues debemos rechazar todo lo que huela a idolatría. Combatimos el mundo encantado sin cuartel. Al principio, esta lucha no se lleva adelante porque el encanto sea totalmente falso, sino más bien porque es necesariamente impío. Si no nos está permitido recurrir a la ayuda de lo sagrado, de la magia «blanca» de la Iglesia, entonces toda la magia debe ser negra. Todos los espíritus ahora se alinean en las filas del diablo, el gran enemigo. Incluso la magia supuestamente buena en realidad debe de estar a su servicio.¹¹⁴

De manera que en el corto plazo esto podría llevar a una intensificación de algunas de las viejas creencias, especialmente en las brujas, a las que ahora se les adjudicaba el papel mucho más siniestro de esposas del diablo. Salem se vuelve posible. Pero a la larga, este ataque no puede más que socavar la perspectiva dentro de la cual estas persecuciones adquieren sentido.

Tanto más cuanto que la segunda energía era positiva. En un mundo en el que lo sagrado y los límites que éste estableció para nosotros están ausentes, sentimos una nueva libertad de reordenar las cosas como nos venga en gana. Adoptamos una posición crucial respecto a la fe y a la gloria de Dios. Al actuar fuera de ellas, ordenamos las cosas como mejor nos parece. No hay tabúes u ordenamientos supuestamente sagrados que nos lo impidan. De esta manera, podemos racionalizar el mundo, expulsar de él el misterio (porque ahora todo él está concentrado en la voluntad de Dios). Se libera una gran energía para acomodar las cosas en el tiempo secular.

Esto nos conduce a la segunda gran consecuencia de este giro, su contribución de largo plazo al surgimiento del humanismo. Esto se produjo precisamente a través de la inclinación a reordenar la sociedad, no sólo en su estructura eclesiástica, sino también en su vida secular. ¿Qué impulsa este activismo, que podemos observar en ciertas sociedades calvinistas, Ginebra, Nueva Inglaterra, la Inglaterra gobernada por los puritanos de mediados del siglo XVI? Éste continúa las tradiciones de la Reforma de fines de la Edad Media, pero en un nivel mucho más ambicioso.

Podemos comprender esta inclinación al reordenamiento si la examinamos sobre el telón de fondo de las tensiones inherentes a la fe cristiana y las formas que asumieron en ese periodo.

Ya nos hemos referido a una de esas tensiones constantes. Es la que se resuelve, o al menos se afloja, con las fórmulas de la complementariedad jerárquica entre las vocaciones que funcionan a diferentes «velocidades». Podríamos decir que se ubica entre la exigencia de amar a Dios, lo que significa seguirlo aun en la cruz, estar dispuestos a renunciar a todo, por un lado, y la exigencia de afirmar la vida y la bienaventuranza humanas corrientes, por el otro. Ambas se acercan, por cuanto el camino de consagrarse a Dios a menudo adopta la forma de alimentar, curar, abrigar, proteger del sufrimiento y la muerte, y por lo tanto hacer posible la bienaventuranza humana, lo cual resulta claro en la vida de Cristo.

La tensión surge cuando se llega al punto de determinar qué es la fe cristiana para aquellos que están embarcados en la plena bienaventuranza humana a través del trabajo, la familia, la vida cívica, los amigos, la construcción para la sociedad y para el futuro, y demás. El renunciante santo aúna ambas cosas, en la medida en que su renuncia puede servir directamente a la obra de la misericordia y la sanación. Pero, ¿qué hay de la persona que tiene una vida ordinaria, que está casada, tiene hijos y vive de la tierra o de su actividad comercial?

En teoría, puede darse una respuesta válida para todos: ir más allá del tipo de afirmación del bien de la vida que hace el hombre promedio, abocado en gran medida al propio bien, a la propia vida, y que incluso podría llegar a sacrificar a muchos otros por esto, y conectarse con la afirmación de Dios, su ágape, que ama a toda la humanidad y está dispuesto a dar sin escatimar nada, a soltar aquello a lo que se aferra para convertirse en parte del movimiento del amor.

Pero para el hombre de familia común y corriente esta respuesta parece implicar algo paradójico: participar en todas las prácticas e instituciones de la bienaventuranza, pero al mismo tiempo sin estar completamente en ellas. Estar en ellas pero no pertenecer a ellas, estar en ellas pero conservando, sin embargo, cierta distancia, dispuesto a perderlas. San Agustín lo enunció de este modo: usa las cosas de este mundo, pero no disfrutes de ellas;

uti, not frui. O, según la formulación de Loyola y Calvino, hazlo todo por la gloria de Dios.

El gran problema es desentrañar lo que esto significa. Cualquier intento de asirlo implica dos peligros opuestos. Uno es poner el elemento de renuncia en un lugar tan elevado, que la vida de la bienaventuranza termine siendo una travesía en sí misma. Piénsese, en particular, en la enseñanza de la sexualidad en la vida marital que se impartía a la población laica en la Edad Media. Excluía totalmente cualquier goce sexual. El otro de los peligros es establecer un mínimo necesario. Piénsese en el mínimo necesario para la salvación, a saber, respetar algunos mandamientos importantes. Pero entonces sabemos que incluso estos serán violados, de modo que finalmente el mínimo termina siendo simplemente que nos arrepintamos a tiempo.

El resultado final aquí es que ahora nos sobreviene un peligro inherente a esta tensión. Claramente ubicamos las vocaciones renunciantes sobre las legas ordinarias. Hay cristianos de primera y de segunda clase, y los segundos de alguna manera son arrastrados por los primeros. Volvemos a caer en la complementariedad jerárquica.

Mientras que la verdad crucial a la que queríamos aferrarnos era la complementariedad de todas las vidas y las vocaciones, donde todos servimos a Dios y no nos es posible poner a algunos por encima de otros.

De modo tal que aquí parece haber un dilema entre exigir demasiada renuncia a la persona ordinaria, por un lado, y relajar esas exigencias pero al costo de un sistema de velocidades múltiples, por el otro.

El protestantismo radical rechaza de plano el sistema de velocidades múltiples, y en nombre de ello elimina las vocaciones renunciantes, supuestamente superiores, pero también incorpora la renuncia a la vida ordinaria. Evita una de las alternativas del dilema, pero se acerca al primero de los peligros: imponerle a la bienaventuranza ordinaria una carga de renuncia que tal vez no pueda soportar. En realidad, ello completa el cuadro de lo que sería la vida santificada propiamente dicha con un severo conjunto de exigencias morales. Esto parece inevitable en la lógica de rechazar la complementariedad, porque si realmente queremos sostener que todas las vocaciones son igualmente exigentes, y no queremos que esto signifique nivelar hacia abajo, entonces todas deben imponer una exigencia extrema.

Las imágenes del orden y el desorden eran importantes en este punto. La persona absuelta, santificada, renunciaba a la conducta desordenada, ordenaba su vida, ponía fin a la ebriedad, la fornicación, al discurso desenfrenado, a la risa inmoderada, a las peleas, a la violencia, etcétera.¹¹⁵

Más aún, los calvinistas compartían con muchas personas de aquella época, especialmente las elites, una clara conciencia del escándalo que significaba el desorden

social, de que el comportamiento general era pecaminoso en la forma descrita anteriormente, y de que la sociedad como un todo estaba entregada al desorden, al vicio, a la injusticia, a la blasfemia, etcétera. Un objetivo importante era remediar esto en el plano social y no sólo en el personal.

En este punto resulta significativo¹¹⁶ el hecho de que el protestantismo se encuentra en una línea de continuidad con la reforma medieval, en la medida en que intenta elevar el nivel general, pues no está satisfecho con un mundo en el que sólo unos pocos cumplen íntegramente con el evangelio, pero trata de hacer que ciertas prácticas piadosas se vuelvan absolutamente generales.

Pero dada la importancia que ahora se le daba al orden social, la generalización de las exigencias morales implicaba no sólo imponer elevadas exigencias morales a la propia vida, sino también poner orden en la sociedad. No se consideraba que esto entrañase suavizar los niveles de moral personal, sino completarlos. Calvino sostenía que debemos controlar los vicios de toda la sociedad, para evitar que los viciosos contagien a los demás. Todos somos responsables de los demás y de la sociedad en su conjunto.¹¹⁷

Y de hecho, obtener el grado de orden al que las sociedades calvinistas aspiraban a menudo —por ejemplo, Ginebra, Nueva Inglaterra— era algo bastante excepcional e inusitado en la historia. Implicaba dar un salto más grande que cualquiera que se hubiera dado antes, y era en esos términos como lo entendía.

Pero, por supuesto, la idea no era que los seres humanos podían hacerlo por su cuenta. Sólo el poder de Dios podía hacerlo posible. Para lograrlo, teníamos que reconocer nuestra propia impotencia y volcarnos a Dios en la fe. Esto es lo que volvía a toda la empresa completamente diferente de una visión nueva y mucho más moralizada respecto de la bienaventuranza humana. Sólo aquéllos que se entregaban a Dios, más allá de la bienaventuranza humana, construyendo este orden para la gloria de Dios y no para la conveniencia de los hombres, podían conseguirlo.

La motivación interna era clave en este punto. Pero ello significaba que para vivir esta experiencia realmente, a los otros dos debía añadirse un tercer nivel de orden: una vida personal disciplinada y una sociedad bien ordenada. También era necesario que la propia actitud interior respecto a todo esto fuese correcta. Era necesario evitar construir sobre un sentido de los propios poderes, de los que se disponía sin ayuda de nadie, pues ellos eran ciegos, presuntuosos, impíos. Pero al mismo tiempo, debía evitarse la certeza de que uno era realmente impotente porque había caído irrevocablemente en el pecado. Los santificados necesariamente tenían la creencia de que Dios los salvaría, de que Dios les daba poder para construir el orden divino.

La vida espiritual puritana implicaba estar entre Escila y Caribdis, entre la espada y la

pared. Por un lado, había que confiar en la propia salvación. Una duda excesivamente angustiosa equivalía a apartarse de la gracia de Dios e incluso podía ser un signo de que no se había conseguido en absoluto la salvación. Pero al mismo tiempo, una confianza imperturbable mostraba que se estaban olvidando por completo los intereses teológicos, que uno era un pecador que tenía bien merecida la perdición eterna, y que la salvación sólo era posible por voluntad de la gracia de Dios, que en realidad pendíamos de un acantilado y lo único que podía rescatarnos era la mano de Dios.

La predicación puritana avanzaba y retrocedía en el reconocimiento de estos dos peligros. Por un lado, se les hacía ver a las personas cuán profundamente habían ofendido a Dios y cuán impotentes eran para enmendarse; por otro lado, se les aseguraba que Dios los había rescatado de la perdición. Pero, nuevamente, para que no dieran todo esto por sentado, debía recordárseles cuán desamparados, etcétera, estaban. ¹¹⁸

Puesto que la creencia general de los protestantes era que cierta confianza en la acción salvadora de Dios era uno de los signos usuales de la salvación, era comprensible que hubiera un alto grado de búsqueda espiritual para comprender cuáles eran las propias disposiciones internas. Pero la línea demarcatoria entre buscar interiormente para determinar si uno tiene ciertos sentimientos y reacciones y tratar de sacarlos afuera es muy difícil de trazar, especialmente cuando depende mucho de la respuesta. Y tanto más cuanto que a uno se lo exhorta a sentir esas cosas.

En consecuencia, en la espiritualidad protestante (y también en la de algunos católicos) surge un tercer nivel de construcción del orden: la construcción de la actitud interna correcta. Poder evitar tanto la desesperación o la melancolía paralizante, por un lado, como una confianza superficial e irreflexiva en el otro.

Ahora creo que es posible ver cómo toda esta construcción disciplinada del orden preparó el terreno para una gran inversión. Por un lado, tenemos personas que desarrollan las disciplinas del carácter, de manera que pueden poner un grado (por el momento) soberbio de orden moral a su conducta. Por el otro, algunas de estas personas, al asociarse, encuentran formas de imponer un grado inusitado de orden a la sociedad, o al menos llegan a creer que pueden hacerlo, dadas las condiciones adecuadas.

Ahora bien, tanto su acción de expulsar lo sagrado del culto y de la vida social, como la posición instrumental que adoptan frente a las cosas y la sociedad en el transcurso de la construcción de su orden tienden a eliminar el encantamiento del mundo. Éste se vacía cada vez más de sus espíritus y fuerzas significativas, y se convierte cada vez más en el mundo desencantado que conocemos. En consecuencia, la concepción del sujeto como poroso se desvanece cada vez más.

No obstante, el efecto inmediato no es poner en duda el lugar de Dios. Ya no se necesita a Dios como garantía de que el bien triunfará en un mundo de espíritus y

fuerzas múltiples. Pero en primer lugar, esta multiplicidad es negada en favor de una única fuente rival, el diablo. Toda la magia deviene magia negra, y es obra del diablo. Frente a la condena merecida universalmente, el poder de Dios es mucho más necesario para que el mal no triunfe. El sentido de Dios es mucho más agudo.

Pero la preparación del terreno para la inversión se ve en el hecho de que puesto que se incorpora un orden a la conducta, y si al menos se considera que él es parte de nuestro poder para abarcar la sociedad, y más fundamentalmente, en la medida en que las personas aprenden el secreto de un tipo de equilibrio motivacional por el que pueden mantenerse en la senda estos dos órdenes externos, se abre la posibilidad de deslizarse de hecho, sin siquiera sentirlo, hacia Escila, es decir, hacia la confianza en que tenemos estas cosas bajo control, en que tendremos éxito.

Desde luego, seguimos aferrándonos a la creencia expresa de que sólo el poder de Dios hace que esto sea posible, pero de hecho ha crecido la confianza en que personas como nosotros, exitosas, bien educadas, en nuestra sociedad/estrato ordenado, son beneficiarias de la gracia de Dios —a diferencia de las clases depravadas y desordenadas, de los grupos marginales, papistas o lo que fuese—. En la medida en que podamos mantener el triple nivel de orden, es difícil que esta confianza se vea debilitada. Por supuesto, como proposición *general*, sigue siendo verdad que la mayoría de la humanidad está destinada al castigo y que la minoría de los que se salvan son muy afortunados; pero en la práctica, confiamos en que pertenecemos a esta minoría y en que el universo se despliega según lo previsto. Las declaraciones de que somos pecadores desvalidos se vuelven puramente formales.

He descrito un cambio que puede ocurrir entre los miembros menos reflexivos y devotos de la comunidad. Pero la sensación de un mayor control también afecta a los más reflexivos y devotos. Así, luego de un tiempo, en todas las sociedades calvinistas aparece el arminianismo, que da lugar al resurgimiento de la ortodoxia que cree en el destino, pero que retorna con gran fuerza nuevamente. Este desarrollo era inevitable, en vista del éxito del calvinismo para cambiar la vida de las personas.

Podemos ver cómo a partir de esta confianza en nuestra capacidad de alcanzar el orden en tres niveles pudo hacerse un pasaje a un humanismo exclusivo. Lo que se requiere es eliminar la referencia a Dios en dos puntos.

Primero, el objetivo de orden es redefinido como una cuestión perteneciente a la bienaventuranza humana en exclusividad. Ya no consideramos que su búsqueda sea una forma de seguir a Dios, menos aún de glorificarlo. Y segundo, el poder de ir en pos de él ya no es algo que recibimos de Dios, sino una capacidad puramente humana.

Pero como consecuencia de este doble movimiento hacia la inmanencia, nace una

nueva concepción de la bienaventuranza humana que en cierto sentido no tiene precedentes. La nueva concepción suele expresarse en términos de «naturaleza», siguiendo la tradición filosófica que nos llega de la antigüedad.

8

Pero me estoy adelantando a mi historia. Antes de que podamos ver cómo la Reforma protestante desempeñó un papel en el desencantamiento del mundo y en la creación de un humanismo exclusivo, deberíamos formarnos una idea de todo el periodo que lo enmarca, antes y después, vale decir, el periodo que va aproximadamente (todas las fechas son arbitrarias aquí) de 1450 a 1650; podría decirse, tres siglos de Reforma, incluyendo las diversas fases de lo que denominamos *la* Reforma (protestante), y también la Contrarreforma. Pero también incluye las iniciativas previas, a fines de la Edad Media, de reformar la devoción laica y elevarla a un nivel «superior». Aquí existe una continuidad. La Reforma protestante, al cerrar la brecha (al menos en teoría) entre la devoción de elite y la ordinaria, entre la clerical y la laica, estaba continuando una empresa que ya había comenzado de manera diferente antes.

En este periodo se producen al mismo tiempo tres tipos de cambio entremezclados y que se entorpecen o se favorecen mutuamente. Tan entremezclados están, que a menudo sólo se los puede separar en forma analítica. En primer lugar, están los cambios autónomos en la devoción popular, que pueden ser alentados desde arriba, pero que no son impulsados desde abajo, como la devoción al Cristo en la cruz y las prácticas de solidaridad antes de la muerte y el Purgatorio. En segundo lugar, están el aumento y el desarrollo de nuevas elites, con una perspectiva diferente o una base social diferente, como sucede con los laicos instruidos, que muestran cada vez más claramente el escenario religioso de la cristiandad latina a través de este periodo.

Y luego, en tercer lugar, están los intentos deliberados de las elites, ya sean viejas o nuevas, de transformar a toda la sociedad, de cambiar la vida de la mayoría de la gente, y de lograr que se adapten mejor a ciertos modelos que implican una fuerte convicción para estas elites. Esto es algo que podemos observar desde el comienzo mismo del periodo, incluso antes de la etapa que indiqué con anterioridad, en la serie de medidas adoptadas por la Iglesia medieval para elevar el nivel de la práctica y la devoción religiosas. Antes señalé que éste es un hecho muy importante, pero no pude explicarlo; el «furor por el orden» de la cristiandad latina, por el que la insatisfacción crecía con el equilibrio jerárquico entre los líderes religiosos y la gente, la jerarquía y los laicos, que entre las civilizaciones dominadas por las religiones «superiores» era la regla más que la excepción. [119](#)

Ésta no fue simplemente una fase de transición ni mucho menos, pues muchas veces se repitieron intentos de este tipo. En primer lugar, esta misma elite continúa haciendo el mismo tipo de intentos: la jerarquía de la Iglesia católica, a través del Concilio de Trento, y las diversas ramificaciones de la Iglesia de la Contrarreforma. Los niveles de la educación clerical son cada vez más elevados, al igual que los niveles de la práctica lega.

Pero, en segundo lugar, otras elites hacen intentos análogos, en algunos casos pero no siempre en rivalidad con la jerarquía. La rivalidad es clara en el caso de aquéllos que reorganizaron las sociedades bajo la égida de la Reforma protestante: los líderes de la Iglesia y el Estado de las tierras luteranas; los humanistas cristianos que optaron por la Reforma y ayudaron a crear la síntesis de las Iglesias reformadas, en primer lugar, por supuesto, Juan Calvino; sus cónyuges espirituales que reorganizaron la Iglesia inglesa tras la ruptura de Enrique VIII con Roma. Una y otra vez, una gran cantidad de personas relativamente refractarias se vieron obligadas a amoldarse a un nuevo régimen, a veces en forma brusca, a veces mediante una amable persuasión, mientras el aumento de nuevas elites a menudo facilitaba el proceso.

Pero en tercer lugar, observamos otra serie de intentos de reformar la sociedad por parte de autoridades seculares en nombre del buen orden social, en el que siempre hay un componente religioso pero que nunca se define exclusivamente en términos religiosos. La situación de los pobres y los mendicantes es sometida a una reevaluación. Comienzan a perder su aura evangélica, son menos considerados como ocasiones de ejercer la caridad y más como problemas sociales que deben ser atendidos. La manera de atenderlos es organizarlos, hacerse cargo de ellos, disciplinarlos y a veces recluirlos parcialmente.¹²⁰

Ésta es sólo una faceta del nuevo «Estado policial», que se compromete a organizar la vida de sus ciudadanos de maneras razonables, a asegurar que reciban una buena educación y que pertenezcan a alguna Iglesia, y a que lleven una vida seria y económicamente productiva. También es una organización que combate con eficacia los diversos desastres sociales, de la misma manera como la peste se controla con una cuarentena más rigurosa.

Aquí no necesariamente se trata de rivalidad. Estas autoridades seculares trabajaron en estrecha colaboración con alguna u otra Iglesia. Carlos Borromeo, el gran arzobispo de Milán que participó en la Contrarreforma, llevó a cabo una reforma de muchas prácticas eclesiásticas para ponerse en consonancia con modelos más avanzados, como condenar los carnavales y otros vestigios del paganismo que mezclan lo sagrado y lo profano, tratar de excluir los animales de las iglesias, poner fin a los bailes en los cementerios, prohibir los desfiles con ollas y sartenes como forma de celebración, etcétera; en suma, apuntó establecer una versión más ordenada y menos «encantada» de la práctica cristiana, y

también alentó la aplicación de medidas municipales para organizar y disciplinar a los pobres y vagabundos.

Todos estos intentos de reforma y organización tienen ciertas características en común: (1) son activistas, buscan aplicar medidas efectivas para reordenar la sociedad, son altamente intervencionistas; (2) buscan la uniformidad, en la medida en que aspiran a aplicar un modelo o un esquema único a todo y a todos, procuran eliminar las anomalías y las excepciones y excluir a las poblaciones marginales y a todo tipo de inconformistas; (3) buscan homogeneizar; aunque aún operan en sociedades basadas en diferencias de rango, en general tienden a reducir las diferencias, a educar a las masas y a ajustarlas cada vez más a los parámetros que rigen a las personas que son superiores a ellas. Esto es muy claro en las reformas de la Iglesia, pero también es válido en el caso de los intentos de ordenar la vida de las personas a través de «Estados policiales»; (4) son «racionalizadores» en el doble sentido de Weber, es decir, no sólo implican un mayor uso de la razón instrumental en el proceso mismo de la reforma activista así como en el diseño de algunos de los fines de la reforma (por ejemplo, en la esfera económica), sino que también tratan de ordenar la sociedad mediante un conjunto coherente de reglas (segunda dimensión de la racionalidad de Weber, *Wertrationalität*).

Esto, más la tendencia intrínseca a las reformas religiosas, los hizo trabajar en dirección al desencantamiento del mundo y la abolición de la sociedad basada en el equilibrio jerárquico, ya sea el de la elite y las masas o el que encontramos reflejado en el carnaval y el «mundo patas arriba». De hecho, la hostilidad al carnaval y a otros vestigios similares de la cultura popular es uno de los puntos que claramente tienen en común los reordenamientos religiosos y los seculares. En la perspectiva de las elites de los siglos XVI y XVII, el mundo patas arriba del carnaval no era ni objeto de diversión, ni una corrección saludable de la ufanía de las elites, ni un «respiradero» (válvula de seguridad), ni un reconocimiento de la profundidad y multiplicidad de la vida humana. Simplemente era una imagen del pecado y una invitación a caer en él. Comenzando con *La nave de los necios* de Brant, una retahíla de escritos, pinturas (El Bosco, Brueghel), ilustraciones, etcétera, comenzó a moralizar este tema de la inversión. Finalmente, no es motivo de risa. De hecho, el mundo patas arriba es el mundo en el que vivimos todos los días, en el que el pecado ha trastocado todo orden. Impera una determinación carente de todo sentido del humor de castigar el pecado y el desorden, una negación de la ambigüedad y la complejidad en una condena pura, que refleja los intentos de las elites dominantes de abolir las prácticas carnavalescas y lúdicas con el argumento de que siembran el desorden, mezclan elementos paganos y cristianos y son un caldo de cultivo del vicio. (He aquí el nacimiento de lo que será la corrección política de nuestros días.) Delumeau relaciona esto con un cambio paralelo de actitud hacia la locura;¹²¹ si antes ésta podía

considerarse el lugar de la visión, incluso de la santidad, ahora es juzgado cada vez más frecuentemente de modo inequívoco como el fruto del pecado.

Lo que nos lleva a un rasgo muy importante de todo este periodo. Al comienzo está marcado por una creciente división entre la cultura de elite y la popular. Peter Burke trazó los principales lineamientos de tal división. Por supuesto, es peligroso distinguir una cultura de elite y una cultura popular. Desde hace mucho tiempo ha habido elementos de la cultura que han estado confinados a la elite, como la teología, la filosofía escolástica, la literatura humanista; pero tal vez podría decirse que en la Edad Media la condición simétrica no se sostenía realmente. Es decir, no había una cultura popular de la cual las elites quedasen excluidas. Por ejemplo, las formas populares de devoción eran compartidas por la aristocracia y el clero, y todos participaban en el carnaval.

Sin embargo, a partir de fines del Renacimiento encontramos una división cada vez mayor. Podríamos decir, un tipo de secesión de las elites respecto de la cultura popular, ya se tratase de la devoción a las imágenes en la esfera religiosa o del carnaval y las diversiones populares. Esta secesión marca el desarrollo de ideales de vida de la elite que son considerados incompatibles con buena parte de la cultura popular, ideales de devoción en la esfera religiosa y de «civilidad» en el ámbito secular. Esta secesión no queda en esa etapa, sino que constituye la base del intento de transformar la sociedad, el reordenamiento activo de la vida de las masas, que ha tenido consecuencias funestas.

Éste es el contexto en el que debemos ver la transformación que suprime el mundo encantado y pone en escena las primeras formas viables de humanismo exclusivo. Este último está marcado por el proceso que produce, por su activismo, su uniformización, su homogenización, su racionalización y por supuesto por su hostilidad al encanto y el equilibrio.

En el mejor de los casos, deberíamos poder seguir todo el proceso de reordenamiento en sus diferentes facetas, las dos reformas y el «Estado policial». Pero antes, es preciso describir parte del telón de fondo de los intentos legos de llevar a cabo la Reforma. Debemos tener en cuenta parte de la historia moderna de los conceptos filosóficos de la naturaleza que subyacen a estos esfuerzos. Debemos examinar algunos de los desarrollos del humanismo de fines del medievo y principios de la Modernidad, porque también éstos contribuyeron en gran medida al intento de llevar a cabo un reordenamiento disciplinado de la vida y la sociedad. Ahora quiero dedicarme a seguir ese hilo.

9

Pero primero, otra observación general sobre este periodo. Como sostiene Delumeau, es una época de ansiedad.¹²² Una época de grandes temores. Temor a la magia, a los

extraños, a los desórdenes y, por supuesto, al pecado, la muerte y el juicio. Esto es especialmente notable después de los grandes desastres del siglo XIV; hambrunas, guerras y sobre todo la Peste Negra. A veces ella se explica simplemente por estos desastres.

Pero parece plausible que el temor se multiplicase por las transiciones que esta sociedad estaba atravesando. No sólo el lento desencantamiento, sino también la desestabilización que implicaban los intentos constantes de reordenamiento, en la medida en que abolían lo familiar y daban inicio a algo nuevo.

El primer efecto del desencantamiento, recordémoslo, no fue deshacerse de los demonios. Puesto que en su forma radical rechazaba toda la magia de la Iglesia, calificaba a toda la magia de negra. Todo lo que se le pareciese pasaba a pertenecer al diablo, y todos los hechiceros, las brujas, los sanadores, etcétera, corrían el riesgo de ser tildados de cómplices del diablo.

En cierto sentido, los demonios se concentran, incluso de la misma manera como la energía positiva de Dios se concentra, desde su dispersión, en objetos cargados y en la magia de la Iglesia. Hay un solo enemigo, el diablo, Satán.

Este cambio también suscita ansiedad. Hay un mayor temor al diablo, temor por nuestra salvación. El énfasis en la lucha aumenta.

De manera que quizá no sea sorprendente que en esta época se intensifiquen las persecuciones, algunas de las cuales nos parecen cercanas a la locura. Posiblemente se trate de un fenómeno que podríamos llamar pánico social. El denominado *Grande Peur* de la Francia revolucionaria de 1789 es tal vez un ejemplo. Sólo porque luchamos contra las fuerzas del mal a través del orden social, o porque consideramos que éste es nuestra protección contra aquéllas, puede existir cierto tipo de enorme miedo cuando lo que identificamos como fundamental para este orden social comienza a ser socavado. Quiero decir, lo que es fundamental para lograr cualquier protección que necesitemos. Podemos afirmar que este tipo de miedo pervive en la era secular. Una sociedad moderna puede quedar profundamente conmovida cuando llega a enterarse de que algunos de sus jóvenes se han volcado al terrorismo, sólo porque ello menoscaba el baluarte mismo de lo que entienden por orden, que es la secularidad de la persona. Basta pensar en la reacción desmesurada en la era de McCarthy a la posibilidad de que en algunos medios que hasta ese momento eran plenamente confiables hubiera comunistas.

Quizá por razones análogas a éstas, el periodo comprendido entre fines de la Edad Media y principios de la Modernidad asiste a una intensificación de la persecución de los marginales, incluyendo a aquéllos a los que antes se les permitía existir pacíficamente. La caza de brujas fue en constante aumento. Los herejes eran objeto de una persecución más enérgica. El miedo a los vagabundos aumentó (pero aquí también hubo un cambio objetivo). La hipótesis es que había una ansiedad generalizada acerca de la propia

salvación; y por lo tanto había más probabilidades de que más personas reaccionaran violentamente a las amenazas de profanación de lo que vagamente consideraban baluartes en lo sagrado social contra cualquier amenaza que surgiese.

Volveré a este punto hacia el final del libro.

Notas:

[24.](#) La expresión inglesa *act of God*, literalmente «acto de Dios», designa en la terminología jurídica las catástrofes o los desastres naturales. [N. de la T.].

[25.](#) Véase *Sources of the Self* (Harvard, Harvard University Press, 1989), capítulo 7, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 455-456].

[26.](#) «Había una fuerza en todas las cosas, animadas y, según creemos, inanimadas: agua, árboles, sustancias, palabras; y había una influencia mutua entre las cosas. También había seres humanos y seres supra o extrahumanos, que ejercitaban diferentes tipos de poder y en diferentes niveles: santos, brujas, fantasmas, espíritus y entidades menos palpables», Stephen Wilson, *The Magical Universe* (Londres, Hambledon & London, 2000), pág. xvii.

[27.](#) Stanley Tambiah, en la interesante comparación que realiza entre la medicina occidental y la ayurvédica en el tratamiento de la enfermedad mental, también utiliza el término «poroso». En la medicina ayurvédica, «se considera que el individuo empírico es [...] poroso y está permanentemente abierto a influencias externas»; en S. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), pág. 134. Creo que Tambiah hace básicamente la misma distinción que estoy tratando de hacer aquí. El análisis en su libro conecta esta distinción con lo que él considera dos formas diferentes de relacionarnos con nuestro mundo, «dos orientaciones hacia nuestro cosmos», a las que brevemente denomina «participación» y «causalidad». Todos los seres humanos son capaces de ambas, pero diferentes civilizaciones y formas de vida les dan a cada una de ellas diferente valor; véase *Magic*, especialmente el capítulo 5.

[28.](#) Véase el análisis de la posesión en Brigit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton, Africa World Press, 1999), págs. 205-206.

[29.](#) Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars*, (New Haven, Yale University Press, 1992), capítulo 8.

[30.](#) Sumption, Jonathan, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*, (Londres, Faber & Faber, 1975), pág. 78.

[31.](#) Véase nota 1 de este capítulo. [N. de la T.].

[32.](#) Bouwsma, William, *John Calvin*, (Nueva York, Oxford University Press, 1988), pág. 34.

[33.](#) Wilson, *op. cit.*, pág. 38.

[34.](#) Delumeau, Jean, *La Peur en Occident*, (París, Fayard, 1978), pág. 221.

[35.](#) *Ibid.*, pág. 393.

[36.](#) Creo que Lucien Febvre, en su reconocido libro sobre Rabelais, afirma básicamente lo mismo. Véase Lucien Paul Victor Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, (París, A. Michel, 1947).

[37.](#) Brown, Peter, *The Body and Society*, (Nueva York, Columbia University Press, 1988), capítulos 4 y 7.

[38.](#) Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, (Londres, Weidenfeld, 1971), págs. 34-35.

[39.](#) Smith, Preserved, *Erasmus*, (Nueva York, Ungar, 1923) [1962], pág. 57. Véase también *ibid.*, pág. 294, para una parodia «a lo Erasmo», supuestamente las «quejas» de la Virgen María ante el asedio de sus devotos.

[40.](#) Desde luego, como señala Wilson (*The Magical Universe*, págs. 31-33), los carnavales eran también ritos de fertilidad, pero lo que aquí me interesa de ellos es la vertiente de la inversión del orden.

[41.](#) Esto no significa que la violencia paródica no transmitiese también mucha animosidad real, especialmente entre los grupos sociales. Y también podía ocurrir que la agresión dramatizada se filtrase hasta la cosa real, ya sea espontáneamente o a veces de modo intencional. Para un ejemplo de este último caso, véase E. Le Roy, Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (París, Gallimard, 1979).

42. Zemon Davis, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, Stanford University Press, 1975).

43. Citado en Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, (Nueva York, New York University Press, 1978), pág. 202.

44. Bakhtin, Mikhail Mikhaïlovich [Mijaíl Bajtín], *Rebelais and His World*, (Cambridge, Mass., MIT Press, 1968).

45. Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, Cornell University Press, 1969), y *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca, Cornell University Press, 1978), [trad. cast.: *El proceso ritual* (Madrid, Taurus, 1988)].

46. Turner, *Dramas*, pág. 237.

47. Turner, *The Ritual Process*, págs. 101, 171; véase también la ceremonia de Apo de los Ashanti, págs. 178-181.

48. Turner, *Dramas*, pág. 234.

49. van Gennep, Arnold, *Rites of Passage*, (Londres, Routledge, 1960), [trad. cast.: *Los ritos de paso* (Madrid, Alianza Editorial, 2013)].

50. Turner, *The Ritual Process*, pág. 93.

51. Ozouf, Mona, *La Fête Révolutionnaire*, (París, Gallimard, 1976), págs. 102-108. Véase también Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la révolution française*, (París, Éditions sociales, 1985).

52. Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, pág. 88. Traducción modificada de Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, trad. de Alan Sheridan, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), pág. 72. Rousseau proporciona la afirmación más clara de este principio en la *Lettre à M. d'Alembert*, donde hace una comparación entre el teatro moderno y las fiestas públicas de una verdadera república. Estas últimas tienen lugar a cielo abierto. Sostiene que la identidad del espectador y el artista es clave para estas asambleas virtuosas:

Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

Véase *Du Contrat Social*, (París, Garnier, 1962), págs. 224-225, [trad. cast.: *El contrato social o Principios de derecho político* (Madrid, Tecnos, 2009)].

53. Cita de Cabanis en Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, págs. 336-337. Traducción modificada de Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, pág. 279.

54. Examiné esto más extensamente en «Iris Murdoch and Moral Philosophy», en Maria Antonaccio y William Schweiker, eds., *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, (Chicago, University of Chicago Press, 1996).

55. Véase el análisis de Turner de la liminaridad y el arte en nuestra época, en *Dramas*, págs. 254-257 y *The Ritual Process*, págs. 128-129.

56. Victor Turner lo expresa claramente en *Dramas*, págs. 254-257, al igual que Bernice Martin en su agudo estudio de la revolución expresiva de los sesenta y la etapa posterior, *A Sociology of Cultural Change*, (Oxford, Blackwell, 1981). Ella se apoya en los conceptos clave de Turner de antiestructura y liminaridad para mostrar las aporías que inevitablemente surgen cuando se pretende convertir a estas en la base autosuficiente de la vida humana. Estas aporías le proporcionan la red conceptual para su perspicaz lectura de los giros, vuelcos y conflictos que desde entonces caracterizaron y aquejaron a esta revolución.

57. Benjamin, Walter, *Illuminations*, (Londres, Fontana, 1973), pág. 263, [trad. cast.: *Iluminaciones* (Madrid, Taurus, 1993)]. Benedict Anderson muestra la importancia central de esta concepción del tiempo para el imaginario social moderno. Véase *Imagined Communities*, (Londres, Verso, 1991), capítulo 2. Retomo este punto en el capítulo 4.

58. En *Imagined Communities*, (Londres, Verso, 1983), págs. 28-31.

59. Guittou, Jean, *Le Temps et Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, (París, Vrin, 1933), pág. 235.

60. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Tübingen, Niemeyer, 1927), parte II, capítulo 3, apartado 65, [trad.

cast.: *Tiempo y ser* (Madrid, Tecnos, 2012)].

[61.](#) Guitton, J., *op. cit.*, capítulo 5.

[62.](#) Guitton, J., *op. cit.*, págs. 236-237.

[63.](#) Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trad. de Willard R. Trask, (Nueva York, Harcourt, Brace, 1959), [trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2011)].

[64.](#) Victor Turner afirma lo mismo, a saber, que el peregrino se dirige a un tiempo superior; véase *Dramas*, pág. 207.

[65.](#) Algunos dicen que cuando se acerca el tiempo
en que se celebra el nacimiento de nuestro Redentor,
este pájaro matutino canta toda la noche
y que entonces ningún espíritu se atreve a salir de su morada.
Las noches son saludables, ningún planeta influye siniestramente,
ningún maleficio produce efecto, ni las hechiceras tienen poder para sus encantos.
¡Tan sagrados son y tan felices aquellos días!

Hamlet, acto I, escena II.

[66.](#) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (Weinheim, Beltz Athenäum, 2000), pág. 153, trad. inglesa: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, (Nueva York, Scribner, 1958), pág. 181.

[67.](#) *Ethics*, X.7.

[68.](#) Puesto que los términos *Reform* y *Reformation* se traducen de una única manera, como «Reforma», para marcar la diferencia traduciremos *Reformation* como «Reforma protestante» y *Reform* como «Reforma». [N. de la T.].

[69.](#) Las *grammar schools* son escuelas secundarias estatales británicas que tienen un examen de ingreso muy estricto y un nivel académico muy elevado, y están destinadas a alumnos que continuarán con su formación universitaria. [N. de la T.].

[70.](#) Chaunu, Pierre, *Le Temps des Réformes*, (París, Fayard, 1975), pág. 172.

[71.](#) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pág. 47.

[72.](#) Fletcher, Richard, *The Barbarian Conversion*, (Nueva York, Henry Holt, 1997).

[73.](#) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, págs. 163-166.

[74.](#) Cf. Bossy, John, *Christianity in the West: 1400-1700*, (Oxford, Oxford University Press, 1985), capítulo 1.

[75.](#) Finucane, Ronald C., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Mediaeval England*, (Totowa, N. J., Rowman & Littlefield, 1977), págs. 196 y sigs.

[76.](#) Duffy, *The Stripping of the Altars*, pág. 234.

[77.](#) *Ibid.*, págs. 236-237, 241, 246.

[78.](#) Smith, Preserved, *Erasmus*, pág. 70.

[79.](#) Duffy, *The Stripping of the Altars*, capítulo 8.

[80.](#) Ariès, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, (París, Seuil, 1977), libro I, parte 2; Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, (París, Fayard, 1983).

[81.](#) Delumeau, *Le Péché et la Peur*, págs. 78-79.

[82.](#) Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pág. 189. Chaunu cita a J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, quien a su vez le atribuye la cita a Odón de Cluny, quien con toda probabilidad no vio *Crash*.

[83.](#) Traducción modificada de Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, trad. de Rodney J. Payton y Ulrich Mammitzsch, (Chicago y Londres, University of Chicago Press), 1996, pág. 160, [trad. cast.: *El otoño de la Edad Media* (Madrid, Alianza Editorial, 2012)].

[84.](#) Delumeau, Philippe, *La Peur en Occident*, (París, Fayard, 1978), págs. 75-87, [trad. cast.: *El miedo en Occidente* (Madrid, Taurus, 2002)], en adelante citado como *Peur*.

[85.](#) Jean Delumeau, *La Péché et la Peur*, París, Fayard, 1983, pág. 45, en adelante citado como *Péché*.

[86.](#) Delumeau, *Péché*, capítulo 2.

[87.](#) *Ibid.*, capítulo 2.

88. *Ibid.*, capítulo 2, págs. 245-490.
89. Bossy, John, *Christianity in the West*, (Oxford, Oxford University Press, 1985), pág. 126.
90. *Ibid.*, pág. 126.
91. Citado en Chaunu, M.-D., *Le Temps des Réformes*, págs. 192 y siguientes.
92. *Ibid.*, págs. 196 y sigs.
93. Duffy, *The Stripping of the Altars*, págs. 328, 336-337.
94. *Ibid.*, pág. 361.
95. *Ibid.*, págs. 16-18, 26, 124-125.
96. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, págs. 30-31.
97. Smith, *Erasmus*, pág. 57.
98. Chaunu, *op. cit.*, págs. 205-209.
99. Anne Hudson, *The Premature Reformation*, (Oxford, The Clarendon Press, Nueva York, Oxford University Press, 1988), págs. 165-166, 303.
100. Chaunu, *op. cit.*, págs. 428-429; de Strohl, 243.
101. Delumeau, *Péché*, capítulo 11.
102. *Ibid.*, págs. 471-472.
103. *Ibid.*, págs. 613-614, citando a Bunyan y Calvino.
104. *Ibid.*, pág. 563, Christopher Love.
105. Smith, *op. cit.*, págs. 391-392.
106. *L'Institution de la Religion Chrestienne*, I.i.
107. *Ibid.*, III.xiii.2, citado en William Bouwsma, *John Calvin*, (Oxford, Oxford University Press, 1988), pág. 141.
108. *Ibid.*, III.xiii.
109. *Ibid.*, II.i.4.
110. Una relativización de la explicación de San Agustín, como un intento entre muchos otros de ponerle palabras a un misterio que nunca podemos expresar, no invertiría el veredicto de su debate con Pelagio. Este último niega de plano el enigma de la incapacidad. No hay aquí misterio al que debamos ponerle palabras. San Agustín al menos tenía razón al identificar la pregunta, sea lo que fuere que pensemos de su respuesta.
111. *L'Institution de la Religion Chrestienne*, IV.xv.305.
112. *Ibid.*, III.xix.
113. Bouwsma, *op. cit.*, pág. 144.
114. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, capítulo 3.
115. Por supuesto, esto encuentra su justificación en la Biblia. Véase, por ejemplo, la epístola de San Pablo a los romanos, 1, 28-31, y sus gálatas, 5, 19-23.
116. Véase Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution*, (Chicago, University of Chicago Press, 2003), págs. 19-22.
117. Bouwsma, *John Calvin*, (Nueva York, Oxford University Press, 1988), pág. 218.
118. Delumeau, *op. cit.*, capítulo 19.
119. Postulo un vector de largo plazo en la cristiandad latina hacia la Reforma, comenzando muy atrás, quizá con las reformas de Gregorio VII en el siglo XI, y pasando luego por las Reformas tanto católica como protestante. Lo que mantiene activo a este vector es una pregunta difícil de responder, aunque creo que su dirección general es innegable. John O'Malley, en *Trent and All That* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000), págs. 17-18, sostiene que originalmente la reforma se ocupaba de la disciplina y las buenas costumbres, y que la idea era producir un retorno a la regla o los cánones originales, fuesen éstos los de la Iglesia o los de alguna orden religiosa que supuestamente se había deslizado hacia la laxitud. Creo que éste es el núcleo de la idea, pero en la gran tradición que llamo Reforma (con «R» mayúscula), se conecta con otras dos. La primera es un cambio en la vida religiosa misma, que pasó a caracterizarse por una mayor devoción y/o disciplina, así como por un acento más cristianocéntrico en ellas; la segunda es el objetivo que acabo de describir en el texto: transformar a *todos* los cristianos, de manera que satisfagan estos niveles más altos de devoción y

compromiso. Fueron estos dos aspectos los que hicieron de la Reforma no simplemente un retorno a la pureza del pasado (aunque ella era invocada con frecuencia), sino un motor de genuina novedad y cambios sin precedentes. Quizá también sean estas dos aspiraciones las que permitan explicar la constante fuerza que tuvo este movimiento a lo largo de tantos siglos y fases.

Diarmaid MacCulloch también observa una continuidad entre las reformas de Gregorio VII en el siglo XII y la posterior Reforma protestante. Aquellas primeras medidas pueden considerarse maniobras fundacionales en «la formación de una sociedad perseguidora»; «es innegable que hubo un intento de usar el clero de Europa para encabezar una regulación intensiva e inusitada de toda la sociedad». MacCulloch, *Reformation* (Londres, Allen Lane, 2003), págs. 27-28.

[120.](#) Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trad. de Joanna Arnold-Moricet, (París, Gallimard, 1987).

[121.](#) Delumeau, *op. cit.*, págs. 146-152.

[122.](#) Delumeau, *op. cit.*, pássim.

2

El surgimiento de la sociedad disciplinaria

1

Parte de nuestra historia parece estribar en el creciente interés en la naturaleza como tal, por así decir, y no simplemente como una manifestación de Dios; un interés que puede observarse en la ciencia (por ejemplo, el retorno a Aristóteles en los siglos XIII y XIV), en el arte (por ejemplo, el nuevo «realismo» de Giotto, quien parece haber puesto a las personas a su alrededor en sus pinturas para observarlas muy de cerca) y en la ética (el retorno a la antigua ética de la «naturaleza» de Aristóteles y los estoicos). Este proceso comenzó hace mucho tiempo y atravesó varias etapas. Es una faceta clave del «Renacimiento del siglo XII». Pero posteriormente, entre los nominalistas del siglo XV surge otro tipo de interés en la naturaleza, todavía otro entre los humanistas del Renacimiento, y algo similar sucede en la gran revolución de la concepción científica, es decir, el giro galileano-newtoniano del siglo XVII, y aún otros.

Ahora bien, la relación que ello guarda con el secularismo moderno puede parecer obvia. Como sostuve anteriormente, siguiendo una forma muy común de relatar la historia, los hombres comienzan a interesarse en la naturaleza, en la vida que los rodea, «por sí misma» y no en referencia a Dios. Si antes tenían el objetivo único de describir o reflexionar sobre la naturaleza o la vida humana, ahora tienen dos. Han dado el primer paso en dirección a una travesía que conduce hacia nosotros. Basta con que se interesen cada vez más en la naturaleza por la naturaleza misma, un interés que crecerá gradualmente, para que la referencia a lo divino se vaya atrofiando. Hasta que finalmente llegan a ser humanistas exclusivos modernos, o al menos seculares. Por supuesto, a esta historia subyace la idea de que este punto de llegada es obviamente el correcto, de que no hay otra actitud razonable más que la de interesarse en la naturaleza sin tener una referencia externa, o teniéndonos a nosotros, los seres humanos, como única referencia.

Y esto no puede sino empezar a asomar lentamente y contra toda resistencia, y con algunos avances y otros retrocesos pero en general de manera sostenida en el tiempo, terminará por prevalecer.

La concepción del camino directo es otra historia de «sustracción», similar a la que abordé antes (en la última página de la Introducción). No tenemos más que liberarnos de la referencia a Dios para que emerja un interés en la naturaleza por la naturaleza misma —o en función de nuestros propios intereses— como la actitud «natural».

Considero que esto es erróneo. La verdadera historia es mucho más interesante. El primer error evidente es que contrapone el interés en la naturaleza por la naturaleza misma a la referencia a Dios, cuando de hecho ambas cosas iban de la mano. Tomemos la nueva síntesis aristotélico-cristiana que asume su forma más influyente con Santo Tomás. Ella produjo lo que podría denominarse una autonomización de la naturaleza. Las cosas que nos rodean tienen su propia naturaleza, las formas que se afanan por encarnar y, por lo tanto, su propio tipo de perfección. También son llamadas a exhibir otro tipo de perfección en la dimensión de la gracia, pero ello no cancela ni deja de lado su perfección natural intrínseca. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*.

Pero si bien contemplar las cosas en la perfección de su naturaleza implica poner entre paréntesis la obra de la gracia, ello no nos aparta de Dios. La naturaleza ofrece otra forma de encontrar a Dios, porque es su creación. El orden de la naturaleza evidencia la bondad de Dios. Por eso Santo Tomás de Aquino dice: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis*¹²³ (en consecuencia, quitarle valor a la perfección de la criatura es quitarle valor a la perfección del poder divino).¹²⁴

Por supuesto, todos saben que ésta es la doctrina. La diferencia entre la concepción del camino directo y la mía reside en qué tan seriamente se toma esto como una explicación de la motivación para el cambio. Puede afirmarse que la ventaja natural de la única concepción razonable estaba comenzando a hacerse sentir. La autonomización de la naturaleza fue el primer tímido paso hacia la negación de toda supranaturaleza. Desde luego, en aquel momento las personas no lo habrían puesto en tales términos; debían tener alguna razón aceptable que guardase alguna relación con Dios. Pero lo que realmente las impulsaba era un creciente interés en la naturaleza por la naturaleza misma.

He aquí lo que quiero objetar. Pero para allanar el camino hacia la cuestión que me interesa abordar aquí es necesario plantear un aspecto obvio de la situación de aquel momento y de ahora, que puede prestarse a confusiones. Ni siquiera en la «era de la fe» todos son igualmente devotos. De hecho, incluso podemos preguntarnos si la proporción de personas que están profundamente inmersas en algún tipo de espiritualidad, sea la que fuere según la época, no se mantiene bastante constante. La fe no es el problema.

Supuestamente la persona que usaba la hostia como un hechizo para el amor tenía una concepción bastante elevada del poder de la consagración. Pero el nivel de devoción o la «referencia a Dios» no eran muy conspicuos.

De la misma manera, las concepciones de la autonomía de la naturaleza podían tener toda una gama de significaciones. Contemplarla o aprender acerca de ella podía ser parte de una gran diversidad de proyectos, desde glorificar a Dios hasta encontrar el modo más efectivo de hacer las cosas, pasando por la reflexión ética y la apreciación estética. No se puede hablar de un objetivo único.

La interesante pregunta a plantear es ¿cuál o cuáles eran los objetivos hegemónicos? ¿Cómo se explica el pasaje original a la autonomía entre quienes lo llevaron a cabo? ¿Cuáles son las significaciones que se definen como las apropiadas o las más elevadas? Por supuesto, tampoco aquí hay más razones para buscar una causa única de las que hay en cualquier otro aspecto, pero mi tesis es que las significaciones que implicaban una referencia a Dios desempeñaban un papel sumamente importante.

Claramente esto es así entre los intelectuales-eruditos del clero que formularon este pasaje, desde Santo Tomás de Aquino en adelante. Lo que la concepción del camino directo no puede explicar realmente, es la forma en que la autonomización de la naturaleza posibilita su propio tipo de devoción. Ésta puede, en efecto, entrar en conflicto con otros tipos de devoción, y por eso el cambio puede suscitar (y de hecho suscitó) resistencia, y por eso puede ser *castigado* por impío, algo que seguramente no era.

Podemos tratar de formarnos una idea de las diferentes formas de devoción. Una se centra en las cosas entendidas como el *loci* de los grandes actos, los prodigios que Dios ha forjado. Esto en gran medida es fomentado por la Biblia, pero también por los milagros y prodigios que han tenido lugar desde los tiempos bíblicos. Pensar en pan es relacionarlo con el maná que cayó del cielo en el desierto, los ritos de la pascua judía, la última cena, el banquete celestial.¹²⁵ La atención centrada en su papel en estos *gesta Dei* no deja lugar para una consideración acerca de su naturaleza, en el sentido de una forma estable de ser que la gobierna en abstracción en estos actos. Este tipo de espiritualidad era ampliamente practicado por los monjes eruditos de la Alta Edad Media, en la medida en que se centraban en las Escrituras y en una alegorización de los acontecimientos que leían en ellas.

Pero lo que falta aquí es un sentido del universo como un todo ordenado, el cosmos o el *universitas mundi*, como llegó a denominárselo. Podría decirse que un camino se centra en los actos de habla de Dios y el otro en el maravilloso lenguaje sistemático que hace posibles estos actos. Si trasladamos esta imagen más adelante, podemos decir que para quienes se encuentran en el primer camino, el segundo parece minimizar el poder de Dios y sus prodigios, confinarlos demasiado, como si no pudiese acuñar una nueva

palabra, mientras que para quienes se encuentran en el segundo camino, el primero parece ciego a uno de los más grandes prodigios de Dios, la creación del todo ordenado.¹²⁶ Esto surge en el uso que hace Honorio de Autun de la imagen del mundo como una inmensa cítara.

*Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit.*¹²⁷

(El supremo artífice creó el universo como una gran cítara sobre la cual colocó cuerdas para producir una diversidad de sonidos.)¹²⁸

De más está decir que para aquéllos que se embarcaron en el segundo camino, la autonomía de la naturaleza de ninguna manera implicaba una negación de las significaciones simbólicas o alegóricas de las cosas. Sólo que estas significaciones ahora debían entenderse sobre el telón de fondo del orden armónico. Los actos de habla se apoyaban en la sintaxis y el vocabulario de un lenguaje ordenado. Que las cosas tengan una naturaleza estable no les impide seguir siendo signos que nos indican la presencia de Dios. En palabras de Hugo de San Víctor, *Universus mundos iste sensibilis quasi quidam liber est scriptum digito Dei [...]*.¹²⁹ (Todo el mundo sensorial es una especie de libro escrito por el dedo de Dios.)¹³⁰

De manera que la autonomía de la naturaleza tenía fuentes espirituales genuinas y poderosas. Pero de la misma manera las tenía el nuevo «realismo» en la pintura y la escultura. Esto también a menudo es descrito como un elemento extra. Que la representación de la Virgen y el Niño muestra la observación real de los modelos contemporáneos, que existe una variedad de retratos individuales en la pintura religiosa, que lo que se representa ya no es sólo cierta característica universal, normativa, de la persona o el ser en cuestión, como en el aterrador Cristo Pantocrátor de las cúpulas de las iglesias bizantinas, pero empiezan a aparecer rasgos de individuos vivos, todo ello con frecuencia es leído como el surgimiento de una motivación extrarreligiosa junto con el propósito religioso.¹³¹

Pero aquí nuevamente la comparación parece equivocada. Aparte del impacto que sobre el arte visual ejerció la concepción de la naturaleza como un todo ordenado, en los siglos XII y XIII podemos observar otras razones espirituales para este cambio.

Mientras que una espiritualidad monástica de la Alta Edad Media tendió a centrarse en el convento como el lugar de una vida que se aproximaba tanto como era posible a la *vita apostolica*,¹³² conducido por minorías alejadas del mundo, a fines del siglo XII vemos movimientos de personas legas que clamaban por una nueva modalidad de existencia

apostólica dentro del mundo, y de hecho para el mundo. Es decir, la nueva vida implicaría salir y predicar en el mundo: sería apostólica en el sentido que el término (en parte como resultado de estos movimientos) había adquirido (o readquirido). Algunos de estos movimientos acabaron por volverse heréticos, como el liderado por Pedro Valdo; otros revolucionaron la vida de la Iglesia, especialmente las nuevas órdenes fundadas por San Francisco y Santo Domingo.¹³³

Este nuevo giro probablemente pueda relacionarse con el desarrollo espiritual al que me referí anteriormente, por el cual durante estos siglos crece la devoción por el Cristo humano, el Cristo sufriente, cuando antes había sido el Cristo del Juicio (reflejado por ejemplo en el Pantocrátor) el que predominaba en la cristiandad latina. Es algo que también refleja San Francisco, por ejemplo, en los estigmas que lleva. El énfasis en el Cristo humano y sufriente obviamente condice con la aspiración de acercar a Cristo a los humanos sufrientes de nuestra época. Son dos dimensiones de la misma idea rectora: que Cristo es nuestro hermano, nuestro vecino, que está entre nosotros.

Y de eso se trataba esta nueva dirección espiritual. Es uno de los principales temas del cristianismo, como la fe en la Encarnación, que sigue retornando en una forma tras otra en la historia cristiana; la aspiración a acercar a Cristo a la gente, a situarlo entre la gente, que en el ordenamiento espiritual anterior había sido dejada de lado o mantenida a distancia, en especial en el caso de los pobres. Estos nuevos movimientos apuntan a cambiar el centro de gravedad de la «vida apostólica», ubicándolo fuera del monasterio y entre el laicado, especialmente en esos nuevos entornos de las ciudades, con sus comerciantes, artesanos y también sus indigentes. Tanto Valdo como San Francisco eran hijos de artesanos.

De modo tal que no es nada sorprendente que este intento de poner a Cristo más cerca del mundo, el mundo lego, el mundo anteriormente no consagrado, inspirase un nuevo énfasis en este mundo. Por un lado, ello implicaba una nueva visión de la naturaleza, como vemos en la rica espiritualidad franciscana de la vida de Dios en las cosas animadas e inanimadas que nos rodean; por el otro, puso el acento en la gente común.

Y podríamos agregar: la gente común en su individualidad. Porque otra faceta importante de la espiritualidad franciscana era su especial énfasis en la persona de Jesucristo. Esta devoción, como sostiene Louis Dupré, termina abriendo «una nueva perspectiva sobre la particularidad única de la persona». En el nivel intelectual, tardó un tiempo en encontrar una elaboración adecuada en los escritos de los grandes pensadores franciscanos, Buenaventura, Duns Escoto, Occam, pero terminó dando un nuevo estatus a lo particular, el de algo más que un mero ejemplo de lo universal. El conocimiento perfecto significaba ahora aprehender la «forma individual», la *haecceitas*, en el lenguaje

de Scoto.¹³⁴

Aunque no estaba claro en aquel momento, retrospectivamente podemos reconocer que éste fue un punto decisivo en la historia de la civilización occidental, un importante paso hacia la primacía de lo individual que define nuestra cultura. Pero, por supuesto, si tuvo esta significación era porque se trató de algo más que de un mero giro intelectual que se reflejó en la invención de nuevos términos escolásticos impronunciables. Fundamentalmente fue una revolución de la devoción, del punto de mira de la oración y el amor: el individuo humano paradigmático, el Hombre-Dios, en relación con el cual sólo la humanidad de todos los otros puede ser verdaderamente conocida, comienza a salir a la luz más claramente.

Y por lo tanto no parece casual que una de las primeras formas en que este punto de mira se reflejó en la pintura fueran los murales de Giotto en la iglesia de Asís. Este interés en las diversas y detalladas características de la gente contemporánea real no surgió por fuera del tema religioso de la pintura y de modo extrínseco a él; fue inherente a la nueva actitud espiritual hacia el mundo.

He identificado dos motivaciones espirituales para el renovado interés en la naturaleza como autónoma: la devoción a Dios como el creador del cosmos ordenado, cuyas partes mismas exhibían prodigios permanentes del micro-orden (lo que, desde luego, es válido especialmente para los seres humanos, pero no sólo para ellos), y una nueva conexión evangélica con el mundo para acercar a Cristo a la gente. Es claro que estas motivaciones pueden coexistir perfectamente; el «vuelco» evangélico hacia una sociedad o un medio que previamente habían recibido una influencia inadecuada de los evangelios nos invita a apreciar en qué medida Dios ya está presente en la vida de nuestros destinatarios, lo que nos permite dirigirnos a ellos de la mejor manera. Esto es algo de lo que la práctica de los misioneros luego de la Reforma protestante dará cuenta constantemente, en la medida en que tratará de adaptar los evangelios a la cultura y las tradiciones de las personas a las que van dirigidos. Podría afirmarse de manera general que para que la prédica de los evangelios sea algo diferente de la expresión de la supuesta superioridad del predicador, es necesaria una atención minuciosa y respetuosa a la vida de los destinatarios tal cual es antes de ser imbuida de la gracia del evangelio. Nuevamente, no debería sorprender que algunas de las grandes formulaciones de la nueva concepción de la naturaleza como autónoma provengan de los miembros de una orden cuyo nombre oficial es la *Ordo Praedicatorum*.

La llegada de esta nueva doble orientación obviamente tuvo mucho que ver con la evolución sociológica de estos siglos, especialmente con el desarrollo de nuevos medios urbanos relativamente libres de las estructuras feudales de la sociedad, con nuevos

espacios para el autogobierno de las ciudades, las cofradías, las hermandades, y con un nuevo sentido de las conexiones laterales que se extendían más allá de cada lugar específico. Y, de hecho, las nuevas órdenes, en la medida en que precisamente estaban conformadas por predicadores itinerantes, hicieron mucho por extender este sentido de una conexión más amplia a través de las áreas rurales. Ellas se convirtieron en canales de transmisión que difundieron tanto ideas como imágenes, y un sentido de los vínculos que permitían una conexión con otras personas situadas de manera similar en otros lugares. Los frailes itinerantes eran de alguna manera medios de comunicación a través de los cuales podía desarrollarse un imaginario social más vívido entre la gente común, hasta que el avance espectacular que implicó la invención de la imprenta intensificó el proceso. [135](#)

Pero comprender la base social no es quitarle valor a la prominencia de las motivaciones religiosas, que no dejaban de estar presentes. El nuevo interés en la naturaleza no implicaba abandonar la perspectiva religiosa, ni siquiera parcialmente; era una mutación dentro de esa perspectiva. La concepción que el camino directo ofrece de la secularidad moderna no se sostiene. En cambio, lo que estoy ofreciendo aquí es una concepción en zigzag, llena de consecuencias fortuitas. Es verdad que la autonomía de la naturaleza (luego de una serie de nuevas trasposiciones, a las que me referiré más adelante) terminó aportando la materia prima para la instauración del humanismo exclusivo. Pero que su establecimiento ya fuese un paso en esa dirección es definitivamente falso. Esa mudanza tuvo una significación bastante diferente en ese momento, y en otras circunstancias nunca podría haber llegado a tener la significación que tiene hoy para los no creyentes.

Otra forma de llegar a la cuestión que estoy tratando de examinar aquí sería afirmar que el interés en la naturaleza por la naturaleza misma, ya sea en los estudios científicos, en la representación estética o en la reflexión ética, no siempre se refiere a lo mismo. Puede referirse a cosas muy diferentes, dependiendo del trasfondo conceptual dentro del cual las cosas de la naturaleza se presentan ante nosotros. En esta última frase hay una resonancia heideggeriana deliberada. Heidegger planteó la cuestión del «sentido del ser», lo habitualmente tácito, el trasfondo conceptual de lo que son los entes, que pueden cambiar de una época a otra.

Con respecto al periodo que he estado examinando, de más está decir que las cosas de la naturaleza eran seres creados, que de alguna manera mostraban el hecho de que emanaban de la mano de Dios. Como suele decir Heidegger, en la Edad Media los entes eran concebidos bajo la descripción rectora del *ens creatum*. Al parecer, Heidegger sólo tenía en mente el periodo escolástico, sobre el que realizó su primer trabajo. Pero de

hecho, como hemos visto, más de un marco conceptual satisfacía esta descripción rectora. Concebir las cosas entendidas como el *loci* de los actos prodigiosos de Dios también implicaba tomarlas como criaturas, pero ello era muy diferente de la perspectiva que ponía de relieve su inclusión en un cosmos ordenado.

Ahora bien, es importante para nuestra historia que las descripciones que servían de marco evolucionaran aún más, y de muchas maneras diferentes. Ya mencioné el impacto que la nueva conexión con el mundo tuvo sobre el arte visual. Pero la concepción vinculada con ella según la cual la naturaleza es un orden regular, un cosmos coherente, también parece haber regido a lo largo del tiempo. Un arte que permanece dentro de la concepción de las cosas como *loci* del poder trascendente no necesita preocuparse por su ubicación relativa en cierto orden coherente. No importa que las cabezas no guarden proporción con los cuerpos, o las figuras respecto del fondo. Pero con la pintura del siglo XV, con el desarrollo de la perspectiva, obtenemos objetos que claramente se ubican en un único espacio coherente.¹³⁶ Esta nueva forma de imitar la naturaleza surge claramente de un marco conceptual bastante diferente de lo que es ser una cosa, de lo que es importante en su «esencia».

La coherencia del espacio debe significar también la coherencia del tiempo. Como afirmamos en otro lugar, anteriormente el tiempo era concebido como algo complejo. Además del tiempo secular, el tiempo de la existencia «temporal» ordinaria en el que las cosas se suceden unas a otras a un ritmo constante, había tiempos superiores, modalidades de la eternidad. Estaba lo que he denominado eternidad platónica, el siempre inmutable ámbito de las esencias, de las que las copias siempre cambiantes eran pálidos reflejos. Estaba la eternidad de Dios, en la que él es contemporáneo a todo el flujo de la historia, el tiempo de *nunc stans*. Y también estaba el tiempo de los orígenes, el tiempo superior de los acontecimientos fundacionales originales, al que podemos volver a acercarnos periódicamente en ciertos momentos especiales.

Como lo sugiere esta última frase, según esta concepción del tiempo, esas modalidades superiores estaban entrelazadas con el tiempo secular, e interferían con el orden simple y coherente del tiempo y el lugar seculares. Dos acontecimientos muy alejados en el tiempo secular podían no obstante ser cercanos, dado que uno de ellos podía acercarse al tiempo de los orígenes. La vigilia de pascua, por ejemplo, nos retrotrae a la pascua original, y en ese sentido está más cerca de ella que un día de verano del año pasado, aunque en términos del tiempo secular este último sea más cercano. La tipología bíblica pone la pascua judía original de Egipto y la última cena en estrecha proximidad, aunque en el tiempo secular están a miles de años de distancia. Y así sucesivamente.

Pero la falta de homogeneidad del tiempo entraña una falta de homogeneidad del espacio. Ciertos lugares sagrados —una iglesia, un santuario, un lugar de peregrinación—

están más cerca del tiempo superior que los lugares cotidianos. Para capturar realmente esta complejidad, o más bien para capturar la jerarquía que impera aquí, es necesario descompaginar el espacio o bien no hacer ningún intento por representarlo en forma coherente. Esta última es la opción consagrada en la tradición icónica, que tiene una fuerte influencia en las pinturas eclesiásticas prerrenacentistas.

Pero la primera opción pasa a primer plano cuando se instaura la coherencia en la pintura, y podemos apreciarla en algunas de las pinturas del Barroco católico. Por ejemplo, en *La Resurrección* de Tintoretto, en la Scuola di San Rocco. La figura de Cristo emergiendo de la tumba está en una zona de marcada discontinuidad respecto del resto del cuadro, donde están los guardias. Éste es un buen ejemplo de cómo el mismo significado religioso profundo puede resurgir de una manera bastante diferente una vez que se ha establecido la autonomía de la naturaleza.

Existe otra serie de cambios que acumulativamente le dan a la descripción rectora del mundo *as ens creatum* una dirección radicalmente diferente, y fundamental para nuestra historia. Ella comienza con la revolución nominalista contra la idea imperante, tomista, de la autonomía de la naturaleza. Nuevamente, la motivación básica es teológica. La noción aristotélica de la naturaleza parece definir para cada cosa su perfección natural, su correspondiente bien. Ello sería independiente de la voluntad de Dios, excepto que es él quien creó la cosa de ese modo. Pero una vez creada, parecería que Dios no puede continuar redefiniendo lo que es el bien para la cosa. Uno podría verse tentado de decir que Dios, como el ser supremo en bondad, quien siempre necesariamente desea el bien, está constreñido a desear B para el objeto O, donde B es el bien natural de O.

Por supuesto, la O fundamental aquí es el ser humano, y por lo tanto una vez que Dios creó a los humanos, no puede sino desear lo que la naturaleza de éstos define como su bien. Pero a algunos pensadores les pareció que éste era un intento inaceptable de limitar la soberanía de Dios. Dios siempre debe ser libre de determinar lo que es bueno. No se trata de que Dios debe desear (aquello que por naturaleza está determinado como) el bien, sea éste lo que fuere, sino que el bien es lo que Dios desea que sea. Ésta fue la motivación más poderosa que tuvieron Occam y sus seguidores para rechazar el «realismo» de las esencias.

Aquí se pone de relieve otro aspecto sumamente importante de toda esta dimensión del pensamiento humano. El marco, el sentido del ser, guarda relación no sólo con una visión del mundo, sino también con una concepción de la actitud del agente en el mundo. El realismo respecto a las esencias sugiere la compleja situación de un agente que considera que una acción legítima sigue patrones (esencias) que primero deben ser discernidos en las cosas. Contra esto, para el nominalismo, el superagente que es Dios se relaciona con

las cosas como algo de lo que dispone libremente según sus fines autónomos.

Pero si esto es correcto, entonces nosotros, los agentes dependientes, creados, también tenemos que relacionarnos con las cosas no en términos de los patrones normativos que ellas revelan, sino en términos de los fines supremos y autónomos de nuestro creador. Los fines a los que sirven las cosas son extrínsecos a ellas. La actitud a adoptar es fundamentalmente la de la razón instrumental.

Ahora bien, esto, desde luego, está en un principio al servicio de los fines de Dios, pero no tardará en llegar el paso a una nueva concepción del ser según la cual, una vez expulsado todo fin intrínseco, cae la causa final y sólo se mantiene en pie la causa eficiente. Se produce lo que se ha dado en llamar la «mecanización del cuadro del mundo». Y esto a su vez allana el camino para una concepción de la ciencia según la cual una buena prueba de la veracidad de una hipótesis es lo que ella nos permite efectuar. Tal es la concepción baconiana.

Se ha producido un viraje radical. Aún nos hallamos en el terreno del *ens creatum*. El mundo es la criatura de Dios. Más aún, es un todo ordenado. Pero el orden ya no es normativo, vale decir, el mundo no brinda ejemplos (más o menos imperfectos) de un sistema de patrones normativos de acuerdo con los cuales deberíamos modelarnos a nosotros mismos. Más bien, el mundo es un vasto campo de partes que se influyen mutuamente. Ha sido diseñado para funcionar de determinada manera, es decir, para producir determinados resultados.

Los fines son extrínsecos, en el sentido de que no podemos concebir las cosas en términos de patrones supuestamente normativos que funcionan en ellas. Pero podemos aprehender los fines si podemos discernir a qué fines está destinado a servir un mecanismo de este tipo. No hay patrón normativo, pero las cosas funcionan sin inconvenientes cuando se las dispone para que produzcan ciertos resultados.

Éstos son los resultados que Dios ha establecido. Podemos conocerlos o bien a través de las Escrituras, o bien analizando lo que él ha hecho. De nosotros depende esforzarnos por abarcar estos fines.

Vivir una vida pía en este mundo es algo muy diferente de vivir en el cosmos aristotélico ordenado de Santo Tomás de Aquino, o en la jerarquía del Pseudo Dionisio. Ya no se trata de admirar un orden normativo en el que Dios ha se revelado a través de signos y símbolos. Más bien, tenemos que habitarlo como agentes de la razón instrumental, haciendo funcionar el sistema de manera efectiva para llevar a cabo los fines de Dios; porque es a través de estos fines, y no a través de los signos, como Dios se revela en su mundo. Estas dos posiciones no son simplemente diferentes, sino incompatibles. Debemos abandonar el intento de leer el cosmos como el *locus* de los signos, debemos rechazarlo por tratarse de una ilusión, para adoptar la actitud

instrumental de manera efectiva. No debemos desencantar el universo simplemente en el nivel de la fe popular, de un mundo de espíritus; también debemos producir un cambio análogo en el alto nivel cultural de la ciencia, y operar en un universo de signos ordenados en el que todo tiene un significado para una máquina silenciosa pero benéfica.

Puede apreciarse que este vuelco va de la mano con la tendencia al desencantamiento implícita en la teología de la Reforma protestante. No es casual que este tipo de ciencia floreciera en Inglaterra y Holanda. Las mismas características esenciales se repiten aquí como en la historia de los efectos supremos de la Reforma protestante: el desencantamiento, la actitud instrumental activa hacia el mundo y el seguir los fines de Dios, es decir, la beneficencia. Y éstos fueron los rasgos fundamentales del nuevo humanismo exclusivo que estaba surgiendo.

Pero esta parte de nuestra historia todavía está incompleta. Tal como la hemos presentado hasta aquí, parecería que lo que impulsó el tránsito del símbolo al mecanismo fue principalmente una exigencia teológica. Una perspectiva de lo único compatible con la soberanía de Dios termina volviendo normativa una nueva actitud humana hacia el mundo. Ahora bien, ciertamente esta historia tiene alguna validez, y su estrecha afinidad con la insistencia de la Reforma protestante en el poder soberano de Dios es inconfundible. No obstante, otras fuerzas impulsaban esta redefinición del agente humano en términos instrumentales, esta reescritura del humanismo en términos de la acción ordenadora. Este nuevo humanismo tiene profundas raíces en el Renacimiento, que condicen con la fe religiosa pero son en parte independientes de ella.

En primer lugar, vemos emerger una nueva idea de lo que estamos haciendo cuando hacemos ciencia. Para llegar a entender es necesario construir un orden en el pensamiento. Nicolás de Cusa en el siglo XV desarrolló una explicación de este tipo. Este constructivismo todavía no ponía en tela de juicio la concepción según la cual el cosmos era un orden significativo. Ficino, quien formuló una versión muy influyente del platonismo primero para su círculo en Florencia y posteriormente en forma más amplia, lo adoptó.

Puesto que el hombre ha estudiado el orden de los cielos, cuándo se mueven, hacia dónde avanzan, según qué medidas y qué efectos producen, ¿quién podrá negar que posee, por así decir, casi el mismo genio que el del Autor de los cielos? ¿Y quién podrá negar que de alguna manera, con tan sólo obtener los instrumentos y el material celeste, podría forjar los cielos, si es algo que ya hace, aunque con un material diferente, pero con un orden muy similar.^{[137](#)}

Más tarde Leonardo desarrolló un pensamiento similar. Debemos encontrar la *ragioni* en las cosas. Pero ello implica una segunda creación; en realidad, dos tipos de creación: una con la razón, y eso es la ciencia, y la segunda con la imaginación, y eso es el arte.

Pero la concepción del agente humano como alguien activo, constructivo, hacedor, no

se limita a las actividades que favorecen una aprehensión contemplativa del mundo, a saber, la ciencia y el arte; también comienza a tener un lugar más importante en la ética, bajo la forma de una nueva concepción del progreso ético, de cómo alcanzar la buena vida. Eso es lo que quisiera examinar a continuación.

2

Una vertiente fundamental de esta historia comienza con la noción renacentista de civilidad. La «civilidad» renacentista es la antecesora de nuestra «civilización», y tiene casi la misma fuerza. Es lo que tenemos nosotros y no tienen aquellos otros, que carecen de excelencia, de refinamiento, de los logros importantes que nosotros valoramos en nuestra forma de vida. Los otros son los «salvajes». Como podemos apreciar a través de estos términos, el contraste paradigmático subyacente es entre la vida en la naturaleza y la vida en la ciudad.

Siguiendo a los antiguos, la ciudad es considerada el mejor y más supremo lugar de la vida humana. Aristóteles había afirmado claramente que sólo en la *polis* los seres humanos alcanzan la plenitud de su naturaleza. «Civilidad» proviene de la palabra latina que traduce «polis» (*civitas*); y de hecho las derivaciones de la palabra griega también se usaban con un sentido estrechamente relacionado a éste: en el siglo XVII, los franceses hablaban del *état policé* como algo que ellos tenían y de lo que carecían los *sauvages*.

De manera pues que parte de lo que este término designaba era la forma de gobierno. Era necesario estar gobernados en forma ordenada, bajo un código jurídico de acuerdo con el cual los gobernantes y «jueces de paz» ejercieran sus funciones. Se consideraba que los salvajes, en quienes se proyectaba la imagen del «hombre natural», carecían de estas cosas. Pero de lo que realmente carecían en la mayoría de los casos era de los componentes de lo que consideramos un Estado moderno, un instrumento permanente de gobierno en cuyas manos se concentrara buena parte del poder sobre la sociedad y que le permite remodelar a esa sociedad de diversas e importantes maneras.¹³⁸ A medida que este Estado se fue desarrollando, comenzó a considerársele un rasgo distintivo de un *état policé*.

En tercer lugar, la modalidad de gobierno que la civilidad requería aseguraba cierto grado de paz nacional. No se llevaba bien con el vandalismo, la violencia fortuita y no autorizada o las reyertas públicas, ya sea entre las sangres aristocráticas jóvenes o entre los miembros del pueblo. Por supuesto, al comienzo de la era moderna, esto era muy común. Y ello nos advierte de una diferencia importante entre el lugar que tenía la «civilidad» en el discurso del Renacimiento y el que la «civilización» mantiene en el nuestro. Cuando leemos sobre las masacres en Bosnia o Ruanda o sobre la caída del

gobierno en Liberia en el periódico matutino, tendemos a sentirnos en sosegada posesión de lo que llamamos «civilización», aunque decirlo en voz alta pueda hacernos sentir un poco incómodos. Un disturbio racial en el lugar donde vivimos puede perturbar nuestra ecuanimidad, pero rápidamente volvemos a nuestro estado anterior.

En el Renacimiento, las elites entre las que circulaba este ideal eran plenamente conscientes de que no sólo éste estaba ausente en el exterior, sino que también en casa se realizaba muy imperfectamente. Si bien la gente común no estaba en el nivel de los salvajes de América, e incluso estaba lejos de los pueblos europeos salvajes de los márgenes (por ejemplo, los irlandeses, los rusos),¹³⁹ aún tenían mucho camino por recorrer. E incluso los miembros de las elites gobernantes necesitaban someterse a una firme disciplina en cada nueva generación, tal como proponía una ley veneciana de educación pública de 1551.¹⁴⁰ La civilidad no era algo que se alcanzaba en cierta etapa de la historia para luego relajarse en ella, que es la forma en que tendemos a pensar la civilización.

Esto reflejó la transición que las sociedades europeas comenzaron a atravesar a partir del 1400, aproximadamente. El nuevo —o recientemente recuperado— ideal reflejaba una nueva forma de vida. Si, por ejemplo, comparamos la vida de la nobleza y la aristocracia inglesas antes de la Guerra de las Dos Rosas con la forma en que éstas vivieron bajo los Tudor, la diferencia es notable. Luchar ya no era parte de la forma de vida normal de esta clase, salvo que se tratase de guerras al servicio de la Corona. Este proceso duró cuatro siglos, hasta 1800. Un país «civilizado» normal es un país que puede asegurar la paz nacional en forma permanente y en el cual el comercio ha reemplazado en gran medida la guerra como la actividad central en la cual se interesa la sociedad política, o al menos comparte la preeminencia con la guerra.

Pero este cambio no sobrevino sin resistencia. Los nobles jóvenes podían tener estallidos de violencia, los carnavales oscilaban entre la violencia paródica y la real, los bandidos abundaban, los vagabundos podían ser peligrosos, los disturbios en las ciudades y las insurrecciones de los campesinos provocados por las insostenibles condiciones de vida eran recurrentes. En cierta medida, la civilidad debía ser una doctrina de lucha.

El gobierno ordenado era una faceta de la civilidad. Pero había otras. Ellas incluían cierto desarrollo de las artes y las ciencias, lo que hoy llamaríamos tecnología (aquí, nuevamente, como nuestra «civilización»), el desarrollo del autocontrol racional moral y también, fundamentalmente, el buen gusto, los buenos modales, el refinamiento; en suma, buena educación y cortesía.¹⁴¹

Pero éstos, no menos que el gobierno ordenado y la paz nacional, eran considerados el

fruto de la disciplina y el aprendizaje. Una imagen fundamental era la de la civilidad como el resultado de haber disciplinado o domesticado una naturaleza originalmente salvaje, primitiva.¹⁴² Esto es lo que subyace al para nosotros sorprendente etnocentrismo de nuestros ancestros. Ellos no pensaban que su diferencia respecto de, por ejemplo, los amerindios fuese una diferencia entre dos «culturas», como diríamos hoy, sino más bien una diferencia entre la cultura y la naturaleza. Nosotros somos instruidos, disciplinados, educados, y ellos no. Es el encuentro de lo crudo con lo cocido.

Es importante no olvidar que en este contraste había una ambivalencia. Muchos se vieron tentados de sostener que la civilidad nos debilita, nos agota. Posiblemente la mayor virtud se encontraría precisamente en la naturaleza intacta.¹⁴³ Y, por supuesto, hubo honorables excepciones a esta perspectiva completamente etnocéntrica, como Montaigne.¹⁴⁴ Pero la concepción general de aquéllos que sostenían el contraste salvaje/domesticado, sea cual fuere el lado del que se ubicaran, convertía el proceso que nos llevaba de uno a otro en un proceso que implicaba una severa disciplina. Lipsio lo definió como «la vara mágica de Circe, que domestica tanto al hombre como a la bestia que ella toca, por la cual se infunde temor reverencial y obediencia debida a quienes antes eran salvajes e indómitos».¹⁴⁵ La «vara mágica de Circe» es una gran imagen literaria y crea la impresión de que es fácil, pero la última parte de la frase indica que esta transformación es una ardua tarea. La civilidad requiere trabajar en uno mismo, no sólo dejar las cosas como están, sino volverlas a hacer. Implica una lucha para remodelarnos a nosotros mismos.

Ahora bien, antes sugerí que este énfasis en la lucha en parte indicaba que de alguna manera la elite, pero sin lugar a dudas el pueblo, percibían la civilidad como un ideal controvertido. Pero entonces podemos preguntarnos: ¿por qué involucrar al pueblo? Muchas elites en la historia han estado convencidas de la superioridad de su forma de vida y se han sentido satisfechas de construirla sobre el control y/o la explotación de los estratos más bajos, a quienes nunca pensaron en convertirlos en participantes potenciales de su forma de vida. Es lo que ha sucedido en todas las sociedades esclavistas, pero también en muchas otras sociedades. El antiguo imperio islámico es un buen ejemplo: los gobernantes árabes no sentían la necesidad de hacer proselitismo entre sus súbditos cristianos. Les bastaba con vivir ellos mismos la nueva revelación. Las conversiones masivas llegaron más tarde, y a instancias de las poblaciones sometidas.

Por supuesto, al principio los miembros de los grupos de elite tendieron a adoptar la misma actitud respecto a la civilidad. Pero cabe destacar que, tímidamente en el siglo XVI después de las Reformas y luego con mayor intensidad, hubo intentos de transformar a

los estratos más bajos. No se los dejaba precisamente en paz, sino que se los acosaba, se los intimidaba, se los presionaba, se los sermoneaba, se los instruía y organizaba para que abandonasen su estilo de vida laxo y desordenado y se amoldasen a uno u otro rasgo de la conducta civil. Al comienzo, desde luego, la idea no era transformarlos completamente de manera tal que cumpliesen plenamente con el ideal, pero tampoco parecía aceptable dejarlos tal como estaban. Y hacia el final de este proceso ingresamos a un mundo, el nuestro, en el que se supone que todos somos «civilizados».

¿Por qué esta actitud afanosa? La motivación parece compleja. Hay una vertiente que puede ser fácilmente comprendida por parte de cualquier elite de cualquier lugar: el pueblo debía ser disciplinado porque su desorden amenazaba a la elite. Ello parece especialmente evidente en la serie de reformas de lo que en Inglaterra se dio en llamar «leyes de los pobres», en las que se definían estrictamente las condiciones de ayuda para los indigentes y se prohibía o se restringía severamente la mendicidad, se proscribía el vagabundeo, etcétera. Parecería que el aumento de la población, junto con el empeoramiento de las condiciones económicas en el siglo XVI, significó un aumento del número de indigentes y de su grado de movilidad, puesto que comenzaron a gravitar en torno a las grandes ciudades en busca de la ayuda y el sostén que ya no podían hallar en sus lugares. Esta población más numerosa, desposeída y móvil trajo aparejadas situaciones que resultaban amenazantes para el orden público, al propiciar el delito y propagar las enfermedades. Los intentos de controlar la ayuda, prohibir la mendicidad por cuenta propia o impedir que la gente se mudase de ciudad tal vez puedan entenderse como una respuesta a esas amenazas.

Más tarde, sin embargo, la motivación pasa de esta inquietud negativa a una positiva. La reforma de la sociedad comienza a ser considerada como una parte esencial del arte de gobernar, como fundamental para el mantenimiento y el aumento del poder del Estado. Ello llega con la incipiente comprobación, primero, de que la acción del gobierno puede ayudar a mejorar el desarrollo económico y, segundo, de que este desarrollo es la condición esencial del poder militar. Este último seguía siendo el terreno decisivo de las políticas de Estado, en la medida en que los gobernantes procuraban resistirse a las invasiones de otros o expandir su propio poder. Pero el nervio motor de la guerra eran los ingresos fiscales, y los ingresos fiscales no podían aumentar en el corto plazo a menos que creciera la producción o que se obtuviera un mayor superávit comercial. Previamente, lo que les preocupaba a los gobernantes era lo que podríamos llamar cuestiones de distribución: la escasez de granos en la capital podía disparar su precio, con consecuencias potencialmente graves para el orden público; una escasez de trabajadores podía poner el precio de la mano de obra en un nivel que la aristocracia y los empleadores de las ciudades hallaran inasequible; una masa de indigentes podía

converger en las ciudades en busca de auxilio, como acabo de describir; todo ello podía requerir medidas de control de precios o de venta de productos.

Pero con la llegada del siglo XVII y con el avance de la tecnología militar, y en la medida en que algunos Estados obviamente comenzaron a lograr una gran ventaja gracias a su mayor producción (por ejemplo, Holanda e Inglaterra), surgió la necesidad de intervenir en la oferta. Los gobiernos comenzaron a preocuparse por la productividad, y de hecho lanzaron un paquete de medidas que apuntaban al tamaño, la salud y la prosperidad de la población, e incluso a sus costumbres, todo lo cual tuvo un poderoso efecto, ya sea directo o indirecto, sobre el poder militar.

Se requería una población saludable, cuantiosa y disciplinada, de la cual pudiesen surgir buenos soldados; se requería un pueblo numeroso y productivo para obtener los ingresos fiscales necesarios para armar y mantener a esos hombres; se necesitaba una población sobria, ordenada e industriosa para mantener un alto nivel de productividad. Los gobiernos ponían cada vez más énfasis en transformar a sus súbditos en seres rigurosos, no sólo para mantener el orden y evitar disturbios, sino también para participar en las apuestas cada vez más altas que entrañaba el equilibrio del poder militar en Europa.

De manera, pues, que la intervención estaba guiada por el miedo y la ambición: evitar el desorden y aumentar el poder, una motivación negativa y una positiva. Pero esto no es todo. También había otro temor, y otro objetivo positivo.

En primer lugar, ese otro temor operaba en las élites. Es el tipo de temor que sentimos cuando, al luchar con una disciplina difícil, vemos a otros hacer alarde de su conducta indómita, el tipo de perturbación que despierta la libertad sexual en aquéllos que luchan por controlar el deseo en sus propias vidas. Si lo que permite explicar las leyes de los pobres es el temor convencional al delito, las enfermedades y el desorden, ¿cómo entender los intentos de suprimir ciertos elementos de la cultura popular como el carnaval, las fiestas del «desgobierno», los diversos tipos de bailes y demás?

Por supuesto, aquí llegamos a un lugar en el que el objetivo ya no es simplemente la civilidad. Este tipo de cambio a menudo estuvo guiado por las exigencias de las reformas religiosas. Pero esto nos conduce a una de las principales cuestiones que quiero abordar. Aunque los objetivos de la civilidad y la reforma religiosa (ya sea la protestante o la católica) pueden distinguirse claramente en su definición, en la práctica frecuentemente se combinaban hasta confundirse. Los intentos de disciplinar a la población y de reducirla al orden casi siempre tenían un componente religioso, pues por ejemplo incluían la exigencia de que se oyesen sermones o se aprendiese catecismo. ¿Y cómo podía ser de otra manera en una civilización en la que la buena conducta era inseparable de la religión? Al mismo tiempo, las reformas religiosas tenían un componente de orden público, y ello parecía inevitable, puesto que se suponía que los frutos de la conversión

religiosa debían incluir una vida ordenada, y ello también implicaba ajustarse a cierto orden social. Algunos de los intentos más célebres de reformar a la gente en el siglo XVI, la Ginebra de Calvino del lado protestante y la Milán de Carlos Borromeo del lado católico, fueron proyectos integrales, en los que se agruparon cuestiones de religión, moral y orden público, y muchas de sus medidas estuvieron determinadas de manera múltiple; no se pueden distinguir claramente las cuestiones vinculadas a la religión de las relativas al buen orden cívico. San Carlos atacó el carnaval y los bailes y también trató de organizar y disciplinar a los pobres, todo ello como parte de un único programa de reforma.

Pero no se trata sólo de que los dos programas conceptualmente diferentes de reforma tendieron a fundirse en ciertos contextos. Creo también que los dos ideales se influyeron y se modularon mutuamente. La Reforma religiosa, como sostuve antes, estaba atravesada por la exigencia, sentida cada vez más fuertemente durante el último periodo de la Edad Media y principios de la Modernidad, de que no sólo una elite, sino en la medida de lo posible todos los fieles, cumpliesen con los imperativos de los evangelios.

Esta exigencia no era nueva; algo similar subyacía a los intentos medievales de reformular la práctica y la devoción de la población laica. Pero dio un salto espectacular con las reformas del siglo XVI, a tal punto que, del lado protestante, en principio hubo un rechazo de toda jerarquía de vocaciones. Todos estaban llamados a vivir su fe al máximo. Y ello significaba que no se podía dejar la vida y las prácticas de las personas comunes tal como estaban. Era necesario exhortarlas, impartirles órdenes y a veces obligarlas e intimidarlas para que desistiesen, por ejemplo, de venerar a los santos, adorar el sacramento, bailar alrededor del palo de mayo y demás. Había una tendencia a convertir ciertas normas en universales, en la medida en que en parte eran concebidas como una exigencia de caridad hacia el prójimo, pero con un matiz de intensidad o urgencia dado por la idea de que Dios castigaría a la comunidad por la blasfemia de sus miembros descarriados.

Mi tesis es que algo de esto se trasladó al objetivo lego de imponer algunas de las exigencias de la civilidad a la población general. En general no se consideraba que ambos objetivos entrasen en conflicto (fuera de algunos contextos especiales, a los que me referiré más adelante), que es lo que se esperaría hoy de un objetivo «secular» y uno «religioso». Generalmente ellos eran compatibles y formaban parte de una perspectiva normativa coherente. No ha de sorprender, pues, que cierta idea de la obligación de universalizar, que rodeaba a la reforma religiosa, se trasladase a la reforma secular. De modo que la agenda de la civilidad no sólo se impuso en función de los dos temores mencionados anteriormente, sino también en parte en nombre del supuesto bien de las personas mismas; y no únicamente como una racionalización hipócrita (aunque había

mucho de esto), sino como una obligación sentida como tal.

Pero la inflexión también se produce en la otra dirección. Antes señalé que se pensaba que, por lógica, la conversión religiosa producía una vida ordenada. O, para expresar lo mismo en forma negativa, que el fruto inevitable del pecado era el desorden, el conflicto. Para Calvino, el hombre que ha caído en el pecado trata de dominar a los demás permanentemente. «Sostengo que todo hombre por naturaleza sería amo y señor de su prójimo, y ningún hombre sería súbdito de buen grado».¹⁴⁶ Pero el orden social no debe ser una parte prominente de lo que esperamos de la santidad personal; no, en todo caso, en este mundo de pecado.

Así, si nuestro modelo de la vida apostólica son los monjes que viven en un monasterio alejado del mundo, no pensaríamos que aun el máximo grado de santidad necesariamente pondría fin a la violencia y el desorden en el mundo. Por supuesto, esta situación es muy diferente si pensamos la vida cristiana no en términos de las comunidades minoritarias, sino como incluyéndonos a todos. Pero ni siquiera esto significa que el orden social debe derivar en la santidad; debemos recordar que durante la Reforma todas las partes, pero especialmente los protestantes, sostenían una posición hiperagustinista de acuerdo con la cual sólo una pequeña minoría alcanzaba la salvación. Así pues, para que la vida cristiana trajese aparejado el orden en la sociedad no era en absoluto necesario que todos sus miembros fuesen santos. Ése era el camino de las sectas separatistas, que tanto Lucero como Calvino rechazaban de plano. Más bien, se trataba de que la minoría piadosa controlara las cosas y las mantuviera en la senda correcta.

Ahora bien, podemos observar que esta perspectiva se apoya en parte en la creencia — que mencioné antes— de que Dios nos castigará colectivamente por las faltas de nuestros hermanos descarriados. Pero, a pesar de esto, es difícil sostener que de la fe cristiana se sigue ineludiblemente que los devotos tienen el deber de tomar el control y conciliar las cosas. Minoría por minoría, los monjes medievales adoptaron una posición algo diferente.¹⁴⁷

Por lo tanto, el hecho de que al menos algunas ramas de la familia protestante (en particular los calvinistas) asumieran ese tipo de responsabilidad por el mundo es algo que requiere una explicación. Y es probable que parte de esa explicación sea la misma que da cuenta del hecho de que las elites políticas de entonces impusieran su agenda de reforma social y económica.

En otras palabras, el buen orden de la civilidad y el buen orden de la piedad no iban por carriles separados, sin comunicación alguna. En cierta medida se fundían y se modulaban mutuamente. La tendencia a la piedad, a llevar a todos los cristianos reales (los salvados, por supuesto, una minoría, y sin incluir a los que de antemano se sabía que

estaban destinados al castigo, aun si en teoría eran miembros de la Iglesia) a una vida plenamente devota, modula la agenda de la reforma social, le da un impulso universalista-filantrópico. Y las exigencias de la civilidad, que implicaban cierto reordenamiento de la sociedad, a su vez le daban una nueva dimensión social a la vida devota y ordenada.

Esta conexión homogénea de la devoción y el orden social encuentra su expresión en un libro de uno de los apóstoles itinerantes de la Reforma de mediados del siglo XVI, el teólogo polaco Jan Łąski, quien sostenía que en una sociedad correctamente reformada:

Los príncipes y las autoridades serían más pacíficos; las guerras entre la nobleza llegarían a su fin; la ambición de los prelados sería castigada; y cada uno se abocaría a sus tareas. Los niños recibirían educación desde una edad temprana con una disciplina sagrada; la doctrina se predicaría con pureza; los sacramentos se administrarían de forma adecuada; el vulgo estaría bajo control; se premiaría la virtud; se corregirían los vicios; se restauraría la verdadera penitencia y se declararía la excomunión de los obstinados y los rebeldes; se fomentaría el honor de Dios, junto con la adecuada invocación de su nombre sagrado; se restauraría la forma original del honorable estado de matrimonio; se prohibirían los burdeles; se cuidaría a los pobres y se eliminaría a los mendigos; se visitaría y consolaría a los enfermos; se honraría a los muertos con un sepelio honrado, desprovisto de superstición.^{[148](#)}

Posiblemente esta agenda integral fuera más evidente en las sociedades calvinistas, y encontró su expresión máxima entre puritanos de fines del siglo XVI y del siglo XVII en Inglaterra y Estados Unidos. El desorden, la violencia, los vagabundos, los «hombres sin amo» que atemorizaban a casi todos en un momento u otro también atemorizaban a los puritanos. Naturalmente miraban a través del prisma del pecado; nada diferente podía esperarse de los hombres que habían caído en el pecado. Pero también creían que el remedio para este desorden era la reforma de la vida luego de la conversión. Y, como hemos señalado, esta concepción de las consecuencias de la santidad no se sigue necesariamente de la concepción que tenían de las consecuencias del pecado. Otros han afirmado que el creyente cristiano debería optar entre vivir de la limosna, adoptar una actitud más quietista o volverse anarquista. Maquiavelo no era el único que pensaba que los creyentes cristianos eran malos ciudadanos.

La noción puritana de la vida buena en cambio, consideraba que el «santo» era un pilar del nuevo orden social. A diferencia de la indolencia y el desorden de los monjes, los mendigos, los vagabundos y los caballeros holgazanes, éste «se aplica a alguna actividad honesta y decorosa, y su sano juicio no está mortificado por la holgazanería».^{[149](#)} Y no se trata de cualquier actividad, sino de una que constituya una vocación para toda la vida, a la que se entregue por completo. En palabras del predicador puritano Samuel Hieron: «El que no tenga una actividad honesta en la cual emplearse habitualmente, un rumbo establecido al cual aplicarse, no puede congraciarse con Dios».^{[150](#)}

Estos hombres son industriosos, disciplinados, hacen trabajos útiles y, sobre todo, se

puede confiar en ellos. Tienen «cursos establecidos» y por lo tanto son mutuamente predecibles. Es posible construir un orden social sólido, confiable, sobre los pactos que hacen entre sí. No se ven tentados de cometer diabluras, porque la holgazanería es el principal caldo de cultivo de todo tipo de males. «El cerebro de un hombre holgazán se convierte rápidamente en la tienda del diablo [...]. ¿De dónde provienen los amotinamientos y las quejas en las ciudades contra los oficiales de justicia? No hay para ello mayor causa que la holgazanería».¹⁵¹

Con estos hombres es posible construir una sociedad segura y ordenada. Pero, desde luego, no todos serán como ellos. Sin embargo, el proyecto puritano puede lidiar con esta dificultad: los devotos deben gobernar; los disolutos han de ser mantenidos bajo control. Las autoridades, como pensaba Baxter, deben obligar a todos los hombres «a aprender la palabra de Dios y a andar en orden y en silencio [...] hasta lograr que profesen el cristianismo en forma voluntaria y personal».¹⁵² Por supuesto, ésta era básicamente igual que la orden que Calvino había erigido en Ginebra.

De esta manera, así como la Reforma calvinista definía el camino hacia la verdadera obediencia cristiana, también parecía ofrecer la solución a las graves e incluso atemorizantes crisis sociales de la época. Una ansiedad social muy humana, junto con el hambre de salvación y el temor al castigo, podía contarse entre las razones para adoptar una fe que regeneraría al creyente y que a la vez quizá podría poner límites a un estado de desorden amenazante. La recuperación espiritual y la redención del orden civil iban de la mano.

Para decirlo de otro modo, mientras las elites de fines del medievo, clericales desde luego, pero con un componente laico cada vez mayor, desarrollaban el ideal de una devoción más intensa y comenzaban a exigir la reforma de la Iglesia, algunos miembros de las mismas elites —a veces otros, a veces las mismas personas desarrollaban/recuperaban el ideal de civilidad, con sus exigencias de una existencia social más ordenada y menos violenta. Entre ambos había cierta tensión, pero también una simbiosis, y llegaron a influirse mutuamente y, de hecho, sus agendas se superponían.

Así, en este contexto, hay una compleja historia causal detrás del hecho de que el ideal de civilidad desarrolla una agenda activa, transformadora. Con el transcurso del tiempo, ella es indudablemente impulsada por la exigencia cada vez mayor de adquirir poder militar y por lo tanto fiscal, y por lo tanto de que una población industriosa, instruida, disciplinada, tenga un rendimiento económico elevado. Pero también es en parte el resultado de la simbiosis y la influencia mutua con la agenda de la reforma religiosa, por la cual la «mejora» pasa a considerarse una obligación en sí misma, como veremos con la ética del neoestoicismo.

En sentido negativo, es en parte un intento por repeler los peligros reales que amenazan el orden social, y en parte una reacción a ciertas prácticas como el carnaval, las fiestas del desgobierno, etcétera, que en el pasado eran aceptadas pero que se habían vuelto profundamente perturbadoras para aquéllos que luchaban por los nuevos ideales. Es en este punto donde la simbiosis con la reforma religiosa vuelve a desempeñar un papel evidente, porque esta propensión a alterarse ante la exhibición del vicio ha sido en gran medida un rasgo de la estricta conciencia religiosa.

Vemos claros ejemplos de ello en el campo de la moral sexual. Durante la Edad Media en muchas partes de Europa se toleraba la prostitución, que parecía un profiláctico razonable contra el adulterio y la violación, con todas sus consecuencias perturbadoras.¹⁵³ Incluso el Concilio de Constanza organizó burdeles temporales para la gran cantidad de participantes que afluyeron a la ciudad. Pero las nuevas inclinaciones en la devoción tendieron a poner de relieve la pureza sexual y a no enfatizar tanto los pecados de la violencia y la división social, lo que implicó un cambio en la actitud hacia la prostitución. Surge una especie de fascinación-repulsión que se expresa en una serie de esfuerzos generalizados y continuos por redimir a las mujeres que habían caído en la perdición. No era posible dejar que esa situación continuara sin más; había que actuar.

Como resultado, a comienzos del periodo moderno, las elites, bajo la fuerza combinada de estos dos ideales, se volcaron cada vez más hacia una amplia gama de prácticas populares. Su tolerancia hacia lo que veían como desorden, alboroto, violencia incontrolada, comenzaba a disminuir. Lo que antes se aceptaba como normal ahora era considerado inaceptable, incluso escandaloso. Ya durante el siglo XVI, y en algunos casos posteriormente, las complejas motivaciones que he descrito condujeron a la implementación de cinco tipos de programas.

1. El primero son los nuevos tipos de leyes para los pobres, a las que me referí anteriormente. Estas implican un importante cambio, incluso una inversión, respecto de la situación anterior. En la Edad Media, la pobreza estaba envuelta en un halo de santidad. No se trataba de que esta sociedad extremadamente preocupada por el ordenamiento jerárquico no tuviera un considerable desdén por los marginados y los desamparados —los que ocupaban el lugar más bajo en la escala social—. Pero precisamente por eso, la persona pobre ofrecía una ocasión de santificación. Siguiendo la prédica de Mateo 25, ayudar a una persona necesitada era ayudar a Cristo. Una de las cosas que los poderosos de ese mundo hacían para compensar su arrogancia y sus avasallamientos era repartir dinero entre los pobres. Lo hacían los reyes, al igual que los monasterios y más tarde también los burgueses ricos. Las personas adineradas dejaban una cláusula en sus testamentos por la cual en su funeral debía darse limosna a cierto

número de pobres, que a cambio debían rezar por su alma. Contrariamente a la historia del evangelio, la súplica de Lázaro, oída en el cielo, podía precipitar al hombre rico al seno de Abraham.¹⁵⁴

Pero en el siglo XV, en parte como resultado del aumento de la población y de la pérdida de las cosechas, y de una consiguiente afluencia de indigentes a las ciudades, se observa un cambio radical de actitud. Se adopta una nueva serie de leyes para los pobres, cuyo principio es distinguir tajantemente entre aquellos que son capaces de trabajar y aquellos que genuinamente no tienen otro recurso más que la caridad. Los primeros son expulsados o puestos a trabajar por una paga muy baja, y a menudo en condiciones severas. A los pobres incapaces hay que proporcionarles ayuda pero, nuevamente, en condiciones estrictamente controladas, que muchas veces incluyen el confinamiento en instituciones que en ciertos aspectos se parecen a las cárceles. También se hacen esfuerzos para rescatar a los niños de la mendicidad, enseñarles un oficio y convertirlos en miembros útiles e industriosos de la sociedad.¹⁵⁵

Todas estas operaciones —dar trabajo y proporcionar ayuda, entrenamiento y rehabilitación— podían implicar el confinamiento, por razones tanto económicas como de control. Esto comienza en el periodo de lo que se ha dado en llamar, siguiendo a Michel Foucault, *le grand renfermement*, que llevó a incluir a otras clases de personas desamparadas, especialmente, como es sabido, a los enfermos mentales.¹⁵⁶

Ahora bien, más allá de cuáles hayan sido los motivos, podría decirse que claramente se produjo un profundo cambio de actitud en cuanto a todo el registro en el que se pensaba la pobreza. En la Edad Media, como señala Geremek,¹⁵⁷ la pobreza voluntaria era el camino hacia la santidad. Los pobres involuntarios en general no eran considerados santos. En lugar de soportar su suerte pacientemente, que era lo que debían hacer, podía suceder que sintiesen envidia o se volcasen al crimen. Sin embargo, el pobre era una ocasión de santificación. Al darle a él, se le daba a Cristo. La nueva actitud dejaba eso de lado y miraba al indigente desde un registro completamente diferente, que tenía una doble vertiente; por un lado, se lo ponía a prueba: ¿se esmeraba?, ¿merecía que lo ayudasen?, ¿o debía trabajar por su propia cuenta? Y, en segundo lugar, los tratos que se hacían con él se evaluaban desde un punto de vista instrumental-racional. Se trataba de obtener de ellos lo máximo posible por el menor precio (en florines, ducados o libras tornesas). En los asilos para pobres se ponía a la gente a trabajar para producir lo que fuese necesario para la economía. Hilaban lana, que en aquella época era el cuello de botella de la industria. De esta manera, pagaban su sustento y hacían un aporte a la sociedad. La rehabilitación se llevaba a cabo con el mismo rigor instrumental. En la Rasphuis de Ámsterdam, los habitualmente ociosos eran encerrados en celdas donde el

agua subía mientras estuvieran inactivos. Sus pausas no podían durar demasiado, de lo contrario...¹⁵⁸

La concepción puritana extrema era aún más severa. El juicio que recaía sobre el mendigo era absolutamente adverso. Para Perkins, los mendigos «son piernas y brazos putrefactos que se desprenden del cuerpo».¹⁵⁹ En una nación ordenada, no había lugar para ellos.

Este cambio radical en la orientación dio lugar a resistencias. En los países católicos, parte del clero, especialmente las órdenes mendicantes, se opusieron por motivos doctrinales. Y en España, el país «rezagado» en términos de desarrollo económico, las reformas fueron detenidas en su totalidad.¹⁶⁰ La ruptura con toda la teología medieval de la pobreza era demasiado grande. Pero en la mayor parte de la Europa católica, esto no era suficiente para frenar el avance del nuevo abordaje. Se lo puso en práctica en París y figuraba en el programa que Carlos Borromeo había diseñado para Milán.

La segunda fuente de oposición era aún menos capaz de poner un freno al cambio. Provenía de la gente misma, que a veces organizaba manifestaciones cuando un indigente era llevado a la fuerza, o incluso lo protegían o lo ocultaban.

2. El gobierno nacional, los gobiernos municipales, las autoridades eclesiásticas o alguna combinación de estos solían ser duros con ciertos elementos de la cultura popular: los desfiles con ollas y sartenes, el carnaval, las fiestas del «desgobierno», los bailes en las iglesias. Aquí también observamos una inversión. Lo que antes era considerado normal, y en lo que todos estaban dispuestos a participar, ahora parecía completamente condenable y también, en cierto sentido, profundamente perturbador.

Erasmus condenó el carnaval que presencié en Siena en 1509 por considerarlo «anticristiano» y ello, por dos razones: primero, porque contenía «huellas del antiguo paganismo» y, segundo, porque «el pueblo se da demasiadas libertades».¹⁶¹ El puritano isabelino Philip Stubbes atacó «el horrible vicio del baile pernicioso», que conducía a toqueteos inmorales y manoseos sucios» y por lo tanto se convertía en «un camino hacia la prostitución, un libertinaje provocativo y un introito a todo tipo de lujurias».¹⁶²

Ahora bien, como señala Burke, los hombres de la Iglesia habían criticado estos aspectos de la cultura popular durante siglos.¹⁶³ Lo nuevo es (a) que el ataque religioso se intensificó debido a la nueva inquietud por el lugar que ocupaba lo sagrado, y (b) que el ideal de la civilidad y sus pautas de orden, elegancia y refinamiento alejaron a las clases gobernantes de estas prácticas.

La civilidad en sí misma habría conducido a lo que Burke llama «la retirada de las clases altas» de la cultura popular.

En 1500 [...] la cultura popular era la cultura de todos; una segunda cultura para quienes tenían educación y la única cultura para todos los demás. Sin embargo, hacia 1800, en la mayor parte de Europa, el clero, la nobleza, los comerciantes, los profesionales —y sus esposas— habían dejado la cultura popular en manos de las clases bajas, de las que ahora los separaban, como nunca antes, profundas diferencias en la concepción del mundo.¹⁶⁴

La civilidad implicaba que, en el siglo XVI,

los nobles estaban adoptando modales más «pulidos», un estilo de comportamiento nuevo y más afectado, modelado de acuerdo con los manuales de cortesía, el más famoso de los cuales era el *Courtier* de Castiglione. Los nobles estaban aprendiendo a ejercitar el autocontrol, a comportarse con una despreocupación estudiada, a cultivar un sentido del estilo y a moverse de forma solemne, como si estuviesen participando en una danza formal. Los tratados sobre baile también se multiplicaban y las danzas cortesanas variaban de país en país. Los nobles dejaban de comer en sus grandes salones comedores con sus criados y se retiraban a salones comedores separados (por no mencionar las «salas de estar» [*drawing rooms*], es decir, «salas de retiro» [*withdrawing rooms*]). Dejaron de luchar con sus campesinos como solían hacer en Lombardía, y dejaron de matar toros en público como solían hacer en España. Los nobles aprendieron a hablar y a escribir «correctamente», con arreglo a reglas formales, y a evitar términos técnicos y el dialecto que empleaban los artesanos y campesinos.¹⁶⁵

En sí mismo, el ideal de civilidad habría bastado para producir esta retirada, que en realidad llegó en el siglo XVIII, y produjo una distancia también respecto de los elementos de la devoción tradicional, por ser demasiado «entusiasta». Pero entrelazado con la reforma religiosa, fue más allá de la retirada, y llegó a tomar la forma de intentos de suprimir y rehacer la cultura del pueblo, intentos como el de Maximiliano de Baviera, cuyo programa de reforma a principios del siglo XVII prohibía, entre otras cosas, la magia, los bailes de disfraces, los vestidos cortos, los baños mixtos, las prácticas adivinatorias, el comer y el beber en exceso y el lenguaje «oprobioso» en los casamientos.¹⁶⁶

3. Durante el siglo XVII, estos dos primeros tipos de acciones quedaron subsumidos en un tercero: los intentos de las estructuras estatales en desarrollo de tendencia absolutista o dirigista, en Francia y Europa Central, de configurar por decreto el bienestar económico, educativo, espiritual y material de sus súbditos, en interés del poder pero también del progreso. Entre el siglo XV y el XVIII Alemania tuvo como ideal supremo el *Polizeistaat*¹⁶⁷ ordenado. El ímpetu para esta actividad dirigista estuvo dado por la situación que siguió a la Reforma protestante, en la que el gobernante de cada territorio debía ocuparse de la reorganización de la Iglesia (en los territorios protestantes) y de imponer la conformidad (en todos los territorios). Pero los intentos de control se expanden en el siglo siguiente, e incluyen objetivos económicos, sociales, educativos y morales. Estos cubrían algunas de las mismas áreas que ya hemos explorado en los

puntos (1) y (2), la regulación de la ayuda y la supresión de algunas fiestas y prácticas tradicionales.¹⁶⁸ Pero en el siglo XVI se ramifican, al tratar de establecer la escolaridad, de aumentar la productividad y de inculcar una perspectiva más racional, laboriosa, industriosa y orientada a la producción en sus súbditos. La sociedad debía ser disciplinada, pero con el objetivo de inducir en ella la autodisciplina.¹⁶⁹

En suma, esto implicaba imponer algunos rasgos del ideal de civilidad a estratos cada vez más amplios de la población. Sin duda, una motivación importante aquí era crear una población de la que pudiesen extraerse soldados obedientes y efectivos y los recursos para pagarles y armarlos. Pero muchos de estos decretos colocaban el progreso (como ellos lo veían) como un fin en sí mismo. A medida que nos acercamos al siglo XVIII los fines de la legislación procuran cada vez más incorporar las ideas de la Ilustración, poniendo un énfasis creciente en los aspectos productivos y materiales de la actividad humana, en nombre de los beneficios que ello implicaría para los individuos y para la sociedad en su conjunto.¹⁷⁰

4. Lo que hizo posibles estas reformas sociales fue el desarrollo de estructuras de gobierno efectivas impregnadas del espíritu y la disciplina correctos. Éstas podían ser locales y más voluntarias, como en el caso de los Países Bajos, o podían consistir en burocracias estatales centrales cada vez más racionalizadas. Quizá la creación más espectacular de este último tipo fue Prusia, que desde fines del siglo XVII logró ganarse un lugar entre las principales potencias de Europa sobre la base de una población y de riquezas mucho menores que las de todos los otros Estados de esa liga.

Lo que hacía posibles estas estructuras, a su vez, era una combinación de disciplina y dedicación, lo que le permitió a Prusia, por ejemplo, recaudar más dinero y entrenar a más soldados, en relación con su población y su riqueza, que cualquiera de sus rivales. Philip Gorski sostuvo convincentemente que las fuentes de este rendimiento extraordinario debían buscarse en parte en la filosofía neoestoica que estaba muy difundida entre las elites, pero también en la fe calvinista o pietista de la dinastía y las figuras políticas más prominentes. El estímulo para la Reforma fue, así, un factor clave en esta notable historia.¹⁷¹

5. Si examinamos la proliferación de formas de disciplina, de «métodos», de procedimientos, podemos observar todo este desarrollo desde otro ángulo. Algunos de ellos surgen en la esfera individual como métodos de autocontrol, de desarrollo intelectual o espiritual; algunos son adoptados colectivamente, tal como ocurrió con las elites políticas de Holanda y Prusia; otros, nuevamente, son inculcados e impuestos en un contexto de control jerárquico. Foucault señala cómo en el siglo XVI se multiplican los

programas de entrenamiento basados en un minucioso análisis del movimiento físico, al que se descompone en partes, para luego entrenar a las personas de acuerdo con una forma estandarizada de él. Su *locus* principal es, desde luego, el ejército, que inaugura nuevas modalidades de entrenamiento militar, pero después algunos de sus principios pasan a aplicarse en escuelas, hospitales y más tarde en fábricas.¹⁷²

Entre los programas metódicos destinados a transformar la individualidad, uno de los ejercicios más conocidos eran los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, que consistían en meditación orientada al cambio espiritual. Pero estas dos ideas clave, la meditación dirigida por el método, también aparecieron un siglo más tarde en el programa propuesto por Descartes (quien, después de todo, había sido educado por los jesuitas en Laflèche).

3

El ideal de civilidad, con su idea central de domesticar la naturaleza en bruto, ya implica lo que podríamos denominar una actitud de reconstrucción hacia nosotros mismos. Ella toma forma en programas y métodos de «automodelación»,¹⁷³ como podemos observar especialmente en el grupo 5 que acabamos de describir. Tratamos nuestra naturaleza más baja como material en bruto que debemos controlar, al que debemos dar nueva forma y, en ciertos casos, eliminar, para imponer a nuestras vidas una forma más elevada. Por supuesto, hay afinidades con las perspectivas éticas tradicionales, la cristiana y la de la Antigüedad. Todas éstas en cierto sentido implican controlar o eliminar lo bajo en nombre de lo más elevado. Pero lo que esta nueva perspectiva tiene de especial es el énfasis en la voluntad, y en la imposición de una forma a una materia inerte o refractaria.

Las grandes éticas de la Antigüedad, la de Platón, la de Aristóteles o la de los estoicos exigían el dominio e incluso, en el caso de los estoicos, la eliminación de los deseos más bajos (en los estoicos, la pasión, en tanto un tipo de *doxa*, desaparece completamente del alma del sabio). Pero la imagen dominante de la virtud era la de un alma en armonía. La idea rectora era la de una forma que ya estaba funcionando en la naturaleza humana, que la persona virtuosa debía ayudar a emerger, más que la de un patrón impuesto desde fuera. Las imágenes vinculadas a la remodelación de la materia, al hecho de darle nueva forma, que eran los términos fundamentales en los que entendían la actividad productiva humana, no tenían lugar en la ética. La *praxis* y la *poiesis* se distinguían claramente y, como se señaló repetidamente, estas éticas no tenían un lugar para lo que designamos con el término moderno de voluntad.

Para nosotros esto opera en dos dimensiones: a veces distinguimos la buena de la mala voluntad y a veces la voluntad fuerte de la débil. El primer contraste sin duda nos llega

del cristianismo; y en Occidente, su formulación más famosa fue la los dos amores de San Agustín, la caridad y la concupiscencia. Pero el eje de este nuevo clima moderno de pensamiento es el otro contraste. La virtud requiere una voluntad fuerte, que pueda imponer el bien contra una resistencia poderosa. Esto no sólo implica alejarse de los antiguos, en la medida en que el concepto de voluntad queda ubicado en un lugar central, sino también un cambio de eje dentro de este concepto respecto de la línea principal del pensamiento cristiano.

Este papel central de la voluntad no siempre aparece explícitamente en las formulaciones de esta perspectiva moderna, como tampoco las nociones antiguas de armonía están del todo ausentes, como veremos a continuación en el caso del neoestoicismo, pero en una forma u otra el cambio es evidente.

Mi tesis es que esta introducción de una actitud de *poiesis* en el dominio de la *praxis* tiene una relación de facilitación mutua con los cambios que mencioné en el apartado anterior; con la perspectiva de Nicolás de Cusa, Ficino y Leonardo de que la ciencia es posible gracias a nuestra actividad constructiva, y con el pasaje en las ciencias naturales a lo que Scheler denominó *Leistungswissen*, una ciencia en la que la verdad se confirma mediante la eficacia instrumental. Por supuesto, para este último cambio también estaban las razones tecnológicas a las que me referí antes. Y retrospectivamente, estaba el propio éxito de la nueva ciencia (no de manera inmediata, sin duda, en términos de eficacia instrumental). Ahora podemos ver que una constelación de conceptos clave sobre la vida buena también debe de haber tenido su parte. Dos modalidades de *poiesis*, la actitud reconstructiva en ética y una concepción más instrumental que contemplativa de la ciencia, se brindaron apoyo mutuo.

Este cambio decisivo en nuestra concepción de la naturaleza y en nuestra actitud hacia ella, dentro y fuera de nosotros, es el resultado de una serie de cambios interdependientes, y no se lo puede atribuir a un solo factor. Obviamente, el sentido de la soberanía ilimitada de Dios fue instrumental para destruir la vieja concepción del cosmos como la realización de la Forma. Vemos esto en los escritores nominalistas, y más tarde en muchos de los adalides de la nueva ciencia del siglo XVII, como Descartes y Mersenne. Si Dios tiene una *potentia* absoluta sobre la Creación, y esto significa que no se puede suponer que está limitado por la inclinación intrínseca incluso de las cosas que él ha creado en primer lugar, entonces debe considerarse que puede manipular infinitamente la realidad, y este requisito puede cumplirse mejor si se concibe la naturaleza como un mecanismo del que se ha expulsado todo indicio de teleología intrínseca.

Pero si esta es la naturaleza de las cosas, entonces ello tiene consecuencias para nuestra actitud hacia el mundo también. No sólo debemos modificar nuestro modelo de

ciencia —ya no se trata de la búsqueda de la forma aristotélica o platónica, sino de buscar las relaciones de causalidad eficiente—, sino que el universo manipulable nos invita a desarrollar un *Leistungswissen*, o una ciencia del control. Nos sugiere el objetivo de convertirnos en *maîtres et possesseurs de la nature*, según la famosa frase de Descartes.¹⁷⁴ Más aún, puede invitarnos a imitar a Dios, al obedecerlo, al usar las cosas para los fines que él proyectó para nosotros.

Sería tentador afirmar que aquí hallamos la clave del pasaje radical que implicó dejar de buscar nuestro lugar en el cosmos para construir un orden dentro del universo, ya sea como una nueva forma de seguir a Dios o como un tipo de reacción contra el poder invasor de Dios, que no parece dejarnos lugar y que en realidad ha destruido nuestra primera sensación de tener nuestro legítimo lugar dentro del cosmos ordenado. Al parecer, Blumenberg es partidario de algo similar a esta última explicación «reactiva» en términos de la «autoafirmación» humana.¹⁷⁵

Y sin embargo, parece evidente que la tendencia a la reconstrucción también tenía otras fuentes y que también emanó de motivaciones menos reactivas. No esperó a la destrucción del viejo cosmos. Incluso dentro de una idea platónica del mundo como modelado por la Forma, se desarrolló la idea de que los seres humanos tienen que cooperar con este modelado y están llamados a completarlo. En este sentido, el Renacimiento le dio un importante papel al artista. Marsilio Ficino expresó esta idea: «La persona humana imita todas las obras de la naturaleza divina, y a las de naturaleza inferior las lleva a la perfección, las corrige y las mejora» (*Homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat*). Miguel Ángel consideraba que él trabajaba de esa manera. Leonardo cree que el artista debe someterse a las *ragioni* que encontramos en la naturaleza, pero nuestra tarea debe ser revelarlas completamente a través de nuestra propia actividad racional y constructiva. La experiencia necesita de la razón, *maestra e tutarice della natura*. De manera pues que el artista humano mismo, a su propio modo, «crea». No es un simple imitador servil de la naturaleza, sino que compite con ella. Tal como lo expresa Pico; *non servi naturae, sed aemuli*.¹⁷⁶

De manera similar, en el umbral de la revolución de la ciencia moderna encontramos los *magi* del Renacimiento, personas como Dee, Bruno, Fludd y diversos alquimistas que combinan una fuerte creencia en la primacía que tiene la Forma o incluso el alma en la naturaleza, con una agenda de transformación y progreso. El descubrimiento de la piedra filosofal nos permitirá tanto producir oro como llevar la vida humana a la perfección.¹⁷⁷

Por supuesto, es importante señalar que estas modalidades de *poiesis* no mecanicista no prosperaron; rápidamente fueron reemplazadas por la posición galileana-baconiana,

para luego ser retomadas, en una forma bastante diferente, por la generación romántica. Pero ellas, junto con muchos otros fenómenos, bastan para mostrar que la tendencia a la reconstrucción no era inseparable del paso a la mecanización, ni estaba necesariamente atada a una rebelión contra el poder absoluto de Dios.

Ahora bien, si esta *poiesis* de múltiples facetas es central para la civilidad como ideal, mucho más prominente debe volverse la actitud reconstructiva cuando la práctica de la autoremodelación se aplica a la sociedad toda, cuando el Estado naciente va tomando cada vez más la forma de un ingeniero de la moral y las prácticas sociales.

Para ilustrar el cambio al que me he estado refiriendo, quisiera examinar las perspectivas del escritor neoestoico más influyente del siglo XVI, Justo Lipsio, una figura clave en mi historia, no sólo porque formula una teoría ética de esta línea nueva, reconstructiva, sino también porque fue el primero en mostrar cómo aplicar esta concepción al ámbito político-militar.

Lipsio inventa un (tipo de) estoicismo cristiano que se inclina más hacia el lado estoico. En el ámbito ético, hay dos grandes diferencias entre el cristianismo y el estoicismo: a) el cristianismo considera que necesitamos la gracia de Dios, su ayuda, para liberar la buena fe que potencialmente hay en nosotros, mientras que el estoicismo apela puramente al poder de nuestra razón y nuestro autocontrol; b) el cristianismo considera que la más plena realización de la buena fe en nosotros está en el ágape, el amor por nuestro prójimo, mientras que el estoicismo considera que la persona sabia ha alcanzado la *apatheia*, un estado que está más allá de la pasión. Ahora bien, no necesariamente hay incompatibilidad entre ambos; el ágape podría concebirse como una especie de estado desapasionado de intensa benevolencia. Pero la teología cristiana se apartó de esta lectura estoicizada y se acercó a la buena razón bíblica. En los evangelios, Cristo es presentado como alguien movido por la compasión (*splangnizesthai*); y difícilmente pueda decirse que su llanto en la cruz fuese una manifestación de la *apatheia*. Esto representó las mayores dificultades para la teología cristiana en los primeros siglos, principalmente debido a la fuerza que tenía la idea griega de que Dios es *apathes*; incluso la evidente incapacidad de Jesús para cumplir con este requisito se convirtió en un argumento del arrianismo. Sin embargo finalmente la ortodoxia acabó por rechazar la solución estoicizada.

Pero esto es sólo aquello a lo que adhiere Lipsio. Éste rechaza la *miseratio*, o misericordia, la compasión del sentimiento, a favor de la compasión de la intervención activa, pero sobre la base de una completa desconexión interna. Los teólogos de su época conservaron ese matiz, y las oraciones que criticaban la *miseratio* se eliminaron de la traducción castellana de *De Constantia*.¹⁷⁸

En cuanto al otro aspecto, el neoestoicismo no se pronunció respecto de la necesidad de la gracia. Sin embargo, aún no estamos en presencia de un humanismo exclusivo. Como sucede con el modelo clásico, Dios desempeña un papel central; es la fuente de la *ratio* en la que basamos nuestra vida. «La razón proviene del cielo, del propio Dios; Séneca la exaltó al considerarla parte del espíritu divino implantado en el hombre.» Pues *Deus ipse per hanc sui imaginem ad nos venit, imo quod proprius est, in nos*¹⁷⁹ (Mediante esta, su imagen, el propio Dios se acerca a nosotros o, más propiamente, entra en nosotros).

Aquí la idea estoica es expresada de acuerdo con la imagen bíblica de Dios. Lipsio también pone mucho énfasis en otra doctrina común al estoicismo y el cristianismo, la Providencia de Dios. Todo lo que ocurre es obra de la Providencia de Dios. Dios tiene sus propios objetivos cuando nos impone las pruebas que debemos atravesar. Es vano y absurdo que nos resistamos. Más bien, debemos obedecer, como soldados en el cuartel o en el campo de batalla. En palabras de Séneca: «Hemos nacido en un reino: obedecer a Dios es libertad».¹⁸⁰

¿Y qué es obedecer a Dios o a la razón? La respuesta es en esencia estoica: la opinión, que proviene de la tierra y del cuerpo, nos confunde; las calamidades externas, la pérdida de fortuna, de salud, incluso de la vida, sólo afectan las cosas mudables, que necesariamente pasan. La razón no dice que nos atengamos a lo inmutable. Para citar al predecesor y compatriota de Lipsio y quien fuera una de las influencias fundacionales del humanismo del siglo XVI, «Transfieran su amor a algo permanente, algo celestial, algo incorruptible, y amarán más serenamente esta forma transitoria y fugaz del cuerpo».¹⁸¹ Al aferrarnos a lo permanente, alcanzaremos la constancia, la virtud central de la perspectiva de Lipsio. *Constantiam hic appello rectum at immortum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi. Rubur dixi et intellego firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione*¹⁸² (la constancia denota la fuerza apropiada e inamovible de la mente, que no se exalta ni se deprime a causa de circunstancias externas o fortuitas. La fuerza es una firmeza implantada en la mente, no por la opinión, sino por el juicio y la recta razón).

La constancia nos ofrece un criterio para seguir el camino recto. Pero en este camino, también encontraremos armonía. Y si elegimos hacer que nuestro principio básico sea seguir a Dios, estaremos en la misma senda, de la misma manera que si tomamos la naturaleza o la razón como nuestra guía. Todos estos criterios se alinean en la misma dirección.

El buen hombre muestra *constantia, patientia, firmitas*. No lo mueven el caos, el desorden, la violencia, el sufrimiento. Pero eso significa que no se altera ni se perturba.

No significa que no reacciona. Por el contrario, Lipsio, de una manera que es típica de su época moderna, en su activismo, se aparta del estoicismo. Podríamos decir que está más cerca de la versión romana o de la de Séneca que de la de Epicteto, aunque cita a estos dos autores como su fuente de inspiración. Pero de hecho va más allá incluso de los romanos. No es cuestión únicamente de hacer lo que uno debe hacer en el mundo, sino de librar una batalla activa por el bien. La obra de Lipsio está plagada de metáforas militares, y algunos de sus primeros lectores entusiastas, como veremos, estaban interesados en las cuestiones marciales.

Hay en este punto un alejamiento aún más importante del estoicismo. Lipsio cree firmemente en el libre albedrío. Somos responsables de nuestro mundo. La razón debería estimular la voluntad, y la voluntad, imponer disciplina, lo que nos dará armas para luchar contra el mal y el desorden. La firmeza o la perseverancia no denotan simplemente la fuerza pasiva necesaria para soportar el sufrimiento, sino que significan el poder para comprometernos de modo implacable en la lucha correcta.

¿Por qué este estoicismo semicristianizado tuvo tanto impacto en ese momento? ¿Y de ambos lados de la barrera confesional: en la Holanda nativa de Lipsio, en Alemania, en Francia? Los calvinistas, los luteranos y los católicos lo preconizaron. Y de hecho, Lipsio logra impartir su enseñanza en universidades correspondientes a los tres tipos de fe: en Lovaina, en Jena y en Leiden —una proeza inusual en esa época—.

Hubo dos razones obvias: primero, si muchos miembros de la elite, bajo la impronta del ideal de civilidad, eran menos tolerantes a la violencia y el desorden que sus predecesores, entonces los horrorizaba doblemente ver que la causa de la Reforma, en lugar de aportar más paz y orden, en muchos casos había sido ocasión de mayores antagonismos y conflictos, y a menudo de un tipo especialmente vicioso. Estas personas buscaban una versión de su fe que estuviera menos obsesionada con la ortodoxia confesional y más interesada en los fundamentos que compartían todas las Iglesias. En cierto sentido eran personas que compartían algo del espíritu de Erasmo, pero dadas las circunstancias, con frecuencia se habían convertido en lo que en Francia se conocía como *les politiques*. Se interesaban sobre todo por la paz y la reconciliación, y se oponían decididamente a los fanáticos sectarios de la Alianza. Dos de los más prominentes seguidores franceses de Lipsio, Charron y du Vair, uno sacerdote y el otro obispo, eran católicos de este cuño.

Segundo, como los *politiques*, los lectores de Lipsio querían hacer algo más que lamentarse del conflicto vicioso; querían ponerle fin y construir un nuevo orden político. A menudo tenían responsabilidades militares y de gobierno —eran gobernantes, generales y funcionarios públicos—. Trabajaban o estaban a punto de comenzar a trabajar en programas correspondientes a las cinco clases que mencioné antes. Buscaban una

filosofía que los guiase en su empresa, y muchos de ellos la hallaron en la obra de Justo Lipsio.

Quiero examinar brevemente por qué este estoicismo secularizado proporcionó la base para este tipo de activismo de Estado. Pero antes quiero mencionar el cambio que tuvo lugar, que de hecho se mueve en dirección del último deísmo, y eventualmente del humanismo exclusivo.

Nuevamente, es necesario que evitemos el anacronismo de leer esto como un paso en dirección del camino directo. La concepción de Lipsio era fundamentalmente teísta, y su Dios no presidía el universo benigno y armonioso del deísmo del siglo XVIII. Pero el eclipse de ciertos elementos cristianos cruciales, los de la gracia y el ágape, cambiaron de forma bastante decisiva el centro de gravedad de esta perspectiva. Más aún, no parecía haber un lugar esencial para el culto a Dios más que a través del cultivo de la razón y la constancia; ésa era, en un sentido, la fortaleza de esta filosofía, porque el culto a Dios era exactamente aquello en torno a lo que se suponía que giraba toda la lucha del siglo XVI. Este silencio podía considerarse una invitación a pertenecer a «la Iglesia de nuestra elección», para usar una expresión algo anacrónica (más propiamente, la Iglesia de la elección de nuestro gobernante). Pero también podía considerarse una forma de relegar el culto como algo en última instancia innecesario e irrelevante.

Dios sigue siendo central, porque es la fuente de razón, y al seguirlo seguimos su imagen en nosotros. Pero al parecer lo que tenemos que hacer para cumplir su voluntad es convertirnos en seres humanos excelentes y nada más. Esto prepara el terreno para el antropocentrismo del último deísmo, luego de que éste diera un nuevo paso hacia la desconexión de nuestras facultades de razonamiento respecto de la obra de Dios en nosotros. Tuvo lugar un giro importante. El neoestoicismo es el «zig» del «zag» que constituye el deísmo.

La obra de Lipsio fue importante para los programas de reconstrucción militar y social que se lanzaron hacia finales de siglo, porque su concepción ética requería la intervención activa en la vida pública y porque aportaba la noción clave de disciplina.

La doctrina política de Lipsio en su *Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex* de 1589 adopta la postura que denominé *politique*, es decir, se interesa por recuperar el orden y la estabilidad frente al estado de guerra civil confesional que reinaba en la mayor parte de Europa. Se pronuncia a favor de una forma de gobierno monárquica y presta poca atención a los reclamos de los estamentos. Pero su príncipe debía guiarse por estrictos principios morales y abocar sus esfuerzos al bienestar público.

Esta obra, no obstante, no se limita a dar consejos generales, sino que contiene prescripciones detalladas para la reforma militar. Éstas enfatizan la importancia del entrenamiento y el orden en la formación de una fuerza armada efectiva. Pero su

concepción de la disciplina va más allá. Aspira a inculcar el cambio moral. Su idea es crear un ejército profesional, en el que los viejos valores del honor personal y el saqueo quedaran a un lado y los soldados actuaran de acuerdo con los principios estoicos de *continentia*, *modestia* y *abstinentia* —autocontrol, moderación y abstinencia—. [183](#)

En otras palabras, el objetivo del entrenamiento no es sólo producir la disciplina del movimiento coordinado y la obediencia a las órdenes, sino también transformar moralmente al soldado e inculcarle una ética de servicio y autocontrol profesional. Los irresponsables ejércitos mercenarios debían ser reemplazados por tropas disciplinadas, que se abstuviesen de incurrir en rapiñas y saqueos en nombre del honor.

Ahora bien, esto tenía una importancia doble, en un nivel particular y en un nivel más general. El resultado particular era que los iniciadores de las reformas militares de la Holanda de la década de 1590, que incluyeron a algunos de sus ex discípulos (especialmente a Mauricio de Orange), siguieron el consejo de Lipsio. Al introducir un entrenamiento estricto, crearon una fuerza militar efectiva que luego fue ampliamente imitada por el resto de Europa —por el ejército sueco de Gustavo II Adolfo y por el Nuevo Ejército Modelo de Cromwell, por ejemplo—.

En un nivel más general, en el siglo siguiente Lipsio marcó el tono de un elevado propósito moral para varios reformadores serios, fuesen estos gobernantes (en algunos casos) o, más habitualmente, funcionarios públicos de alto rango, administradores o generales, quienes iniciaron reformas que apuntaron a reconstruir diversas dimensiones de la sociedad. En primer lugar, Lipsio proponía un elevado objetivo moral de servicio para el bienestar general, fundado en una ética personal de austeridad y autodisciplina; esta sería la base de una reconstrucción profunda de la vida institucional y social, a través de la disciplina y el entrenamiento de la población subordinada; y ello debía derivar en la internalización de los valores de autocontrol y laboriosidad por parte de estos sujetos.

En suma, se creó lo que se ha denominado una «ética protestante del trabajo», en una atmósfera comparable al «ascetismo intramundano» (*innerweltliche Askese*) del que hablaba Max Weber, [184](#) pero en gran medida a través de los esfuerzos activos, reestructurativos de la autoridad política. De hecho puede afirmarse que esta ética de la intervención activa del Estado, en el periodo de los gobiernos absolutos, hizo tanto por introducir un modo de vida racionalizado, disciplinado y profesionalizado como la ética calvinista de la vocación. El neoestoicismo, muy fortalecido por el calvinismo, operó en muchos lugares desde arriba, por medio de las burocracias estatales, para introducir los cambios que el calvinismo y el pietismo produjeron en otros lugares desde abajo, a través de emprendedores y asociaciones voluntarias esmeradas y desinteresadas. [185](#)

El neoestoicismo y el calvinismo se asemejaban mucho en el punto de su activismo y

su esmerado ascetismo. Y, de hecho, Calvino también comenzó su vida publicando un estudio sobre Séneca. A pesar de las diferencias en las doctrinas, para las personas que vivían en las sociedades calvinistas, que no tenían un fuerte sentido de la ortodoxia teológica, era fácil aunarlas. (Y en verdad, para muchos católicos y luteranos tampoco era muy difícil hacer lo mismo). Los impulsos de ordenamiento eran muy similares: crear un orden estable en la sociedad entrenando a las personas para que adoptaran «cursos establecidos» a través de la elección de alguna profesión cuyos objetivos se definiesen en términos del servicio a prestar a nuestros prójimos, en el sector privado a través de la labor productiva, y en el sector público a través del trabajo del gobierno por el bien de sus súbditos. En la esfera pública, de hecho, el calvinismo instauró algunas modalidades bastante diferentes, profundamente antitéticas al gobierno absoluto. Pero las imágenes del orden social, del tipo de activismo requerido para producirlo y de la necesidad de dominar a los píos/virtuosos para tal fin corrían por carriles muy cercanos.

Y lo que también iba por carriles cercanos, y que quizá no nos sorprenda lo suficiente, era la creencia de que todo esto podía lograrse. ¿Cómo podía ser que, frente a tanta violencia y desorden tanto en el pasado como en el presente, frente a un material humano tan obviamente refractario, la gente abrigase esperanzas serias de producir un cambio decisivo, incluso irreversible, para mejor?

Claramente, se produjo un cambio fundamental de perspectiva. La Edad Media parece estar imbuida de la concepción —probablemente la más habitual en la mayor parte de las épocas— según la cual existen límites severos al grado en el cual es posible deshacerse del pecado y el desorden en este mundo. Por supuesto, en muchas, quizá en la mayoría de las épocas, se sitúa una edad dorada en algún punto del pasado, y a veces se considera que, en circunstancias favorables, es posible volver a ella. Esto es lo que los humanistas del Renacimiento pensaban en relación con el apogeo de la cultura clásica. Pero también era el espíritu con el cual se llevó a cabo la restauración carolingia del «Imperio Romano». Los sucesivos emperadores bizantinos soñaron con recrear el reino de Justiniano.

Pero este momento culminante pocas veces había sido definido de manera tan ambiciosa como lo hicieron los programas calvinista o neoestoico del siglo XVII. Y ello, en dos aspectos: primero, porque el objetivo era eliminar de plano la violencia y el desorden social, dejando en un extremo de la escala sólo el crimen individual, y en el otro la violencia legítima del Estado en guerra y la represión del crimen; y segundo, porque el objetivo era inculcar a *todos* al menos algunas de las normas de civilidad y la importancia de llevar una vida ordenada. Estos objetivos, por supuesto, estaban vinculados: sólo si se alcanzaba algo que se pareciera al segundo podía esperarse concretar el primero.

Una ambición de este tipo no tenía precedentes en la historia europea, aunque parece

haber habido intentos comparables en China en diferentes momentos. Y, de hecho, sus protagonistas sabían que estaban innovando. Es decir, que si bien se inspiraron en diversas «edades de oro» del pasado, eran conscientes de que estaban proponiendo superarlas de forma sustancial, y no sólo recrearlas.

Así, los calvinistas echaron una mirada retrospectiva a los días de la primera Iglesia. Ahora bien, aunque quizá se hayan sentido inferiores a los cristianos de aquella época en cuanto a la santidad, sabían que el establecimiento de toda una sociedad cristiana había sido imposible en esos primeros tiempos. Por eso descubrimos que con frecuencia tomaron como modelo el Israel del Viejo Testamento, que al menos ofrecía la imagen de una sociedad pía, sitiada por enemigos desde todos los frentes. Pero el aspecto en el que se proponían superar a Israel se definía según los principios centrales de la teología cristiana.

De manera similar, Lipsio y sus sucesores neoestoicos miraron retrospectivamente el Imperio Romano y sus grandes conquistas legales, militares y políticas. En un sentido, se produce aquí un cambio en el interés humanista, que deja de centrarse en la literatura latina y griega para hacerlo en los historiadores de Roma, incluyendo al griego Polibio y especialmente a Tácito. En retórica, también se prefiere a Tácito antes que el estilo más efusivo de Cicerón. Y el estoicismo en el que se basaban era el de Séneca. Incluso se ha hablado del siglo XVII como de un «siglo romano».¹⁸⁶ Pero debido a su admiración por el arte de gobernar, la disciplina militar y la filosofía estoica de los romanos, eran cada vez más conscientes de que los programas destinados a reformar las costumbres y a producir un cambio de perspectiva en toda la población estaban ingresando en un nuevo territorio.

Había otro modelo de (en un sentido) toda una sociedad de moral elevada y austera, y éste era aportado por la antigua Roma Republicana o (menos frecuentemente) por la *polis* griega en su apogeo. Ello desempeñó un papel fundamental en otros momentos en la historia europea moderna: entre los humanistas cívicos de las ciudades italianas en el Renacimiento y, por supuesto, en las grandes revoluciones americanas y francesa del siglo XVIII. Pero aquí, nuevamente, al menos en el último periodo, había una clara conciencia de que no se podía retroceder simplemente hasta estas sociedades pequeñas, en las que las relaciones entre las personas se establecían cara a cara y donde imperaba el autogobierno directo¹⁸⁷ y, más aún, de que una de las razones por las que esto era imposible, más allá del mayor tamaño de los Estados modernos, era precisamente que las repúblicas antiguas *no* habían incorporado a toda su población, pues una parte sustancial de sus trabajadores, la población esclava, había sido excluida.¹⁸⁸

Entonces, ¿de dónde obtenían la confianza para ingresar a este terreno desconocido?

Esta pregunta puede sonarnos extraña a nosotros, porque en gran medida vivimos en la era que ellos crearon. Quienes vivimos en el mundo del Atlántico Norte damos por sentado que «lógicamente» la violencia y el desorden deberían eliminarse de modo efectivo, y llevarse hasta los dos límites del crimen individual y la guerra de Estado. No sólo nos conmueven y traumatizan los disturbios del sur de Los Ángeles o de los suburbios de París, sino que consideramos que ellos son un signo de la penosa disfunción de nuestra sociedad. Miramos horrorizados algunos de los Estados sucesores de la ex Unión Soviética y encontramos que allí hay algo que se asemeja más a nuestro pasado premoderno. Y en cierto sentido hemos alcanzado el objetivo de inculcar «civilidad» a todos, en la medida en que la vasta mayoría de la población está alfabetizada, tiene muchos años de escolaridad y comparte ciertas normas de trabajo disciplinado y vida pacífica ordenada. Hasta tal punto que nos conmocionan y espantan los indicios de que algunos jóvenes están regresando a la violencia y a una forma de vida completamente desconectada de la vida en familia y la ética del trabajo. Nuestra norma irreflexiva está incluso más allá del punto que las reformas de los sacerdotes calvinistas y los ministeriales neoestoicos procuraron instaurar hace cuatro siglos.

Y sin embargo debemos superar el anacronismo y comprobar cuán importante y aun sorprendente fue este cambio. La pregunta que insiste es: ¿cómo llegaron a creer que podían hacerlo?

Porque lo que todos estos programas anuncian, y lo que subyace a esta tendencia a la transformación, es una confianza extraordinaria en la capacidad de remodelar a los seres humanos. No podemos sino sorprendernos ante la ambición de algunos proyectos puritanos de controlar la naturaleza pecadora mediante la fuerza de la ley. William Stoughton declaró en un tratado de 1604: «No hay ningún crimen respecto a cualquiera de los mandamientos contenidos en alguna de las dos tablas de la sagrada ley de Dios, sino aquel [...] que siempre ha sido punible por la jurisdicción real y temporal del rey». De manera que ya se criminaliza todo el Decálogo. Stoughton se ocupa de discutir la herejía y la no concurrencia a la Iglesia, mientras que otros puritanos de aquella época proponían leyes para prohibir los hostigamientos a los osos, las danzas, la sudoración, los deportes dominicales, las fiestas parroquiales en las que se bebían grandes cantidades de cerveza, etcétera.¹⁸⁹

Pero en otro sentido, una ambición igualmente grande se hace evidente en las ordenanzas del *Polizeistaat*. La tendencia a remodelar a los sujetos a través de la regulación minuciosa de los detalles de sus vidas revela una confianza casi ilimitada en el poder de moldear a las personas según un nuevo molde. Como expresa Raeff, «Implicita, aunque nunca formulada en tantas palabras, estaba [...] la suposición de la maleabilidad de la naturaleza humana». El presupuesto era que «la naturaleza humana

era esencialmente maleable, que podía ser modelada mediante la voluntad y las circunstancias externas». [190](#)

Desde luego, algunos veían esta remodelación tan sólo como una posibilidad, y no tenían demasiadas esperanzas de que se pudiese llegar tan lejos con las masas, pero de todos modos, la creencia era que en principio nada se interponía en el camino de esta ingeniería social.

¿Qué podía interponerse? Pues bien, ante todo, estaba la concepción tradicional de las cosas, que establece límites a las posibilidades de una reforma total. En el caso de la Edad Media europea esto se expresaba en las formulaciones de San Agustín. Dos sociedades, la ciudad de Dios y la ciudad terrenal, vivían una junto a la otra, entremezcladas. La ciudad terrenal era el lugar del pecado. Tenía una tendencia intrínseca a la violencia y el conflicto. En una escala más amplia, el gobierno mismo podía concebirse como un agente de violencia. Pero no obstante era indispensable. Sólo un agente tan poderoso podía infundir un temor reverencial a los inferiores, quienes de lo contrario reducirían la vida social a un caos en el que sería imposible vivir.

Según esta concepción más bien pequeña del Estado, su papel era mantener cierto tipo de orden dentro de un mundo corrupto, pero en realidad impartir virtud a los ciudadanos estaba más allá de sus poderes y por lo tanto de su cometido.

Por supuesto, la ciudad de Dios también estaba entre nosotros en las tierras cristianas. ¿Quizá un Estado cristiano podía hacer mejor las cosas? San Agustín, que vivía bajo el Imperio Cristiano, no lo creía. Un Estado cristiano podía ayudar a la Iglesia, reprimir a los herejes y los cultos falsos, pero no podía mejorar a sus ciudadanos; sólo la ciudad de Dios, representada por la Iglesia, podía aspirar a eso.

Más aún, la relación numérica hablaba enfáticamente contra la ciudad de Dios. Para San Agustín —y en esto lo seguía el catolicismo medieval tardío y todavía más el calvinismo—, el número de salvos era muy pequeño. Había una pequeña elite entre la masa de condenados.

Puesto que San Agustín era el maestro espiritual de los reformadores, ¿cómo imaginaban estos que podían traspasar los límites que aquel había definido de modo tan persuasivo? La respuesta no es que creían que los elegidos fueran más numerosos, sino más bien que, como vimos anteriormente, concebían un gobierno en el que los elegidos podían gobernar y disciplinar a toda la sociedad.

Por supuesto, más tarde pasaron a considerar las cosas de modo bastante diferente. La línea que separa a los pocos salvos de los muchos condenados, en lugar de trazarse dentro de cada sociedad de forma más o menos igualitaria, terminó trazándose entre sociedades pías, que implícitamente se consideraba que en su mayoría estaban integradas por elegidos, y aquellas dominadas por Roma y sus imitadores, o la oscuridad del

paganismo. Allí, unas pocas almas valientes podían luchar contra la persecución, pero la mayoría claramente se encaminaba hacia la perdición. Este deslizamiento fue inevitable. Es extremadamente difícil predicar a una audiencia sin tener al menos como hipótesis de trabajo que todos tienen como mínimo la oportunidad de estar entre los elegidos. Más aún, la posición reducida y criticada de muchas comunidades calvinistas contribuyó a esta concepción de «nosotros contra ellos», que también favoreció la analogía con el antiguo Israel.

Así se eludieron los límites agustinistas entre los calvinistas. En el clima menos ortodoxo de los neoestoicos, estos más bien parecen haber desaparecido de la concepción.

Pero hubo algo más que una modificación de las creencias acerca del potencial para el cambio. Para que surgiera la nueva confianza fue necesario que desapareciera toda una concepción inarticulada acerca de la estructura de la sociedad y su relación con el mal.

Ya he mencionado algunos cambios profundos en la manera de concebir ciertas facetas de la sociedad, por ejemplo, el registro modificado en el que ahora se ubicaba la pobreza, y la enajenación y el rechazo de los viejos rituales sociales por considerárselos mero vicio y desorden. Lo que subyacía a la posición anterior en cada caso era algo más que una doctrina; más bien se trataba de todo un marco de concepción.

Quizá podríamos formularlo diciendo que éste tendía a ver a la sociedad como articulada en órdenes establecidos según una escala jerárquica que al mismo tiempo eran complementarios en su funcionamiento. Nos son familiares los ejemplos de la doctrina sostenida explícitamente que dan cuenta de este marco; un ejemplo es la sociedad compuesta por tres órdenes, aquellos que rezan (monjes y clérigos), aquellos que luchan (la nobleza) y aquellos que trabajan (los campesinos); o las diversas analogías entre el reino y el cuerpo humano, según las cuales cada estrato corresponde a una parte del cuerpo (el rey a la cabeza, la nobleza a los brazos, etcétera).

Lo que importa respecto de estas articulaciones es que, si bien claramente hay diferencias de valor entre los diferentes estratos —después de todo, se trata de un orden jerárquico—, no se puede concebir que las cosas mejorarán eliminando los estratos inferiores, o convirtiendo a todos en monjes o caballeros, por ejemplo. Cada estrato es necesario para el todo.

Ahora bien, mi impresión es que algo de esta concepción se aplicaba en la conciencia general también a otras diferenciaciones, aun en los casos en los que tal vez no había una doctrina explícita a tal efecto. Así, la postura frente a los pobres tenía el sentido que tenía en parte porque se daba por sentado que «a los pobres siempre los tendréis con vosotros». Más aún, esto tenía sentido porque los pobres, además de ser socorridos por los afortunados, también constituían una ocasión para la salvación de estos últimos.

Existía una complementariedad en este punto, junto con una diferencia de valor. (Aunque la diferencia podía apreciarse en ambas direcciones: el lord o el burgués que daban eran ciertamente superiores al mendigo en la escala terrenal; pero este último podía ubicarse en un nivel superior en el plano religioso.) Dentro de esta concepción, era impensable tratar de abolir realmente la pobreza.

Considero que algo similar se aplica a la relación entre la santidad austera y la liberación irrestricta de los espíritus alborotados, o incluso el goce sensual de la carne. Esto es más difícil de justificar, por supuesto, dado que no hay doctrinas que destacar, como en el caso de los pobres. Pero algo así parece estar implícito en el ritual del carnaval o en las diversas fiestas del «desgobierno», rituales estos en los que «el mundo quedaba patas arriba», luego de los cuales se restauraba el orden de las cosas. O al menos, es lo que sostuve en el segmento anterior.

Desde luego, una explicación de todo esto es la teoría del «respiradero» (válvula de seguridad): la sociedad necesitaba esta licencia temporaria para desahogarse, edificada como estaba sobre la represión de la vida ordinaria, para regresar renovada a las disciplinas convencionales. Pero tal vez pueda darse otra lectura a este ritual. El juego del carnaval con la comida, el sexo y la violencia (en su mayoría paródica) era un reconocimiento de que si bien estos deseos de la carne eran obviamente inferiores al ascetismo de Cuaresma, no era posible eliminarlos por completo, había que ser justos con ellos. Por supuesto, la explicación del «respiradero» es una forma de expresarlo. Lo que quiero decir es que es necesario dejar salir esos deseos, no sólo porque de lo contrario el barril explotará, sino porque son parte del equilibrio inalterable de las cosas, al menos hasta la parusía. Son lo que hace que nuestro mundo siga girando. Y de esta manera celebramos su lugar en estos momentos previstos ritualmente, sabiendo muy bien que, en tanto inferiores, deben ceder su lugar a lo superior, cuando el mundo vuelva a ponerse cabeza arriba.

O quizá el equilibrio refleje algo todavía más profundo, cierta idea turneriana de que la sociedad tiene dos registros; es orden y es *communitas*; es estructura pero periódicamente ésta debe encontrar sus raíces en la antiestructura. Esta última no puede perderse completamente de vista. Debemos darle desahogo.

En cualquier caso, el carnaval supone, como señalé antes (en el capítulo 1), un tiempo «kairótico» y de múltiples niveles.

En muchos sentidos, esta concepción sería precristiana, y en su origen extracristiana, pero no necesariamente anticristiana. También existe una justificación en los evangelios de la idea de que el diablo está tan inseparablemente ligado al bien que no puede ser eliminado hasta que alcancemos el fin de las cosas, en términos evangélicos, de que el trigo y la vicia están juntos hasta la cosecha.

Claramente, en el periodo moderno las elites pierden todo contacto con esta concepción. Gradualmente, comienza a ganar terreno una nueva concepción del mundo y el tiempo, según la cual la complementariedad del orden y el caos ya no es necesaria. Conceder un lugar a este caos deja de ser una alternancia ineludible con la forma kairótica del tiempo, y pasa a ser una concesión gratuita a aquello que estamos tratando de extirpar, una transigencia con el mal. Y así las voces críticas de estos elementos de la cultura popular se vuelven cada vez más frecuentes, y llegan a constituir un coro ensordecedor entre las elites de los siglos XVI y XVII.

Hay una larga historia aquí, pero brevemente podemos ver que esta nueva concepción del mundo y el tiempo, que originalmente surge dentro de una perspectiva cristiana, es adoptada por variantes seculares; mejor dicho, gradualmente se desliza cada vez más en una dirección secular, comenzando quizá con el neoestoicismo de Justo Lipsio. De hecho, podríamos decir que ayuda a constituir la perspectiva secular moderna, de la cual el «tiempo homogéneo, vacío», es un componente esencial. Y junto con esto llegan nuevas concepciones intransigentes del orden: el orden en nuestras vidas y el orden social.

Entre otras cosas, las versiones modernas de este último son mucho menos tolerantes con la violencia y el desorden social que las variantes anteriores. El siglo XVI es testigo de la domesticación de la aristocracia militar rebelde y su domesticación en los servicios prestados por la justicia, en la asistencia a tribunales o en la administración de fincas. El siglo XVIII comienza a vislumbrar la domesticación de la población general. Las revueltas, las rebeliones de campesinos y los desórdenes sociales son cada vez más esporádicos en la Europa noroccidental. Hasta alcanzar los elevados niveles de no violencia que la mayoría de las sociedades del Atlántico esperan en su vida doméstica. (En esto, como en otros aspectos, los Estados Unidos son un curioso retroceso a una época pasada.)

Y a través de todo este desarrollo, en parte guiándolo, en parte fortalecido por este, hay un sentido cada vez mayor de nuestra *capacidad* para imponer este tipo de orden a nuestras vidas. Esta confianza se encuentra en el corazón de los diversos programas de disciplina, tanto individual como social —religiosa, económica y política—, que comienzan a transformarnos a partir de los siglos XVI y XVII. Esta confianza es consustancial con la creencia de que no debemos transigir, de que no necesitamos una complementariedad, de que para erigir el orden no es necesario reconocer límites en ningún principio opuesto, es decir, en un principio del caos. Y por ello, las tradicionales fiestas de inversión quebrantan y vuelven insegura esta tendencia al orden, tendencia que no puede tolerar el «mundo patas arriba».

De esta manera, se vuelve más fácil perder el sentido de que en principio hay un límite a la maleabilidad de las personas, al triunfo de lo superior sobre lo inferior. La naturaleza

salvaje puede resistir la civilidad, pero no existe tal cosa como una pérdida irreparable, como un desequilibrio fatal, como la destrucción de algo esencial al todo. Se llega tan lejos como se puede. Esto se aplica tanto a las utopías jesuitas de Paraguay como al *Polizeistaate* de Europa Central.

Más tarde, surgirán las teorías psicológicas que consagrarán esta concepción: el ser humano es un conjunto de hábitos que se imprimen en una *tabula rasa*; no hay límites a las posibilidades de reforma. Pero la imprudencia de ignorar los límites no se origina en ellas. Más bien, aparece con una nueva concepción del orden, que asigna un lugar esencial al esfuerzo constructivo deliberado por reconstruir la vida humana.

Para dar mejor cuenta de esto podemos formular la siguiente pregunta: ¿qué les dio a estas elites la esperanza positiva de que realmente podían transformar la sociedad? En el caso de los calvinistas, existía la creencia de que la Providencia de Dios les daría autoridad, al menos en las sociedades que habían sido distinguidas como las elegidas de Dios. Pero en el clima de pensamiento que estaba influenciado por el neoestoicismo, se desarrolló una nueva idea, una concepción del orden natural, que parecía ofrecer una base para la esperanza en un mundo reformado.

Un orden natural parece ser una idea tradicional. Después de todo, ¿qué enseñaban Platón o Aristóteles así como sus seguidores en la Edad Media y en adelante? Pero éste era un orden bastante diferente. Era normativo en otro sentido.

La antigua concepción del orden —derivada en última instancia de Platón— que puede hallarse ya sea en la renovación aristotélica de Santo Tomás o en el mundo del Pseudo Dionisio, era una de las formas que ya se veían operando en la realidad. El mundo que vemos a nuestro alrededor expresa o manifiesta estas formas, ya sea que se lo conciba como el resultado de cierta emanación o, de modo más ortodoxo, en términos de una creación sobre la base de ideas que están en la mente de Dios.

La idea de que las formas están operando era esencial para la antigua tradición ética, con la que antes comparé la visión reestructuradora moderna, que concibe que la forma es impuesta a la naturaleza desde fuera por la voluntad humana. Ahora bien, la nueva noción de naturaleza permanece dentro de esta perspectiva reestructuradora. El orden no está operando por sí mismo, afanándose por concretarse. Más bien, es la manera en la que Dios ha diseñado las cosas para que se integren, de manera tal que cuando siguen este plan, claramente sirven a los fines para los que fueron creadas. Pero este plan no está operando por sí mismo en la naturaleza, tratando de lograr su propia realización. Más bien corresponde, en ciertas áreas, simplemente al modo en que las cosas funcionan de hecho; mientras que en otras áreas sólo puede generarse si es visualizado y puesto a funcionar por seres racionales dotados de voluntad.

La principal área de esta última clase es la sociedad humana; aquí el plan es una norma propuesta a la razón, y no una norma que ya está en funcionamiento en el ser. O, una vez más, sólo puede ponerse a funcionar en el ser cuando es adoptada y acogida en la voluntad de seres racionales. No sólo es compatible con una actitud de reconstrucción hacia el mundo y la sociedad, sino que requiere de ella.¹⁹¹

Una forma conceptual muy influyente en la que esta idea se planteó en el siglo XVII fue la de la Ley Natural. Ésta desempeñó un papel importante en el pensamiento tomista. Y aun entre los grandes pensadores españoles, como Suárez y sus seguidores. Pero los pensadores que ahora consideramos fundacionales de la teoría moderna de la Ley Natural, Pufendorf y Locke, por ejemplo, le imprimieron un nuevo giro.

La derivación de la Ley Natural no sigue el camino de una definición aristotélico-tomista de los fines de la naturaleza humana. Procede casi *more geometrico*. En las primeras páginas de *De jure belli ac pacis*, Grocio deduce la Ley Natural como lo que «conviene» (*convenit*)¹⁹² a un ser que es a la vez racional y sociable. La derivación es extremadamente concisa, pero si se la despliega un poco parecería tratarse más o menos de lo siguiente: un ser racional es un ser que procede mediante reglas, leyes, principios; un ser racional que también es sociable tendría que tener leyes que hicieran posible la vida junto a otros. La mayoría de las prohibiciones y los mandatos convencionales de la Ley Natural tradicional pueden derivarse de esta base. No se propone aquí ninguna forma ya en funcionamiento, pero hay una manera en la que las cosas (en este caso, los seres humanos) pueden integrarse «racionalmente», lo que se propone como una norma obligatoria.

Grocio, quien era seguidor de Lipsio, considera que esta ley es obligatoria sólo en la razón (de allí su famosa afirmación de que la Ley se mantendría en pie *etsi Deus non daretur* [aun si Dios no existiese]),¹⁹³ mientras que Pufendorf y más tarde Locke consideran que es obligatoria en tanto mandamiento de Dios. Pero el argumento básico es el mismo. Dios hizo al hombre racional y sociable, y lo dotó de un instinto de conservación. Resulta claro a partir de esto qué normas se consideran obligatorias para sus criaturas. Claramente, éstas deben respetar la vida, la libertad y las posesiones de los demás.

Estas leyes son obligatorias para nosotros porque el creador puede establecer las reglas que rigen para sus productos. Pero no necesitábamos una revelación que nos dijera cuáles son esas reglas. Ellas son claras, dada la naturaleza de estos productos.

Esta concepción de una Ley Natural, o de un orden natural, crece junto a los programas de reconstrucción que están reconfigurando a las sociedades europeas. Locke lleva la actitud de reconstrucción hasta un nuevo punto, con su psicología que concibe a

la mente humana como una *tabula rasa* que espera que sus hábitos se impriman en ella. Locke se interesó mucho por la reconstrucción de su sociedad, y planteó sus puntos de vista sobre educación, por ejemplo. No es casual que sea una de las principales figuras de la tradición moderna de la Ley Natural.

¿Por qué ambas cosas iban juntas? ¿Por qué los reconstructores necesitan una Ley Natural? ¿Por qué no desarrollaron simplemente una teoría que postulase que la naturaleza humana es maleable (como sorprendentemente hizo Locke), y no dejaron las cosas en ese punto?

Porque necesitaban un sustento firme para acordar un orden público. El neoestoicismo nació en medio de un antagonismo interconfesional amargo y violento. Una de las cosas más importantes que ofrecía era una base para un acuerdo racional respecto a los fundamentos de la vida política, más allá y a pesar de las diferencias confesionales. Grocio siguió a Lipsio y desarrolló una teoría completa no sólo de la obediencia al Estado, sino del derecho internacional, que aspiraba a ser válida más allá de la brecha confesional. El objetivo de la teoría de la Ley Natural era proveer un *terrain d'entente* que no sólo reemplazara las teorías unilaterales de los extremistas religiosos, sino que más tarde, en su variante lockeana, también rechazara otras reacciones, peligrosamente defectuosas, a los antagonismos religiosos, tales como las teorías de la soberanía que no admitía limitación de ley alguna.

Menciono éstas, porque debemos tener en mente que el orden extraído de la Ley Natural tenía rivales, que también se proponían hacer frente a las condiciones críticas de los antagonismos religiosos y proporcionar una base para la actividad reconstructiva del Estado. Lo hemos olvidado, porque los perdedores tienden a desaparecer de nuestra visión en la historia, pero la respuesta más prominente al desorden de la guerra religiosa en la Europa del siglo XVII fue el Estado absoluto. Y ella con frecuencia se fundamentaba en su propia concepción del orden. Esta respuesta tendió también a desaparecer de nuestra vista, porque era radicalmente menos diferente de las ideas premodernas. Por un lado, seguía siendo jerárquica: consideraba que la sociedad estaba conformada por rangos u órdenes escalonados, que en gran medida se derivaban del anterior ordenamiento medieval. Y se conformaba con mantener la antigua concepción orgánica según la cual la sociedad consistía en una complementariedad jerárquica entre la gente común. Pero en otros sentidos era muy moderna, como en las formulaciones de elite acerca de cómo eran las cosas, algo que puede verse, por ejemplo, en los escritos de Bossuet.

Estas formulaciones parten de la noción moderna según la cual los agentes son órdenes constructivos, más que órdenes que se adecuan a los ya existentes en la «naturaleza». Al igual que la concepción de la Ley Natural, consideran que el orden político es una respuesta al problema: cómo mantener la paz y la civilidad entre los diversos agentes

potencialmente rivales. El gobierno absoluto y una jerarquía social fija no están dados en la naturaleza del cosmos, sino que son las respuestas a este problema.

La primera responde al objetivo de someter a todos a una voluntad única e irrecusable, al proporcionar un *locus* de «soberanía» sin el cual, en esta concepción moderna centrada en la voluntad, la sociedad no tiene modo de subsistir. La jerarquía sirve al objetivo del orden al asignar a cada uno su situación y su papel apropiados, y al instaurar una cadena de mando a través de la cual los impulsos que emanan de la cima pueden trasladarse a toda la sociedad.

Para muchas personas en el siglo XVII esta respuesta a la amenaza de desorden parecía más intelectualmente convincente y más políticamente efectiva que aquellas que se basaban en las teorías de los Derechos Naturales. Y de hecho, las versiones anteriores, previas a Locke, de la teoría de la Ley Natural transigían con este ideal de una soberanía clara e indivisa: para Grocio y Pufendorf el objetivo del contrato social era precisamente establecer una autoridad soberana de este tipo.

Más aún, esta manera jerárquica, de mando, de concebir el orden también se basaba en una doctrina de la Providencia. Al obedecer a este tipo de soberanía se respetaba la voluntad de Dios, muy claramente en la variante de esta noción que aún hoy sigue siendo célebre, la teoría del Derecho Divino de los reyes.

Desde nuestro punto de vista en la actualidad, esta concepción de mando parece estar a medio camino entre el ordenamiento medieval y una modernidad dominada por el Derecho Natural. De alguna manera, éste es un juicio anacrónico, puesto que esa concepción dominó su época y en ese entonces no parecía en absoluto una forma de transición. Pero la verdad que contiene este juicio es que la noción de mando conservaba ciertas facetas del ordenamiento anterior y mantuvo una continuidad con los antiguos regímenes monárquicos.

Como una estructura de mando en supuesta continuidad con una estructura anterior basada más en la complementariedad, el Estado absoluto mostró cierta analogía con la Iglesia católica tridentina. Y si bien este paralelismo podía significar rivalidad, también podía generar una afinidad entre la Iglesia y las monarquías que se adherían a esta perspectiva. El fatal enmarañamiento de la Iglesia en el Antiguo Régimen se vuelve más denso con esta afinidad. A la luz de esto, tal vez no sea demasiado descabellado darle a esta concepción jerárquica de mando del orden el nombre de «barroca», aunque el arte y la arquitectura que florecieron bajo este nombre no dominaron a todas las sociedades que adoptaron esta fórmula político-teórica. (La Francia de Luis XIV se consideraba más bien «clásica».) Pero las formas artísticas sin duda reflejan esta mezcla de jerarquía y de un impulso proveniente de lo alto que define a la fórmula.

Puesto que se desarrolló a partir de su versión lockeana, la teoría de la Ley Natural

tomó una dirección muy diferente. Por supuesto, esta teoría tenía, y necesitaba, un aspecto voluntarista que pusiese de relieve el poder de reconstrucción; pero también necesitaba una noción del orden normativo para establecer las reglas y los objetivos de esta reconstrucción. Los conceptos cruciales que la definen no son los de jerarquía y orden. El punto de partida es más bien una raza de individuos iguales destinados a conformar de manera conjunta una sociedad de beneficio mutuo.

Gradualmente este orden normativo se convierte en un anteproyecto del tipo de sociedad a la que apunta la reconstrucción. Estos seres racionales, sociables, destinados a vivir juntos respetando la vida y la libertad de los demás, también están destinados a preservarse mediante la explotación industriosa de sus entornos naturales.¹⁹⁴ Si se lleva a cabo en forma adecuada, esta explotación conduce al crecimiento económico. El derecho a la propiedad se sigue inmediatamente de esta explotación de la naturaleza y a la vez hace posible el progreso y por lo tanto el crecimiento económico.

Y por consiguiente lo que surge de esta reflexión sobre la Ley Natural es la norma de un orden estable de hombres industriosos que siguen los cursos establecidos de sus vocaciones, que se dedican al crecimiento y la prosperidad, más que a la guerra y al saqueo, y que aceptan una moral de respeto mutuo y una ética de la automejora. Este orden parece ser algo más que una mera idea; es la forma de vida racional y dada por Dios. Aspirar a ella no es seguir un capricho o una preferencia particular, sino dirigirse a donde las cosas están destinadas a ir, un *terminus ad quem* en el que todo está donde debe estar.

Éste es el orden natural de las cosas, no en el sentido de que está operando en la historia —esa idea aparecerá cuando Hegel reintegre la teleología aristotélica a su perspectiva constructivista—, sino más bien por cuanto es el objetivo razonable, incluso providencial, de nuestros esfuerzos.

Ahora puede concebirse que estos esfuerzos tengan lugar a lo largo de un prolongado horizonte temporal. Nos encontramos frente al nacimiento del concepto que ahora se conoce con el nombre de «desarrollo». Nos ha resultado difícil concebir la sociedad y la historia humanas sin este concepto. Casi parece que sin él no sabríamos qué hacer o cómo definir el bien social.

Nuestra concepción del tiempo evidentemente se ha modificado de manera radical. La concepción que servía de marco, que postulaba un equilibrio jerárquico, se ubicaba junto a una concepción del tiempo en la que los ciclos desempeñaban un papel importante, en la que los tramos temporales eran cualitativamente distintos: estaba el tiempo del carnaval o el «desgobierno» y luego estaba el tiempo para la reinterpretación del orden. El horizonte de largo plazo de la reconstrucción moderna es lineal, y se compone de un

«tiempo homogéneo, vacío». [195](#)

En el siglo XVIII, esta noción del orden natural continuará desarrollándose, y completará la transformación de la vieja concepción de la Gran Cadena del Ser, desde el orden jerárquico, cuyas formas se encuentran en funcionamiento en la realidad, hasta el universo de las naturalezas, creado de manera tal que en la acción de satisfacer sus necesidades sus actividades se entraman. En su cambio perpetuo, se apoyan y ayudan mutuamente.

De forma bastante significativa, el equilibrio que estaba presente en la idea original del siglo XVII se perderá. Allí el sentido de la lucha ardua con una naturaleza refractaria quedaba equilibrado por la armonía de nuestro destino último. Pero en el siglo XVIII, la armonía es concebida cada vez más como algo que ya está allí. La armonía de los intereses está escrita en la naturaleza humana desde el comienzo. La conmiseración y una comunidad de intereses deberían haber bastado para establecer un orden no conflictivo de las cosas. Se pone en marcha la búsqueda de los agentes siniestros que hicieron que las cosas salieran mal: reyes, sacerdotes, cercadores de tierra...

No hay que exagerar; el cambio no fue total ni mucho menos. Pero el arduo trabajo tendió a perderse de vista. Y ello reflejaba una situación nueva en la cual, para muchos de los que integraban las élites europeas en expansión, la «civilización» había llegado; la sociedad plenamente reformada no era una perspectiva distante sino que estaba al alcance de la mano y sólo requería un nuevo paquete de reformas: políticas (por ejemplo, el gobierno representativo), económicas (por ejemplo, el *laissez-faire*), sociales (por ejemplo, el fin de las castas y los privilegios). De hecho, algunos de estos programas finales incluso se definían en oposición a la «civilización» tal como se la entendía. (Muchos de los escritos de Jean-Jacques Rousseau giran en torno a esta idea básica.)

Esta era la situación, marcada por una sensación del orden alcanzado, de que los poderes de reconstrucción se habían ejercido con éxito, y donde podía florecer el antropocentrismo y finalmente se habían creado las condiciones para que desde las entrañas de la historia pudiera emerger una opción viva de humanismo exclusivo.

4

Pero antes de ocuparnos de esto, quiero volver atrás y examinar cómo a partir de la tradición neoestoica emergieron algunas de las bases de este humanismo.

Antes señalé que el neoestoicismo le otorga un lugar destacado a la actitud de reconstrucción. El énfasis pasa de estar colocado en la noción de una forma que tiende a realizarse pero que requiere nuestra colaboración, a ponerse en la idea de una forma que es impuesta sobre nuestra vida desde fuera por el poder de la voluntad. En el siglo XVII,

este pasaje a una ética de la *poiesis* se consuma en una nueva teoría coherente del agente desvinculado y en una nueva concepción de la virtud como dominio de la voluntad sobre la pasión. Una de las formulaciones más influyentes al respecto la aporta Descartes.

Éste se inscribe claramente en la corriente neoestoica de pensamiento. Recibe la influencia de los discípulos franceses de Lipsio, como du Vair y Charron, y no hay dudas de que en Laflèche, en manos de sus maestros jesuitas, toma contacto con el pensamiento de Lipsio. Como señalamos, en la formulación de Lipsio el neoestoicismo ya se había apartado del modelo original, dado su énfasis en la voluntad y en el dualismo mente/cuerpo. Descartes lleva más lejos estas líneas de partida y desarrolla una concepción bastante diferente.

Puede concebirse que se trata de una transición desde una ética fundada en un orden que funciona ya en la realidad, hacia una ética que considera que el orden es impuesto por la voluntad. Descartes destruye cualquier base concebible para la primera, al adoptar una perspectiva sistemáticamente mecanicista del universo material. Ya no tiene sentido decir que las cosas de la naturaleza expresan o realizan una forma. Ya no es posible hacer inteligible ninguna explicación causal de ellas en estos términos. Las formas y su expresión pertenecen exclusivamente al ámbito de la mente. La materia ha de ser explicada como mecanismo.

Más aún, formular claramente esta distinción es esencial para la ética. Porque la virtud consiste en la mente, en la forma de la voluntad, y ejerce un control soberano sobre el cuerpo y el ámbito de las cosas que surgen de la unión del alma y el cuerpo, en particular las pasiones. Confundir estas distinciones es no ver claramente qué debe controlar qué.

Tanto la ciencia como la virtud requieren que desencantemos al mundo, que hagamos una distinción rigurosa entre la mente y el cuerpo, y que releguemos todo el pensamiento y la significación a lo intramental. Debemos establecer una firme frontera, aquella que, como hemos visto, define al yo impermeabilizado. Para Descartes, ver la realidad como puro mecanismo es la forma de establecer esa frontera, es indispensable para ello.

En la dimensión ética, donde abordamos la praxis, el requisito es que podamos *tratar* lo extramental como mecanismo, y eso significa adoptar una actitud instrumental, o una actitud de reconstrucción. Pero esta actitud debe englobar no sólo lo corporal, sino también todo aquello que no es pura mente; es decir, debe incluir las cosas que surgen en la mente sólo debido a la unión del alma y el cuerpo, y eso implica especialmente a las pasiones.

Descartes desarrolla, de esta forma, una teoría de las pasiones bastante diferente de la de los estoicos. Para estos últimos, las pasiones eran opiniones falsas. Cuando alcanzamos la sabiduría, nos liberamos de ellas por completo. Desaparecen, como las

ilusiones que son. Descartes entiende las pasiones en un registro bastante diferente; no en términos de lo que expresan, sino en términos de su función. Son respuestas de las que nos dota el Creador para ayudarnos a responder con el vigor apropiado a ciertas circunstancias apropiadas. El objetivo no es deshacernos de ellas, sino ponerlas bajo el control instrumental de la razón.

No sólo no se supone que las pasiones deben desaparecer, sino que además en las mejores personas son incluso más poderosas que en la mayoría. El punto crucial es, no obstante, que son controladas por la voluntad. Descartes admira a *les plus grandes âmes*, que *ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse*¹⁹⁶ (las almas más grandes [...] tienen una forma de razonar tan fuerte y potente que, aunque también ellas tienen pasiones, incluso a menudo pasiones más violentas que las comunes, su razón sin embargo es siempre quien domina). De manera que, lejos de tener que desembarazarnos de las pasiones, *il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et, lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*¹⁹⁷ (basta con someterlas a la razón, y una vez domesticadas, a veces son tanto más útiles cuanto más excesivas sean).

Lo que Descartes conserva del pensamiento estoico y neoestoico en gran medida es la norma de la desconexión. La razón nos dice qué es lo mejor, y actuamos para lograrlo. Pero mientras tanto, estamos completamente desconectados del resultado. Así, el pasaje antes citado sobre *les plus grandes âmes* continúa de este modo:

Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Éternité, qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des Comédies.

(Ellas hacen todo cuanto esté en su poder para que en esta vida la Fortuna se ponga de su lado, pero sin embargo la tienen en tan baja estima en comparación con la Eternidad, que para ellas los acontecimientos del mundo son casi lo que para nosotros son los de la Comedia).

Lo que surge aquí es una especie de estoicismo. Las ideas centrales de desconexión, de constancia, de determinación y de control mediante la razón han subsistido. Pero la antropología subyacente sufrió una transformación radical.

La diferencia puede apreciarse claramente cuando preguntamos qué es lo bueno de la vida buena; o, desde un ángulo algo diferente, qué hay en la naturaleza del goce o la satisfacción que nos atrae hacia ella.

Para la ética antigua de las formas operantes esto puede hallarse en dos niveles. Primero, puesto que somos ejemplos de la forma de un ser humano, llevar una vida

buena nos lleva a la verdad de la inclinación de nuestra naturaleza; y de esta manera escapamos a la división, al tumulto interno, y disfrutamos de la armonía; las fuerzas en oposición ya no nos desgarran, y entonces alcanzamos la constancia. Dejamos de aferrarnos a lo que no nos hace bien, y de este modo alcanzamos la autosuficiencia.

En un segundo nivel, las formas también están operando en todo el cosmos que nos rodea, y en algunas teorías éticas esto desempeña un papel importante. Por ejemplo, en Platón la razón en nosotros no es más que el poder de ver el orden que hay en el cosmos y de amarlo. Nuestro amor hacia él nos hace querer imitarlo y por lo tanto nosotros mismos vivimos vidas ordenadas.¹⁹⁸ En otras palabras, obtenemos goce o satisfacción no sólo por seguir nuestra propia naturaleza, sino también por estar en consonancia con el todo.

No toda la ética antigua recurría a este rodeo a través del todo. Quizá Aristóteles, por ejemplo, no lo hizo. Pero los estoicos tenían su propia variante de él. La persona sabia es feliz porque sigue su naturaleza; pero también se regocija por todo lo que acontece, porque ello es parte del despliegue de la Providencia divina.

Ahora bien, para Descartes, buena parte de esto o bien desaparece o bien recibe un sustento bastante diferente. En realidad, la determinación subsiste, al igual que la Providencia. Pero el universo ya no puede ofrecer el cuadro de un orden que opera en las cosas. Todo lo que podemos llegar a vislumbrar en él es una idea de cómo se supone que deben funcionar las cosas, y eso es entonces algo que debemos poner en práctica, como vemos en el caso paradigmático de las pasiones.

Lo crucial ahora son los gozos interiores. Pero estos ya no son realmente los de la armonía o la ausencia de conflicto. Porque precisamente la persona buena está sitiada. Está llamada a ejercer toda su fuerza. En un campo de pasión, más violento que el de la persona común, su *raison demeure néanmoins toujours la maîtresse*. No sigue la inclinación de la naturaleza, sino que, a través de la lucha, impone un orden que en realidad es el previsto, pero que sólo puede alcanzarse a través de este triunfo de la voluntad.¹⁹⁹

El acmé de la virtud ya no es la armonía libre de conflictos, sino la dominación por la que se pugna, y el gozo que proviene de allí es la satisfacción por la victoria de la razón. Pues lo que más fundamentalmente soy es voluntad racional.

*Outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus notre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder.*²⁰⁰

(Además de que el libre albedrío es en sí mismo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, por cuanto de

alguna manera nos vuelve semejantes a Dios y parece exceptuarnos de ser sujetos y, en consecuencia, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, y también el más propio y el que más nos importa, de lo que se sigue que sólo de él pueden proceder nuestras más grandes alegrías.)

La «alegría» aquí es la certeza de haber vivido de acuerdo con mi dignidad como ser racional, lo que exige que me gobierne la razón.

En lo que parece ser un giro sorprendente, Descartes introduce en este punto un término clave de la ética del honor, la «generosidad». Esta palabra significaba algo diferente en el siglo XVII. Designa la vívida sensación que tenemos de nuestro rango y del honor que le es propio, lo que nos motiva a vivir de acuerdo con las exigencias de nuestra posición. Los héroes de Corneille siempre están aduciendo su *générosité* como la razón de los actos estremecedores y a menudo atroces que están a punto de cometer.

Pero Descartes saca la noción del espacio público y el campo de los rangos socialmente definidos, y la introduce en el ámbito del autoconocimiento. La verdadera generosidad,

*qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour se qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi même une ferme et constante résolution d'en bien user; c'est à dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures.*²⁰¹

(que hace que un hombre se estime en el punto más alto en que pueda estimarse de modo legítimo, sólo consiste, en parte, en que sabe que no hay nada que le pertenezca verdaderamente, salvo esta libre disposición de sus voluntades, ni nada por lo que deba ser elogiado o censurado, salvo por el buen o mal uso que haga de ellas; y en parte, en que siente dentro de sí una resolución firme y constante de usarlas bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que a su juicio sean las mejores).

El rango de acuerdo con el cual debo vivir es el rango del agente racional no definido socialmente. Es este sentido de mi propia dignidad el que Descartes dice que es *comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des Passions*²⁰² (la llave de todas las otras virtudes, y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones). En otras palabras, el lugar central, la virtud que puede defender y sostener a las demás, que Sócrates le asignó a la sabiduría, por ejemplo, y otros le asignaron a la temperancia en Descartes corresponde a la generosidad. La motivación clave aquí son las exigencias que se me imponen por mi condición de ser racional, y la satisfacción es la de haber vivido de acuerdo con la dignidad de esta posición.

Lo que nos mueve ahora ya no es la sensación de estar en consonancia con la naturaleza, la nuestra y/o la del cosmos. Es algo más parecido a la sensación de nuestro propio valor intrínseco; algo claramente autorreferencial. La noción kantiana de *Würde* no está lejos. Se ha instalado un elemento crucial del humanismo exclusivo que está por

llegar.²⁰³

Esta nueva ética del control racional supone el desencantamiento, como mencionamos antes. De hecho, es una de las fuerzas que lo producen, y operan en este sentido junto con el rechazo de la Reforma a lo sagrado antiguo. Así, contribuye a la creación de la nueva identidad que he denominado «yo impermeabilizado». Pero también la intensifica.

El yo impermeabilizado es el agente que ya no teme a los demonios, los espíritus, las fuerzas mágicas. Más radicalmente, estos ya no se inmiscuyen; no existen para él; cualquier amenaza u otro significado que profieran no lo «tocan». Ahora el agente racional desconectado lleva a cabo una operación análoga sobre el deseo.

Por supuesto, nuestros deseos siguen inmiscuyéndose, como inclinaciones de hecho. Pero se los priva de cualquier significado o halo superior. Son simplemente solicitudes de hecho. Deberíamos poder frenarlos a todos, y determinar racionalmente cuál sería la mejor manera de disponer de ellos

*[...] le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures.*²⁰⁴

(el verdadero uso de nuestra razón para conducir nuestra vida no consiste más que en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu, que pueden ser adquiridas mediante nuestra conducta, de modo tal que, puesto que de ordinario estamos obligados a privarnos de algunas para tener otras, elijamos siempre las mejores).

Ahora bien, es verdad que cualquier moral más elevada que proponga controlar las pasiones tendrá que producir una operación de desenmascaramiento de este tipo. Porque de hecho nuestras pasiones «más bajas» suelen estar rodeadas de un halo muy poderoso. El impulso a ejercer la violencia, por ejemplo, con frecuencia se halla investido de una sensación de estar viviendo un gran momento. Me han insultado, está en juego mi honor, o lo que motiva este acto que estoy a punto de realizar es una causa noble. Y sobre todo, la violencia puede ser excitante, puede parecer que nos eleva por sobre la banalidad de la existencia cotidiana, hacia un plano superior, más exaltado. Y en este punto la violencia se acerca al ámbito del deseo sexual, a tal punto que ambos suelen entrelazarse. Separadamente o entrelazados, pueden hacernos sentir que nos liberamos de lo cotidiano, de la monotonía del mundo ordinario. Por eso pueden aparecer, en forma separada o conjunta, en rituales como el carnaval.

Un tema importante que atraviesa todas las perspectivas éticas tradicionales es el desenmascaramiento del falso prestigio de estos deseos, la disipación de su halo. En este sentido, la ética del control racional no es diferente. Platón y los estoicos también se

esforzaron por mostrar que lo que parece brillar en estos reinos oscuros no es más que ilusión, que a la fría luz del día el halo desaparece por completo. Y este desenmascaramiento se pone aún más en evidencia en el prolongado ataque a la ética del honor, partiendo de Platón, pasando por los estoicos y San Agustín, hasta llegar a nuestros días; quiero decir, la ética en su forma original, que hace del reconocimiento público y la gloria un fin valioso. No me refiero a su forma sublimada, internalizada, como en Descartes, que está destinada a reemplazar la forma original, pública. La gloria es castigada por ser mera apariencia (Platón), un fin propuesto por la soberbia, la fuente del mal (San Agustín), «vana-gloria» (Hobbes).

Pero este desenmascaramiento aún puede dejarle al deseo algún halo en las teorías más antiguas. Para Platón, mi deseo sexual por alguien bello es un reconocimiento tenue, distorsionado, de la idea de belleza que mi alma añora. En su forma presente, este deseo tiene que mostrarse como incapaz de realizar su promesa, pero la promesa no estaba totalmente equivocada. Para la ética del control racional no subsiste nada de esto. Hay simplemente un campo de solicitaciones de hecho que, al igual que el mundo externo, mecanizado, no puede ser considerado un *locus* de significaciones elevadas, incluso confusas y distorsionadas. Este campo está completamente despojado de cualquier significado de ese tipo. No es que el falso prestigio del deseo distorsiona el fundamento real del halo. El halo es una completa ilusión.

De allí se sigue que no necesita una perspicacia especial para esclarecer este prestigio. Sólo hay que adoptar de una vez y para siempre la actitud correcta, la del control instrumental, racional, y este mundo de sentimiento deja de funcionar expresivamente; lo que significa precisamente que se muestra en su verdadera naturaleza desencantada.

En cierto sentido, este agente está sobreimpermeabilizado. No sólo no es «tocado» por espíritus y demonios, sino que también queda completamente impasible ante el halo del deseo. En un universo mecanicista, y en un campo de pasiones entendidas funcionalmente, no hay más lugar ontológico para un halo de ese tipo. No hay nada a lo que pudiera corresponder. Es simplemente un sentimiento perturbador, sobrecargado, que de alguna manera nos cautiva, hasta que recuperamos el juicio y asumimos nuestra completa identidad impermeabilizada.

No hace falta que recordemos que la modernidad no se detuvo en la ética del control racional. Éste es tan sólo uno de los puntos de ignición de la insatisfacción respecto a esta lectura de la identidad moderna que fue recogida en esa corriente amplia de pensamiento y sensibilidad que a veces se denomina «Romanticismo». La idea misma de que el sentimiento puede ser despojado de todo halo llegó a parecer no sólo errónea, sino terriblemente empobrecedora, una negación de nuestra humanidad.

Pero dentro de esta identidad de la razón desconectada, el desencantamiento y el

control instrumental van de la mano. Y fue esto lo que ayudó a preparar el terreno para la nueva opción del humanismo exclusivo.

5

Esta actitud desconectada y disciplinada del yo y la sociedad ha pasado a formar parte del repertorio esencial de definiciones de la identidad moderna. También es un rasgo central de la secularidad en el tercer sentido. La actitud disciplinada ayuda a construir una segunda faceta de lo que he denominado «yo impermeabilizado». Antes señalé en qué medida el desencantamiento implicó trazar fronteras, poner término a la porosidad en relación con el mundo de los espíritus.

Ahora bien, la actitud desconectada también conduce al trazado de fronteras, y a un abandono de ciertas modalidades de intimidad, así como a tomar distancia de ciertas funciones corporales. Esto es algo que Norbert Elias ha explorado notablemente en su magistral libro. [205](#)

Nos ubicamos en una relación de intimidad con alguien cuando hay una corriente de afecto con él, cuando las barreras que nos separan se derriban y podemos sentir las emociones del otro. Es la relación que solemos mantener con la familia y los amigos cercanos.

Desde el punto de vista de la ontogénesis, estas relaciones son cruciales, puesto que en nuestra primera infancia y niñez el reconocimiento de la necesidad de progresar y convertirse en un ser humano depende del establecimiento de relaciones íntimas. Si nos vemos privados de ellas nos será imposible llegar a saber quiénes somos, o bien nuestro mundo deja de funcionar.

Ahora bien, nuestra identidad, nuestro sentido de lo que es realmente importante, puede seguir estando vinculado de modo fundamental con ciertas relaciones: sólo tenemos una verdadera aprehensión de quiénes somos y de lo que es fundamental dentro de estas relaciones, que pueden ser amorosas, o con un héroe, un santo, un gurú o un modelo a seguir. De manera que esta identidad puede verse amenazada cuando sucede algo en la relación. Cuando alguna de estas figuras muere puede ser doloroso, pero a menudo lo superamos y continuamos viviendo en referencia a ellos. Lo peor es cuando estos vínculos se deterioran, cuando ellos nos rechazan o cuando cambiamos la visión que tenemos de ellos. Se trata de relaciones definitorias.

Por supuesto, todo esto es decisivo cuando somos pequeños. Pero más tarde, algunos son adiestrados para que adopten una identidad que está desvinculada de estas primeras relaciones estrechas e íntimas. Por ejemplo, hasta cierta edad los jóvenes muchachos de las sociedades guerreras están desconectados de las mujeres. Aún es necesario el

reconocimiento, pero ahora el de los otros, el de los líderes guerreros, y las relaciones con ellos dejan fuera ciertas dimensiones de la intimidad, al igual que las relaciones con los pares. Hay juegos bruscos, payasadas, bravatas, pero no una tierna sinceridad o vulnerabilidad, como sucedía antes con las mujeres. Esas relaciones anteriores ya no son admitidas como definitorias.

Ahora bien, la desconexión da un paso más en esta dirección. Tiene, de hecho, cierta afinidad con la ética del guerrero (como podemos apreciar en la invocación de Descartes de la *générosité*).²⁰⁶ Excepto que ahora toda disciplina gira en torno a un principio impersonal. Llevado al límite, el mandato sería: en la medida de lo posible, confía en ti mismo, relaciónate sólo con Dios o con el principio. Tienes permitida la ternura, pero no en una relación definitoria. De hecho, en el límite, todas las relaciones definitorias están destinadas a quedar anuladas por (*aufgehoben*) Dios/el principio.

Por supuesto, es muy difícil llegar a ese punto final, que sólo puede ser eso, un punto final al que se aspira, no un comienzo. Al comienzo, todos necesitamos del reconocimiento para mantener nuestra identidad, y la mayoría de nosotros nunca llegamos a prescindir de él. La identidad puede florecer únicamente en las relaciones con los líderes o colegas. Pero estas relaciones aún definitorias son rígidas, toscas, restringidas y poco íntimas. Y aquello a lo que se apunta ya está reflejado en el carácter de estas relaciones; es una especie de confianza en sí mismo, de autosuficiencia, de autarquía, de autonomía. Necesitamos del reconocimiento para llegar allí, pero tratamos de trascenderlo para deshacernos de la escalera.

Así, la disciplina desconectada configura una nueva experiencia del yo en la cual éste tiene un *telos* de autarquía. La concepción de Freud de la soledad orgullosa del yo es un ejemplo de ello. Los espacios entre los seres humanos ya no son importantes. Nuestras grandes emociones son internas.

Más tarde, en la reacción contra este tipo de disciplina, redescubrimos nuestras profundas emociones, nuestra intimidad, como una especie de continente perdido. Lo experimentamos de un nuevo modo, lo vemos con nuevos ojos. Piénsese en el triunfante redescubrimiento de la profundidad emocional en D.H. Lawrence. (Quizá haya un paralelismo perturbador con el hecho de apasionarnos por historias de fantasmas, luego de lo cual ya no podemos creer realmente en fantasmas.)

Elias señaló y registró el tremendo cambio en los modales que acompañó el ideal incipiente de civilidad y más tarde de civilización. Éste comienza entre las elites, por supuesto, pero durante el siglo XIX se expande virtualmente a toda la sociedad. El cambio implica una elevación sostenida y bastante notable del umbral de incomodidad, e incluso podría decirse de asco. Nos causa sorpresa, y no una conmoción menor, descubrir cómo eran las cosas en 1500.

Los primeros libros sobre etiqueta aconsejan a las personas no sonarse la nariz con el mantel. Un libro de 1558 nos advierte que «no es un hábito muy fino», cuando encontramos excrementos en la calle, señalárselos a otra persona y sostenerlos para que ésta los huela. Se recomienda a las personas que no defequen en los espacios públicos. Claramente, se trata de una época cuyos parámetros en este sentido están muy lejos de los nuestros.

Elias habla, no de un cambio abrupto, sino de una elevación gradual de los umbrales. Mientras que en cierto momento los manuales normativos desaconsejaban sonarse la nariz con el mantel, los manuales posteriores exigían el uso de pañuelos y recomendaban no sonarse en la mesa, etcétera. Cuando antes se aconsejaba no defecar en los zaguanes, hacia el final del proceso el solo hecho de mencionar tal cosa en un libro de etiqueta era una falta de delicadeza. Cae una *Bann des Schweigens*. Esas funciones corporales ni siquiera debían mencionarse.

Elias atribuye todo este movimiento a dos factores principales. Primero, las exigencias de la vida en conjunto en grandes cantidades en las cortes obligaba a la imposición de reglas más estrictas; y este movimiento continúa en la medida en que la gente comienza a vivir en sociedades cada vez más densas e interactivas. Esta introducción necesaria de la disciplina es el «proceso civilizador».

Pero junto a esto, Elias observa otra dinámica: la de la diferenciación de clases o estatus. Las exigencias de refinamiento sirven para distinguir a los estratos superiores de los inferiores; y éstas se vuelven cada vez más necesarias a medida que los nobles se ven forzados a llevar una vida cortesana y urbana en la que los recursos y las facultades a su disposición ya no sirven para diferenciarlos claramente de los burgueses. Esto dispara, desde luego, por parte de los *bourgeois gentilshommes* y de otros, un deseo de imitar a los estratos superiores, lo que vuelve necesario aún otro paso en la cadena de refinamiento para mantener intacta la distancia. Elias da lo que parece ser un buen ejemplo de esto en el modelado cortesano del idioma francés y en la subsiguiente hegemonía total de este dialecto respecto del lenguaje que todos hablamos hoy.

Ahora bien, considero que ambas explicaciones son verdaderas. Pero creo que los desarrollos que Elias describe también pueden ser entendidos en otros dos contextos relacionados. Prefiero considerar que reflejan la forma en que la actitud desconectada, disciplinada, en primer lugar restringe la intimidad, y en segundo lugar nos hace tomar distancia de nuestras poderosas emociones y de nuestras funciones corporales.

Si examinamos cómo estos cambios nos afectan, lo que salta a la vista es el aumento del umbral de escrupulosidad; algo que sentimos especialmente cuando leemos acerca de las prácticas más repulsivas, como las que acabo de mencionar. Pero de hecho, en algunos de los primeros libros sobre modales, no sólo parece suponerse que la

recomendación de evitar estas prácticas no desalentaría al lector promedio, sino que además ni siquiera parecen desaconsejarse tales modales por el hecho de que sean repulsivos. Se trata de otra cosa, que atañe a las relaciones permitidas de intimidad.

De hecho, muchas de las cuestiones planteadas en estos libros tienen una relación obvia con la intimidad, pues se refieren al hecho de estar desnudos en presencia de otros, al hecho de permitir que otros lo vean a uno realizando funciones corporales, comiendo del mismo plato, etcétera. Es evidente que la objeción a todas estas acciones es menor cuando ellas se realizan en presencia de personas con las que se mantiene una relación de intimidad. La objeción al «intercambio de fluidos» con un extraño cuando, por ejemplo, se comparte la cuchara desaparece completamente cuando se trata de amantes. El propio acto de hacer el amor es un intercambio desenfrenado de fluidos.

Las primeras reconvenciones por este tipo de cosas, comenzando con los tratados sobre modales de fines de la Edad Media y los primeros tiempos del periodo moderno, a menudo parecen referirse al abuso injustificado de intimidad. Tales reconvenciones no son simétricas, sino que previenen a los inferiores de sacar provecho de las relaciones cercanas con sus superiores.

Así, en el *Galateo*, un tratado sobre modales del siglo XVI, leemos: «Y por esto, el presentar a otro nada de lo que él tiene en su plato no creo le estaría bien, si él no fuese mucho mayor en grado que el otro, de suerte que el presentado reciba honra; porque entre iguales parece que el que da se hace en cierta manera mayor que el otro». Aquí la proscripción se refiere claramente al abuso de intimidad. Si alguien superior a nosotros nos ofrece ese tipo de cercanía, lejos de ser rechazados, somos honrados. Pero precisamente por eso, es completamente inadmisible que seamos nosotros mismos quienes iniciemos el asunto. El *Galateo* también recomienda no mostrar nuestras partes íntimas a otras personas, pero luego expresa: «porque semejantes cosas no se suelen hacer sino entre aquellas personas que el hombre no respeta. Verdad es que si un Señor hiciese esto delante de sus criados o en presencia de algún amigo de menor condición que él, no mostraría soberbia sino amor y amistad».

Los modales antiguos nos ofrecen todo tipo de ejemplos de restricciones asimétricas respecto de la intimidad, que hoy se han vuelto completamente bilaterales. Los reyes se vestían en compañía de sus cortesanos, incluso se sentaban en la *chaise-percée* en compañía. Es el mismo tipo de asimetría jerárquica que se pone en juego cuando la Marquesa de Châtelet, la amante de Voltaire, se muestra desnuda ante su criado —quien queda profundamente consternado— mientras toma un baño, y lo regaña porque no le vierte correctamente el agua caliente.

Con el progreso de las relaciones igualitarias estas prohibiciones no se relajan, sino que, por el contrario, se generalizan entre las personas de igual rango, para finalmente

volverse universales. Las restricciones a la intimidad corporal, que comienzan como medidas de respeto a los superiores, se internalizan a título de tabúes que rigen para todos. Ahora hemos aprendido a sentir incomodidad ante la exposición, e incluso rechazo al contacto (cuando, por ejemplo, usamos la cuchara de otra persona). Nos sorprende leer cómo se exponían las grandes personalidades en el siglo XVIII, y nos cuesta entender cómo es que *ellos* no se sentían incómodos o vulnerables. Pensamos que esta autoexposición es algo que quienes tenían un poder arbitrario podían infligir cruelmente a sus subalternos con el objeto de humillarlos, o que los carceleros imponían a sus prisioneros; la idea de que los más poderosos pudiesen hacerse esto a ellos mismos parece extraña.

Considero que esta inversión de la significación de la exposición en un tabú generalizado refleja, en un nivel, el abandono de la intimidad promiscua, lo cual parte de la actitud disciplinada moderna. Por lo tanto, este tipo de cercanía queda reservada a un círculo pequeño de personas, generalmente la familia inmediata, e incluso allí rigen tabúes parcialmente efectivos. Las diversas funciones de nuestro cuerpo, sus fluidos y secreciones, es algo que guardamos para nosotros mismos; conservamos una distancia respetuosa de los demás, y nos relacionamos con ellos a través de la voz y el rostro, a través de la vista y el sonido, reservando el contacto corporal para los íntimos o para ciertos momentos permitidos por los rituales, como el estrecharse las manos.

Este desarrollo tiene su contracara, a saber, la mayor intensidad de las relaciones íntimas, que pueden aumentar dentro de la familia o entre amantes, puestas a resguardo del mundo exterior por los nuevos espacios y convenciones de privacidad. De hecho, podemos afirmar que lo que queremos decir con «intimidad» cambia profundamente en ese momento. Mientras que las relaciones anteriores de contacto promiscuo, por ejemplo entre amos y criados, reflejaban tal vez cierta cercanía, carecían no obstante de circunspección; en el nuevo círculo, más estrecho, de relaciones más intensas, la intimidad adquiere el sentido que tiene para nosotros, al denotar la apertura y reciprocidad de nuestros sentimientos más fuertes, profundos y «privados». La dimensión del sentimiento compartido, que es parte de nuestra concepción moderna, surge, desde luego, en una época en la que el hecho de tener ciertos sentimientos profundos e intensos es considerado un logro humano fundamental. El nuevo matrimonio basado en el compañerismo y la familia a la que da lugar, requiere una privacidad que las épocas anteriores no buscaban, tan sólo porque es el *locus* del sentimiento compartido, que ahora se considera un bien humano importante y, de hecho, para muchos constituye una parte esencial de una vida humana plena. Estamos encaminados en la senda de nuestra era contemporánea, en la que formar un hogar armonioso, tener hijos, continuar el linaje, ya no son instancias que definan el objetivo del matrimonio, sino que éste

encuentra su objetivo principal en una consumación emocional que se considera uno de los bienes humanos más importantes.²⁰⁷

Pero en general, nos relacionamos con el mundo como seres más incorpóreos que nuestros antepasados; es decir, el centro de gravedad de la persona que cada uno de nosotros somos, en la medida en que interactuamos con otros, se ha desplazado del cuerpo. Se ubica fuera, en el agente de la disciplina desconectada, capaz de ejercer un control desapasionado. Ésa es la persona que proyectamos hacia los demás, y la que éstos proyectan hacia nosotros, y en esta proyección mutua nos ayudamos unos a otros a vernos como seres que hemos alcanzado esta distancia racional, y por lo tanto nos ayudamos mutuamente a vivir de acuerdo con este ideal enaltecido.

Por eso la persona que viola el tabú es tan perturbadora. No sólo se pone en ridículo, sino que también subvierte la disciplina comúnmente mantenida. Porque eso no es fácil. Elias muestra que el «proceso civilizador» implicó que tomáramos esta distancia de todo un conjunto de emociones poderosas: la furia, la fascinación por la violencia y por el deseo sexual y la fascinación por los procesos y las excreciones corporales, que de alguna manera se relaciona con el sentimiento sexual. Nuestros antepasados se permitían el acceso a la furia, se regodeaban más francamente en la violencia, se agolpaban para presenciar crueles escenas de castigo infligidas a seres humanos y animales, todo lo cual hoy suele horrorizarnos. También estas cosas, así como la intimidad corporal, han quedado fuertemente suprimidas. No es que simplemente ahora controlemos mejor nuestra ira, o que por lo menos exigimos eso de cada persona, sino que también aprendemos a sofocar nuestros sentimientos de ira y resentimiento. Nos permitimos disfrutar de la violencia únicamente cuando la irrealizamos, en la ficción o en apariciones televisivas, que transmiten la misma sensación que la ficción.

Pero la única forma de mantener este control es poner a jugar la repulsión o la escrupulosa aversión de nuestro yo disciplinado o refinado hacia los sentimientos que participan en este desenfreno corporal, sexual o violento. La «civilización», en este sentido, ha trascendido la mera interdicción de las acciones, que en sí mismas no suscitaban ninguna aversión, con el fin de mostrar el adecuado respeto hacia los demás. El avance de la disciplina desconectada requiere que mantengamos distancia respecto de ese desenfreno, y para ello es necesario que apelemos al sentimiento de deshonor o humillación que atañe al desenfreno cuando se encuadra en la perspectiva de la dignidad del control racional.

En este sentido, ambos sentimientos van juntos, como las dos caras de la misma moneda: de un lado, la sensación enaltecida de imparcialidad desapasionada; del otro, la sensación de ira y deseo sexual como una especie de confinamiento que nos arrastra hacia abajo, lejos de las alturas desde las que podemos examinarlo todo. En el último

siglo, se han hecho intentos (el propio Bertrand Russell es un caso, aunque no el único) de levantar el tabú que pesa sobre el deseo sexual en bruto, para simplemente ver la ira y la violencia como las pasiones que mancillan la razón desapasionada, manteniendo, a la vez, la fidelidad hacia una ética de la benevolencia desinteresada. Esto es posible, aunque existe el peligro obvio de que, en el proceso, el deseo sexual termine por enfriarse y objetivarse. Si ello ocurriese, se trataría de otra innovación de la modernidad. Pero, de hecho, el proceso civilizador por el que hemos atravesado en los últimos siglos tomó distancia del sexo y de la violencia por igual.

Así, esta civilización avanza elevando el umbral de escrupulosidad o repulsión por la intimidad corporal, el deseo sexual en bruto y la violencia. La delicadeza, la *Feingefühl*, se ha convertido en una virtud de la sociedad correcta. Limpia tu cuchara antes de volver a hundirla en el plato común, dice Courtin en 1672, y *ayant des gens si délicats qu'ils ne voudraient pas manger du potage où vous l'auriez mise, après l'avoir portée à la bouche*. Ya no se trata de no abusar de los superiores, sino del comportamiento que despierta el rechazo.

Y, como señalé anteriormente, puesto que la civilización es un juego que jugamos juntos, relacionarnos con los demás a través de nuestra persona desconectada y manteniendo de esta manera ciertos parámetros, cuando violamos alguno de estos tabúes, no sólo suscitamos repulsión, sino que nos sentimos terriblemente avergonzados. En cierta forma, la civilización consiste en sentir vergüenza en los lugares apropiados.

Así, el agente disciplinado, desconectado, constituye otra faceta de lo que he denominado «yo impermeabilizado». No sólo existe una firme frontera que separa lo interior de lo exterior en un mundo que ha quedado desencantado, sino que además se erigen barreras contra los deseos físicos potentes y la fascinación con el cuerpo. Las barreras son erigidas por y en nombre de la identidad central en tanto agente de la disciplina desconectada, y mantienen su distancia respecto de esta zona de desenfreno. Pero puesto que ésta es también una zona en la que fluyen los sentimientos entre las personas y fácilmente puede dar lugar a un tipo de intimidad que implique excitación mutua, esta distancia también restringe drásticamente el grado de intimidad permitida. Fuera de los círculos estrechos de intimidad que permanecen, se nos educa para que nos relacionemos con los demás como sujetos dignificados que ejercemos un control racional, cuyas relaciones definitorias ya no son íntimas y que, en realidad, nos preparan para eventualmente trascender por completo las relaciones definitorias.

La impermeabilización en este punto no opera solamente contra una zona de vida corporal, sino también en cierta medida contra el otro. No es sorprendente que el agente formado en esta disciplina caiga fácilmente presa de ideologías marcadas por el atomismo, en las que los hombres bien pueden haber «crecido como hongos en la

tierra».

6

Ahora estamos listos para continuar con la historia, y examinar qué hizo posible el pasaje a un humanismo exclusivo. Pero antes de proseguir, quiero hacer una pausa y colocar todo este conjunto de cosas en otro marco, que arroja importante luz sobre él. Nuestra pregunta ahora es cómo pasamos de un estado, en 1500, en el que era difícil no creer en Dios, a nuestra actual situación, poco después del 2000, en la que ello se ha convertido en algo sencillo para muchos. Una forma de presentar nuestra situación es afirmar que muchas personas son felices viviendo en pos de objetivos que son puramente immanentes, que viven sin tener en cuenta lo trascendente.

Lo que estoy proponiendo aquí es una explicación de dos etapas. En la primera etapa, desarrollamos una perspectiva y una forma de vida (al comienzo limitada principalmente a las elites) que distinguía claramente lo immanente de lo trascendente; o, para hablar el dialecto intelectual de la cristiandad latina, lo natural de lo sobrenatural. Me refiero no sólo a que esta distinción fue trazada en la teoría (teológica), aunque también es significativo que los cristianos latinos establecieran la frontera (bastante tempranamente, en realidad, durante la Edad Media). Esto es en sí mismo algo digno de mención, pues coloca a esta civilización en un lugar diferente de las demás y constituye un presagio de lo que vendría luego.

Pero lo importante para nosotros no es la distinción teórica, sino el hecho de que se llevara a cabo una clasificación de la experiencia, lo que permitió relacionar ciertas realidades como puramente «naturales» y separarlas de lo trascendente, por lo cual eventualmente se volvió posible apreciar que el entorno inmediato de nuestras vidas existían en este plano «natural», por mucho que creyéramos que indicaban un más allá.

Es claro que no podemos experimentar nuestro entorno de esta manera en un mundo encantado, lleno de espíritus y fuerzas, ni en un mundo configurado por las Ideas y las Correspondencias, ni en uno en el cual podríamos encontrar lo sagrado. Así, en primer lugar, esos mundos debían ser destruidos o menoscabados, puestos a distancia de la experiencia; los niveles, immanentes y trascendentes, debían ser clasificados.

Esta clasificación fue la primera etapa. Pero al comienzo ella era compatible con una creencia continua en Dios. De hecho, estuvo acompañada por una dedicación más consciente y celosa a Dios. Fue esta dedicación la que en gran medida incentivó los procesos de desencantamiento por medio de los cuales se llevó a cabo la clasificación.

A menudo se señaló que la secularización fue de la mano de una intensificación de la fe religiosa. El «mensaje y la fuerza impulsora de la Reforma protestante y la

Contrarreforma» eran que «la religión estaba en camino de convertirse en una cuestión de absoluta decisión personal». En los siglos XVII y XVIII, hubo un «nuevo cristianismo caracterizado por el compromiso personal que evolucionaba en una sociedad cada vez más secularizada». ²⁰⁸ Una clara razón para esta conexión entre el desencantamiento y la fe personal es que al comienzo esta última conducía al primero a través de su «furor por el orden». Más tarde, el vector causal también se moverá en otra dirección: en un mundo que refleja cada vez menos a Dios, los cristianos pasaron a contar sólo con sus propios recursos.

Pero la tendencia cristiana a clasificar las cosas no sólo provenía del furor por el orden. Esta nueva fe cristiana, más personal e intensa, también se movía en otra dirección. Desde la Alta Edad Media, la cristiandad occidental hizo intentos repetidos de integrar más plenamente la fe en la vida ordinaria. Esto a menudo marchó a la par del objetivo de reducir la distancia que había entre las diferentes «velocidades» en la Iglesia, pero en realidad no se trata de lo mismo. Me refiero más bien a los intentos de llevar la vida devota más intensa a ocupar lugares de existencia personal y social de los que hasta ese momento había estado ausente.

Un fruto de esto es la fundación de nuevas órdenes, que adoptaron algunas de las pautas del monacato, incluyendo la pobreza y el celibato, pero las sacaron del claustro y las llevaron al mundo, como los frailes mendicantes del siglo XIII y posteriormente los jesuitas. Se trata de un movimiento que en la Iglesia católica continúa hasta nuestros días, por ejemplo en órdenes como la fundada por la Madre Teresa.

En otro nivel, tenemos los movimientos medievales tardíos tales como el de los Hermanos de la Vida Común, que precisamente apunta a integrar la vida de oración más estrechamente en la vida cotidiana. La Reforma protestante misma está fuertemente marcada por este objetivo, que surge en lo que he denominado la afirmación de la vida ordinaria. Un cristiano alaba a Dios en su existencia cotidiana, en el trabajo y en la vida en familia. Nada de esto se considera profano.

Ahora bien, creo que existe una conexión entre esta aspiración y algunos de los profundos cambios que se produjeron en la representación, que pueden apreciarse en la pintura occidental de estos siglos. Antes mencioné a Louis Dupré al referirme a la conexión que existe entre el movimiento franciscano y el nuevo «realismo», el nuevo interés por retratar a las personas particulares que nos rodean en la pintura religiosa, algo que inaugura Giotto. En los siglos que siguen, el Renacimiento italiano y más tarde la pintura holandesa salen de la órbita del icono, que tiende a retratar a Cristo, a María y a los santos como figuras casi arquetípicas, ubicadas en el tiempo superior, para representarlos como seres humanos muy presentes en nuestro tiempo, como personas a las que podríamos encontrarnos en nuestro propio mundo.

A menudo los críticos presentan esto como una especie de secularización en sí misma, un nuevo interés en las cosas de este mundo por sí mismas. Debe de haber habido algo de esto, si pensamos por ejemplo en los retratos de los poderosos príncipes. Pero considero que es un error ver a buena parte de la pintura religiosa desde esta perspectiva. Por el contrario, debería considerarse como parte del intento de acercar la fe a la vida cotidiana. Más bien, es un signo de una fuerte espiritualidad «encarnacional», un intento de ver/imaginar que Jesús y María realmente estuvieron entre nosotros, santificando los contextos ordinarios de la vida, en la que también nosotros vivimos.

Así, el realismo, la ternura, la preocupación por el cuerpo, particularmente en buena parte de esta pintura (véanse las obras del «Renacimiento del Norte»), en lugar de ser leídas como un apartamiento de la trascendencia, deberían ser aprehendidas en un contexto devoto como una afirmación poderosa de la Encarnación, como un intento de vivirla de forma más plena al incorporarla por completo a nuestro mundo

En esta pintura, la trascendencia y la inmanencia van juntas. Pero es en la naturaleza de las cosas donde, a medida que crece el interés en la inmanencia por la inmanencia misma, debería producirse una tensión. La conexión corre el riesgo de romperse. Aparece una necesidad de retratar la irrupción de la realidad superior, como sucede en el manierismo y en gran parte de la pintura barroca. Las figuras se deforman alejándose de nuestra condición, o cierta ruptura en la pintura nos permite ver la irrupción del tiempo superior, como en la versión de Tintoretto de *La Resurrección* que mencioné antes. O bien la conexión puede mantenerse a través de la alegoría.

¿Cómo encaja esto en nuestra historia? Creo que el punto de mira en el aquí y ahora eventualmente contribuyó a la clasificación. Antes señalé cómo el descubrimiento de la perspectiva y el interés en las relaciones espaciales contribuyen a una idea de la coherencia del espacio. La escena ordenada correctamente, observada desde cierto lugar, como si se la estuviese mirando desde una ventana, *una finestra aperta* hecha de *vetro tralucente*, para citar la famosa frase de Alberti,²⁰⁹ presenta un mundo sólido, que ya no está atravesado por figuras que habitan en un tiempo superior, que no pueden relacionarse coherentemente con el nuestro. El mundo así representado se acerca cada vez más al mundo tal como es vivido, en el que los espíritus, las fuerzas y los tiempos superiores aparecen cada vez menos. Éstos se convierten en objetos de fe relativamente alejados de la experiencia.

Y así más de un vector en la cristiandad occidental contribuyó al corte entre la inmanencia y la trascendencia; no sólo el furor por el orden que estaba implícito en buena parte de la piedad más intensa y cuya tendencia al desencantamiento es clara, sino también la necesidad de que Dios estuviera más plenamente presente en la vida cotidiana y todos sus contextos, lo que llevó a las personas a investir a estos contextos de una

nueva significación y solidez.

La ironía es que esto, que en gran medida es el fruto de la devoción y la fe, prepara el terreno para una huida de la fe hacia un mundo puramente inmanente. Cómo es que ello ocurrió es el tema de los capítulos que siguen.

Notas:

- [123.](#) Citado en M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe Siècle* (París, Vrin, 1957), págs. 25-26.
- [124.](#) Aquino, Tomás de, *The Summa Contra Gentiles*, trad. ingl.: *The English Dominican Fathers* (Londres, Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928).
- [125.](#) Cf. Chenu, *Théologie*, pág. 184.
- [126.](#) Ahora hablamos de las más elevadas construcciones intelectuales, pero podemos observar una analogía con el mundo encantado tal como era vivido por la gente común, entre quienes la primacía de la acción recíproca tampoco dejaba lugar para una concepción según la cual las cosas eran un ejemplo de leyes que no contemplan excepciones.
- [127.](#) *Liber XII Questionum*, c.2, P.L., 172, 1179, citado en Chenu, *Théologie*, pág. 24.
- [128.](#) De M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trad./ed. Jerome Taylor y Lester K. Little (Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1968), pág. 8.
- [129.](#) Citado en *ibid.*, pág. 170.
- [130.](#) *Ibid.*, pág. 117.
- [131.](#) Véase, por ejemplo, W. Wullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Nueva York, Barnes and Noble, 1966), págs. 300 y sigs.
- [132.](#) Véase la discusión sobre el modelo monástico de la vida apostólica en Chenu, *Nature, Man, and Society*, págs. 226-233.
- [133.](#) Véase *ibid.*, capítulo X.
- [134.](#) Dupré, Louis, *Passage to Modernity* (New Haven, Yale University Press, 1993), págs. 36-41.
- [135.](#) Véase la discusión en Chenu, *Nature, Man, and Society*, capítulo XI.
- [136.](#) Véase John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (Nueva York, Atheneum, 1993), págs. 219 y sigs.
- [137.](#) Ficino, «Platonic Theology», trad. Josephine I. Burroughs, en *Journal of the History of Ideas* 5, 1944, pág. 65; citado en Stephen Greenblatt, *Renaissance, Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago, University of Chicago Press, 1980), pág. 18.
- [138.](#) Esto incluye, pero trasciende, el importante «monopolio del uso legítimo de la fuerza física» de la que habla Weber. Véase «Politics as a vocation», en H. H. Perth y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber* (Nueva York, Oxford University Press, 1946), pág. 78.
- [139.](#) Hale, John, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (Nueva York, Macmillan, 1993), pág. 362.
- [140.](#) *Ibid.*, págs. 367-368.
- [141.](#) *Ibid.*, pág. 366. El término «cortés» es, desde luego, otro préstamo del término griego que «civil» traduce.
- [142.](#) *Ibid.*, pág. 367. Véase la estatua de Carlos V triunfando sobre la barbarie.
- [143.](#) *Ibid.*, págs. 369-371.
- [144.](#) Véase «Des Cannibales», en Michel de Montaigne, *Essais* (París, Garnier-Flammarion, 1969), vol. 1, capítulo xxxi, págs. 251-263, [trad. cast.: *Ensayos completos* (Madrid, Cátedra, 2013)].
- [145.](#) Lipsio, Justo, *Six Bookes of Politickes*, trad. William Jones (Londres, 1594), pág. 17; citado en Hale, *Civilization of Europe*, pág. 360.
- [146.](#) Calvino, Juan, *Job*, sermón 136, pág. 718, citado en Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965), pág. 31.

[147.](#) Lo que no significa que no intervinieran para nada, sólo que el hecho de que impusieran el orden con éxito no era un signo de santificación. Por el contrario, su concepción requería que hubiera una brecha continua entre las costumbres del mundo y el claustro. Lo mismo es válido respecto de los monjes bizantinos, quienes se entrometían notoriamente, a menudo de forma amenazadora y hasta cierto punto violenta.

[148.](#) Citado en Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed* (New Haven, Yale University Press, 2002), pág. xvi.

[149.](#) Crosse, Herny, *Virtue's Commonwealth*, citado en Walzer, *Revolution of the Saints*, pág. 208.

[150.](#) Citado en Walzer, *ibid.*, págs. 221-222.

[151.](#) Dod y Cleaver, *Household Government*, citado en Walzer, *Revolution of the Saints*, pág. 216.

[152.](#) Baxter, *Holy Commonwealth*, Londres, 1659, pág. 274; citado en Walzer, *Revolution of the Saints*, pág. 224.

[153.](#) Véase John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford, Oxford University Press, 1985), págs. 40-41.

[154.](#) Véase Bronislaw Geremek, *La potence et le pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trad. Joanna Arnold-Moricet (París, Gallimard, 1987), pág. 32.

[155.](#) *Ibid.*, págs. 180 y sigs.

[156.](#) Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (París, Plon, 1961), [trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica* (Madrid, FCE, 2000)].

[157.](#) Geremek, *La potence et la pitié*, págs. 40-41.

[158.](#) *Ibid.*, págs. 277-278. Véase también Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago, University of Chicago Press, 2003), págs. 63-64.

[159.](#) Perkins, *Works*, Londres, 1616, I, 755; citado en Walzer, *Revolution of the Saints*, pág. 213.

[160.](#) Geremek, *op. cit.*, págs. 186-201.

[161.](#) Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Nueva York, New York University Press, 1978), pág. 209, [trad. cast.: *La cultura popular en la Europa Moderna* (Madrid, Alianza Editorial, 2010)].

[162.](#) *Ibid.*, pág. 212.

[163.](#) *Ibid.*, pág. 217.

[164.](#) *Ibid.*, pág. 270.

[165.](#) *Ibid.*, pág. 271.

[166.](#) *Ibid.*, pág. 221.

[167.](#) Por supuesto, esto no quería decir «Estado policial» en el sentido moderno. *Polizei* (otro término derivado de *polis*) «tenía la connotación de la administración en el sentido más amplio, es decir, de los medios y los procedimientos institucionales necesarios para asegurar la existencia pacífica y ordenada de quienes poblaban la tierra». Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven, Yale University Press, 1983), pág. 5.

[168.](#) *Ibid.*, págs. 61, 86-87, 89.

[169.](#) *Ibid.*, pág. 87.

[170.](#) *Ibid.*, pág. 178.

[171.](#) Véase Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, capítulos 2 y 3. Incluso Federico el Grande se impresionó cuando, luego de la victoria de Leuthen, ganada con gran esfuerzo, sus tropas espontáneamente entonaron el himno *Nun Danket alle Gott*. «Mein Gott», dijo el monarca librepensador, «welche Kraft hat die Religion!» («dios mío, ¿qué poder tiene la religión!»), Hans-Joachim Schoeps, *Preussen* (Frankfurt, Ullstein, 1992), pág. 74.

[172.](#) Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (París, Gallimard, 1975), parte III, cap. 1, [trad. cast.: *Vigilar y castigar* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2012)].

[173.](#) Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning* (Chicago, University of Chicago Press, 1980).

[174.](#) *Discours de la Méthode*, parte II, en *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, en adelante A&T (París, Vrin, 1973), vol. VI, pág. 62.

[175.](#) «Das mittelalterliche System endet in einer solchen Phase der verselbständigten Objektivierung, der vom Humanen isolierten Verhärtung. Was hier «Selbstbehauptung» genannt wird, ist der Gegenzug der Rückholung der

verlorenen Antriebe, der neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst». Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, (Frankfurt, Suhrkamp, 1983), vol. 1, pág. 209. Trad. ingl.: *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass., MIT Press, 1983), págs. 177-178.

[176](#). Citas extraídas de Dupré, *Passage to Modernity*, págs. 48-49, 51, 124-125, en cuya iluminadora discusión me basé aquí.

[177](#). Debemos contemplar la posibilidad de una multiplicidad similar de fuentes cuando se trata de la mecanización del cuadro del mundo mismo. Podemos afirmar que la homogeneización del espacio y el tiempo que observamos en el desarrollo de la perspectiva en la pintura italiana del siglo XV fue uno de los facilitadores de la nueva concepción de un universo completamente ubicado en el tiempo secular. Pero no podemos suponer que las razones de este cambio en la representación hayan tenido algo que ver con una tendencia a la mecanización o con un rechazo del cosmos configurado por la Forma.

[178](#). Oestreich, Gerhanrd, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), págs. 29, 35.

[179](#). *Ibid.*, pág. 19. Traducción modificada de Justo Lipsio, *A Discourse on Constancy in Two Books* (Londres, Printed for Humphrey Mosley, 1654).

[180](#). *De vita beata*, VII, 15, 7; citado en Oestreich, *Neostoicism*, pág. 22.

[181](#). Erasmo, *Enchiridion*, capítulo 14, pág. 104.

[182](#). Citado en Oestreich, *Neostoicism*, pág. 19; también la traducción (modificada).

[183](#). Véase *ibid.*, pág. 53.

[184](#). Weber, Max, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weinheim, Beltz Athenäum, 2000, pág. 119; véase la traducción de Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York, Scribner, 1958), pág. 151, [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid, Akal, 2013)].

[185](#). Véase Oestreich, *Neostoicism*, págs. 72-73.

[186](#). Véase *ibid.*, pág. 8.

[187](#). Véase James Madison en los *Federalist Papers*, n.º 10; Madison sostuvo, por supuesto, que esta nueva situación era una ventaja.

[188](#). Como argumentaron Hegel y Benjamin Constant. Véanse Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), págs. 395-396, y Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», en Constant, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation* (París, Flammarion, 1986), págs. 265-291.

[189](#). Véase Walter, *Revolution of the Saints*, págs. 225, 227.

[190](#). Raeff, *Well Ordered Police State*, pág. 177.

[191](#). Esto corresponde a una etapa importante de la desaparición de una antigua concepción que trasciende nuestra civilización y que Rémi Brague describió en su interesante libro *La Sagesse de Monde* (París, Seuil). Tal como nos llega de los griegos, formamos parte de un cosmos, término que implica más que nuestra palabra «universo». Implica que el todo es ordenado y que este orden tiende a mantenerse, que las formas operan en la realidad, como lo expresé antes. Esto es tan válido para los seres humanos y su vida como para cualquier otra parte del universo.

Es verdad que en la vida humana también hay imperfecciones, y en la versión aristotélica éstas se aplican a todo el mundo sublunar. Únicamente el mundo superior, el «cielo», es un ejemplo perfecto del orden; y por lo tanto, tiene sentido convocarnos para que lo imitemos y, al hacerlo, abandonemos nuestras prácticas desviadas (*ibid.*, págs. 128, 136, 152-171). Platón hace un célebre llamamiento de este tipo en *La República* VII (500).

Pero la idea sigue siendo que al imitar al cielo, estamos siguiendo la inclinación de nuestra naturaleza, trabajando con una forma que se realiza a sí misma. Con la nueva actitud artificialista, esta última idea palidece. El orden humano debe construirse mediante la voluntad. Pero la noción de que el cosmos extrahumano nos ofrece un modelo aún puede continuar incluso más allá de la revolución científica, que puso fin a la concepción según la cual el mundo expresa o manifiesta formas, como veremos en el próximo apartado. Tal vez podría argumentarse que ella continúa, por ejemplo, en ciertos movimientos ecológicos. Sin embargo, en siglos recientes rivalizan cada vez más con ella las imágenes de la naturaleza, «dientes y garras ensangrentadas», como un antimodelo. Y además, la concepción mecanicista del universo ya no puede acercarse a la idea de una verdadera «sabiduría del

cosmos» más que a título de una débil metáfora (*ibid.*, parte IV).

[192.](#) Grocio, Hugo, *De jure belli ac pacis*. Trad. ingl., *The Rights of War and Peace*, trad. A. C. Campbell (Nueva York y Londres, Walter Dunne, 1901), libro I, Introducción, párrafo 10, pág. 21, [trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz* (Madrid, Reus, 1925)].

[193.](#) Grocio, Hugo, *On the Law of War and Peace* (*De jure belli ac pacis*), trad. Francis W. Kesley (Oxford, 1925), Prolegómeno, párrafo 11, pág. 13.

[194.](#) Locke, John, *Second Treatise of Civil Government*, cap. 5, [trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid, Alianza Editorial, 2012)].

[195.](#) Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (Londres, Verso, 1991), pág. 24, citando a Walter Benjamin, *Illuminations* (Londres, Fontana, 1973), pág. 263.

[196.](#) Carta a Isabel, 18 de mayo de 1645, A&T, IV, 202, trad. ingl. En *Descartes: Philosophical Letters*, trad. Anthony Kenny (Oxford, Oxford University Press, 1970), en adelante citado como *Letters*.

[197.](#) Carta a Isabel, 1 de septiembre de 1645, A&T, IV, págs. 286-287.

[198.](#) *Republic*, 500.

[199.](#) Acepto plenamente las connotaciones de esta última frase, no porque quiera endilgarle a la modernidad las peores perversiones del siglo XX, ni mucho menos, sino porque me interesa señalar el hecho de que estas perversiones fueron un giro que se le imprimió a un tema crucial de nuestra época.

[200.](#) Carta a la Reina Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, A&T, V, 85; trad. ingl. en *Letters*, pág. 228. Véase también su *Traité des Passions de l'âme* (en adelante citado como *TPA*), art. 152.

[201.](#) *TPA*, art. 153, A&T, XI, 445-446; trad. ingl., *The Philosophical Works of Descartes*, trad. E. S. Haldane y G. R. T. Ross (en adelante H&R) (Cambridge, Dover, 1944), I, 401-402. Descartes sigue a Du Vair en su internalización de la ética del honor. Du Vair la sostenía en parte. «Le vraie honneur est l'éclat d'une belle et vertueuse action, qui rejaillit de notre conscience à la vue de ceux avec qui nous vivons, et par une réflexion en nous-mêmes, nous apporte un témoignage de ce que les autres croient de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit», y luego «L'ambition est une bien douce passion, qui se coule aisément es esprits les plus généreux», *La Philosophie Morale*, págs. 267-268.

[202.](#) *TPA*, art. 161, A&T, XI, 454; H&R, I, 406. Véanse también los arts. 156 y 203.

[203.](#) Analicé más extensamente el giro de Descartes en *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), capítulo 8, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 455-456].

[204.](#) Carta a Isabel, 1 de septiembre de 1645, A&T, IV, 286, *Cartas*, pág. 170.

[205.](#) Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt, Suhrkamp, 1978; trad. ingl., *The Civilizing Process* (Oxford, Blackwell, 1994), [trad. cast.: *El proceso de la civilización* (Madrid, Alianza Editorial, 1988)].

[206.](#) Véase esta discusión en mi *Sources of the Self*, cap. 8.

[207.](#) *Ibid.*, cap. 17.

[208.](#) McManners, John, «Enlightenment: Secular and Christian», en J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford, Oxford University Press, 1990), págs. 277, 298.

[209.](#) Citado en Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almqvist & Wiksells, 1965, pág. 120, [trad. cast.: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (Madrid, Alianza Editorial, 1997)].

3

La Gran Desinserción

Durante la cristiandad asistimos al desarrollo, entre las elites más importantes, de una identidad impermeabilizada, inmune al cosmos encantado. Ella alentó las disciplinas del pensamiento y la conducta, y éstas por su parte le aportaron más solidez a aquélla. Al mismo tiempo, estas disciplinas no sólo apuntaron a reformar la conducta personal, sino también a modificar y rehacer las sociedades de manera tal de volverlas más pacíficas, más ordenadas, más industriosas.

La nueva sociedad así reformada debía encarnar de manera inequívoca las exigencias de los evangelios en un orden estable y racional, tal como se entendió crecientemente. Éste no tenía lugar para las complementariedades ambivalentes del antiguo mundo encantado que existían entre la vida mundana y la renuncia monástica, entre el orden apropiado y su suspensión periódica durante el carnaval, entre el poder reconocido de los espíritus y las fuerzas y su relegación por parte del poder divino. El nuevo orden era coherente, intransigente, consistente. El desencantamiento trajo una nueva uniformidad de objetivos y principios.

La imposición progresiva de este orden significó el fin del inestable equilibrio de la era postaxial. La avenencia entre la religión individual de la devoción, o la obediencia, o la virtud entendida racionalmente, por un lado, y los rituales de sociedades enteras relacionados con el cosmos, a menudo realizados en forma colectiva, se rompió, y a favor de la primera. El desencantamiento, la Reforma y la religión personal fueron de la mano. Así como la Iglesia alcanzó su perfección cuando cada uno de sus miembros se adhirió a ella por su propia responsabilidad individual —y en ciertos lugares, como en la Iglesia Congregacional de Connecticut, esto pasó a ser un requisito explícito para convertirse en miembro—, del mismo modo volvió a concebirse que la sociedad misma estaba integrada por individuos. La Gran Desinserción, como propongo llamarla, que

estaba implícita en la revolución axial, llega a su conclusión lógica.

Ello implicó el crecimiento y el afianzamiento de una nueva manera de concebir nuestra existencia social, que le otorgaba al individuo una primacía sin precedentes. Ésta es la historia cuyos trazos gruesos me propongo delinear aquí.

Al hablar de nuestra manera de concebir nuestra existencia, me interesa especialmente lo que llamaré nuestro «imaginario social», es decir, la forma en que imaginamos colectivamente, incluso preteóricamente, nuestra vida social en el mundo occidental contemporáneo. Más adelante ampliaré esta noción y los roles que ella desempeña en nuestras vidas.

Pero antes, quiero situar la revolución de nuestro imaginario de los últimos siglos en el contexto más amplio del desarrollo cultural-religioso, como ha llegado a entenderse en general. La escala completa de este cambio milenario se torna más clara si primero nos detenemos, en la medida en que podamos hacerlo, en algunas características de la vida religiosa de las sociedades más antiguas y pequeñas. Debe de haber habido una fase en la que todos los seres humanos vivían en este tipo de sociedades pequeñas, aunque sólo nos es posible imaginar buena parte de la vida de aquella época.

Pero si nos detenemos en lo que llamaré «religión antigua» (que cubre parcialmente lo que Robert Bellah, por ejemplo, denomina «religión arcaica»,²¹⁰ advertimos cuán profundamente esas formas de vida «insertan» al agente. Y ello, de tres maneras fundamentales.

Primero, socialmente: en las sociedades paleolíticas, e incluso en ciertas sociedades neolíticas, la vida religiosa está inseparablemente vinculada a la vida social. Por supuesto, en cierto sentido esto no es privativo de la religión antigua. Consiste en el hecho obvio de que el lenguaje básico mismo, las categorías de lo sagrado, las formas de experiencia religiosa, los modos de la acción ritual, etcétera, de que disponían los agentes de estas sociedades se hallan en su vida religiosa socialmente establecida. Es como si cada una de esas sociedades pequeñas hubiera configurado y expresado cierta capacidad humana común según su propio estilo original. Ha habido propagaciones y préstamos, pero las diferencias de vocabulario y la gama de posibilidades siguen siendo extraordinariamente variadas.

De qué se trata esta capacidad religiosa humana común —si desde el punto de vista óntico se la sitúa exhaustivamente dentro de la psique o si se considera que responde de diversas formas a cierta realidad espiritual que trasciende lo humano— es algo que podemos dejar sin resolver. Si es una dimensión ineludible de la vida humana o si eventualmente los seres humanos podemos hacerla a un lado, es algo que también podemos dejar abierto (aunque obviamente quien escribe estas páginas tiene fuertes intuiciones en cuanto a ambas cuestiones). Lo que sin embargo resulta notable es, en

primer lugar, la ubicuidad de algo así como una relación con espíritus, o fuerzas, o poderes, que en cierto sentido son reconocidos como algo superior, no como las fuerzas y los animales comunes de todos los días y, en segundo lugar, cuán diversamente son concebidas esas fuerzas y estos poderes y cuán diferente es la relación que se mantiene con ellos. Esto es algo más que una mera diferencia de «teorías» o «creencias»; se refleja en una diferencia notable de capacidades y experiencias, en el repertorio de formas de vivir la religión.

Así, en algunos pueblos, los agentes entran en estados de trance que son leídos como posesión; en otros (a veces los mismos), ciertas personas tienen poderosos sueños portentosos; en otros, los chamanes sienten que han sido transportados a un mundo superior; en otros, en ciertas condiciones se efectúan curaciones sorprendentes, y demás. Todo esto está más allá del alcance de la mayoría de las personas de nuestra civilización moderna, y del mismo modo está más allá del alcance de pueblos anteriores, en cuya vida no figura esta capacidad. Así, para ciertas personas, es posible tener sueños portentosos, pero no posesión; para otras, es posible la posesión pero no ciertos tipos de curación, etcétera.

Ahora bien, el hecho de que el lenguaje religioso, las capacidades o los modos de experiencia de que disponemos provengan de la sociedad en que hemos nacido, de alguna manera rige para todos los seres humanos. Incluso los grandes fundadores e innovadores dentro de la religión deben basarse en un vocabulario preexistente en su sociedad. Esto en última instancia guarda relación con un aspecto obvio del lenguaje humano en general, a saber, que lo adquirimos de los grupos lingüísticos dentro de los que crecemos y sólo podemos trascender lo que nos es dado partiendo de esa base. Pero es claro que hemos pasado a vivir en un mundo en el que los vocabularios espirituales circulan cada vez más, en el que cada persona dispone de más de uno, en el que cada vocabulario ya ha recibido la influencia de muchos otros; en suma, en el que las diferencias bastante marcadas entre las vidas religiosas de las personas que viven lejos entre sí se están erosionando.

Pero lo que resulta definitivamente relevante respecto de la Gran Desinserción es una segunda forma en la que la religión antigua era social; es decir, el agente primario de la acción religiosa central —invocar, rezar, ofrecer sacrificios o actos propiciatorios a Dios o a los espíritus, acercarse a estos poderes, obtener de ellos curación y protección, profetizar con su guía, etcétera— era el grupo social en su conjunto o algunos agentes más especializados que tenían poder para actuar en nombre del grupo. En la religión antigua, nos relacionábamos con Dios fundamentalmente como sociedad.

Podemos observar los dos aspectos de esto, por ejemplo, en los sacrificios rituales de los dinka, tal como fueron descritos hace medio siglo por Godfrey Lienhardt. Por un

lado, los principales agentes del sacrificio, los «maestros de la pesca con arpón», son en un sentido «funcionarios» que actúan en nombre de toda la sociedad, mientras que por el otro, toda la comunidad participa repitiendo las invocaciones de los maestros, hasta que la atención de todos se centra y concentra en la única acción ritual. Durante el clímax «quienes asisten a la ceremonia son claramente miembros de un único cuerpo indiferenciado». A menudo, para los miembros esta participación toma la forma de estar poseídos por la divinidad que está siendo invocada.²¹¹

Tampoco se trata simplemente de que en cierta comunidad las cosas son así porque sí. Esta acción colectiva es esencial para la eficacia del ritual. En el mundo de los dinkas, no podemos montar una poderosa invocación a las divinidades por nuestra propia cuenta. Esta «importancia de la acción mancomunada por parte de una comunidad de la cual el individuo es real y tradicionalmente un miembro es la razón del temor que los dinkas sienten cuando sufren una desgracia lejos del hogar y de su familia».²¹²

Este tipo de acción ritual colectiva, en la que los agentes principales actúan en nombre de la comunidad, que también a su propio modo participa en la acción, parece estar presente prácticamente en todas partes en la religión antigua y de alguna forma continúa hasta nuestros días. Ciertamente, sigue ocupando un lugar importante mientras las personas vivan en un mundo encantado, como señalé antes cuando abordé la cuestión del desencantamiento. La ceremonia de «derribar los límites» de la aldea agrícola, por ejemplo, involucraba a toda la parroquia y sólo podía ser efectiva como un acto colectivo de esa totalidad.²¹³

Esta inserción en el ritual social generalmente conlleva otro rasgo. Precisamente porque la acción religiosa más importante era la de lo colectivo, y porque a menudo requería que ciertos funcionarios —sacerdotes, chamanes, curanderos, adivinos, jefes, etcétera— desempeñaran roles fundamentales en la acción, el orden social en el que estos roles se definían solía ser sacrosanto. Por supuesto, éste es el aspecto de la vida religiosa que la Ilustración radical identificó y menospreció más enfáticamente. El crimen que aquí quedaba al descubierto era el afianzamiento de formas de desigualdad, dominación y explotación a través de su identificación con la estructura intocable y sagrada de las cosas. De allí el anhelo de ver el día «en el que el último rey sea estrangulado con las entrañas del último sacerdote». Pero esta identificación es en realidad muy antigua, y se retrotrae a un tiempo en el que muchas de las formas posteriores de desigualdad más atroces y viciosas todavía no habían aparecido, antes de que hubiera reyes y jerarquías de sacerdotes.

Detrás de la cuestión de la desigualdad y la justicia hay algo más profundo, que se refiere a lo que hoy llamaríamos la «identidad» de los seres humanos en aquellas

sociedades antiguas. Precisamente porque sus acciones más importantes eran las actividades de grupos enteros (tribu, clan, subtribu, linaje), articuladas de cierta forma (las acciones eran realizadas por los jefes, chamanes, maestros de la pesca con arpón), no podían concebirse a sí mismos como potencialmente desconectados de esa matriz social. Probablemente nunca se les ocurrió intentarlo.

Para tener una idea de lo que esto significa podemos pensar en contextos cuya ausencia nos resulta inconcebible. ¿Cómo sería yo si hubiera nacido de otros padres? Esta pregunta puede ser respondida como un ejercicio abstracto (respuesta: sería como aquel que de hecho nació de esos padres). Pero si quiero llegar hasta el fondo de este asunto y explorar en mi propio sentido de la identidad con preguntas análogas tales como: ¿cómo sería yo si no tuviera este trabajo?, ¿si me hubiera casado con aquella mujer?, etcétera, entonces mi mente comienza a bucear. Estoy yendo tan profundamente en el horizonte formador de mi identidad que la pregunta deja de tener sentido. Para la mayoría de las personas algo así ocurre también respecto al género.

Lo que estoy tratando de señalar aquí es que la incapacidad que existía en las sociedades antiguas para imaginar el yo fuera de un contexto particular se extendía al hecho de ser miembros de la sociedad en su orden esencial. El que para nosotros ya no sea así, el que muchas de las preguntas del tipo «¿cómo sería yo si...?» no sólo sean concebibles sino además que surgen como cuestiones prácticas apremiantes (¿Debería emigrar? ¿Debería convertirme a otra religión/abandonar toda religión?) es la medida de nuestra desinserción. Y otra consecuencia de ello es nuestra capacidad para considerar la pregunta abstracta, aun cuando no podamos imaginar la posibilidad de que sea real.

Lo que denomino inserción social es, de este modo, en parte una cuestión de identidad. Desde el punto de vista del sentido individual del yo, ello implica la incapacidad para imaginarse a uno mismo fuera de cierta matriz. Pero también puede entenderse como una realidad social; y en este punto se refiere a la forma en que juntos imaginamos nuestra existencia social; por ejemplo, que nuestras acciones más importantes son las de la sociedad en su conjunto, que debe estructurarse de cierta manera para llevarlas a cabo. Y podemos ver que se desarrolla en un mundo en el que reina este tipo de imaginario social que establece los límites a nuestro sentido del yo.

Inserción, pues, en la sociedad. Pero esto también implica una inserción en el cosmos. Pues en la religión antigua, los espíritus y las fuerzas con las que debemos vérnoslas están intrincados en el mundo de diversas formas. Nos referimos a algunos de ellos en la discusión sobre el mundo encantado de nuestros antepasados medievales; aunque el Dios que adoraban trascendía el mundo, también tenían vinculación con los espíritus intracósmicos, y se las veían con los poderes causales insertos en las cosas: reliquias, lugares sagrados y demás. En la religión antigua, aun los dioses superiores a menudo son

identificados con ciertos rasgos del mundo, y allí donde existe el fenómeno que se dio en llamar «totemismo», incluso podemos decir que cierto rasgo del mundo, un animal o una planta, por ejemplo, es fundamental para la identidad de un grupo.²¹⁴ Puede incluso suceder que una zona geográfica particular sea esencial para nuestra vida religiosa. Hay ciertos lugares que son sagrados. O el trazado de la tierra nos habla de la disposición original de las cosas en el tiempo sagrado. Nos relacionamos con los ancestros y con este tiempo superior a través de este paisaje.²¹⁵

Además de esta relación con la sociedad y con el cosmos, hay una tercera forma de inserción en la realidad existente que podemos apreciar en la religión antigua. Ello constituye el contraste más notable con lo que tendemos a pensar como las religiones «superiores». Lo que las personas piden cuando invocan o apaciguan a las divinidades y los poderes es prosperidad, salud, una vida prolongada, fertilidad; de lo que piden que se las preserve es de la enfermedad, la muerte, la esterilidad, la muerte prematura. Hay aquí cierta concepción de la bienaventuranza humana que podemos comprender inmediatamente, y que, no importa cuánto queramos ampliarla, nos parece bastante «natural». Lo que no hay, y que parece central en las religiones «superiores» posteriores, como mencioné en el capítulo 1, es la idea de que debemos cuestionar de raíz esta concepción ordinaria, la idea de que de alguna manera somos llamados a trascenderla.

Esto no quiere decir que la bienaventuranza humana sea el fin que buscan todas las cosas. Lo Divino también puede tener otros fines, algunos de los cuales nos afectan nocivamente. Para las religiones antiguas, en un sentido, lo Divino siempre significa algo más que el solo hecho de tener buenas intenciones para con nosotros; también en cierto sentido puede ser indiferente; o también puede ser hostil, o tener celos, o ira, que debemos eludir. Aunque la benevolencia, en principio, pueda tomar la delantera, puede ser necesario ayudar a este proceso mediante la propiciación o incluso mediante la acción de las figuras astutas, embaucadoras y bromistas presentes en las narraciones míticas (*tricksters*). Pero más allá de todo esto, lo que sigue siendo verdad es que los propósitos benignos de la Divinidad se definen en términos de la bienaventuranza humana ordinaria. Nuevamente, puede haber capacidades que ciertas personas pueden alcanzar, que trascienden las capacidades humanas comunes, por ejemplo, las que poseen los profetas o los chamanes. Pero estas finalmente están al servicio del bienestar tal como se lo entiende comúnmente.

En cambio, como vimos en el primer capítulo, con el cristianismo o el budismo, por ejemplo, se hace presente una noción del bien que va más allá de la bienaventuranza humana, que podemos adquirir incluso si fracasamos completamente en las escalas de la bienaventuranza humana, aun *mediante* tal fracaso (como morir jóvenes en una cruz), o

que implica abandonar por completo el campo de la bienaventuranza (terminar el ciclo del renacimiento). La paradoja del cristianismo, con respecto a la religión antigua, es que por un lado parece afirmar la benevolencia incondicional de Dios hacia los hombres —no hay nada de la ambivalencia de la antigua Divinidad en este sentido— y sin embargo redefine nuestros fines para llevarnos más allá de la bienaventuranza.

En este sentido, la religión antigua tiene algo en común con el humanismo exclusivo moderno; y ello se ha hecho sentir y se ha expresado en la empatía de muchas personas de la postIlustración con el «paganismo»; la «autoafirmación pagana», pensaba John Stuart Mill, era muy superior a la «autonegación cristiana».²¹⁶ (Esto se relaciona con la empatía que se siente con el «politeísmo» —aunque no es exactamente lo mismo—, que abordaré más adelante.) Por supuesto, lo que hace que el humanismo moderno no tenga precedentes es la idea de que esta bienaventuranza no implica relación alguna con nada superior.

Ahora bien, como sugieren menciones anteriores, he hablado de «religión antigua» para compararla con lo que muchas personas han llamado religiones «postaxiales».²¹⁷ La referencia es a lo que Karl Jaspers denominó «era axial»,²¹⁸ el extraordinario periodo en el último milenio a.C., cuando surgieron varias formas de religiones «superiores» de manera aparentemente independiente en diferentes civilizaciones, marcadas por figuras fundacionales tales como Confucio, Gautama, Sócrates y los profetas hebreos.

El rasgo sorprendente de las religiones axiales, comparado con lo que sucedía anteriormente, lo que en otras palabras las habría hecho difíciles de predecir, es que inician una ruptura en las tres dimensiones de la inserción: el orden social, el cosmos, el bien del hombre. No en todos los casos ni todas a la vez: quizás en cierta forma el budismo es el que tiene mayor alcance porque debilita la segunda dimensión: el orden del mundo mismo es puesto en tela de juicio, porque el ciclo del renacimiento significa sufrimiento. En el cristianismo, encontramos algo análogo: nuestro mundo es desordenado y es necesario hacerlo de nuevo. Pero algunas perspectivas postaxiales mantienen la concepción de una relación con un cosmos ordenado, como lo vemos en formas muy diferentes con Confucio y Platón; sin embargo, ellas marcan una distinción entre éste y el orden social real, altamente imperfecto, de modo que el vínculo estrecho con el cosmos a través de la vida religiosa colectiva se vuelve problemático.

Francis Oakley, en su discusión de la historia de la monarquía, presenta un ajustado retrato de la antigua inserción triple:

La realeza [...] surgió de una mentalidad «arcaica» que al parecer era completamente monista, no percibía ninguna barrera impermeable entre lo humano y lo divino, intuía que lo divino era inmanente a los ritmos cíclicos del mundo natural y que la sociedad civil de alguna manera estaba inmersa en estos procesos naturales,

y consideraba que su función primaria, por lo tanto, era fundamentalmente religiosa, e implicaba la preservación del orden cósmico y la «integración armoniosa» de los seres humanos con el mundo natural.²¹⁹

Los agentes humanos están insertos en la sociedad, la sociedad en el cosmos y el cosmos incorpora lo divino. Lo que he estado describiendo como las transformaciones axiales rompe esta cadena al menos en un punto, si no en más. Oakley sostiene que el punto de ruptura que fue particularmente fatídico para nuestro desarrollo en Occidente fue, por así decir, la quiebra en la cima; la idea judía de la creación *ex nihilo* —como denominamos ahora—, que sacó a Dios del cosmos y lo colocó por encima de él. Esto significó que potencialmente Dios puede convertirse en la fuente de la exigencia para que rompamos con «la forma en que funciona el mundo»; lo que Brague denomina «la sabiduría del mundo» ya no nos limita.²²⁰

Pero tal vez la novedad más fundamental de todas sea la actitud revisionista hacia el bien del hombre que adoptan las religiones axiales. De forma más o menos radical, todas ponen en tela de juicio las concepciones recibidas, aparentemente incuestionables, de la bienaventuranza humana, y, por lo tanto, inevitablemente también las estructuras de la sociedad y las características del cosmos a través de las cuales se alcanza supuestamente esa bienaventuranza. El cambio, como mencioné con anterioridad, fue doble. Por un lado, el ámbito «trascendente», el mundo de Dios, o de los dioses, de los espíritus, o del Paraíso, como quiera que se lo defina, que previamente contenía elementos favorables como desfavorables para el bien del hombre, pasa a afirmar este bien de manera inequívoca. Pero por otro lado, los dos términos fundamentales, tanto el bien trascendente como el bien del hombre son concebidos de una nueva forma en el proceso.

Ya hemos señalado los cambios ocurridos en el primer término. Lo trascendente puede ahora estar mucho más allá o fuera del cosmos, como ocurre con el Dios Creador del Génesis, o con el Nirvana del budismo. O, si sigue siendo cósmico, pierde su carácter ambivalente original, y exhibe un orden de bondad pura, como sucede con el «Paraíso», garante de la regla justa en el pensamiento chino,²²¹ o el orden de las Ideas en Platón, cuya clave es el Bien.

Pero el segundo término también debe implicar necesariamente un cambio. El objetivo humano más elevado ya no puede ser simplemente la bienaventuranza, como lo era antes. O bien se postula un nuevo objetivo, el de una salvación que nos conduzca más allá de lo que habitualmente entendemos por bienaventuranza humana, o el Paraíso o el Bien nos imponen la exigencia de imitar o encarnar su bondad inequívoca y por lo tanto de modificar el orden mundano de las cosas de aquí abajo. Esto puede implicar la bienaventuranza a una escala más amplia, y de hecho lo hace, pero nuestra propia bienaventuranza (como individuos, familias, clanes o tribus) no puede seguir siendo

nuestro objetivo máximo. Y, por supuesto, esto puede expresarse mediante una redefinición del término «bienaventuranza».

Si lo examinamos desde otro ángulo, esto significa un cambio en nuestra actitud hacia el mal, considerado como el lado destructivo, pernicioso, de las cosas. Éste ya no es simplemente parte del orden de las cosas, que debe ser aceptado como tal. Es necesario hacer algo al respecto. Puede concebirse como un escape a través de la autotransformación, o puede ser considerado en términos de una lucha para contener o eliminar a los malos, pero en cualquier caso el mal no es simplemente algo con lo que debamos vivir por ser parte del equilibrio inevitable de las cosas. Por supuesto, el sentido mismo del término «mal» también cambia en este punto, desde el momento en que ya no es simplemente el lado negativo del cosmos sino que se lo señala como una imperfección.²²²

Podríamos tratar de expresar el contraste de la siguiente manera: a diferencia de la religión postaxial, la religión antigua implicaba una aceptación del orden de las cosas en las tres dimensiones que he señalado. En una notable serie de artículos sobre la religión aborígen australiana, W.E.H. Stanner habla del «estado de aceptación» que es central en esta práctica espiritual. Los aborígenes no habían establecido el «tipo de disputa con la vida» que surge de las diversas iniciativas religiosas postaxiales.²²³ De alguna manera, es fácil perder de vista el contraste, puesto que la mitología aborígen, en su relato del modo en el cual el orden de las cosas llegó a situarse en el Tiempo del Sueño —el tiempo original fuera del tiempo, que es también «todos los tiempos»—, contiene una serie de historias de catástrofes producto de las artimañas, el engaño y la violencia, de las que la vida humana se recuperó y resurgió, pero dañada y dividida, de modo tal que la vinculación intrínseca entre vida y sufrimiento persiste, y la unidad es inseparable de la división. Ahora bien, esto puede recordar otras historias de un pecado original, incluyendo las que encontramos en el Génesis 1. Pero a diferencia de lo que el cristianismo hizo de esta última, para los aborígenes el imperativo de «consolidar» el Sueño, de recuperar a través del ritual y el entendimiento profundo su contacto con el orden del tiempo original, se relaciona con esta configuración desgarrada y averiada en la que el bien y el mal están entrelazados. No hay duda de que se ha reparado la fisura original, o de que se la ha compensado, o de que se ha subsanado la pérdida original. Más aún, el ritual y la sabiduría que lo acompaña incluso puede llevarlos a aceptar lo inexorable y a «celebrar con júbilo lo que no se puede cambiar».²²⁴ La Catástrofe original no nos separa ni nos aliena de lo sagrado o lo Superior, como en la historia del Génesis; más bien, contribuye a configurar el orden sagrado que estamos tratando de consolidar.

Ahora bien, la religión axial no se deshizo de la vida religiosa antigua. De muchas formas, los rasgos de esta última persistieron de manera modificada y definieron la mayor parte de la vida religiosa durante siglos. Las modificaciones tuvieron su origen, por supuesto, no sólo en las formulaciones axiales, sino también en el crecimiento de sociedades a gran escala, más diferenciadas, a menudo centradas en las ciudades, con una organización más jerárquica y estructuras estatales embrionarias. De hecho, se ha afirmado que también éstas desempeñaron un papel en el proceso de desinserción, porque la existencia misma del poder del Estado entraña cierto intento de controlar y configurar la vida religiosa y las estructuras sociales que ella precisa, y por lo tanto debilita el sentido de intangibilidad que rodea a esa vida y a esas estructuras.²²⁵ Considero que hay mucho de cierto en esta tesis, y de hecho la invoco en cierta medida más adelante, pero por el momento quiero centrarme en la significación de los cambios axiales.

Éstos no modifican de manera inmediata y completa la vida religiosa de sociedades enteras. Pero sí abren nuevas posibilidades de religiones desinsertadas, que implican buscar una relación con lo Divino o lo Superior que modifica sustancialmente las nociones vigentes de bienaventuranza, o incluso las trascienden, y que los individuos pueden llevar adelante por sí solos y/o en nuevos tipos de vínculos sociales, sin relación con el orden sagrado establecido. Así, los monjes, los *bhikkhus*, los *sanyassi*, los devotos de algún avatar o de Dios, hacen su propio camino, y de allí surgen vínculos sociales sin precedentes: grupos de iniciación, sectas de devotos, los *sangha*, órdenes monásticas y demás.

En todos estos casos hay cierto hiato, diferencia o incluso ruptura respecto de la vida religiosa de la sociedad más amplia en su conjunto. Ésta puede en sí misma estar diferenciada en cierta medida, con diferentes estratos, castas o clases, y en una de ellas puede alojarse una nueva perspectiva religiosa. Pero muy a menudo una nueva devoción puede rebasar a todas éstas, especialmente allí donde se ha producido una ruptura en la tercera dimensión, al postular una idea «superior» del bien humano.

En este punto hay una tensión inevitable, pero con frecuencia también hay un intento de asegurar la unidad del todo, de recuperar cierto sentido de la complementariedad entre las diferentes formas religiosas. De manera que quienes están completamente abocados a las formas «superiores», si bien por un lado puede considerarse que constituyen un reproche permanente a quienes permanecen en las formas anteriores suplicando a los Poderes que les concedan la bienaventuranza humana, igualmente puede considerarse que mantienen una relación de mutua ayuda con ellos. Los laicos sustentan a los monjes y de esta forma hacen «méritos», lo que les sirve para avanzar un poco más en el camino «superior», pero también para protegerse contra los peligros de la vida y asegurar su salud, su prosperidad y su fertilidad.

La tendencia a la complementariedad es tan fuerte, que incluso en aquellos casos en los que una religión «superior» pasó a regir a toda una sociedad, como ocurrió con el budismo, el cristianismo y el islamismo, sin que supuestamente hubiera nada que se le opusiera, la diferencia entre las minorías fervorosas de los *virtuosi* religiosos (para usar el término de Max Weber) y la religión masiva de lo sagrado social, aún orientada en gran medida a la bienaventuranza, sobrevivió o se reconstituyó, con la misma combinación de tensión por un lado y complementariedad jerárquica por otro.

Desde nuestra perspectiva moderna, con la claridad que da el paso del tiempo, da la impresión de que a las espiritualidades axiales les era imposible producir un pleno efecto de desinserción porque estaban, por así decir, inmovilizadas por la fuerza de la vida religiosa mayoritaria, que se mantenía firmemente en el viejo molde. Sí puede decirse que produjeron cierta forma de individualismo religioso, pero esto era lo que Louis Dumont denominó la carta de privilegios para *l'individu hors du monde*,²²⁶ es decir, era la forma de vida de las minorías de elite, que en algún sentido era marginal al «mundo» o mantenía cierta tensión con él; y aquí «mundo» no significa simplemente el cosmos ordenado en relación con lo Superior o lo Sagrado, sino también la sociedad ordenada en relación tanto con el cosmos como con lo sagrado. Este «mundo» aún era una matriz de inserción, y aún proporcionaba el marco ineludible de la vida social, incluyendo la vida de los individuos que trataban de darle la espalda, en la medida en que en cierto sentido permanecían dentro de su alcance.²²⁷

Lo que todavía debía suceder era que esta matriz misma se transformase, se remodelase de acuerdo con algunos de los principios de la espiritualidad axial, de manera que se considerase que el «mundo» mismo estaba constituido por individuos. Ésta sería la carta de privilegios para *l'individu hors du monde*, en términos de Dumont, el agente que en su vida ordinaria y «mundana» se ve a sí mismo primordialmente como un individuo, es decir, como el agente humano de la modernidad.

Pero este proyecto de transformación es el que he estado describiendo en los capítulos anteriores, el intento de reconstruir la sociedad de forma exhaustiva de acuerdo con las exigencias de un orden cristiano, y a la vez de romper su conexión con un cosmos encantado y de eliminar todo vestigio de las viejas complementariedades: entre lo espiritual y lo temporal, entre la vida consagrada a Dios y la vida en el «mundo», entre el orden y el caos en el que se asienta.

Este proyecto apuntaba de lleno a la desinserción precisamente en virtud de su forma o modalidad de operación: la reformulación disciplinada del comportamiento y las formas sociales a través de la objetivación y de una actitud instrumental. Pero también sus fines estaban intrínsecamente relacionados con la desinserción. Ello resulta claro en la

tendencia al desencantamiento, que destruye la segunda dimensión de la inserción, pero también podemos verlo en el contexto cristiano. De alguna manera, el cristianismo opera aquí como cualquier espiritualidad axial; de hecho, opera en conjunción con otra espiritualidad de esa clase, a saber, el estoicismo. Pero también había modalidades específicamente cristianas. El Nuevo Testamento está plagado de exhortaciones a abandonar o relativizar las solidaridades de la familia, el clan, la sociedad, y a convertirse en parte del Reino. Esto se reflejó claramente en la forma de funcionamiento de ciertas Iglesias protestantes, de las que no se era miembro simplemente en virtud del nacimiento, sino que unirse a ellas respondía a una llamada personal. Esto a su vez ayudaba a dar fuerza a una concepción según la cual la sociedad estaba fundada en un acuerdo, y, por lo tanto, en última instancia estaba constituida por la decisión de individuos libres.

Esta filiación es relativamente obvia. Pero mi tesis es que el intento cristiano, o cristiano-estoico, de reconstruir la sociedad al producir al moderno «individuo en el mundo» tuvo un efecto mucho más penetrante y diversificado. Ayudó a impulsar primero el imaginario moral y luego el social en dirección al individualismo moderno. Esto se vuelve evidente en la nueva concepción del orden moral que vemos emerger en la teoría de la Ley Natural, y que mencioné en el capítulo anterior.²²⁸ Ella es en gran medida deudora del estoicismo, y podría decirse que sus creadores fueron los neoestoicos holandeses Justo Lipsio y Hugo Grocio. Pero éste era un estoicismo cristianizado y moderno, en el sentido de que le dio un lugar central a la reconstrucción deliberada de la sociedad humana.

Podríamos decir que tanto la identidad impermeabilizada como el proyecto de Reforma contribuyeron a la desinserción. La inserción, como sostuve antes, es tanto una cuestión de identidad —los límites contextuales a la imaginación del yo— cuanto de imaginario social: las formas en que podemos pensar o imaginar a la sociedad toda. Pero la nueva identidad impermeabilizada, con su insistencia en la devoción y la disciplina personales, aumentó la distancia, la pérdida de identificación e incluso la hostilidad respecto a las viejas formas de ritual y pertenencia colectivas, mientras que el ímpetu por la Reforma llegó a concebir su abolición. Tanto en su idea del yo como en su proyecto de sociedad, las elites disciplinadas adoptaron una concepción según la cual el mundo social está constituido por individuos.

Existe un problema con este tipo de interpretación histórica amplia, que ya ha sido reconocido en la discusión de la tesis de Weber sobre el desarrollo de la ética protestante y su relación con el capitalismo. Ella, en verdad, es cercana a lo que estoy afirmando aquí; es una especie de especificación de la conexión más amplia que estoy postulando. Weber es obviamente una de mis fuentes.

Ahora se le suele objetar a la tesis de Weber que no puede ser verificada en términos

de correlaciones claramente localizables, por ejemplo, entre las lealtades confesionales y el desarrollo capitalista. Pero es propio de la naturaleza de este tipo de relación entre la perspectiva espiritual y el desempeño económico y político que la influencia también pueda ser mucho más difusa e indirecta. Si, siguiendo las formas más vulgares del marxismo, creyéramos realmente que todo cambio puede explicarse mediante factores no espirituales, por ejemplo en términos económicos, de modo tal que los cambios espirituales sean siempre variables dependientes, esto no importaría. Pero, de hecho, la relación es mucho más íntima y recíproca. Ciertas autoconcepciones morales están insertas en ciertas prácticas, lo que puede significar tanto que son promovidas por la difusión de esas prácticas, cuanto que configuran las prácticas y las ayudan a establecerse. Es tan absurdo creer que las prácticas están siempre primero, como adoptar la concepción opuesta de que las «ideas» de alguna manera dirigen la historia.

Pero a la larga esto no nos impide que hagamos juicios razonables acerca de la relación que existe entre ciertas formas sociales y ciertas tradiciones espirituales. Si las formas anglosajonas de la iniciativa empresarial capitalista están mucho menos conectadas con las relaciones familiares que, por ejemplo, las formas chinas, lo que parece innegable,²²⁹ ¿ello realmente no tiene nada que ver con la diferencia entre las concepciones protestantes de lo que significa ser miembro individual de la Iglesia y la centralidad confuciana de la familia? Parece difícil de creer, aun si no pueden trazarse los microvínculos de todo ello.

De manera similar, mi tesis aquí intenta vincular la primacía indudable del individuo en la cultura occidental moderna, que en breve exploraremos en la forma de la concepción moderna del orden moral, con los intentos radicales de otros tiempos de transformar la sociedad con arreglo a los principios de la espiritualidad axial, con el fin de rastrear cómo se desarrollaron nuestras autoconcepciones actuales.

Podría parecer que no hay necesidad de rastrear este tipo de genealogía, dada la fuerza que tienen las historias de sustracción. Y éstas son fuertes porque ha llegado a parecernos que el individualismo es lógico y razonable. El error de los modernos es que dan por sentada esta concepción del individuo hasta tal punto, que «naturalmente» se la considera nuestra primerísima autoconcepción. Así como en el pensamiento epistemológico moderno se considera que una descripción neutral de las cosas nos afecta primero a nosotros y luego se «agregan» «valores», del mismo modo, aquí nos captamos a nosotros mismos primero como individuos y luego tomamos conciencia de los otros y de las formas que adoptan los vínculos sociales. Ello permite comprender la emergencia del individualismo moderno mediante una especie de historia de sustracción: los viejos horizontes se erosionaron, se consumieron, y lo que surge es el sentido subyacente de nosotros como individuos.

Por el contrario, lo que propongo aquí es la idea de que nuestra primera autoconcepción estaba profundamente inserta en la sociedad. Nuestra identidad esencial se relacionaba con nuestro carácter de padres, hijos, etcétera, y de miembros de esta tribu. Más tarde llegamos a concebirnos ante todo como individuos libres. Ésta no fue simplemente una revolución en nuestra concepción de nosotros mismos, sino que además implicó un cambio profundo en nuestro mundo moral, como siempre sucede con los cambios que se producen en torno a la identidad.

Esto significa que en este punto también debemos distinguir entre una modalidad formal y una modalidad material de inserción social, que corresponden a las dos primeras facetas que describí anteriormente. En el primer nivel, siempre estamos insertos socialmente; aprendemos nuestras identidades a través del diálogo, en la medida en que somos introducidos en cierto lenguaje. Pero en el nivel del contenido, podemos aprender a ser individuos, a tener nuestras propias opiniones, a alcanzar nuestra propia relación con Dios, nuestra propia experiencia de conversión.

De manera que la Gran Desinserción se produce como una revolución en nuestra concepción del orden moral. Y sigue estando acompañada de ideas acerca del orden moral. Ser individuos no es ser Robinson Crusoe, sino situarnos de cierta manera entre otros seres humanos. Éste es el reflejo de la necesidad trascendental de holismo antes mencionada.

Esta revolución nos desinserta de lo sagrado cósmico; y lo hace enteramente, y no sólo parcialmente y a ciertas personas, como sucedía con las mudanzas postaxiales antiguas. Nos desinserta de lo sagrado social, y plantea una nueva relación con Dios en tanto diseñador. Esta nueva relación de hecho resultará ser prescindible, porque puede considerarse que el Diseño que subyace al orden moral está dirigido a la bienaventuranza humana ordinaria. Este aspecto de la revolución axial —el trascendente— retrocede en parte, o puede hacerlo, dada una nítida separación entre este bien mundano y otro bien mundano. Pero sólo en parte, porque las nociones de bienaventuranza siguen estando bajo vigilancia en nuestra perspectiva moral moderna; deben ajustarse a las exigencias del orden moral mismo de justicia, igualdad, no dominación, para poder escapar a la condena. Así, nuestras nociones de bienaventuranza siempre pueden ser revisadas. Ello pertenece a nuestra condición postaxial.

Esta fase final de la Gran Desinserción estuvo potenciada en gran medida por el cristianismo. Pero en cierto sentido también fue una «corrupción» de él, según la frase memorable de Ivan Illich;²³⁰ potenciada por él, porque el evangelio también es una desinserción. Antes mencioné las exhortaciones a romper con las solidaridades establecidas. Pero, como explica, Illich, esta exigencia está presente de manera aún más fuerte en una parábola como la del Buen Samaritano. No se la enuncia, pero se la insinúa

ineludiblemente. Si el samaritano hubiese seguido las exigencias de las fronteras sociales sagradas nunca se habría detenido para ayudar a los judíos heridos. Es evidente que el Reino implica un tipo de solidaridad completamente diferente, que nos llevaría a una red de ágape.

Aquí es donde entra a jugar la corrupción: lo que obtuvimos no fue una red de ágape, sino más bien una sociedad disciplinada en la que tienen primacía las relaciones categoriales, y por lo tanto las normas. Pero, sin embargo, todo comenzó con el loable intento de defenderse de las exigencias del «mundo», y luego de transformarlo. El «mundo» (cosmos) en el Nuevo Testamento tiene, por un lado, un significado positivo, como en «De tal manera amó Dios al mundo» (Juan 3.16), y por el otro, negativo: no juzguéis como juzga el mundo, etcétera. Este último sentido de «mundo» puede entenderse como el actual orden sacralizado de las cosas y su inserción en el cosmos.²³¹ En este sentido, la Iglesia está en franca oposición al mundo. Esto es lo que Gregorio VII vio claramente cuando luchó por mantener las designaciones episcopales fuera del campo de poder invasor del ímpetu y la ambición dinásticos en la Controversia de Investidura.

Podría parecer obvio que había que basarse en esta victoria defensiva para cambiar y purificar el campo de poder del «mundo» y volverlo cada vez más acorde a las exigencias de la espiritualidad cristiana. Pero naturalmente ello no sucedió en forma repentina. Los cambios fueron graduales, pero el proyecto de alguna manera se reavivó continuamente de modo más radical a través de las diversas reformas, hasta llegar a nuestros días. La ironía es que de alguna manera se convirtió en algo bastante distinto; en otro sentido bastante diferente finalmente triunfó el «mundo». Tal vez la contradicción estriba en la idea misma de una imposición disciplinada del Reino de Dios. La tentación del poder, después de todo, era demasiado fuerte, como afirmó Dostoievski en la leyenda de *El Gran Inquisidor*. Aquí reside la corrupción.

Dispongámonos ahora a seguir la senda de la Gran Desinserción acaecida en nuestro imaginario social moderno.

Notas:

²¹⁰. Véase su «Evolución religiosa», capítulo 2 de *Beyond Belief* (Nueva York, Harper & Row, 1970).

²¹¹. Lienhardt, Godfrey, *Divinity and Experience* (Oxford, Oxford University Press, 1961), págs. 233-235, [trad. cast.: *Divinidad y experiencia* (Madrid, Akal, 1986)].

²¹². *Ibid.*, pág. 292.

²¹³. Robet Bellah, en su reciente artículo «What is Axial about the Axial Age?», en *Archives européennes de Sociologie* 46 (2005), n.º 1, págs. 69-89, firma algo similar acerca de lo que denomina «religión tribal»: «El ritual en las sociedades tribales implica la participación de todos o la mayoría de los miembros del grupo» (69). Compara estas sociedades con las «sociedades arcaicas», término que designa los Estados a gran escala que surgieron en el mundo antiguo y sojuzgaron a muchas de las sociedades más pequeñas que mantenían relaciones cara a cara. Éstas eran jerárquicas, y sus rituales fundamentales giraban en torno a figuras centrales, como reyes o

sacerdotes. Pero los rituales cara a cara continuaron en la base y, según Bellah, continúan hasta nuestros días. En este punto me fue de gran ayuda la descripción mucho más rica del desarrollo religioso que Robert Bellah presenta en su obra: primero en su «Religious Evolution», en su colección *Beyond Belief*, y más recientemente en el artículo antes citado. La comparación que quiero hacer en este capítulo es mucho más simple que la serie de etapas que identifica Bellah; lo «tribal» y lo «arcaico» se fusionan en mi categoría de religión «antigua» y «preaxial». Mi objetivo es poner de relieve el empuje a la desinserción que implican las formulaciones axiales.

[214.](#) Véase, por ejemplo, Lienhard, *Divinity and Experience*, capítulo 3; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (París, Gallimard, 1963), capítulo 3, [trad. cast.: *Divinidad y experiencia* (Madrid, Akal, 1986)].

[215.](#) Éste es un rasgo muy comentado de la religión aborígen en Australia; véase Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs* (París, Alcan, 1937), págs. 180 y sigs.; Caillois, *L'Homme et le Sacré*, págs. 143-145; W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (véase nota 14 de este capítulo). En Okanagan, en British Columbia, se observó la misma conexión con la tierra; véase J. Mander y E. Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco, Sierra Club Books, 1996), capítulo 39.

[216.](#) John Stuart Mill, *On Liberty*, en Mill, *Three Essays* (Oxford, Oxford University Press, 1975), pág. 77, [trad. cast.: *Sobre la libertad* (Madrid, Alianza Editorial, 2013)]

[217.](#) Véase, por ejemplo, S.N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, State University of New York Press, 1986); véase también Bellah, «What is Axial about the Axial Age?».

[218.](#) Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich, Artemis, 1949), [trad. cast.: *Origen y meta de la historia* (Barcelona, Altaya, 1995)]. Con los términos «axial» y «postaxial», procuro encontrar una expresión para distinguir dos formas de vida religiosa bastante diferentes, una que se retrotrae mucho más atrás que la otra. Pero no necesariamente estoy aceptando la mayor parte de lo que Jaspers asoció a este término. Por ejemplo, no tengo una posición definitiva respecto a si podemos identificar una «era axial» (*Achenzeit*) particular cuando estos importantes cambios se produjeron en civilizaciones muy alejadas entre sí más o menos simultáneamente. En qué consisten estos cambios es una pregunta que recientemente ha vuelto a ocupar el centro de la atención intelectual, junto con la renovada preocupación por definir diferentes tradiciones de civilizaciones, luego de un prolongado periodo infértil en el que los pensadores occidentales permanecieron fascinados por la extraordinaria idea de que había un único camino, el que iba de la «tradición» a la «modernidad», que todas las sociedades debían atravesar inexorablemente, pero algunas mucho antes que otras. Véase, por ejemplo, Johann Aranson, S.N. Eisenstadt y Björn Wittrock, *Axial Civilizations and World History* (Leiden, Brill, 2005). No quiero tomar posición respecto a sus muy interesantes debates, por ejemplo, el que tuvo lugar entre Eisenstadt y Wittrock acerca de qué cambios fueron cruciales para las transiciones. Para mi objetivo en este libro, el contraste entre lo preaxial y lo postaxial se define por los rasgos que enumero en el texto.

[219.](#) Francis Oakley, *Kingship* (Oxford, Blackwell, 2006), pág. 7. Bellah afirma algo similar, en mi opinión, en su reciente trabajo «What is Axial?»: «Tanto las religiones tribales como las arcaicas eran “cosmológicas” en el sentido de que lo sobrenatural, la naturaleza y la sociedad estaban fusionados en un cosmos único», (pág. 70).

[220.](#) Oakley, *Kingship*, págs. 50-57. Véase también Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (París, Fayard, 1999), págs. 219-239.

[221.](#) Véase Cho-Yun Hsu, «Historical Conditions of the Emergent and Crystallization of the Confucian System», en S.N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, págs. 306-324.

[222.](#) En este sentido, coincido con la formulación de Samuel Eisenstadt de uno de los cambios clave del periodo axial, «la emergencia, conceptualización e institucionalización de una tensión básica entre los órdenes transcendental y mundano», entendiéndolo, por supuesto, que el orden «trascendental» en sí mismo cambia cuando surge la tensión. S.N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, pág. 1.

[223.](#) Stanner, W.E., «On Aboriginal Religion», una serie de seis artículos en *Oceania*, vols. 30-33, 1959-1963; la expresión citada figura en el artículo II, vol. 30, n.º 4, junio de 1960, pág. 276. Véase también, del mismo autor, «The Dreaming», en W. Lessa y E.Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston, Row, Peterson, 1958), págs. 158-167.

[224.](#) Artículo VI, *Oceania*, vol., 33, n.º 4, junio de 1963, pág. 269.

[225.](#) Véase Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985), [trad. cast.: *El*

desencantamiento del mundo: una historia política de la religión (Madrid, Trotta, 2005)], capítulo 2. Robert Bellah («What is Axial?», pág. 70) también enfatiza la importancia de estas «sociedades arcaicas».

[226.](#) Dumont, Louis, «De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde», en *Essais sur l'individualisme* (París, Seuil, 1983), [trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid, Alianza Editorial, 1987)].

[227.](#) Quiero tomar nota de las reservas de Stanley Tambiah acerca de la fórmula de Dumont «individuo fuera del mundo» en relación con el renunciante budista; véase S.J. Tambiah, «The Reflexive and Institutional Achievements of Early Buddhism», en S.N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, pág. 466. El *bhikkhu* está fuera del «mundo», en el sentido de la vida de la sociedad relacionada con el cosmos y los dioses. Pero esto no impide, incluso quizá vuelve inevitable, (a) un nuevo tipo de sociabilidad en la que los renunciantes se reúnen (los *sangha*) y (b) las relaciones de complementariedad entre los renunciantes y quienes están en el mundo, por las cuales estos últimos pueden tener alguna participación en lo que los renunciantes buscan directamente («mérito») o incluso (aunque esto pueda parecer una desviación) por las cuales el poder espiritual de los monjes puede dirigirse a los objetivos de la vida ordinaria de los laicos.

[228.](#) Capítulo 2, apartado 3.

[229.](#) Véase Francis Fukuyama, *Trust* (Nueva York, Free Press, 1995), [trad. cast.: *Trust: la confianza* (Barcelona, Ediciones B, 1998)].

[230.](#) Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publicación de la Canadian Broadcasting Corporation en la serie «Ideas», enero de 2000. Véase también *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, según el relato de David Cayley (Toronto, Anansi, 2005). Volveré a esta cuestión de la «corrupción» en el último capítulo.

[231.](#) Véase René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (París, Grasset, 1999), [trad. cast.: *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona, Anagrama, 2012)].

4

Imaginarios sociales modernos

1. El orden moral moderno²³²

Comenzaré con la nueva perspectiva del orden moral, que en mi opinión desempeñó un papel central en el desarrollo de la sociedad occidental moderna. Ello fue claramente señalado en las nuevas teorías de la Ley Natural que surgieron en el siglo XVII, en gran medida en respuesta al desorden nacional e internacional que acarrearón las guerras religiosas. Grocio y Locke son las referencias teóricas más importantes para nuestros fines aquí.

Grocio deriva el orden normativo que subyace a la sociedad política de la naturaleza de sus miembros constitutivos. Los seres humanos son agentes racionales, sociables, que colaboran en la paz para su mutuo beneficio.

Esta idea, que comenzó en el siglo XVII, ha pasado a dominar cada vez más nuestro pensamiento político y la forma en que imaginamos nuestra sociedad. Comienza en la versión de Grocio como una teoría de lo que es la sociedad política, es decir, a qué responde y cómo llega a constituirse. Pero cualquier teoría de este tipo también ofrece ineludiblemente una concepción del orden moral. Nos dice algo acerca de cómo deberíamos vivir juntos en sociedad.

El cuadro de la sociedad se compone de individuos que se reúnen para formar una entidad política sobre el trasfondo de cierto contexto moral preexistente, y con ciertos fines en vista. El contexto moral consiste en derechos naturales; estas personas ya tienen ciertas obligaciones morales para con los demás. Los fines buscados son ciertas ventajas comunes, de las cuales la seguridad es la más importante.

La idea subyacente de un orden moral pone de relieve los derechos y las obligaciones que tenemos como individuos respecto de los demás, incluso antes o fuera del vínculo político. Las obligaciones políticas son consideradas como una extensión o una aplicación

de esos lazos morales más fundamentales. La autoridad política misma sólo es legítima porque los individuos la consienten: el contrato original, y ese contrato crea obligaciones en virtud del principio preexistente de que es menester cumplir las promesas.

A la luz de lo que posteriormente se hizo con esta teoría del contrato —aun en el mismo siglo, lo que hizo Locke—, es sorprendente lo domesticadas que son las conclusiones morales-políticas que Grocio extrae de ella. El hecho de que la legitimidad política tenga su basamento en el consentimiento no se plantea para cuestionar las credenciales de los gobiernos existentes. El objetivo del ejercicio es más bien debilitar las razones para rebelarse que los fanáticos confesionales esgrimían muy irresponsablemente, bajo el supuesto de que los regímenes legítimos existentes estaban fundados en última instancia en un consentimiento de ese tipo. Grocio también procura dar un fundamento firme, más allá de la objeción confesional, a las reglas básicas de la guerra y la paz. En el contexto de los inicios del siglo XVII, con sus continuas y amargas guerras religiosas, este énfasis era completamente comprensible.

Locke fue el primero en usar esta teoría como una justificación de la «revolución», y como un fundamento del gobierno limitado. Ahora, con el poder, pueden alegarse seriamente los derechos. El consentimiento no es sólo un acuerdo original para establecer un gobierno, sino además un derecho permanente de aceptar una carga impositiva.

En los tres siglos siguientes, desde Locke hasta nuestros días, aunque el lenguaje contractual perdió peso y sólo comenzó a ser usado por una minoría de teóricos, la idea subyacente de que la sociedad existe para el beneficio (mutuo) de los individuos y para la defensa de sus derechos adquiere una importancia cada vez mayor. Es decir, por un lado pasa a ser la perspectiva dominante, y desplaza a teorías más antiguas sobre la sociedad, o a otras más nuevas y rivales, a los márgenes de la vida y el discurso políticos, y por otro genera reclamos cada vez más amplios a la vida política. El requisito de un consentimiento original, pasando por el punto intermedio del consentimiento de Locke a la carga impositiva, se convierte en la doctrina por excelencia de la soberanía popular bajo la que vivimos actualmente. La teoría de los derechos naturales termina generando un denso entramado de límites a la acción legislativa y ejecutiva, a través de las constituciones consolidadas, que se han convertido en un aspecto importante de los gobiernos contemporáneos. La presunción de igualdad implícita en el punto de partida del estado de Naturaleza, donde las personas se ubican por fuera de toda relación de superioridad o inferioridad,²³³ se ha aplicado en cada vez más contextos, hasta llegar a las múltiples disposiciones de igual tratamiento o no discriminación que son parte integral de la mayoría de las constituciones hoy consolidadas.

En otras palabras, durante estos últimos cuatro siglos, la concepción del orden moral implícito en esta perspectiva de sociedad ha experimentado una doble expansión: en

extensión, por un lado (más personas viven con arreglo a él, se ha vuelto más dominante), y en intensidad, por el otro (las exigencias que impone son más pesadas y están más ramificadas). La concepción ha experimentado, por así decir, una serie de «reescrituras», cada una más rica y exigente que la anterior, hasta nuestros días.

Esta doble expansión puede ser rastreada de diferentes maneras. El discurso moderno de la Ley Natural comenzó en un nicho bastante especializado. Les aportó a los filósofos y teóricos del derecho un lenguaje con el cual hablar de la legitimidad de los gobiernos y de las reglas de la guerra y la paz, las doctrinas incipientes del derecho internacional moderno. Pero luego comienza a infiltrarse en el discurso de otros nichos y a transformarlo. Uno de estos casos, que desempeña un papel fundamental en la historia que estoy narrando, es la forma en que la nueva concepción del orden moral comienza a modular y reformular las descripciones de la Providencia de Dios y del orden que él ha establecido entre los hombres y en el cosmos. Volveré a este punto más adelante.

Más importante aún para nuestra vida actual es el hecho de que esta idea del orden se ha vuelto cada vez más central en nuestras nociones de sociedad y organización política, y las ha reformulado en el proceso. Y en el curso de esta expansión, ha pasado de ser una teoría que anima el discurso de unos pocos expertos a convertirse en parte integral de nuestro imaginario social, es decir, de la forma en que nuestros contemporáneos imaginan las sociedades que habitan y sostienen. Luego describiré este proceso con más detalle.

Al migrar desde un nicho hacia muchos otros, y desde la teoría hacia el imaginario social, la expansión también se hace visible en un tercer eje, definido por el tipo de exigencias que nos impone este orden moral.

A veces una concepción del orden moral puede no conllevar una verdadera expectativa de su consumación integral. Esto no quiere decir que no haya ninguna expectativa, pues de lo contrario no sería una concepción del orden moral, en el sentido en que estoy usando el término aquí. Se lo considera como algo por lo cual luchar, y que será realizado por algunos, pero el sentido general puede ser que sólo una minoría realmente logrará alcanzarlo, al menos en las condiciones actuales.

Así, los evangelios dan lugar a la idea de una comunidad de santos inspirada por el amor a Dios, al prójimo y a la humanidad, cuyos miembros están exentos de rivalidad, resentimiento mutuo, afán de lucro, ambición de poder, y demás. Según la expectativa general en la Edad Media, sólo una minoría de santos aspiraba realmente a ese ideal, y había que vivir en un mundo que se apartaba notablemente de él. Pero en el cumplimiento de los tiempos, ése sería el orden de aquellos que se reunían en torno a Dios en la dispensación final. En este punto podemos hablar de un orden moral, y no sólo de un ideal gratuito, porque se considera que se está en el proceso de alcanzar su

realización plena, pero el tiempo no ha llegado aún.

Una analogía distante en otro contexto serían algunas definiciones modernas de la Utopía, que nos remiten un orden de las cosas que podrían realizarse dadas ciertas condiciones eventualmente posibles, pero que mientras tanto sirve como un parámetro de acuerdo con el cual conducirnós.

Muy diferentes son los órdenes que exigen una realización más o menos plena aquí y ahora. Pero esto puede entenderse de dos maneras bastante distintas. En una, se sostiene que el orden ha de realizarse; subyace al orden normal de las cosas. Las concepciones medievales del orden político solían ser de esta índole. En la concepción de «Los dos cuerpos del rey», su existencia biológica individual realiza y constituye un ejemplo de un «cuerpo» real inmortal. En ausencia de circunstancias altamente excepcionales y escandalosamente confusas, como alguna terrible usurpación, el orden se realiza plenamente. Nos ofrece no tanto una prescripción cuanto una clave para comprender la realidad, en gran medida como hace la Cadena del Ser en relación con el cosmos que lo rodea. Nos proporciona la pista hermenéutica para desentrañar lo real.

Pero un orden moral puede mantener otra relación con la realidad, como aún no realizado pero que exige su consumación integral. Proporciona una prescripción imperativa.

Para resumir estas vertientes, podemos decir que una concepción del orden moral o político puede o bien ser última, como la de la comunidad de santos, o bien referirse al aquí y ahora; y, en este último caso, puede ser hermenéutica o prescriptiva.

Ahora bien, la concepción moderna del orden moral, a diferencia del ideal medieval cristiano, fue considerada desde el comienzo en su vinculación con el aquí-y-ahora. Pero definitivamente se modifica en el camino que va de la perspectiva más hermenéutica a la más prescriptiva. Tal como la usan en su nicho original pensadores como Grocio y Pufendorf, ofrecía una interpretación de lo que debe subyacer a los gobiernos establecidos; basados en un contrato supuestamente fundacional, gozaban de una legitimidad incuestionable. La teoría de la Ley Natural en su origen fue una hermenéutica de legitimación.

Pero ya con Locke, la teoría política puede justificar la revolución, de hecho, volverla moralmente imperativa en ciertas circunstancias; mientras que al mismo tiempo, otros rasgos generales de la situación moral del hombre proporcionan una hermenéutica de legitimidad en relación con, por ejemplo, la propiedad. Más adelante en el tiempo, esta noción del orden se entamará en «reescrituras» que exigen incluso más cambios «revolucionarios», incluyendo en las relaciones de propiedad, como lo reflejan las teorías más influyentes, como las de Rousseau y Marx, como ejemplo.

Así, al pasar de un nicho a muchos otros y de la teoría al imaginario social, la

concepción moderna del orden también se desarrolla en un tercer eje, y los discursos que ella genera se suceden en el camino que va de la hermenéutica a lo prescriptivo. En el proceso se entrelaza con un amplio espectro de conceptos éticos, pero lo que tienen en común las amalgamas resultantes es que hacen un uso esencial de esta concepción del orden político y moral que descende de la teoría de la Ley Natural.

Esta expansión en tres ejes es verdaderamente sorprendente y requiere alguna explicación. Lamentablemente, no es parte del modesto enfoque de mis intenciones el ofrecer una explicación causal del surgimiento del imaginario social moderno. Pero me sentiré satisfecho si puedo esclarecer en algo las formas que ha adoptado. Pero ello, por su naturaleza misma, ayudará a precisar con mayor nitidez lo relativo a la explicación causal, acerca de la cual ofreceré algunos pensamientos aleatorios más adelante. Por el momento, sin embargo, quiero explorar más detenidamente los rasgos peculiares de este orden moderno.

Un punto crucial que debería ser evidente a partir de lo ya mencionado es que la noción de orden moral que estoy usando aquí trasciende cierto programa propuesto de normas que deberían regir nuestras relaciones mutuas y/o la vida política. Lo que una concepción del orden moral aporta a una comprensión y aceptación de las normas es una identificación de rasgos del mundo, o de la acción divina, o de la vida humana, que hacen que ciertas normas sean buenas y (hasta el punto indicado) realizables. En otras palabras, la imagen del orden no sólo entraña una definición de lo que está bien, sino además del contexto en el que tiene sentido luchar y esperar realizar el bien (al menos parcialmente).

Ahora resulta claro que las imágenes del orden moral que descienden, a través de una serie de transformaciones, de la inscrita en las teorías de la Ley Natural de Grocio y Locke son bastante diferentes de las que están arraigadas en el imaginario social de la era premoderna.

Aquí cabe señalar dos tipos importantes de orden moral premoderno, porque podemos ver que gradualmente son usurpados, desplazados o marginados por la corriente grociana-lockeana durante la transición a la modernidad política. Uno se basa en la idea de la Ley de un pueblo, que ha regido a este pueblo desde tiempos inmemoriales y que en un sentido lo define como tal. Ésta parece haber sido una idea generalizada entre las tribus indoeuropeas que brotaron en Europa en varias etapas. Fue muy poderosa en la Inglaterra del siglo XVII, bajo la forma de la Constitución Antigua, y se convirtió en una de las ideas que justificaron la rebelión contra el rey.^{[234](#)}

Este ejemplo debería bastar para mostrar que estas nociones no siempre son conservadoras; pero también deberíamos incluir en esta categoría el sentido del orden normativo que parece haber persistido a través de generaciones en las comunidades

campesinas, y a partir del cual estas desarrollaron un panorama de la «economía moral» desde el que podían criticar las cargas que les imponían los dueños de las propiedades, o los gravámenes que les eran impuestos por el Estado y la Iglesia.²³⁵ Aquí, nuevamente, la idea recurrente parece haber sido que una distribución original aceptable de las cargas había sido desplazada por usurpación y debía ser revertida.

El otro tipo se organiza en torno a la noción de una jerarquía en la sociedad que expresa y corresponde a una jerarquía en el cosmos. Esto a menudo se teorizó en el lenguaje extraído del concepto platónico-aristotélico de la Forma, pero la noción subyacente también emerge con fuerza en las teorías de la correspondencia, por ejemplo, el rey está en su reino del mismo modo como el león está entre los animales, el águila entre las aves, etcétera. De esta perspectiva surge la idea de que los desórdenes en el ámbito humano resonarán en la naturaleza, porque el orden mismo de las cosas se ve amenazado. La noche que Duncan fue asesinado se vio perturbada porque «A través del aire oscuro se oían voces como lamentos, voces de muerte...», y siguió estando oscuro aunque hubiera asomado el día. El martes anterior un halcón fue muerto por un búho ratonero y los caballos de Duncan se volvieron salvajes en la noche, «Negándose a obedecer, cual si quisieran declararle la guerra a la humanidad».²³⁶

En estos dos casos, y especialmente en el segundo, estamos en presencia de un orden que tiende a imponerse por el curso de las cosas; las violaciones reciben como respuestas contraataques que trascienden el ámbito meramente humano. Éste parece ser un rasgo muy común en las ideas premodernas del orden moral. Anaximandro equipara cualquier desviación del curso de la naturaleza con la injusticia, y afirma que las cosas que se resisten a ella deben eventualmente «pagar mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo».²³⁷ Heráclito habla del orden de las cosas en términos similares, cuando afirma que si alguna vez el sol se saliera de su órbita, las Furias lo apresarían y lo obligarían a volver.²³⁸ Y desde luego, las formas platónicas configuran activamente las cosas y los acontecimientos en el mundo del cambio.

En estos casos, es muy claro que un orden moral es algo más que un mero conjunto de normas; que también contiene lo que podríamos denominar un componente «óntico», al identificar rasgos del mundo que vuelven realizables las normas. Ahora bien, como argumenté en el capítulo 2, el orden moderno que deriva de Grocio y Locke no se autorrealiza en el sentido de la autorrealización que invocan Hesíodo, Platón o las reacciones cósmicas al asesinato de Duncan. Por lo tanto, es tentador pensar que nuestras nociones modernas de un orden moral carecen por completo de un componente óntico. Pero ello sería un error, como espero demostrar más adelante. Existe una importante diferencia, pero ésta reside en el hecho de que este componente es ahora un

rasgo propio de nosotros los seres humanos, más que de un Dios conmovedor o del cosmos, y que no supone la ausencia absoluta de una dimensión óntica.

Ahora bien, lo característico de nuestra concepción moderna del orden se vuelve más claro si examinamos cómo las idealizaciones de la teoría de la Ley Natural difieren de las que predominaban antes. Los imaginarios sociales premodernos, especialmente los del segundo tipo antes mencionado, estaban estructurados según diversas modalidades de complementariedad jerárquica. Se consideraba que la sociedad estaba compuesta de diferentes órdenes. Ellos se necesitaban y complementaban mutuamente. Pero esto no significaba que sus relaciones fueran verdaderamente mutuas, porque no estaban en el mismo nivel. Más bien, formaban una jerarquía en la que algunos tenían más dignidad y valor que los demás. Un ejemplo es la idealización medieval a menudo repetida de la sociedad integrada por tres órdenes, oradores, guerreros y trabajadores: los que rezan, los que luchan y los que trabajan. Era claro que cada uno de ellos necesitaba de los otros, pero no había duda de que había una escala descendiente de dignidad; algunas funciones eran en su esencia superiores a otras.

Ahora, es fundamental para este tipo de ideal que la distribución de funciones sea en sí misma una parte esencial del orden normativo. No se trata simplemente de que cada orden debe cumplir con su función característica para los otros —siempre y cuando hayan ingresado a esas relaciones de intercambio— pero dejando abierta la posibilidad de que las cosas adquieran una configuración bastante diferente, por ejemplo, en un mundo en el que todos rezan un poco, pelean un poco y trabajan un poco. No, la diferenciación jerárquica misma es considerada el orden apropiado de las cosas. Es parte de la naturaleza, o de la forma de sociedad. En las tradiciones platónicas y neoplatónicas, como acabo de mencionar, esta forma ya regía en el mundo y cualquier intento de desviarse de ella ponía a la realidad en contra de sí misma. La sociedad se desnaturalizaría en el intento. De ahí el tremendo poder que tenía la metáfora orgánica en esas teorías antiguas. El organismo parece el *locus* paradigmático de las formas operantes, que luchan por curar sus heridas y sanar sus males. Y al mismo tiempo, la organización de funciones que exhibe no es simplemente contingente; es «normal» y correcta. Que los pies estén debajo de la cabeza es lo que debe ser.

La idealización moderna del orden se aparta radicalmente de esto. No es sólo que no haya lugar para una forma de tipo platónico, sino que, vinculado a esto, cualquiera que sea la distribución de funciones que una sociedad desarrolle esta se considera contingente; se la justificará o no instrumentalmente; no puede por sí misma definir el bien. El principio normativo básico es, en verdad, que los miembros de la sociedad satisfacen las necesidades de los demás, se ayudan mutuamente, en suma, se comportan como las criaturas racionales y sociables que son. De esta forma, se complementan entre

sí. Pero la diferenciación funcional que necesitan asumir para hacerlo de la manera más efectiva no está dotada de ningún valor esencial. Es adventicio y potencialmente mudable. En algunos casos, puede ser meramente temporal, como sucede con el principio de la *polis* antigua, según el cual podemos ser gobernantes y gobernados al mismo tiempo. En otros casos, requiere una especialización de por vida, pero no hay en ello ningún valor intrínseco, y todas las vocaciones son iguales a los ojos de Dios. De una manera u otra, el orden moderno no le da estatus ontológico a la jerarquía o a ninguna estructura particular de diferenciación.

En otras palabras, el punto básico del nuevo orden nominativo era el respeto mutuo y el servicio mutuo de los individuos que componen la sociedad. Las verdaderas estructuras estaban destinadas a esos fines, y eran juzgadas instrumentalmente con ese criterio. La diferencia podría tornarse borrosa por el hecho de que los órdenes más antiguos también aseguraban una especie de servicio mutuo; el clero reza por los laicos y estos defienden al clero o trabajan para él. Pero el punto fundamental es precisamente esta división en tipo en su ordenamiento jerárquico, mientras que en la nueva concepción partimos de la existencia de individuos y su deber de servicio mutuo, y las divisiones se desprenden en la medida en que puedan cumplir con ese deber de la forma más efectiva.

De esta manera, Platón, en el Libro II de *La República*, parte en su razonamiento de la no autosuficiencia del individuo para llegar a la necesidad de un orden de servicio mutuo. Pero rápidamente se evidencia que lo fundamental es la estructura de ese orden. Y cualquier duda que pudiera persistir se elimina cuando vemos que este orden ha de corresponderse en analogía e interacción con el orden normativo que rige el alma. En cambio, en el ideal moderno, lo fundamental es el respeto y el servicio mutuos, no importa de qué modo se logren.

He mencionado dos diferencias que distinguen este ideal de los anteriores órdenes de complementariedad jerárquica basados en el modelo platónico: la Forma ya no está en acción en la realidad, y la distribución de las funciones ya no es normativa en sí misma. A esto se suma una tercera diferencia. Para las teorías derivadas de Platón, el servicio mutuo que las clases se prestan entre sí cuando se ubican en la relación correcta incluye alcanzar el estado de mayor virtud; de hecho, éste es el servicio que el orden todo, por así decir, les presta a todos sus miembros. Pero en el ideal moderno, el respeto y el servicio mutuos apuntan a satisfacer nuestros objetivos ordinarios, la vida, la libertad, el sostén propio y el de la familia. La organización de la sociedad, como señalé antes, se juzga no por su forma intrínseca sino instrumentalmente. Pero ahora podemos agregar que aquello para lo cual esta organización es instrumental se refiere a las condiciones básicas de nuestra existencia como agentes libres, más que a la excelencia de la virtud — aunque podamos juzgar que necesitamos un mayor grado de virtud para desempeñar

nuestro papel de modo adecuado—.

Nuestro servicio mutuo fundamental era, de este modo (para usar el lenguaje de una era posterior), la provisión de seguridad colectiva, hacer que nuestra vida y nuestra propiedad estén seguras bajo la ley. Pero también nos servimos mutuamente al practicar el intercambio económico. Estos dos fines principales, la seguridad y la prosperidad, son ahora los objetivos principales de la sociedad organizada, que en sí misma puede comenzar a ser vista como algo cuya naturaleza consiste en un intercambio beneficioso entre sus miembros. El orden social ideal es aquel en el que nuestros propósitos se ensamblan con los de los demás, y cada uno, al favorecerse a sí mismo, ayuda a los otros.

No se pensaba que este orden ideal fuese un mero invento del hombre. Más bien, estaba diseñado por Dios, un orden en el que todo se ajusta a los propósitos de Dios. Más tarde en el siglo XVIII, el mismo modelo se proyectó al cosmos, en una visión del universo como un conjunto de partes perfectamente entrelazadas, en el que los propósitos de cada tipo de criatura se ensamblaban con los de todas las demás.

Este orden establece el objetivo de nuestra actividad constructiva, en la medida en que tenemos el poder de contrariarlo o realizarlo. Por supuesto, cuando miramos el todo, vemos en qué medida el orden ya está realizado; pero cuando echamos una mirada a los asuntos humanos, vemos en qué medida nos hemos desviado de él y lo hemos contrariado; se convierte en la norma a la que debemos luchar por regresar.

Se consideraba que este orden era evidente en la naturaleza de las cosas. Desde luego, si consultamos la revelación, también encontraremos formulada la exigencia de obrar de acuerdo con él. Pero sólo la razón puede comunicarnos los propósitos de Dios. Los seres vivientes, incluidos nosotros mismos, luchamos por preservarnos. Eso es obra de Dios.

Puesto que Dios creó al Hombre y sembró en él, como en todos los otros Animales, un fuerte deseo de autopreservación, y dispuso en el Mundo cuanto fuere menester para su Alimentación, su Vestimenta y otras Necesidades de la Vida, Supeditadas a su designio, ese Hombre debería vivir y permanecer durante algún tiempo sobre la Faz de la Tierra; es decir, que esa pieza curiosa y maravillosa de la Creación no debe perecer nuevamente por obra de su propia Negligencia, o de la no satisfacción de sus Necesidades [...]: Dios [...] le habló, (es decir) lo condujo, mediante sus Sentidos y su Razón [...], hacia el uso de aquellas cosas que eran apropiadas para su Subsistencia, y se las dio como medio para su Preservación [...]. Pues en la medida en que el deseo, el fuerte deseo de Preservar su Vida y su Ser, fue sembrado en él, como un Principio de Acción de Dios mismo, la Razón, que era la voz de Dios en él, no pudo sino enseñarle y asegurarse que al perseguir esa Inclínación natural él debía preservar su Ser, seguía la Voluntad de su Creador.²³⁹

En la medida en que estamos dotados de razón, vemos que no sólo nuestra vida sino también la de todos los seres humanos deben ser preservadas. Y además, Dios nos hizo seres sociables. De modo que «todos al igual que él han de preservarse, y no abandonar su Puesto deliberadamente; así, por la misma razón, cuando su Preservación no está en

juego, debería, en la medida de lo posible, preservar al resto de la Humanidad». ²⁴⁰

De manera similar, Locke sostiene que Dios nos dio las facultades de la razón y la disciplina para que pudiéramos acometer la tarea de preservarnos de la manera más efectiva posible. De ello se sigue que deberíamos ser «Industriosos y Racionales». ²⁴¹ La ética de la disciplina y el progreso es en sí misma un requisito del orden natural que Dios ha concebido. La imposición de orden mediante la voluntad humana es en sí misma algo que exige este esquema.

Podemos apreciar en la formulación de Locke hasta qué punto considera el servicio mutuo en términos de un intercambio provechoso. La actividad «económica» (es decir, ordenada, pacífica, productiva) se ha convertido en el modelo del comportamiento humano, y la clave de una coexistencia armoniosa. A diferencia de las teorías de la complementariedad jerárquica, nos encontramos en una zona de concordia y servicio mutuo, y no en la medida en que trascendemos nuestras metas y fines ordinarios, sino por el contrario, en el proceso de llevarlos a cabo de acuerdo con el plan de Dios.

Ahora bien, esta idealización al principio estaba desfasada de la forma en que se desarrollaban de hecho las cosas, y por lo tanto del imaginario social efectivo en casi todos los niveles de la sociedad. La complementariedad jerárquica era el principio según el cual se desarrollaba de manera concreta la vida de las personas, ya sea en el reino, en la ciudad, en la diócesis, en la parroquia, en el clan o en la familia. Aún tenemos alguna noción clara de esta disparidad en el caso de la familia, porque en realidad recién en nuestra época se están poniendo en tela de juicio de modo exhaustivo las antiguas imágenes de la complementariedad jerárquica entre los hombres y las mujeres. Pero ésta es una etapa tardía de una «larga marcha», un proceso en el cual la idealización moderna, que avanza en los tres ejes mencionados anteriormente, se ha conectado con nuestro imaginario social y lo ha transformado prácticamente en todos sus niveles, con consecuencias revolucionarias.

La naturaleza revolucionaria misma de las consecuencias hizo que aquellos que primero adoptaron esta teoría no lograran ver su aplicación en una serie de áreas que hoy nos parecen obvias. El poderoso arraigo de las formas de vida marcadas por la complementariedad jerárquica, en la familia, entre el amo y el sirviente en el hogar, entre el señor y el campesino en el campo, entre la elite educada y las masas, hacía que pareciera «evidente» que el nuevo principio de orden debiera aplicarse dentro de ciertos límites. Muchas veces esto no se consideraba una restricción. Lo que nos parece una incoherencia flagrante; cuando los políticos liberales del siglo XVIII defendían su poder oligárquico en nombre del «pueblo», por ejemplo, ello era para los propios líderes liberales, puro sentido común.

De hecho, se basaban en una concepción más antigua del «pueblo», derivada de una noción premoderna de orden, del primer tipo antes mencionado, en la que un pueblo está conformado como tal por una Ley que ya existe «desde tiempos inmemoriales». Esta ley puede conferir liderazgo a ciertos elementos, quienes por lo tanto hablan con bastante naturalidad en nombre del «pueblo». Incluso las revoluciones (o lo que consideramos como tales) de la Europa moderna antigua fueron llevadas a cabo bajo esta concepción —como, por ejemplo, los monarcómacos en las guerras de religión de Francia, quienes les concedieron el derecho a rebelarse, no a las masas desorganizadas, sino a los «magistrados subordinados». Ésta también fue la base de la rebelión del Parlamento contra Carlos I.

Y esta larga marcha quizá recién termine hoy. O quizá nosotros también seamos víctimas de una restricción mental, por la cual nuestra prosperidad nos acusará de inconsistencia o hipocresía. En cualquier caso, algunos trechos muy importantes de esta travesía ocurrieron muy recientemente. He mencionado las relaciones contemporáneas de género en este sentido. Pero también deberíamos recordar que no fue hace mucho cuando sectores enteros de nuestra sociedad supuestamente moderna se quedaron fuera de este imaginario social moderno. Eugen Weber mostró²⁴² de qué manera muchas comunidades de campesinos franceses se transformaron a finales del siglo pasado y fueron admitidos en Francia como una nación de cuarenta millones de ciudadanos individuales. Deja en claro cómo buena parte de su forma de vida previa dependía de modalidades complementarias de acción que distaban de ser igualitarias; en especial, pero no solamente, entre los sexos: también estaba el destino de los hermanos menores, que renunciaban a su parte de la herencia para que los bienes familiares se mantuviesen unidos y se conservasen. En un mundo de indigencia e inseguridad, de escasez siempre amenazante, las reglas de la familia y la comunidad parecían la única garantía de supervivencia. Las modalidades modernas de individualismo parecían un lujo, un placer peligroso.

Es fácil olvidar esto, porque una vez que estamos bien instalados en el imaginario social moderno, éste nos parece el único posible, el único que tiene sentido. Después de todo, ¿no somos todos individuos? ¿No nos agrupamos en sociedad para nuestro beneficio mutuo? ¿De qué otra manera calibrar la vida social?

Esto hace que sea muy fácil para nosotros mantener una perspectiva bastante distorsionada del proceso, y ello en dos sentidos. Primero, tendemos a leer la marcha de este nuevo principio de orden, y su desplazamiento de las modalidades tradicionales de complementariedad, como el surgimiento del «individualismo» a expensas de la «comunidad». Mientras que la nueva concepción del individuo tiene, como contrapartida inevitable, una nueva concepción de la vida en sociedad, de la sociedad del beneficio

mutuo, cuyas diferenciaciones funcionales son en última instancia contingentes, y cuyos miembros son fundamentalmente iguales. En esto es en lo que he estado insistiendo en estas páginas, precisamente porque en general se pierde de vista. El individuo parece primario, porque leemos el desplazamiento de formas más antiguas de complementariedad como erosión de la comunidad en cuanto tal. Al parecer aún nos queda por resolver el problema de cómo inducir o forzar al individuo a ingresar en algún tipo de orden social, cómo lograr que se avenga a las reglas y las obedezca.

Esta experiencia recurrente de resquebrajamiento es bastante real. Pero no debería encubrir el hecho de que la modernidad también implica el surgimiento de nuevos principios de vida en sociedad. El resquebrajamiento se produce, como podemos ver en el caso de la Revolución Francesa, porque las personas a menudo son expulsadas de sus viejas formas, a través de la guerra, la revolución o los rápidos cambios económicos, antes de poder posar sus pies en las nuevas estructuras, es decir, conectar algunas prácticas transformadas con los nuevos principios de manera de formar un imaginario social viable. Pero esto no muestra que el individualismo moderno es por esencia un disolvente de comunidad. Tampoco, que la situación política moderna sea la definida por Hobbes: ¿cómo rescatamos a los individuos atómicos del dilema de los prisioneros? El problema real y recurrente fue definido mejor por Tocqueville o, en nuestros días, por François Furet.

La segunda distorsión es la familiar. El principio moderno nos parece muy evidente: ¿no somos por naturaleza y esencia individuos que nos vemos tentados por un relato de «sustracción» que da cuenta del surgimiento de la modernidad? Precisamente necesitábamos liberarnos de los viejos horizontes, y entonces la concepción del orden basada en el servicio mutuo fue la alternativa obvia que nos quedó. No necesitó ninguna perspectiva inventiva ni ningún esfuerzo constructivo. El individualismo y el beneficio mutuo son las ideas residuales evidentes que permanecen una vez que nos hemos despojado de las viejas religiones y metafísicas.

Pero lo contrario es también verdad. Los seres humanos han vivido la mayor parte de su historia bajo formas de complementariedad, mezcladas con un mayor o menor grado de jerarquía. Ha habido islas de igualdad, como la de los ciudadanos de la *polis*, pero una vez que volvemos a colocarlas en el cuadro general vemos que han estado situadas en un mar de jerarquía. Por no hablar de lo extrañas que son esas sociedades para el individualismo moderno. Lo que resulta bastante sorprendente es que fue posible llegar al individualismo moderno; no sólo en el nivel de la teoría, sino también mediante la transformación del imaginario social y la penetración en él. Ahora que este imaginario ha pasado a vincularse con sociedades con un poder sin precedentes en la historia humana, tratar de resistirse parece imposible y descabellado. Pero no debemos caer en el

anacronismo de pensar que esto siempre fue así.

El mejor antídoto contra este error es volver a recordar algunas de las fases de la larga y muchas veces conflictiva marcha mediante la cual esta teoría terminó teniendo tal influencia en nuestra imaginación.

Las iré recordando a medida que progrese mi argumento. Pero en esta etapa, quiero retomar la discusión precedente y delinear los principales rasgos de esta concepción moderna del orden moral.

Ello puede esquematizarse en tres puntos, a los que luego añadiré un cuarto:

(1) La idealización original de este orden de beneficio mutuo forma parte de una teoría de derechos y de ley legítima. Emana de los individuos y considera que la sociedad se ha establecido para sus fines. Se considera que la sociedad política es un instrumento para algo prepolítico.

Este individualismo significa un rechazo de la noción previamente dominante de jerarquía según la cual un ser humano sólo puede ser un agente moral adecuado si está inserto en un todo social más amplio cuya naturaleza misma consiste en exhibir una complementariedad jerárquica. En su forma original, la teoría grociana-lockeana se opone a todas esas concepciones —de las cuales la de Aristóteles es la más prominente— que niegan que se pueda ser un sujeto humano plenamente competente fuera de la sociedad.

En la medida en que esta idea del orden avanza y genera nuevas «reescrituras», se vuelve a conectar con una antropología filosófica que una vez más define a los seres humanos como seres sociales, incapaces de funcionar moralmente por sí solos. Rousseau, Hegel y Marx constituyen los primeros ejemplos al respecto, y son seguidos por unos cuantos pensadores en la actualidad. Pero entiendo que éstas siguen siendo reescrituras de la idea moderna, porque lo que plantean como una sociedad ordenada incorpora, como elemento crucial, relaciones de servicio mutuo entre individuos iguales. Éste es el objetivo, incluso para aquellos que piensan que el «individuo burgués» es una ficción, y que la meta sólo puede alcanzarse en una sociedad comunista. Aun conectado a los conceptos éticos antitéticos a los de los teóricos de la Ley Natural y, de hecho, más cercano al Aristóteles que había rechazado, el núcleo de la idea moderna sigue siendo una *idée-force* en nuestro mundo.

(2) Como instrumento, la sociedad política les permite a esos individuos servirse los unos a los otros para su beneficio mutuo, tanto proporcionando seguridad como promoviendo el intercambio y la prosperidad. Cualquier diferenciación dentro de ella ha de justificarse por este *telos*; ninguna forma jerárquica o de otra índole es intrínsecamente buena.

Como señalamos anteriormente, la significación que ello tiene es que el servicio mutuo

se centra en las necesidades de la vida ordinaria, y no apunta tanto a asegurar la máxima virtud de los hombres. Apunta a asegurar sus condiciones de existencia como agentes libres. Ahora bien, aquí también las reescrituras posteriores implican una revisión. Con Rousseau, por ejemplo, la libertad en sí misma se convierte en la base de una nueva definición de la virtud, y un orden de verdadero beneficio mutuo se vuelve inseparable de uno que asegure la virtud de la autosuficiencia. Pero para Rousseau y quienes lo siguieron el énfasis central seguía estando en asegurar la libertad, la igualdad y la satisfacción de las necesidades de la vida ordinaria.

(3) La teoría parte de los individuos, a quienes la sociedad política debe servir. Lo que es más importante, este servicio se define en términos de la defensa de los derechos de los individuos. Y la libertad es central para estos derechos. La importancia de la libertad se verifica en el requisito de que la sociedad política esté fundada sobre el consentimiento de aquellos que están constreñidos por ella.

Si reflexionamos en el contexto en el que funcionaba esta teoría, podemos ver que el énfasis fundamental en la libertad estaba sobredeterminado. El orden de beneficio mutuo es un ideal a construir. Les sirve como guía a aquellos que desean establecer una paz estable, y luego reconstruir la sociedad para acercarla a sus propias normas. Los defensores de la teoría ya se ven a sí mismos como agentes que, mediante la acción libre y disciplinada, pueden reformar sus propias vidas así como el orden social más amplio. Son *yoes* impermeabilizados, disciplinados. La libre agencia es central para el entendimiento de sí mismos. El énfasis en los derechos y en la primacía de la libertad entre ellos no proviene simplemente del principio según el cual la sociedad debería existir para beneficio de sus miembros, sino que también refleja el sentido que los beneficiarios tienen de su propia agencia, y de la situación que esa agencia exige normativamente en el mundo, a saber, la libertad.

Así, la ética en juego aquí debería definirse precisamente tanto en términos de esta condición de agencia, cuanto en términos de las exigencias del orden ideal. La mejor manera de pensarla es como una ética de la libertad y el beneficio mutuo. Ambos términos de esta expresión son esenciales. Y por eso el consentimiento desempeña un papel tan importante en las teorías políticas que derivan de esta ética.

Para resumir, podemos afirmar que el orden de beneficio mutuo opera (1) entre individuos (o al menos entre agentes morales que son independientes de órdenes jerárquicos más amplios); los beneficios (2) incluyen fundamentalmente la vida y los medios de vida, sin importar en qué medida asegurar estos medios se relacione con la práctica de la virtud; su objetivo es (3) asegurar la libertad y fácilmente encuentra su expresión en términos de los derechos. A éstos podemos agregar un cuarto punto: (4)

estos derechos, esta libertad, este beneficio mutuo, han de asegurarse a todos los participantes por igual. Lo que se quiere decir exactamente con «igualdad» puede variar, pero el hecho de que debe afirmarse de alguna manera es consecuencia del rechazo del orden jerárquico. Éstos son rasgos cruciales, las constantes que se repiten en la idea moderna del orden moral a través de sus diversas «reescrituras».

2. ¿Qué es un «imaginario social»?

En las páginas precedentes usé la expresión «imaginario social» varias veces. Tal vez haya llegado el momento de dejar en claro qué quiero decir con ella.

Lo que estoy tratando de transmitir con este término es algo mucho más amplio y profundo que los esquemas intelectuales que las personas pueden tener en mente cuando piensan en la realidad social en forma desconectada. Estoy pensando, más bien, en las formas en que imaginan su existencia social, cómo se integran con los demás, cómo se desarrollan las cosas entre ellos y sus semejantes, las expectativas que generalmente tratan de cumplir y las nociones e imágenes normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.

Quiero hablar de «imaginario social» y no de teoría social porque hay importantes diferencias entre ambas nociones. De hecho, las diferencias son varias. Hablo de «imaginario» porque (i) estoy hablando de la forma en que la gente común «imagina» su entorno social, y a menudo esto no se expresa en términos teóricos, sino en imágenes, relatos, leyendas, etcétera. Pero también porque (ii) la teoría suele ser propiedad de una pequeña minoría, mientras que lo interesante respecto del imaginario social es que es compartido por grandes grupos de personas, si no por toda la sociedad. Lo que conduce a una tercera diferencia: (iii) el imaginario social es aquella concepción común que hace posibles prácticas comunes y un sentido de legitimidad compartido por muchos.

Ahora bien, muy a menudo sucede que lo que comienza siendo una teoría sostenida por unos pocos puede llegar a infiltrar el imaginario social, primero quizá el de las elites, y luego el de toda la sociedad. Esto es lo que ocurrió, *grosso modo*, con las teorías de Grocio y Locke, aunque en el camino experimentaron muchas transformaciones y las últimas formas que adoptaron son bastante diversas.

Nuestro imaginario social en cualquier momento dado es complejo. Incorpora un sentido de las expectativas normales que tenemos entre nosotros; el tipo de concepción común que nos permite llevar adelante las prácticas colectivas que conforman nuestra vida social. Incorpora cierto sentido de cómo nos integramos todos nosotros al llevar adelante la práctica común. Esta concepción es tanto fáctica como «normativa»; es decir, tenemos cierto sentido de cómo suelen funcionar las cosas, pero éste está entrelazado

con una idea de cómo deberían ser, de qué pasos en falso podrían invalidar la práctica. Tomemos nuestra práctica de elegir gobiernos a través de elecciones generales. Parte de la concepción de fondo que da sentido a nuestro acto de votar para cada uno de nosotros es nuestra conciencia de la acción en su totalidad, que involucra a todos los ciudadanos, cada uno de los cuales hace su elección en forma individual, pero de entre las mismas alternativas, y la combinación de esas microelecciones en una decisión vinculante y colectiva. Lo esencial para comprender lo que implica este tipo de macrodecisión es nuestra capacidad de identificar lo que constituiría una nulidad: ciertos tipos de influencia, la compra de votos, las amenazas y demás. Este tipo de macrodecisión, en otras palabras, debe ajustarse a ciertas normas para que sea lo que debe ser. Si, por ejemplo, una minoría pudiera forzar a los demás a obedecer sus órdenes, dejaría de ser una decisión democrática.

Ahora bien, en esta concepción de las normas está implícita la capacidad de reconocer casos ideales, por ejemplo, una elección en la cual cada ciudadano ejerciera al máximo su juicio de manera autónoma, en la cual todos fuesen escuchados, etcétera. Y más allá de este ideal rige cierta noción de un orden moral o metafísico en el contexto del cual las normas y los ideales tienen sentido.

Lo que llamo imaginario social se extiende más allá de la concepción de fondo inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. No se trata de una ampliación arbitraria del concepto, porque así como la práctica sin la concepción no tendría sentido para nosotros, y por lo tanto no sería posible, del mismo modo esta concepción supone, para tener sentido, una aprehensión más amplia de nuestra situación global, cómo nos situamos frente a los demás, cómo llegamos a donde estamos, cómo nos vinculamos con otros grupos, etcétera.

Esta aprehensión más amplia no tiene límites claros. Ésa es la naturaleza misma de lo que los filósofos contemporáneos han denominado «trasfondo».²⁴³ Se trata de hecho de aquella concepción en gran medida inestructurada e inarticulada de nuestra situación global, dentro de la cual ciertos rasgos particulares de nuestro mundo aparecen ante nosotros con el sentido que tienen. Nunca puede ser expresado adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, debido a su naturaleza muy ilimitada e indefinida. Ésa es otra razón para hablar aquí de un «imaginario» y no de una teoría.

La relación entre las prácticas y la concepción de fondo que subyace a ellas, por lo tanto, tiene más de una arista. Si la concepción hace posible la práctica, también es cierto que es la práctica la que en gran medida acarrea la concepción. En cualquier momento dado, podemos hablar del «repertorio» de las acciones colectivas de que dispone un determinado grupo de la sociedad. Estas son las acciones comunes que ellos saben cómo acometer, desde la elección general, que involucra a toda la sociedad, hasta iniciar una

conversación educada pero no comprometida con un grupo casual en una sala de recepción. Las discriminaciones que debemos hacer para hacer bien estas cosas, sabiendo a quiénes hablar, cuándo y cómo, conllevan un «mapa» implícito del espacio social, de con qué tipo de personas podemos asociarnos de qué manera y en qué circunstancias. Tal vez no inicie ninguna conversación si el grupo es socialmente superior a mí, o me excede en rango, o está formado en su totalidad por mujeres.

Esta aprehensión implícita del espacio social es diferente de una descripción teórica de este espacio, al distinguir diferentes tipos de personas y las normas vinculadas a ellas. La concepción implícita en esta práctica se ubica respecto de la teoría social del mismo modo como mi capacidad de moverme en un entorno familiar se ubica respecto de un mapa (literal) de esa área. Soy perfectamente capaz de orientarme sin nunca haber adoptado el punto de vista de la visión de conjunto que me aporta el mapa. Y, de manera similar, en lo que respecta a la mayor parte de la historia de la humanidad y a la mayor parte de la vida social, funcionamos a través de la aprehensión que tenemos del repertorio común, sin el beneficio de la visión de conjunto que podría darnos la teoría. Los seres humanos operaron con un imaginario social mucho antes de abocarse a la tarea de teorizar sobre ellos mismos. [244](#)

Otro ejemplo podría ayudar a volver más palpable la amplitud y la profundidad de esta concepción implícita. Supongamos que organizamos una manifestación. Ello significa que este acto está ya en nuestro repertorio. Sabemos cómo reunirnos, elegir pancartas y marchar. Sabemos que la manifestación debe permanecer dentro de ciertos límites, tanto espaciales (no invadir determinados espacios) como en la forma en que puede afectar a los demás (no sobrepasar cierto umbral de agresividad; no violencia). Entendemos el ritual.

La concepción de fondo que hace posible este acto es compleja para nosotros, pero parte de lo que le da sentido es cierta imagen de nosotros mismos en la medida en que les hablamos a otros, con los que nos relacionamos de cierta manera —por ejemplo, compatriotas, o la especie humana—. Hay aquí un acto de habla, emisores y receptores, y cierta concepción de cómo pueden ubicarse mutuamente en esa relación. Hay espacios públicos; ya estamos inmersos en cierto tipo de conversación. Como todos los actos de habla, este está dirigido a una palabra que ha sido hablada previamente, con la perspectiva de que se convierta en una palabra a ser hablada. [245](#)

La forma de dirigirse dice algo acerca de la posición que adoptamos frente a nuestros destinatarios. La acción es enérgica; pretende impresionar, tal vez incluso amenazar con ciertas consecuencias si nuestro mensaje no es escuchado. Pero también pretende persuadir; permanece de este lado de la violencia. Concibe al destinatario como alguien

con el que se puede, con el que se debe, razonar.

El sentido inmediato de lo que estamos haciendo, transmitiendo al gobierno y a nuestros conciudadanos el mensaje de que los recortes deben cesar, por ejemplo, tiene sentido en un contexto más amplio, en el que nos vemos a nosotros mismos manteniendo con otros una relación continua en la que es apropiado dirigirse a ellos de esta manera y no, por ejemplo, mediante una súplica humillante o mediante la amenaza de una insurrección armada. Podemos gesticular rápidamente frente a todo esto y sostener que este tipo de manifestación tiene su lugar normal en una sociedad estable, ordenada y democrática.

Esto no significa que no haya casos —Manila, 1986, Tian'anmen 1989— en los que la insurrección armada estaría perfectamente justificada. Pero, precisamente, el objetivo de un acto de esa naturaleza en tales circunstancias es invitar a la tiranía a abrir un espacio de transición democrática.

Podemos ver que la concepción de lo que estamos haciendo precisamente ahora (sin la cual no podríamos estar realizando *esta* acción) tiene el sentido que tiene debido a nuestra aprehensión de la situación más amplia: cómo nos paramos o nos hemos parado frente a otros y al poder. Esto a su vez abre perspectivas más amplias acerca de dónde nos paramos en el espacio y el tiempo: nuestra relación con otras naciones y otros pueblos, por ejemplo, con modelos externos de vida democrática que estamos tratando de imitar, o de tiranías de las que estamos tratando de distanciarnos, y también del lugar en el que nos paramos en nuestra historia, en la narrativa de nuestro devenir, por la cual reconocemos esta capacidad de manifestarnos pacíficamente como un logro de la democracia que tanto les costó a nuestros ancestros conquistar, o como algo que aspiramos a poder hacer a través de esta acción común.

Esta conciencia de estar parados internacionalmente y en la historia puede invocarse en la iconografía de la manifestación misma, como en Tian'anmen en 1989, con sus referencias a la Revolución Francesa, y su «mención» del caso estadounidense a través de la estatua de la libertad.

El trasfondo que da sentido a cualquier acto dado es, así, amplio y profundo. No incluye todo nuestro mundo, pero los rasgos relevantes que otorgan sentido no pueden circunscribirse; y por ello podemos decir que otorgar sentido depende de todo nuestro mundo, es decir, de nuestra conciencia de nuestra situación global en el tiempo y el espacio, respecto de los demás y de la historia.

Ahora bien, una parte importante de este trasfondo más amplio es lo que antes denominé concepción del orden moral. Con esto me refiero a algo más que a una simple aprehensión de las normas subyacentes a nuestra práctica social, que forman parte de la concepción inmediata que hace posible esta práctica. También, como señalé antes, debe

haber una noción, de lo que hace que esas normas sean realizables. Esto también es parte esencial del contexto de la acción. La gente no hace una manifestación para pedir lo imposible, lo utópico²⁴⁶ —o, si lo hace, entonces esa acción se convierte, *ipso facto*, en algo bastante diferente—. Parte de lo que estoy diciendo mientras marchamos por Tian'anmen es que una sociedad (algo más) democrática es posible para nosotros, que podemos lograrla a pesar del escepticismo de nuestros gobernantes gerontocráticos.

Esta confianza se basa, por ejemplo, en que nosotros, al igual que otros seres humanos, podemos sostener un orden democrático en conjunto, en que ello se encuentra dentro de nuestras posibilidades humanas e incluirá las imágenes del orden moral a través del cual concebimos la vida y la historia humanas. Debería quedar claro entonces que nuestras imágenes del orden moral, aunque adquieren sentido a partir de algunas de nuestras acciones, no se inclinan en modo alguno hacia el *status quo*. También pueden subyacer a la práctica revolucionaria, como en Manila y Beijing, así como pueden rubricar el orden establecido.

Lo que me propongo hacer en las páginas que siguen es esbozar la transición, el proceso en el cual la teoría moderna del orden moral infiltra y transforma gradualmente nuestro imaginario social. En este proceso, lo que originalmente no es más que una idealización se convierte en un complejo imaginario al ser absorbido por las prácticas sociales y al asociarse a estas, que en parte son las tradicionales, como resultado de lo cual queda transformado. Esto es fundamental para lo que antes denominé ampliación de la concepción del orden moral. No podría haberse convertido en la concepción dominante de nuestra cultura sin esta penetración/transformación de nuestro imaginario.

Vemos transiciones de este tipo, por ejemplo, en las grandes revoluciones fundacionales de nuestro mundo contemporáneo: la estadounidense y la francesa. La transición fue mucho más suave y menos catastrófica en un caso, porque la idealización de la soberanía popular se conectaba casi sin problemas con una práctica existente de elección popular de asambleas; mientras que en el otro caso, la incapacidad de «traducir» el mismo principio a un conjunto estable y consensuado de prácticas fue una inmensa fuente de conflictos e incertidumbre durante más de un siglo. Pero en estos dos grandes acontecimientos hubo cierta conciencia de la primacía histórica de la teoría, que es central para la idea moderna de una «revolución», por la cual nos disponemos a rehacer la vida política de acuerdo con principios acordados. Este «constructivismo» se ha convertido en un rasgo central de la cultura política moderna.

¿Qué es exactamente lo que está en juego cuando una teoría penetra y transforma el imaginario social? Bien, en su mayoría las personas emprenden nuevas prácticas, las improvisan o se ven inducidas a abordarlas. La nueva perspectiva, formulada primero en la teoría, da sentido a estas prácticas; constituye el contexto que les da una significación.

Y por lo tanto la nueva concepción se vuelve accesible para los participantes de una manera en la que no lo era antes. Comienza a definir los contornos de su mundo, y eventualmente puede pasar a ser la forma de las cosas que se da por descontada, demasiado obvia como para ser mencionada.

Pero este proceso tiene más aristas; una teoría que transforma un imaginario social. En la medida en que otorga sentido a la acción, la teoría, por así decir, es «apostillada» dada una forma particular como el contexto de esas prácticas. Así como la noción kantiana de una categoría abstracta se «esquematiza» cuando se la aplica a la realidad en el espacio y el tiempo,²⁴⁷ la teoría se esquematiza en la densa esfera de la práctica común.

Tampoco el proceso termina aquí. La nueva práctica, con la concepción implícita que genera, puede ser la base de una modificación de la teoría, lo que a su vez puede afectar la práctica, y así sucesivamente.

Lo que denomino «larga marcha» es un proceso por el cual nuevas prácticas o una modificación de prácticas antiguas, o bien se desarrollaron como resultado de la improvisación de ciertos grupos y estratos de la población (por ejemplo, la esfera pública entre las elites instruidas en el siglo XVIII, los sindicatos entre los trabajadores en el siglo XIX), o fueron promovidas por las elites con el fin de reclutar una base cada vez más amplia (por ejemplo, la organización jacobina de las «secciones» de París). O bien un conjunto de prácticas en el curso de su lento desarrollo y ramificación cambió gradualmente su significado para la gente y por lo tanto ayudó a constituir un nuevo imaginario social (la «economía»). El resultado en todos estos casos fue una profunda transformación del imaginario social en las sociedades occidentales y por consiguiente del mundo en el que vivimos.

3. La economía como realidad objetivada

En realidad, hay tres formas importantes de autoconcepción social que quiero abordar en este ensayo. Ellas son cruciales para la modernidad, y cada una representa una penetración o transformación del imaginario social por parte de la teoría grociana-lockeana del orden moral. Ellas son, respectivamente, (1) la «economía», (2) la esfera pública y (3) las prácticas y perspectivas de la autonomía democrática.

Comencemos por la primera. Ella estaba obviamente vinculada con la autoconcepción de la civilización «instruida» en tanto fundada en una sociedad comercial. Pero podemos encontrar las raíces de esta concepción más atrás en el tiempo, en la propia idea grociana-lockeana de orden.

Antes mencioné que esa nueva noción de orden trajo aparejado un cambio en la concepción del cosmos como obra de la Providencia divina. Aquí tenemos, de hecho,

uno de los primeros ejemplos del nuevo modelo de orden que va más allá de su nicho original y reconfigura la imagen de la ley providencial de Dios.

La noción de que Dios gobierna el mundo según un plan benigno era antigua, incluso precristiana, y tenía sus raíces en el judaísmo así como en el estoicismo. Lo nuevo es la forma de concebir su esquema benevolente. Es algo que podemos ver en argumentos que van desde el diseño del mundo hasta la existencia de un Dios Creador bondadoso. Estos dos también son muy antiguos. Pero antes, insistían en el diseño magnífico de todo el marco en el que se instalaba nuestro mundo, las estrellas, los planetas, etcétera; y luego en el admirable microdiseño de las criaturas, incluyéndonos a nosotros mismos, con nuestros órganos aptos para sus funciones, así como en la forma general en que la vida era sostenida por los procesos de la naturaleza.

Estos sin duda continúan, pero lo que se agrega en el siglo XVIII es una apreciación del hecho de que la vida humana está diseñada para producir un beneficio mutuo. A veces se pone el énfasis en la benevolencia mutua. Pero muy a menudo el diseño feliz se reconoce en la existencia de lo que podrían llamarse factores de la «mano invisible». Con esto me refiero a las acciones y actitudes que están «programadas» para producir resultados beneficiosos para la felicidad general, que sistemáticamente los producen, aunque ellos no sean parte de lo que se pretende con la acción o de lo que se afirma con la actitud. Adam Smith, en su *La riqueza de las naciones*, nos proporcionó el más famoso de estos mecanismos, por el cual nuestra búsqueda de nuestra propia prosperidad individual repercute en el bienestar general. Pero hay otros ejemplos suyos, como el que encontramos en su *Teoría de los sentimientos morales*, donde sostiene que la Naturaleza nos ha hecho admirar el rango y la fortuna, porque el orden social está mucho más asegurado si se basa en el respeto hacia los rasgos visibles más que en las cualidades menos llamativas de la virtud y la sabiduría.²⁴⁸

El orden aquí es el de un buen diseño de ingeniería, en el que la causa eficiente desempeña un papel central. En lo cual difiere de las nociones más antiguas de orden, en las que la armonía proviene de la consonancia entre las Ideas y las Formas que se manifiestan en los diferentes niveles de ser o rangos en la sociedad. Lo fundamental en esta nueva concepción es que nuestros propósitos se entrelazan, no importa qué tan divergentes sean en la percepción consciente de cada uno de nosotros. Nos involucran en un intercambio de beneficios. Admiramos y apoyamos a los ricos y a las personas bien nacidas, y a cambio gozamos del tipo de orden estable sin el cual la prosperidad sería imposible. El diseño de Dios se compone de causas que se enlazan, no de significados armonizados.

En otros términos, los seres humanos están inmersos en un intercambio de servicios. El modelo fundamental parece ser lo que hemos dado en llamar una economía.

Esta nueva concepción de la Providencia ya es evidente en la formulación de Locke de la teoría de la Ley Natural vertida en su *Segundo tratado*. Ya podemos ver la importancia que adquiere la dimensión económica en la nueva noción de orden. Al respecto, cabe señalar dos aspectos. Los dos objetivos principales de la sociedad organizada eran la seguridad y la prosperidad económica. Pero dado que la teoría en su conjunto enfatizó el intercambio rentable, podría comenzar a considerarse la sociedad política misma a través de una metáfora cuasi económica.

De esta manera, nada menos que un personaje como Luis XIV, en el consejo que le da a su delfín, suscribe algo del orden de esta visión del intercambio: «Lo único que une entre sí a las diferentes circunstancias que componen el mundo es un intercambio de obligaciones recíprocas. La deferencia y el respeto que recibimos de nuestros súbditos no son un regalo sino un pago por la justicia y protección que esperan recibir de nosotros». [249](#)

Incidentalmente, ello nos da cierta idea de (lo que resultó ser) una etapa de transición importante en la «larga marcha» del orden de beneficio mutuo hasta llegar a nuestro imaginario social. Se trataba de un modelo del orden rival basado en el mando y la jerarquía. Lo que ofrecían Luis XIV y otros personajes de su tiempo podía considerarse como una especie de avenencia entre lo viejo y lo nuevo. El razonamiento básico que justificaba las diferentes funciones, en este caso las del gobernante y el súbdito, es nuevo, a saber, el intercambio necesario y fructífero de servicios. Pero lo que se justifica sigue siendo una sociedad jerárquica y, sobre todo, la relación jerárquica más radical, la del monarca absoluto con el súbdito. La justificación se plantea cada vez más frecuentemente en términos de una necesidad funcional, pero las imágenes dominantes aún reflejan algo de la superioridad intrínseca, una jerarquía ontológica. El rey, en la medida en que está sobre todos los demás, puede mantener unida a la sociedad y ser el sostén de todo. Para usar la imagen preferida de Luis XIV, es como el Sol. [250](#)

Ésta podría llamarse la solución «barroca», [251](#) excepto que su ejemplo más espectacular, en Versalles, se consideraba a sí mismo en términos «clásicos». Es esta avenencia la que reina durante un tiempo en la mayor parte de Europa, y sostiene regímenes con buena parte de la pompa, el ritual y la imagería de la complementariedad jerárquica, pero sobre la base de una justificación extraída cada vez más frecuentemente del orden moderno. La defensa de Bousset del gobierno absoluto de Luis XIV se ubica dentro del mismo registro.

Pero, en segundo lugar, la economía podría convertirse en algo más que una metáfora. Llegó a ser considerada cada vez más frecuentemente como el fin dominante de la sociedad. Contemporáneamente a la nota biográfica del consejo de Luis XIV,

Montchrétien ofrece una teoría que considera al Estado fundamentalmente como el poder orquestador que puede hacer florecer una economía. (Es él, por otra parte, quien parece haber acuñado la expresión «economía política»). Los comerciantes actúan por afán de lucro, pero las buenas políticas del gobernante (aquí una mano muy visible) pueden encaminar eso hacia el bien común.²⁵²

Este segundo cambio refleja el rasgo (2) del orden moderno según el esquema antes presentado: el beneficio mutuo que se supone que debemos conferirnos unos a otros otorga un lugar central al hecho de asegurar la vida y los medios de vida. Éste no es un cambio asilado dentro de las teorías de la Providencia; va junto a una tendencia importante de la época.

Esta tendencia suele ser interpretada en términos de las explicaciones «materialistas» convencionales que evoqué en el capítulo 3; por ejemplo, la vieja explicación marxista de que las clases empresariales, los comerciantes y más tarde los fabricantes, eran cada vez más numerosos y estaban adquiriendo mayor poder. Incluso en su propio nivel, esta explicación necesita ser suplementada con una referencia a las exigencias cambiantes del poder del Estado. Cada vez se les hizo más claro a las elites gobernantes que el aumento de la producción y el intercambio favorable era una condición clave para el poder político y militar. La experiencia de Holanda e Inglaterra lo demostraba. Y, por supuesto, una vez que algunos países comenzaron a «desarrollarse» económicamente, sus rivales se vieron obligados a hacer lo mismo, o quedarían relegados a la condición de dependientes. Esto, en la misma medida, si no en una medida mayor, que el aumento de los números y de la riqueza, fue responsable de la consolidación de las clases comerciantes.

Estos factores fueron importantes, pero no bastan para explicar el cambio por las razones que sugerí anteriormente. Lo que nos puso en este camino fueron los cambios que se produjeron en varios niveles, no sólo en el económico, sino también en el político y el espiritual. Considero que en esto Weber está en lo cierto, aunque no todos los detalles de su teoría pueden rescatarse.

La importancia original de que hubiera personas que trabajaran regularmente en una profesión provenía del hecho de que de esa manera emprendían «cursos establecidos», para usar la expresión puritana antes mencionada. Si la vida ordenada se convertía en una exigencia, no sólo para la elite militar o espiritual/intelectual, sino para la masa de gente común, entonces ésta debía adoptar una actitud ordenada y seria respecto de lo que estaba haciendo —y que forzosamente tenía que estar haciendo— en la vida, a saber, trabajar en alguna ocupación productiva. Y la sociedad realmente ordenada requiere que se tomen en serio estas ocupaciones económicas, y prescribe una disciplina para ellas. Éste era el terreno «político».

Pero en el cristianismo reformado, y también cada vez más entre los católicos, había

una razón espiritual apremiante para esta exigencia, que fue la que Weber identificó. Para expresarlo en la alternativa Reformada —si vamos a rechazar la idea católica de que hay ciertas vocaciones superiores— a la vida célibe o monástica, siguiendo los «consejos de perfección», si se sostiene que todos los cristianos deben ser cien por cien cristianos, que es posible serlo en cualquier vocación, entonces debe afirmarse que la vida ordinaria, la vida que la gran mayoría no puede evitar llevar, la vida de producción y de familia, trabajo y sexo, es tan bendita como cualquier otra. De hecho, más que el celibato monástico, porque éste se basa en la vana y arrogante afirmación de haber encontrado un camino superior.

Ésta es la base de la santificación de la vida ordinaria, respecto a la que quiero afirmar que ha tenido un tremendo efecto formativo sobre nuestra civilización, en la medida en que ha rebasado la variante religiosa original para llegar a un gran número de formas seculares. Ella tiene dos facetas: por un lado promueve la vida ordinaria como el lugar donde pueden desarrollarse las formas más elevadas de la vida cristiana, y por otro tiene un ímpetu antielitista, por cuanto baja aquellas modalidades de existencia supuestamente más elevadas, ya sea en la Iglesia (vocaciones monásticas) o en el mundo (ética derivada de los antiguos que coloca la contemplación por sobre la existencia productiva). Se quita de sus asientos a los poderosos y se exalta a los humildes y dóciles.

Estas dos facetas han sido formadoras de la civilización moderna. La primera forma parte del trasfondo del lugar central que se le ha dado a lo económico en nuestras vidas, así como de la tremenda importancia que le damos a la familia o a las «relaciones». La segunda enfatiza la importancia fundamental de la igualdad en nuestra vida social y política.²⁵³

Todos estos factores, materiales y espirituales, ayudan a explicar la promoción gradual de lo económico a su lugar central, una promoción que ya era claramente visible en el siglo XVIII. Y en esa época hace su entrada otro factor, o quizá es simplemente una prolongación del factor «político». Se consolida cada vez más la noción de que el comercio y la actividad económica son el camino hacia la paz y la existencia ordenada. *Le doux commerce* es comparado con la salvaje destructividad de la búsqueda aristocrática de gloria militar. Cuanto más se vuelca al comercio una sociedad, más «refinada» y civilizada se vuelve, y más sobresale en el arte de la paz. El ímpetu de ganar dinero se considera una «pasión calma». Cuando echa raíces en una sociedad, puede ayudar a controlar e inhibir las pasiones violentas. O, para decirlo en otro lenguaje, ganar dinero sirve a nuestro «interés», y el interés puede contener y controlar la pasión.²⁵⁴ Kant incluso creía que a medida que las naciones se conviertan en repúblicas, y por lo tanto pasen a estar cada vez más controladas por sus contribuyentes y se pongan

al servicio de los intereses económicos, el recurso a la guerra será cada vez más infrecuente.

La nueva noción del orden natural centrado en lo económico subyace a las doctrinas de la armonía del interés. Incluso llegó a proyectarse al universo, pues es éste el que se refleja en la visión del siglo XVIII del orden cósmico, no como una jerarquía de formas operantes, sino como una cadena de seres cuyos propósitos se entrelazan mutuamente. Las cosas adquieren coherencia porque sirven unas a otras para su supervivencia y bienaventuranza. Forman una economía ideal.

Ved cómo los vegetales moribundos sustentan la vida,
Ved cómo la vida que se deshace nuevamente vegeta;
Todas las formas perecen abasteciendo a otras formas
(Pues uno tras otro aspiramos el aliento vital, luego morimos),
Como pompas surgiendo del mar de la Materia
Que ascienden, estallan, y regresan al borbollante mar.
Nada es ajeno; las Partes se ligan con el todo;
Un Alma que todo lo abarca y todo lo preserva
Conecta cada ser, el más grandioso con el más humilde,
Y creó a la Bestia para ayudar al Hombre, y viceversa;
Todos sirviendo y siendo servidos; pues nada está solo;
La cadena aguanta, y quién sabe dónde podría terminar...

...

Dios en la naturaleza de cada ser funda
Su dicha debida, y fija sus límites debidos;
Pero puesto que ideó un Todo, el Todo que ha de ser bendecido,
Y sobre la Privación mutua edificó la Felicidad mutua:
Así, se echó a andar desde el primer y eterno ORDEN,
Y la criatura se unió a la criatura, y el hombre al hombre.

De todo esto, Pope concluye triunfante «que el verdadero AMOR PROPIO y el SOCIAL son la misma cosa». [255](#)

Y así, tal vez el primer cambio forjado por esta nueva idea del orden, tanto en la teoría como en el imaginario social, consiste en que comenzamos a ver a nuestra sociedad como una «economía», un conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo, que forman un sistema con sus propias leyes y su propia dinámica. En lugar de ser simplemente la administración —de la que se hacen cargo los que tienen autoridad— de los recursos que necesitamos colectivamente, en el hogar o en el Estado, lo «económico» ahora define una manera en la que estamos unidos, una esfera de coexistencia que en principio podría bastarse a sí misma, si tan sólo el desorden y el conflicto no amenazaran. Concebir la economía como un sistema es un logro de la teoría del siglo XVIII, con los fisiócratas y Adam Smith; pero llegar a considerar el propósito y la agenda más importantes de la sociedad como una colaboración y un

intercambio económicos es una tendencia de nuestro imaginario social que comienza en ese periodo y continúa hasta nuestros días. A partir de ese punto, la sociedad organizada ya no es equivalente a una organización política; se considera que otras dimensiones de la existencia social tienen sus propias formas y su propia integridad. El cambio mismo, en este periodo, del significado de la expresión «sociedad civil» es un reflejo de ello.

Ésta es la primera de las tres formas de imaginario social que quiero examinar. Pero antes de pasar a la segunda, me interesa destacar un rasgo general de nuestra autoconcepción moderna que sale a la luz cuando comparamos la economía con las otras dos formas. Ambas —la esfera pública y el «pueblo» soberano— nos imaginan como agencias colectivas. Y son estas nuevas modalidades de agencia colectiva las que se cuentan entre los rasgos más notables de la modernidad occidental y de más lejos; después de todo, nos concebimos a nosotros mismos viviendo en una era democrática.

Pero la descripción de la vida económica en términos de una mano invisible es bastante diferente. No hay aquí un agente colectivo; de hecho, tal descripción entraña su negación. Hay agentes, individuos que actúan por su propia cuenta, pero el resultado global ocurre a sus espaldas. Tiene cierta forma predecible, porque hay ciertas leyes que gobiernan la forma en que se concatenan sus numerosas acciones individuales.

Ésta es una descripción objetivante, que trata los acontecimientos sociales como procesos de la naturaleza y como si siguiesen leyes similares a las que se observan en ésta. Pero este enfoque objetivante de la vida social forma parte de la concepción moderna, derivada del orden moral moderno, en la misma medida en que lo hacen las nuevas formas de imaginar la agencia social. Ambos integran el mismo paquete. Una vez que uno aborda una idea del orden social ya no como formas operantes en la realidad, del tipo de las invocadas por Platón, sino como formas impuestas a la realidad inerte por la agencia humana, necesitamos imágenes del esquema de esta realidad inerte y de las conexiones causales que la estructuran, en la misma medida en que necesitamos modelos de nuestra acción colectiva sobre ella. El ingeniero necesita conocer las leyes del área en la que va a trabajar, de la misma manera que necesita un plan de lo que está tratando de realizar; de hecho, no puede elaborar esto último a menos que sepa lo primero.

Así pues, ésta era también testigo de los comienzos de un nuevo tipo de ciencia social objetivante, que tiene su punto de partida en la encuesta de William Petty en Irlanda a mediados del siglo XVII, la recolección de hechos y estadísticas sobre la riqueza, la producción y la demografía, como base para la elaboración de políticas. Las imágenes objetivantes de la realidad social son un rasgo tan prominente de la modernidad occidental como la constitución de agencias colectivas a gran escala.²⁵⁶ La aprehensión moderna de la sociedad es inevitablemente bifocal.

Para comprender mejor este cambio en la naturaleza de la ciencia deberíamos considerarla desde la otra vertiente. En la medida en que la sociedad era concebida en términos de algo que se asemejaba a una teleología de tipo platónico o aristotélico, este tipo de visión bifocal no era posible. Al hablar de teleología no quiero invocar ninguna doctrina metafísica pesada, sino que me estoy refiriendo a una concepción ampliamente difundida según la cual la sociedad tiene un orden «normal» que tendió a mantenerse a lo largo del tiempo, pero que podría verse amenazado por ciertos desarrollos que, llevados más allá de cierto punto, podrían precipitar un deslizamiento hacia la destrucción, las luchas civiles o la pérdida completa de la forma apropiada. Podemos considerar esta concepción de la sociedad en forma análoga a nuestra concepción de nosotros mismos como organismos, en términos de los conceptos clave de salud y enfermedad.

Incluso Maquiavelo tiene una concepción de este tipo cuando se trata de las formas republicanas. Hay cierto equilibrio en tensión que debe mantenerse entre «los *grandi*» y el pueblo para que estas formas subsistan. En las políticas sanas, este equilibrio se mantiene merced al juego o la rivalidad y la vigilancia mutua entre los órdenes. Pero hay ciertos desarrollos que amenazan esto, tales como el interés excesivo de los ciudadanos en su riqueza y sus bienes privados. Esto constituye *corruzione* y, a menos que se la ataque a tiempo, y vigorosamente, traerá aparejado el fin de la libertad republicana. Hay aquí una atribución causal: la riqueza socava la libertad; pero el término utilizado, con sus fuertes resonancias normativas, muestra que la concepción de la sociedad se está organizando en torno a un concepto acerca de la forma normal.

En la medida en que el pensamiento social se organice de esta manera, la visión bifocal no puede prosperar. No se considera que la realidad sea inerte, sino configurada por una forma normal, que se mantiene dentro de ciertos límites de distancia respecto de su forma apropiada, más allá de los cuales cae en una espiral hacia la destrucción, del mismo modo como lo hace el cuerpo humano sano. Se considera que la acción colectiva exitosa tiene lugar dentro de un campo configurado por esta forma; de hecho, esta forma es su condición; una vez que la perdemos, la acción colectiva se desintegra y se convierte en el afán corrupto de individuos egoístas. No hay ni realidad inerte ni acción externa que imponga alguna forma a esta realidad.

Podría pensarse que la noción smithiana de una mano invisible define un nuevo orden «normal», de enriquecimiento mutuo; y de cierta manera puede ser tratado como tal, y así es invocado por varios impulsores neoliberales del «mercado» de nuestros días. Pero no es un orden de acción colectiva; pues el «mercado» es la negación de la acción colectiva. Para operar correctamente, requiere cierto patrón de intervenciones (mantener el orden, hacer cumplir los contratos, establecer pesos y medidas, etcétera) y (las incansablemente enfatizadas) no intervenciones (quitarnos al gobierno de nuestras

espaldas). Lo llamativo de la mano invisible smithiana, desde el punto de vista de la vieja ciencia, es que es un orden espontáneo que surge entre actores *corruptos*, es decir, puramente egoístas. No es un hallazgo que, como la relación que hace Maquiavelo entre la riqueza y la corrupción, corresponda a las condiciones normativas de la acción colectiva apropiada.

En una ciencia relacionada con esto, no hay lugar ni para la acción no encuadrada por una realidad constituida normativamente, ni para un estudio de un campo social normativamente neutral, inerte. Ningún componente de la visión bifocal puede encontrar un nicho.

Este cambio en la naturaleza de la «ciencia» también se relaciona con el cambio que señalé unos párrafos atrás. Una vez que nos dedicamos a descubrir los procesos impersonales que tienen lugar a espaldas de los agentes, bien puede haber otros aspectos de la sociedad que muestren alguna sistematicidad que entrañe cierta legalidad. La «economía» guiada por la mano invisible es un aspecto de ello; pero más tarde se escogerán otras facetas de la vida social, o la cultura, o la demografía, para su tratamiento científico. Habrá más de una manera en la cual puede considerarse que el mismo cuerpo de seres humanos que interactúan sistemáticamente forma una entidad, una «sociedad». Podemos referirnos a ellos como una «economía», o un «Estado», o una «sociedad civil» (ahora identificada en sus aspectos no políticos), o simplemente como una «sociedad» o una «cultura», etcétera. La «sociedad» se ha desconectado de la organización política y ahora flota libre, a través de una serie de aplicaciones diferentes.

Gran parte de esta revolución científica pone en marcha el rechazo de una modalidad de pensamiento normativo en términos de *tele*. Ahora bien, este rechazo también fue un elemento central de buena parte del pensamiento moral que surge de la idea moderna de orden. Esta encontró expresión en el ánimo antiaristotélico de Locke y de aquéllos sobre quienes él ejerció influencia. Por supuesto, es sabido que lo que motivó el rechazo de la teleología fue una posición que apoyó la ciencia nueva, mecanicista. Pero también la teoría moral emergente. Lo que distinguía a la teoría nueva, atomista, de la Ley Natural de su predecesora, tal como la formuló Aquino, por ejemplo, era su exhaustiva desconexión de la matriz aristotélica, que había sido central para Santo Tomás. Las formas políticas correctas no eran deducibles de un *telos* operante en la sociedad humana. Lo que justificaba la ley era el hecho de que o bien era controlada por Dios (Locke), o bien tenía un sentido lógico, dada la naturaleza racional y social de los seres humanos (Grocio), o (más tarde) el hecho de que proporcionaba una manera de asegurar la armonía de los intereses.²⁵⁷

Debemos tener en cuenta que la visión bifocal no carece de tensiones. Antes mencioné que la libertad como bien central está sobredeterminada en el orden moral moderno: por

un lado es una de las propiedades centrales de los seres humanos que consienten en la sociedad y por lo tanto la constituyen, y por otro se inscribe en el hecho de que los seres humanos son los artífices de su propio mundo social, en contraposición a considerar que nacen en uno que ya tiene su propia forma «normal». De hecho, una de las razones para el rechazo vigoroso de la teleología aristotélica fue que se consideró, entonces como ahora, que circunscribía potencialmente nuestra libertad para determinar nuestra propia vida y construir nuestras propias sociedades.

Pero precisamente por esta razón, pudo estallar una batalla entre las dos perspectivas. Lo que para una escuela cae dentro del dominio de una perspectiva objetiva sobre la realidad inevitable, a la otra puede parecerle una capitulación de la capacidad humana para diseñar nuestro mundo ante una falsa «positividad». La importancia misma que se le da a la libertad da lugar, con certeza, a este tipo de desafío. Esta clase de crítica ha sido central en el trabajo de Rousseau, y más allá de él, en el de Fichte, Hegel y Marx. No necesitamos subrayar la importancia que éstos han tenido en nuestra civilización. La ambición de transformar lo que se vive simplemente *an sich* en algo que se supone *für sich*, para usar la terminología de Hegel y Marx, es recurrente. Lo vemos en los intentos constantes de transformar lo que primero son categorías sociológicas meramente objetivas, por ejemplo, los minusválidos o beneficiarios de la seguridad social en agencias colectivas a través de los movimientos de movilización.

Pero antes de que estos filósofos escribieran estaba la tradición humanista cívica, la ética del autogobierno republicano, que de hecho ejerció influencia sobre aquellos. Aquí llegamos a una tensión que ha sido inseparable del orden moral moderno mismo. Aunque promovió y colonizó nuestros imaginarios sociales modernos, despertó intranquilidad y suspicacias. Antes vimos que su atrincheramiento se vinculaba a la autoconcepción de la sociedad moderna como comercial; y que se entendía que la transición a la etapa comercial había operado la gran pacificación interna de los Estados modernos. Esta sociedad destronó la guerra como la máxima actividad humana y en su lugar puso la producción. Se mostró hostil a los viejos códigos de honor de los combatientes, y tendió a cierto nivelación.

Pero todo esto no pudo sino provocar resistencia. Ésta no provenía sólo de los órdenes que tenían alguna injerencia en la vieja modalidad de las cosas, la *noblesse de l'épée*; muchas personas de todos los rangos tenían una actitud ambivalente al respecto. Con la llegada de una sociedad comercial parecía que la grandeza, el heroísmo, la consagración entusiasta a una causa no utilitaria, corrían el riesgo de atrofiarse, incluso de desaparecer del mundo.

Una forma que tomó esta preocupación fue la inquietud por los hombres, que estaban comenzando a seguir el *ethos* de la sociedad instruida y se estaban volviendo

«afeminados», perdiendo sus virtudes viriles, lo cual era un importante tema recurrente en el siglo XVIII. En el nivel más primitivo, esto podía emerger en una rebelión de alborotadores de clase alta contra las convenciones de buena educación de la época; quizá en un nivel un poco más elevado, en el retorno de los duelos en la Inglaterra del siglo XVIII.²⁵⁸ Pero en el máximo nivel, promovía la ética del humanismo cívico como rival del *ethos* de la sociedad comercial; o quizá como compensación por los peligros, el debilitamiento, la corrupción y la pérdida de libertad que esta forma moderna traía consigo. Esta no era una preocupación marginal; ocupaba a algunos de los pensadores más influyentes de la época, como Adam Smith.²⁵⁹

Estas preocupaciones y tensiones han seguido siendo una parte central de la cultura moderna. En una forma, podían conducir a una «reescritura» transformada de la idea moderna de orden, con el fin de preservar la virtud cívica, o la libertad, o el autogobierno no alienado, como encontramos en las filosofías de Rousseau o Marx. O bien, en realidad eran consideradas una amenaza potencial de degeneración inherente al orden, pero por parte de personas que en modo alguno querían rechazar este orden, sino que meramente querían encontrar algunas medidas de prevención para sus potencialidades peligrosas. Smith, y más tarde Tocqueville, pertenecen a esta categoría.

Pero la preocupación por la nivelación, el fin del heroísmo, de la grandeza, también se convirtieron en una feroz denuncia del orden moral moderno, y de todo lo que representa, como vemos en Nietzsche. Los intentos de construir una organización política en torno a una noción rival de orden en el corazón mismo de la civilización moderna, especialmente las diversas formas de fascismo y autoritarismo, han fracasado. Pero la continuada popularidad de Nietzsche muestra que su crítica devastadora sigue hablándole a mucha gente hoy. El orden moderno, aunque arraigado —tal vez incluso debido a ello—, aún suscita mucha resistencia.

4. La esfera pública

(2) La económica fue quizá la primera dimensión de la «sociedad civil» en lograr una identidad independiente de la organización política. Pero a ella le siguió inmediatamente la esfera pública.

Quiero describir la esfera pública como un espacio común en el que se considera que los miembros de la sociedad se encuentran a través de una diversidad de medios: impresos, electrónicos, y también cara a cara, para discutir asuntos de interés común, y así poder llegar a un consenso acerca de ellos. Digo «un espacio común» porque aunque los medios son múltiples, así como lo son los intercambios que tienen lugar en ellos, se considera que estos en principio se intercomunican. La discusión que estamos teniendo

en televisión ahora se basa en lo que se dijo en el diario esta mañana, que a su vez informa sobre el debate de ayer en la radio, y así sucesivamente. Por eso generalmente hablamos de la esfera pública en singular.

La esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna. A tal punto, que incluso cuando de hecho se la suprime o manipula, de todos modos tiene que fingirse. En general las sociedades despóticas modernas se han sentido obligadas a armar un simulacro de esfera pública. En los diarios de los partidos aparecen editoriales que supuestamente expresan las opiniones de los escritores y que se ofrecen a la consideración de sus conciudadanos; se organizan manifestaciones masivas que supuestamente exteriorizan la indignación de grandes cantidades de personas. Todo esto tiene lugar como si se estuviese formando un genuino proceso de consenso a través del intercambio, aunque el resultado sea cuidadosamente controlado desde el comienzo.

En esta discusión, quiero basarme, en particular, en dos libros interesantes, uno publicado hace casi treinta años pero recientemente traducido, *La transformación estructural de la esfera pública*, de Jürgen Habermas,²⁶⁰ que aborda el desarrollo de la opinión pública en la Europa occidental del siglo XVIII, y el otro de Michael Warner, *The Letters of the Republic*,²⁶¹ que describe el fenómeno análogo en las colonias británico-estadounidenses.

Un tema central del libro de Habermas es la emergencia en la Europa occidental del siglo XVIII de un nuevo concepto de opinión pública. Publicaciones dispersas y pequeños intercambios grupales o locales son interpretados como un gran debate, del cual surge la «opinión pública» de toda una sociedad. En otras palabras, se entiende que personas que están muy separadas pero que comparten la misma visión se han vinculado en una especie de espacio de discusión donde han podido intercambiar ideas junto a otros y alcanzar esta conclusión común.

¿Qué es este espacio común? Cuando se lo piensa, es más bien algo extraño. En teoría las personas que participan en él no se conocen, pero se considera que están unidas en un espacio común de discusión a través de los medios —en el siglo XVIII, los medios impresos—. Libros, folletos, diarios que circulan entre el público instruido, tesis que funcionan como vehículos, análisis, argumentos, contraargumentos, hacen referencia unos a otros y se refutan entre sí. Estos eran ampliamente leídos y a menudo discutidos en reuniones cara a cara, en salas de estar, cafés, salones y/o en lugares más (acreditadamente) «públicos», como el Parlamento. La visión general que resultaba de todo esto, si es que había alguna, contaba como «opinión pública» en este nuevo sentido.

Este espacio es una «esfera pública» en el sentido que le estoy dando aquí. Ahora bien, en el párrafo anterior, hablé de una conclusión que «contaba como» opinión pública.

Esto refleja el hecho de que una esfera pública sólo puede existir si se la imagina como tal. A menos que los participantes consideren que todas sus discusiones dispersas están unidas en un gran intercambio, no puede haber una idea de su resultado como «opinión pública». Esto no quiere decir que la imaginación sea todopoderosa. Hay condiciones objetivas internas: por ejemplo, que las discusiones locales fragmentarias se refieran unas a otras; y externas: era necesario que hubiera materiales impresos provenientes de una pluralidad de fuentes independientes, que constituyeran las bases de lo que podía considerarse una discusión común. Como se dice a menudo, la esfera pública moderna necesitó del «capitalismo impreso» para empezar a funcionar. Pero como muestra Warner, ni la imprenta misma ni el capitalismo impreso constituían una condición suficiente. Era necesario ubicarlos en el contexto cultural adecuado, donde pudieran surgir concepciones esenciales comunes.²⁶² La esfera pública era una mutación del imaginario social, crucial para el desarrollo de la sociedad moderna. Era un paso importante en la larga marcha.

Ahora estamos en una posición un poco mejor para comprender qué es una esfera pública, y por qué ella fue algo nuevo en el siglo XVIII. Es un tipo de espacio común, he señalado, en el que personas que nunca se encuentran llegan a un entendimiento que les permite participar en una discusión y son capaces de alcanzar un consenso. Permítaseme introducir algunos términos nuevos. Podemos hablar de «espacio común» cuando las personas se reúnen en un acto que tiene un punto de mira común con un fin cualquiera, participar en un ritual, disfrutar del juego o de la conversación, la celebración de un acontecimiento importante, o lo que fuere. Su punto de mira es común, frente a lo que sería una mera convergencia, porque forma parte de lo que comúnmente se entiende como atención al objeto o propósito común, frente a una situación en la que cada persona por separado le sucediese interesarse por el mismo asunto. En este sentido, la «opinión del género humano» ofrece una unidad meramente convergente, mientras que la opinión pública supuestamente se genera a partir de una serie de acciones comunes.

Ahora bien, se establece un tipo de espacio común que puede entenderse intuitivamente cuando las personas se reúnen con cierto propósito, ya sea en un nivel íntimo para conversar o en un nivel más amplio, en una escala más «pública», para participar en una asamblea deliberativa, o en una celebración, o para disfrutar de un partido de fútbol o de una ópera. Al espacio común que surge de la asamblea en un sitio lo denomino «espacio común tópico».

Pero la esfera pública tal como la he estado definiendo es algo diferente. Trasciende esos espacios tópicos. Podríamos decir que une una pluralidad de estos espacios en un espacio más amplio de «no asamblea». Se considera que la misma discusión pública atraviesa nuestro debate de hoy, la más ferviente conversación de mañana, la entrevista

en el diario de jueves, etcétera. A este tipo más amplio de espacio común no local lo denomino «metatópico». La esfera pública que surge en el siglo XVIII es un espacio común metatópico.

Lo que hemos estado descubriendo acerca de estos espacios es que en parte están constituidos por concepciones comunes; es decir, que no son reducibles a estas concepciones pero que no pueden existir sin ellas. Los tipos de espacios nuevos y sin precedentes requieren concepciones nuevas y sin precedentes. Tal es el caso de la esfera pública.

Lo nuevo no es la metatopicalidad. La Iglesia o el Estado eran espacios metatópicos ya existentes; pero esclarecer cuál es la novedad nos conduce a los rasgos esenciales de la esfera pública como un paso adelante en la larga marcha.

Considero que se trata de un paso adelante en esta marcha porque esta mutación en el imaginario social fue inspirada por la idea moderna de orden. Dos rasgos de la esfera pública sobresalen en este sentido. Ya hemos hecho referencia a uno de ellos: su independencia de lo político. El otro es la fuerza que tiene como parámetro de legitimidad. Por qué estos son importantes quedará claro si recurrimos a la idealización original, por ejemplo, de Grocio o Locke.

En primer lugar, como dejé en claro en el boceto delineado anteriormente (punto 1), en la idealización de Grocio y Locke la sociedad política se considera un instrumento para algo prepolítico; hay un lugar en el cual es posible situarse mentalmente, fuera de la organización política, por así decir, y desde el cual juzgar su desempeño. Esto es lo que se reflejó en las nuevas formas de imaginar la vida social independiente de lo político, a saber, la economía y la esfera pública.

En segundo lugar, la libertad es central para los derechos cuya defensa justifican la existencia de la sociedad (punto 3). Para responder a ambas cosas y a la noción subyacente de agencia, la teoría otorga gran importancia al requisito de que la sociedad política se funde en el consentimiento de quienes están sujetos a ella.

Ahora bien, las teorías contractuales del gobierno legítimo habían existido antes. Pero lo nuevo de estas teorías de este siglo es que colocan el requisito de consentimiento en un nivel más fundamental. No se trataba simplemente de que un pueblo, concebido como ya existente, tuviera que dar su consentimiento a quienes afirmaban gobernarlo. Ahora el contrato original nos coloca fuera del estado de naturaleza e incluso funda la existencia de una colectividad que tiene algún derecho sobre los individuos que la componen.

Esta exigencia original de un consentimiento histórico de una vez por todas como condición de legitimidad puede transformarse fácilmente en un requisito de consentimiento cotidiano. El gobierno debe ganarse el consentimiento de los gobernados, no sólo originalmente, sino como una condición constante de legitimidad. Esto es lo que

comienza a despuntar en la función de legitimación de la opinión pública.

Presentaré estos rasgos de la esfera pública en orden inverso. Tal vez ello pueda hacerse mejor articulando lo que ésta presenta como novedoso en los dos niveles: lo que la esfera pública *hace* y lo que *es*.

Primero, lo que hace; o más bien, lo que se hace en ella. La esfera pública es el *locus* de una discusión en la que potencialmente participan todos (aunque en el siglo XVIII la pretensión era involucrar sólo a la minoría instruida o «ilustrada») y a través de la cual la sociedad puede llegar a un consenso respecto a cuestiones importantes. Este consenso es una visión reflexiva, que surge del debate crítico, y no simplemente una suma de las visiones que se propugnen azarosamente en la población.²⁶³ En consecuencia tiene un estatus normativo: el gobierno debe escucharlo. Hay dos razones para ello, una de las cuales tendió a ganar terreno y en última instancia terminó por absorber a la otra. La primera es que probablemente esta opinión sea ilustrada y por lo tanto se aconsejará al gobierno que la siga. La siguiente afirmación de Louis Sébastien Mercier, citada por Habermas,²⁶⁴ expresa claramente esta idea:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple ; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe ; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion public qu'il doit écouter et suivre : ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des États et le calme de leurs passions.

(Los buenos libros dependen de que todas las clases del pueblo estén ilustradas; engalanan la verdad. Son ellos quienes ya gobiernan Europa; instruyen al gobierno sobre sus deberes, sobre sus errores, sobre su verdadero interés, sobre la opinión pública que debe escuchar y seguir: estos buenos libros son maestros pacientes que aguardan a que los administradores de los Estados despierten y a que sus pasiones se apacigüen.)

La concepción de Kant era similar.

La segunda razón surge con la concepción de que el pueblo es soberano. El gobierno entonces no sólo tiene la prudencia de seguir la opinión; está moralmente obligado a hacerlo. Los gobiernos deben legislar y gobernar en medio de un raciocinio público. El Parlamento, o los tribunales, al tomar sus decisiones, deben concentrarse y poner en acción lo que ya ha estado surgiendo del debate ilustrado en el pueblo. De esto surge lo que Warner, siguiendo a Habermas, denomina «principio de supervisión», que insiste en que los procedimientos de los cuerpos gobernantes deben ser públicos, abiertos al escrutinio de ciudadanos con discernimiento.²⁶⁵ Al hacerse pública, la deliberación legislativa informa a la opinión pública y le permite ser racional al máximo, y al mismo tiempo se expone a su presión, y así reconoce que la legislación en última instancia debería ceder a los claros mandatos de esa opinión.²⁶⁶

La esfera pública es, entonces, un *locus* en el que se elaboran concepciones racionales

que deberían guiar al gobierno. Llega a considerarse que esto es un rasgo esencial de una sociedad libre. Como señala Burke, «En un país libre cada hombre piensa que todos los asuntos públicos son de su incumbencia».²⁶⁷ Desde luego, en el siglo XVIII esto es algo muy nuevo comparado con el pasado inmediato en Europa. Pero uno podría preguntarse, ¿esto es algo nuevo en la historia? ¿No es un rasgo de todas las sociedades libres?

No; hay una sutil pero importante diferencia. Comparemos la sociedad moderna con su esfera pública con una república o *polis* antigua. En esta última, podemos imaginar que el debate sobre los asuntos públicos puede desarrollarse en una serie de escenarios: entre amigos en un simposio, entre quienes se encuentran en el ágora y, además, por supuesto, en la *ecclesia*, donde finalmente se decide un asunto. El debate da vueltas y finalmente alcanza su conclusión en el cuerpo resolutorio competente. Ahora bien, la diferencia es que las discusiones que tienen lugar fuera de este cuerpo preparan para la acción, que en definitiva llevan adelante las mismas personas que están dentro de él. Las discusiones «no oficiales» no están separadas, no tienen un estatus propio y no se considera que constituyan un tipo de espacio metatópico.

Pero esto es lo que ocurre en la esfera pública moderna: es un espacio de discusión que conscientemente se considera fuera del poder. Se supone que es escuchado por el poder, pero en sí mismo no es un ejercicio del poder. En este sentido, su estatus extrapolítico es crucial. Como veremos más adelante, vincula la esfera pública con otras facetas de la sociedad moderna que también se consideran esencialmente extrapolíticas. El estatus extrapolítico no se define negativamente como falta de poder. También se lo valora en positivo: precisamente porque la opinión pública no es un ejercicio del poder puede, en términos ideales, desvincularse del espíritu partidista y de lo racional.

En otras palabras, con la esfera pública moderna llega la idea de que el poder político debe ser supervisado y controlado por alguien de fuera. Lo nuevo, por supuesto, no era que hubiera un control externo, sino más bien la naturaleza de esta instancia. No se define como la voluntad de Dios, o la Ley de la Naturaleza (aunque podría pensarse que los articulaba), sino como un tipo de discurso emanado de la razón y no del poder o la autoridad tradicional. Como afirma Habermas, el poder debía ser domesticado por la razón. La noción era que *veritas non auctoritas facit legem*.²⁶⁸

De esta manera, la esfera pública era diferente de todo cuanto la precedía. Una discusión «no oficial», que de todos modos puede llegar a un veredicto de gran importancia, se define fuera de la esfera de poder. Toma prestadas algunas de las imágenes de las asambleas antiguas —esto era especialmente notable en el caso de los Estados Unidos— para proyectar todo el público como un único espacio de discusión. Pero como señala Warner, innova en relación con este modelo. Quienes intervienen son

una especie de oradores ante una asamblea. Pero a diferencia de sus modelos de las verdaderas asambleas antiguas, se afanan por lograr cierta impersonalidad, cierta imparcialidad, un rechazo del espíritu partidista. Se afanan por negar su propia particularidad, y de ese modo elevarse sobre «cualquier visión privada o parcial». Esto es lo que Warner denomina «principio de negatividad». Y podemos ver que esto no sólo conviene a los medios impresos —en tanto opuestos a los orales—, sino que también da expresión a esta característica esencial de la nueva esfera pública como extrapolítica, como un discurso de raciocinio *sobre y para* el poder, más que *por parte* del poder.²⁶⁹

Como señalar Warner, el surgimiento de la esfera pública involucra una brecha en el antiguo ideal de un orden social no dividido por el conflicto y la diferencia. Por el contrario, significa que el debate irrumpe y continúa, involucrando en principio a todos, y ello es perfectamente legítimo. La vieja unidad se irá para siempre. Pero en su lugar aparece una nueva unidad. Pues la controversia siempre presente no implica un ejercicio en el poder, una guerra cuasi civil llevada adelante por medios dialécticos. Sus consecuencias potencialmente divisorias y destructivas son compensadas por el hecho de que es un debate fuera del poder, un debate racional, que se esfuerza, sin preconceptos, por definir el bien común. «El lenguaje de la resistencia a la controversia articula una norma para la controversia. Transforma silenciosamente el ideal de un orden social libre de debate conflictivo en un ideal de debate libre de conflicto social».²⁷⁰

Así pues, lo que hace la esfera pública es permitir que la sociedad llegue a un consenso sin la mediación de la esfera política, en un discurso de razón fuera del poder, que de todos modos es normativo para este. Ahora tratemos de ver qué debe *ser* para lograrlo.

Quizá la mejor manera de hacerlo sea tratar de definir por qué podemos decir que ella es nueva y no tiene precedentes. Quiero llegar a esto en dos pasos, por así decir. Primero, está el aspecto de su novedad, que ya se ha abordado. Cuando comparamos la esfera pública con una de las fuentes importantes de sus imágenes constitutivas, a saber, la antigua república, lo que salta a la vista es su *locus* extrapolítico. La «República de las Letras» era una denominación común que los miembros de la sociedad internacional de librepensadores, que se encontraban en frecuente comunicación entre ellos, se dieron hacia fines del siglo XVII. Éste fue un fenómeno precursor de la esfera pública; de hecho, contribuyó a perfilarla. Aquí había una «república» constituida fuera de lo político.

Tanto la analogía como la diferencia le dieron fuerza y razón de ser a esta imagen: era una república en el sentido de una asociación unificada, que agrupaba a todos los participantes ilustrados más allá de las fronteras políticas, pero también era una república por cuanto estaba libre de sujeción; sus «ciudadanos» no le debían más lealtad que a ella, en la medida en que se consagraban a la actividad de las Letras.

La esfera pública del siglo XVIII hereda algo de esto. Dentro de ella, los miembros de la sociedad se reúnen y persiguen un bien común; forman y llegan a un entendimiento para formar una asociación, que sin embargo no está constituida por su estructura política. Esto no era así en la antigua *polis* o república. Atenas era una sociedad, una *koinonía*, sólo en la medida en que estaba constituida políticamente. Y lo mismo sucedía con Roma. La antigua sociedad recibía su identidad de sus leyes. En los estandartes de las legiones, «SPQR» se refería a *Senatus populusque romanus*, pero el *populus* aquí era el conjunto de ciudadanos romanos, es decir, los que eran definidos como tales por las leyes. El pueblo no tenía una identidad, no constituía una unidad previa a estas leyes y exterior a ellas. Como vimos antes, esto reflejaba una concepción premoderna común del orden moral/metafísico subyacente a la práctica social.

En cambio, al proyectar la esfera pública, nuestros antepasados del siglo XVIII se ubicaban en una asociación, este espacio común de discusión que no le debía nada a las estructuras políticas, pues su existencia era considerada independientemente de éstas.

Este estatus extrapolítico es un aspecto de la novedad: debería considerarse que todos los miembros de una sociedad política (o al menos todos los miembros competentes e «ilustrados») también forman una sociedad fuera del Estado. De hecho, esta sociedad era más amplia que cualquier Estado; para ciertos fines, se extendía a toda la Europa civilizada. Éste era un aspecto extremadamente importante y corresponde a un rasgo crucial de nuestra civilización contemporánea que surge en esta época y que puede apreciarse en más de una esfera pública. Quiero referirme a ello en un minuto, pero antes debemos dar el segundo paso.

Es obvio que una sociedad extrapolítica, internacional en sí misma no es algo nuevo. La precede la cosmópolis estoica y, más inmediatamente, la Iglesia cristiana. Los europeos estaban habituados a vivir en una sociedad dual, organizada por dos principios mutuamente irreductibles. De manera que la segunda faceta de la novedad de la esfera pública debe definirse en su secularidad radical.

Aquí estoy recurriendo a un uso muy particular de este término, que se acerca a su significado original de aludir a cierto tipo de momento. Obviamente, se relaciona íntimamente con el significado común de «secularidad», que se centra en la eliminación de Dios, o de la religión o lo espiritual, del espacio público. De lo que estoy hablando aquí no es exactamente de eso, sino de algo que ha contribuido a ello, a saber, un cambio en nuestra concepción de aquello sobre lo cual se funda la sociedad. A pesar de todos los riesgos de incurrir en confusiones, existe una razón para usar el término «secular» aquí, ya que su etimología misma marca lo que está en juego en este contexto, que tiene alguna relación con la manera en que habita el tiempo en la sociedad humana. Pero esta forma de describir la diferencia sólo puede introducirse más tarde, luego de una

exploración preliminar.

La noción de secularidad que estoy usando aquí es radical, porque no sólo se opone a la idea de una fundación divina de la sociedad, sino también a la idea de que la sociedad está constituida en algo que trasciende la acción común contemporánea. Si recurrimos a las nociones premodernas del orden que se describieron en el capítulo 1, encontramos, por ejemplo, sociedades jerárquicas que se conciben a sí mismas como la encarnación de cierta parte de la Cadena del Ser. Detrás de los rellenos empíricos de las hendiduras de la realeza, la aristocracia y demás, yacen las Ideas, o las Realidades metafísicas persistentes que estas personas encarnan momentáneamente. El rey tiene dos cuerpos, sólo uno de los cuales es el particular, el perecedero, que ahora es alimentado y vestido y que más tarde será sepultado.²⁷¹ Dentro de esta perspectiva, lo que constituye una sociedad como tal es el orden metafísico que ella encarna.²⁷² Las personas actúan dentro de un marco que está allí antes de su acción e independientemente de ella.

Pero la secularidad no sólo contrasta con las Iglesias establecidas por vías divinas, o las Grandes Cadenas, sino que también difiere de una concepción según la cual nuestra sociedad está constituida por una ley que ha sido nuestra desde tiempos inmemoriales. Porque también esto coloca nuestra acción dentro de un marco, que nos une y nos convierte en sociedad y que trasciende nuestra acción común.

En contraposición a esto, la esfera pública es una asociación que no está constituida por nada fuera de la acción común que llevamos adelante en ella: llegar a un consenso, cuando ello es posible, a través del intercambio de ideas. Su existencia como asociación es equivalente simplemente a nuestra acción conjunta de ese modo. Esta acción común no es posibilitada por un marco que necesite ser establecido en cierta dimensión trascendente a la acción: ya sea por un acto de Dios, o en una Gran Cadena, o por una ley que nos rija desde tiempos inmemoriales. Esto es lo que la hace radicalmente secular. Y esto —es lo que quiero afirmar— nos lleva al corazón de lo nuevo y sin precedentes que hay en ella.

Todo ello está enunciado de manera escueta. Obviamente, aún es preciso esclarecer esta noción de secularidad. Quizá hay un contraste lo suficientemente obvio con los Cuerpos Místicos y las Grandes Cadenas. Pero también estoy señalando una diferencia con la sociedad tribal tradicional, del tipo que los pueblos germánicos habían fundado en nuestras organizaciones políticas modernas del Atlántico Norte, o en otra forma lo que constituían las antiguas repúblicas y *polis*. Y ello podría discutirse.

Estas sociedades se definían por una ley. Pero, ¿todo esto difiere tanto de la esfera pública? Después de todo, cada vez que queremos actuar en esta esfera nos encontramos con una serie de estructuras ya en funcionamiento: hay ciertos diarios, redes de

televisión, editoriales, y demás. Actuamos dentro de los canales que estas estructuras proveen. ¿No se parece esto bastante al hecho de que cualquier miembro de una tribu también debe actuar dentro de estructuras establecidas de jefaturas, consejos, reuniones anuales y demás? Por supuesto, las instituciones de la esfera pública cambian; los diarios se funden, las redes de televisión se fusionan, etcétera. Pero ninguna tribu permanece absolutamente fijada en sus formas; ellas también evolucionan a lo largo del tiempo. Si quisiéramos afirmar que esta estructura preexistente es válida para la acción que ya está en marcha, pero no para los actos fundacionales que constituyeron la esfera pública, la respuesta podría ser que estos no pueden ser identificados en la corriente del tiempo más de lo que pueden serlo para la tribu. Y si queremos insistir en que debe haber un momento así, entonces deberíamos enfatizar que también muchas tribus transmiten leyendas de un acto fundacional en las que un Licurgo, por ejemplo, establecía sus leyes. Con seguridad actuaba fuera de las estructuras existentes.

Hablar de acciones dentro de estructuras revela similitudes. Pero existe una importante diferencia que reside en las concepciones comunes respectivas. Es verdad que en una esfera pública en funcionamiento, la acción en cualquier momento es llevada a cabo dentro de estructuras que ya han sido establecidas con anterioridad. Hay una disposición *de facto* de las cosas. Pero esta disposición no goza de ningún privilegio respecto de la acción que es llevada a cabo dentro de ella. Las estructuras fueron establecidas durante actos previos de comunicación en el espacio común iguales a aquellos que estamos realizando ahora. Nuestra acción presente puede modificar esas estructuras, y eso es perfectamente legítimo, porque ellas son consideradas nada más que como precipitados y facilitadores de tal acción comunicativa.

Pero la ley tradicional de una tribu suele gozar de un estatus diferente. Por supuesto, podemos modificarla con el tiempo, siguiendo la prescripción que ella misma proporciona. Pero no es considerada simplemente como un precipitado y un facilitador de la acción. La abolición de la ley implicaría la abolición del sujeto de la acción común, porque la ley define a la tribu como entidad. Mientras que una esfera pública podría comenzar nuevamente, aun cuando todos los medios se hubieran abolido, simplemente mediante la fundación de otros nuevos, una tribu sólo puede reanudar su vida si entiende que la ley, aunque quizá su eficacia haya quedado interrumpida a causa de una conquista externa, aún está en vigor.

Eso es lo que quiero decir cuando afirmo que lo que constituye la sociedad, lo que hace posible la agencia común, trasciende las acciones comunes que se llevan a cabo dentro de ella. No se trata simplemente de que las estructuras que necesitamos para la acción común de hoy surgieran como consecuencia de las de ayer, que sin embargo no eran diferentes de las de hoy. Más bien, la ley tradicional es una precondition de cualquier

acción común, en cualquier momento, porque esta agencia común no podría existir sin ella. En este sentido, es trascendente. En cambio, en una asociación puramente secular (en el sentido que le doy), la agencia común surge simplemente en la acción común y como consecuencia de ella.

La distinción crucial que subyace al concepto de secularidad que estoy tratando de definir aquí puede por lo tanto relacionarse con lo siguiente: ¿qué constituye la asociación? O, dicho de otra manera, ¿qué convierte a este grupo de personas, en la medida en que continúa unido a lo largo del tiempo, en un agente común? Allí donde esto trasciende el ámbito de aquellas acciones comunes en las que esta agencia participa, la asociación es no secular. Allí donde el factor constitutivo no es otro que tal acción común —que los actos fundacionales, ya hayan ocurrido en el pasado o que estén por ocurrir, es irrelevante—, tenemos secularidad.

Ahora bien, lo que me interesa afirmar es que este tipo de secularidad es moderno; ha sobrevenido muy recientemente en la historia de la humanidad. Por supuesto, ha habido todo tipo de agentes comunes momentáneos y tópicos que han surgido precisamente de la acción común. Una multitud se reúne, las personas gritan sus proclamas y luego apedrean la casa del gobernador o queman el castillo. Pero antes de la modernidad era inconcebible que existiera una agencia común duradera, metatópica, sobre una base puramente secular. Las personas sólo podían verse a sí mismas constituidas como tales por algo que trascendiera la acción —la fundación de Dios, o una Cadena de Ser que la sociedad encarnaba, o alguna ley tradicional que definiera a nuestro pueblo—. La esfera pública del siglo XVIII representa, de este modo, una instancia de un nuevo tipo: un espacio común metatópico y una agencia común sin una constitución trascendente a la acción, una agencia fundada puramente en sus propias acciones comunes.

Pero, ¿qué hay de los momentos fundacionales que las sociedades tradicionales «recordaron» a menudo? ¿Qué hay de la acción de Licurgo cuando le dio a Esparta sus leyes? De seguro, éstas nos muestran ejemplos del factor constitutivo (aquí la ley) que emana de la acción común: Licurgo propone, los espartanos aceptan. Pero está en la naturaleza de tales momentos fundacionales el no encontrarse en el mismo plano que la acción común contemporánea. Los actos fundacionales son desplazados a un plano superior, a un tiempo heroico, un *illud tempos* que no se considera que esté cualitativamente en el mismo nivel que lo que hacemos hoy. La acción fundacional no es simplemente como nuestra acción, no es simplemente un acto similar anterior cuyo surgimiento estructure el nuestro. No es simplemente anterior, sino otro tipo de tiempo, un tiempo ejemplar.²⁷³

Y por eso me veo tentado de usar el término «secular», a pesar de todos los malos entendidos que puedan surgir. Porque es claro que no sólo quiero decir «no atado a la

religión». ²⁷⁴ La exclusión es mucho más amplia. Pues el sentido original de «secular» era «de la época», es decir, perteneciente al tiempo profano. Estaba cerca del sentido de «temporal» en la oposición temporal/espiritual que señalamos anteriormente.

Ahora bien, en épocas anteriores, la concepción era que este tiempo profano existía en relación con (rodeado de, penetrado por: es difícil encontrar las palabras adecuadas en este punto) tiempos superiores. Las concepciones premodernas del tiempo parecen haber sido siempre multidimensionales. La eternidad —ya sea la de la filosofía griega o la del Dios bíblico— trascendía al tiempo y lo mantenía en su lugar. En cualquier caso, la eternidad no era simplemente un tiempo profano interminable, sino un ascenso a lo inmutable, o una especie de reunión del tiempo con la unidad; de allí la *expresión hoi aiones ton aionon* (οἱ αἰῶνες τῶν αἰώνων) o *saecula saeculorum*.

La relación platónica o cristiana entre el tiempo y la eternidad no era la única opción, ni siquiera en la cristiandad. También estaba la noción mucho más difundida de un tiempo fundacional, un «tiempo de los orígenes», como solía llamarlo Eliade, ²⁷⁵ que se relacionaba de modo complejo con el momento actual en el tiempo ordinario por cuanto frecuentemente era posible acercarse a él por medio de rituales y reapropiarse en parte de su fuerza en ciertos momentos privilegiados. Por eso no se lo podía ubicar inequívocamente en el pasado (en el tiempo ordinario). El año litúrgico cristiano se basa en este tipo de noción del tiempo —ampliamente compartida por otras perspectivas religiosas— cada vez que vuelve a representar los acontecimientos «fundacionales» de la vida de Cristo.

Ahora bien, la norma universal parece haber sido considerar los espacios y las agencias metatópicos importantes como constituidos en cierta modalidad de tiempo superior. Se ha considerado que los Estados y las Iglesias existen casi necesariamente en más de una dimensión temporal, como si fuera inconcebible que tuvieran su ser puramente en el tiempo profano u ordinario. Un Estado que encarnaba la Gran Cadena estaba conectado al reino eterno de las Ideas; un pueblo definido por su ley se comunicaba con su tiempo fundacional en el que ella había sido establecida, y así sucesivamente.

La «secularización» moderna puede considerarse desde cierto ángulo como el rechazo de un tiempo superior y el postular un tiempo como puramente profano. Ahora los acontecimientos existen sólo en esta única dimensión, en la que se ubican a mayor o menor distancia temporal, y en relaciones de causalidad con otros acontecimientos del mismo tipo. Se consolida la noción moderna de simultaneidad, según la cual acontecimientos completamente desconectados en causa o significado se mantienen unidos simplemente por ocurrir al mismo tiempo en el mismo punto en esta única línea profana del tiempo. La literatura moderna, así como los medios de comunicación,

secundados por las ciencias sociales, nos han acostumbrado a pensar la sociedad en términos de cortes temporales verticales que mantienen unidos a una gran cantidad de sucesos, tanto relacionados como no relacionados. Considero que Anderson está en lo correcto cuando afirma que esta es una modalidad típicamente moderna de imaginación social, que a nuestros antepasados medievales les habría resultado difícil entender, pues cuando los acontecimientos del tiempo profano tienen una relación muy diferente con el tiempo superior, no parece natural simplemente agruparlos en la relación moderna de simultaneidad. Esto implica una presunción de homogeneidad que era esencialmente negada por el sentido del tiempo dominante.²⁷⁶ Volveré a este punto más adelante.

Ahora bien, el pasaje a lo que llamo «secularidad» está obviamente relacionado con esta noción del tiempo radicalmente purgado. Éste llega cuando las asociaciones se ubican firme y completamente en el tiempo homogéneo, profano, ya sea que el tiempo superior sea absolutamente negado o no, o que aún se admita que en él existen otras asociaciones. Afirmo que éste es el caso de la esfera pública, y allí yace su naturaleza nueva y (casi) sin precedentes.

Ahora puedo quizá dar forma a esta discusión y tratar de sostener lo que la esfera pública *era*. Era un nuevo espacio metatópico en el que los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y llegar a un consenso. Como tal, constituía una agencia metatópica, pero se entendía que existía independientemente de la constitución política de la sociedad y completamente en el tiempo profano.

Un espacio extrapolítico, secular, eso es lo que la esfera pública era y es. Y la importancia de comprenderlo reside en parte en el hecho de que no era la única, que formaba parte de un desarrollo que transformó toda nuestra concepción del tiempo y la sociedad, a tal punto que ahora nos resulta difícil recordar cómo era antes.

5. El pueblo soberano

(3) Esta última es la tercera de la gran cadena de mutaciones en el imaginario social que han contribuido a constituir la sociedad moderna. Comienza también como una teoría y gradualmente se infiltra en los imaginarios sociales y los transmuta. Pero, ¿cómo ocurre? De hecho podemos distinguir dos caminos bastante diferentes. Los definiré aquí como tipos ideales, sin olvidar que en los desarrollos históricos reales a menudo se combinaron y a veces es difícil desenmarañarlos.

Por un lado, una teoría puede inspirar un nuevo tipo de actividad con nuevas prácticas, y de esa manera conformar el imaginario de cualquier grupo que adopte estas prácticas. Las primeras Iglesias puritanas formadas en torno a la idea de un «Pacto» son un ejemplo de ello. De una innovación teológica surgió una nueva estructura eclesíástica, y

ello se convierte en parte de la historia de cambio político, porque en ciertas colonias estadounidenses las estructuras civiles mismas estuvieron influenciadas por la forma en que las Iglesias eran gobernadas, como ocurrió con el Congregacionalismo de Connecticut, donde sólo los «conversos» gozaban de plena ciudadanía.

O bien el cambio en el imaginario social llega con una reinterpretación de una práctica que ya existía en la antigua configuración. Las viejas formas de legitimidad son colonizadas, por así decir, por las nuevas concepciones del orden, y luego transformadas, en ciertos casos, sin que se produzca una clara ruptura.

Estados Unidos es un ejemplo. Las nociones reinantes de legitimidad en Gran Bretaña y Estados Unidos, que dispararon la Guerra Civil Inglesa, por ejemplo, así como los inicios de la rebelión de las colonias, eran básicamente conservadoras. Giraban en torno a la idea de una «constitución antigua», un orden basado en una ley que regía «desde tiempos inmemoriales» en la que el Parlamento tiene su legítimo lugar junto al rey. Esto era típico de una de las concepciones premodernas más difundidas del orden, que remitía a un «tiempo de los orígenes» (frase de Eliade) fuera del tiempo ordinario.

Esta idea antigua surge de la Revolución de Estados Unidos transformada en un acontecimiento fundado enteramente en la soberanía popular, por el cual la constitución de Estados Unidos es puesta en boca de «Nosotros, el pueblo». A esto le precedió el apelar al orden idealizado de la Ley Natural en la invocación de «verdades consideradas evidentes» en la Declaración de la Independencia». ²⁷⁷ La transición fue más fácil, porque lo que se entendía como la ley tradicional otorgó un lugar muy destacado a las asambleas electas y a su consentimiento a la imposición de cargas tributarias. Todo lo que se necesitaba era cambiar el punto de equilibrio de manera que las elecciones fueran la única fuente de poder legítimo.

Pero lo que se precisa para que se produzca este cambio es un imaginario social transformado, en el que la idea de fundación salga del tiempo antiguo mítico y pase a ser considerada como algo que las personas pueden hacer hoy. En otras palabras, que se convierta en algo que pueda ser producido por la acción colectiva en el tiempo contemporáneo, puramente secular. Esto ocurrió en algún momento en el siglo XVIII, pero fundamentalmente en sus postrimerías más que en sus comienzos. Las élites propusieron *teorías* de acciones fundacionales de antemano, pero éstas no penetraron adecuadamente en el imaginario social general como para que éste se viera impulsado a actuar en función de ellas. De manera tal que 1688 —punto de partida radical, como puede parecernos desde una mirada retrospectiva— fue presentado como un acto de continuidad, de regreso a una legalidad preexistente. (Un cambio en la semántica puede dar lugar a engaños. La «Revolución Gloriosa» tenía el sentido original de un retorno a la posición original, no el sentido moderno de un vuelco innovador. Por supuesto, su

Wirkungsgeschichte ayudó a modificar el sentido.)

Esta coincidencia entre la nueva teoría y las prácticas tradicionales fue crucial para el resultado. En el caso de Estados Unidos pudo invocarse la soberanía popular, porque pudo encontrar un significado institucional respecto del que había un consenso general. Todos los colonos estaban de acuerdo en que la manera de fundar una nueva constitución era a través de cierto tipo de asamblea, quizá ligeramente más grande que la normal, como la de Massachussets en 1779. La fuerza de las viejas instituciones representativas ayudó a «interpretar» el nuevo concepto en términos prácticos.

Podemos decir que la Revolución de Estados Unidos comenzó basándose en una idea de legitimidad y terminó engendrando otra muy diferente, mientras que de alguna manera evitó una ruptura radical. Los colonos comenzaron afirmando los tradicionales «derechos de los ingleses» contra un gobierno imperial arrogante e insensible. Una vez que se consumó la ruptura con el rey en el Parlamento, y que los gobernadores ya no debían ser obedecidos, el liderazgo de la resistencia pasó naturalmente a las legislaturas electas existentes, asociadas en un Congreso Continental. La analogía con la Guerra Civil de la década de 1640 era evidente.

Pero la guerra siempre ha sido una fuente de radicalización. La ruptura misma se llevó a cabo a través de una Declaración que afirmaba los derechos humanos universales, ya no simplemente los de los ingleses. Ciertos estados adoptaron nuevas constituciones basadas en la voluntad popular. Y en última instancia todo el movimiento culmina en una Constitución que ubica la nueva República exclusivamente dentro del orden moral moderno, como la voluntad de un pueblo que no tiene necesidad de alguna ley preexistente para actuar como pueblo, sino que puede verse a sí mismo como la fuente de la ley.

El nuevo imaginario social llega esencialmente a través de una reinterpretación retrospectiva. Las fuerzas revolucionarias se movilizaron en gran medida sobre la base de la idea antigua y conservadora de legitimidad. Ésta más tarde será considerada como el ejercicio de un poder inherente a un pueblo soberano. La prueba de su existencia y legitimidad reside en la nueva organización política que ha erigido. Pero la soberanía popular habría sido incapaz de llevar a cabo esta tarea si se hubiera apresurado demasiado a entrar a escena. La idea predecesora, que invocaba los derechos tradicionales de un pueblo definido por su antigua constitución, tenía que realizar la pesada remoción original, movilizar a los colonos para la lucha antes de que quedasen relegados al olvido, con la despiadada ingratitud hacia el pasado que define a las revoluciones modernas.

Esto por supuesto no significaba que nada cambiaría en las prácticas, sino tan sólo en el discurso legitimador. Por el contrario, se dieron ciertos pasos importantes, que

únicamente el nuevo discurso podía justificar. Ya he mencionado las nuevas constituciones de los Estados, como la de Massachussets en 1779. Pero la Constitución federal misma es el ejemplo más notable. En la concepción federalista, era imperativo crear un nuevo poder central que no fuera simplemente un títere de los Estados —tal había sido el principal error del régimen confederal que estaban tratando de reemplazar—. Debía haber algo más que los «pueblos» de los diferentes Estados que creara un instrumento común. El nuevo gobierno de unión debía tener su propia base de legitimidad en un «pueblo de los Estados Unidos». Esto era esencial para el proyecto federalista en su totalidad.

Pero al mismo tiempo, esta proyección hacia atrás de la acción de un pueblo soberano no habría sido posible sin la continuidad en instituciones y prácticas que permitieron la reinterpretación de las acciones pasadas como el fruto de los nuevos principios. La esencia de esta continuidad residió en la aceptación virtualmente universal por parte de los colonos de las asambleas electas como formas legítimas de poder. Se trataba de algo muy sincero, puesto que sus legislaturas electas habían sido durante mucho tiempo el principal baluarte de sus libertades locales contra los abusos de un ejecutivo que se encontraba bajo el control real o imperial. A lo sumo, llegado un momento decisivo como la adopción de la nueva constitución de un Estado, podían recurrir a asambleas especiales ampliadas. La soberanía popular podía ser acogida porque tenía un significado claro e indiscutido. Ésta era la base del nuevo orden.²⁷⁸

Bastante diferente fue el caso de la Revolución Francesa, que tuvo efectos aciagos. La imposibilidad que todos los historiadores destacaron de «poner fin a la Revolución»²⁷⁹ se debió, en parte, a que cualquier expresión particular de la soberanía popular podía ser puesta en tela de juicio por alguien que tuviera un apoyo sustancial. Parte de la aterradora inestabilidad de los primeros años de la Revolución provino de este hecho negativo: el paso de la legitimidad del gobierno dinástico a la de la nación no tenía un significado consensuado en un imaginario social con una base amplia.

No debe pensarse que ésta es la «explicación» global de tal inestabilidad, pero nos dice algo acerca de la forma en que los diferentes factores que citamos para explicarla se conjugaron para producir el resultado que conocemos. Por supuesto, el hecho de que partes sustanciales del séquito del rey, el ejército y la nobleza no aceptaran los nuevos principios creó un tremendo obstáculo para la estabilización. E incluso aquéllos que estaban a favor de la nueva legitimidad estaban divididos entre sí. Pero lo que volvía tan devastadoras esas divisiones era la ausencia de alguna concepción consensuada del significado institucional de la soberanía de la nación.

El consejo de Burke a los revolucionarios era plegarse a su constitución tradicional y

reformarla gradualmente. Pero esto ya excedía sus facultades. No se trataba simplemente de que las instituciones representativas de esta constitución, los Estados Generales, hubieran quedado en suspenso durante 175 años. También estaban profundamente desfasadas de la aspiración de igualdad de ciudadanía que se había desarrollado entre las clases instruidas, la burguesía y buena parte de la aristocracia, que encontró expresión de varias maneras: negativamente, a través del ataque a los privilegios aristocráticos, y positivamente, en el entusiasmo por la Roma republicana y sus ideales.²⁸⁰ Por eso virtualmente la primera exigencia del Tercer Estado en 1789 fue abolir las cámaras separadas y reunir a todos los delegados en una Asamblea Nacional única.

Incluso de mayor gravedad, fuera de estas elites instruidas había muy poca noción de lo que podía significar una constitución representativa. Es verdad que grandes masas de personas respondieron a la llamada de los Estados Generales, con sus *cahiers de doléance*, pero todo este procedimiento suponía la continuación de la soberanía real; no estaba en absoluto preparado para funcionar como un canal de la voluntad popular.

Lo que esperaban los moderados era algo similar a la prescripción de Burke: una evolución de la constitución tradicional para moldear el tipo de instituciones representativas que precisamente todos entenderían como la expresión de la voluntad de la nación, a través de los votos de los ciudadanos. En eso se había convertido la Cámara de los Comunes en el siglo XVIII, aunque el «pueblo» aquí era una pequeña elite, que se consideraba que hablaba por todos a través de diversas modalidades de representación virtual.

En Gran Bretaña, la evolución que produjo esto había creado la noción de las formas de autogobierno que formaba parte del imaginario social de una sociedad más amplia. Por eso las exigencias de una mayor participación popular tomaron en Inglaterra la forma de propuestas para ampliar el derecho a voto. El pueblo quería ingresar en la estructura representativa establecida, como quedó evidenciado en la agitación cartista de las décadas de 1830 y 1840. El caso estadounidense antes examinado fue un paso adelante en esta misma evolución; sus asambleas representativas solían ser elegidas sobre la base del sufragio masculino.

Estas formas de autogobierno a través de una asamblea electa eran parte del repertorio generalmente disponible en las sociedades anglosajonas. No sólo estaban ausentes del de las clases populares de Francia, sino que éstas habían desarrollado sus propias formas de protesta popular, estructuradas según una lógica bastante diferente. Pero antes de pasar a examinar estas últimas, es preciso hacer una observación respecto de las transiciones revolucionarias modernas basadas en teorías novedosas.

La transición —en el sentido deseado— sólo puede producirse si el «pueblo», o cuanto menos las minorías importantes de activistas, comprenden e internalizan la teoría. Pero

para los actores políticos comprender una teoría es poder ponerla en práctica en su mundo. La comprenden a través de las prácticas que la ejecutan. Es necesario que estas prácticas tengan sentido para ellos, el tipo de sentido que prescribe la teoría. Pero lo que hace que nuestras prácticas tengan sentido es nuestro imaginario social. Y por lo tanto lo crucial para este tipo de transición es que el pueblo (o sus segmentos activos) compartan un imaginario social que pueda cumplir este requisito, es decir, que incluya maneras de consumir la nueva teoría.

De este modo, como sugerí en el capítulo 2, podemos pensar el imaginario social de un pueblo en un momento dado como una especie de repertorio que abarca el conjunto de prácticas que pueden tener sentido para ese pueblo. Para transformar la sociedad de acuerdo con un nuevo principio de legitimidad, debemos tener un repertorio que incluya formas de alcanzar ese principio. Este requisito puede dividirse en dos aspectos: (1) los actores deben saber qué hacer, deben tener en su repertorio prácticas que pongan en ejecución el nuevo orden; y (2) el conjunto de actores debe llegar a un consenso respecto de cuáles son esas prácticas.

Para evocar una analogía tomada de la filosofía kantiana, las teorías son como categorías abstractas; necesitan ser «esquematizadas», recibir alguna interpretación concreta en el terreno de la práctica, para que sean operativas en la historia.

Ha habido algunas situaciones revolucionarias modernas en las que el punto (1) estuvo virtualmente ausente. Tomemos el caso de Rusia, por ejemplo: se esperaba que la caída del gobierno zarista en 1917 allanara el camino para una nueva legitimidad republicana, que el gobierno provisional suponía que podría definirse en la Asamblea Constituyente convocada para el año siguiente. Pero si seguimos el análisis de Orlando Figes,²⁸¹ la gran masa de población campesina no podía concebir al pueblo ruso en su conjunto como un agente soberano. Lo que sí concebían perfectamente bien, y lo que buscaban, era la libertad para que los *mirs* actuaran por su cuenta, para que dividieran la tierra que los nobles (según su opinión) habían usurpado, y para que dejaran de sufrir la represión por parte del gobierno central. Su imaginario social incluía una agencia colectiva *local*, el pueblo rural o *mir*. Sabían que esta agencia debía lidiar con un gobierno nacional que podía hacerles mucho daño, e incluso ocasionalmente algún bien. Pero no tenían una concepción de un *pueblo* nacional que pudiera tomar el poder soberano de manos del gobierno despótico. Su repertorio no incluía acciones colectivas de ese tipo en este nivel nacional; lo que podían concebir eran insurrecciones a gran escala, como la Pugachovschina, cuyo objetivo no era tomar y reemplazar el poder central, sino obligarlo a ser menos maligno e invasivo.

En cambio, lo que faltó en el periodo de la Revolución Francesa fue la concepción (2). Había más de una fórmula para lograr la soberanía popular. Por un lado, las instituciones

tradicionales de los Estados Generales no eran apropiadas para este fin; el pueblo (común) sólo elegía una de tres cámaras; y todo el sistema estaba diseñado para representar a sujetos que dirigían súplicas a un monarca soberano.

Pero por otro lado, la gama de teorías disponibles era mucho más amplia que en el caso de Estados Unidos. Esto se debía en parte al hecho de que en el mundo anglosajón la poderosa influencia que las instituciones representativas tenían sobre el imaginario inhibía la imaginación teórica; pero también a las trayectorias peculiares de la cultura y el pensamiento franceses.

En el caso de Francia, fue de particular importancia un espectro de teorías que habían recibido la influencia de Rousseau. Éstas tenían dos rasgos que resultaron funestos para el curso de la Revolución. El primero era lo que subyacía a la concepción de Rousseau de la *volonté générale*. Ésta reflejaba la nueva y más radical «reescritura» de Rousseau de la idea moderna de orden.

El principio de esta idea de orden, como hemos visto, es que se supone que cada uno de nosotros buscamos libremente los medios de vida, pero de modo tal que cada uno, al hacerlo, contribuye a la búsqueda simultánea de los demás, o al menos se priva de obstaculizarla. En otras palabras, nuestra búsqueda de planes para nuestra vida debe armonizar con la de los demás. Pero esta armonía se concebía de diversos modos. Podía acontecer a través de procesos guiados por una mano invisible, como en el caso de la célebre teoría de Adam Smith.²⁸² Pero puesto que nunca se pensó que esto fuera suficiente, la armonización también debía lograrse conscientemente, siguiendo la Ley Natural. Locke consideraba que ésta era un dictado de Dios, y la motivación para obedecerla era lo que fuere que nos hiciera obedecer a Dios: un sentido de obligación para con nuestro Creador, y el temor del castigo eterno.

Más tarde, el temor de Dios es reemplazado por la idea de una benevolencia impersonal, o bien por una noción de compasión natural. Pero lo que todas estas concepciones tienen en común es que suponen en nosotros una dualidad de motivaciones. Podemos vernos tentados de actuar en función de nuestros intereses a expensas de los demás, y también podemos vernos movidos —en razón del temor de Dios, la benevolencia impersonal o lo que fuere— a actuar por el bien común. Éste es el dualismo que Rousseau quería dejar de lado. La verdadera armonía sólo puede lograrse cuando conseguimos superar esta dualidad, cuando el amor hacia mí mismo coincide con mi deseo de alcanzar los objetivos legítimos de mis coagentes (los que participan conmigo en esta armonización). En el lenguaje de Rousseau, los instintos primitivos del amor hacia uno mismo (*amour de soi*) y la compasión (*pitié*) se funden en el ser humano racional y virtuoso en un amor por el bien común, que en el contexto político se conoce como «voluntad general».

En otras palabras, en el hombre perfectamente virtuoso el amor hacia sí mismo ya no difiere del amor hacia los demás. Pero la superación de esta distinción entraña un nuevo dualismo que surge en otro punto. Si el amor hacia uno mismo también es amor hacia la humanidad, ¿cómo explicar las tendencias egoístas que luchan en nosotros contra la virtud? Éstas deben provenir de otra motivación, que Rousseau denomina «amor propio» (*amour propre*). Así, mi interés por mí mismo puede adoptar dos formas diferentes y opuestas entre sí, del mismo modo como el bien se opone al mal.

Esta distinción es nueva en el contexto de la Ilustración. Pero en otro sentido implica un retorno a una forma de pensar profundamente arraigada en la tradición. Distinguimos dos cualidades en la voluntad. Regresamos al mundo moral de San Agustín: los seres humanos son capaces de dos tipos de amor, uno bueno, otro malo. Pero se trata de un San Agustín revisado, un San Agustín pelagiano, si la paradoja no es demasiado impactante, porque la buena voluntad ahora es innata, natural, enteramente antropocéntrica, como Monseigneur de Beaumont vislumbró muy claramente.

Y la teoría misma es muy moderna, se ubica dentro del orden moral moderno. El objetivo es armonizar voluntades individuales, aun si ello no puede hacerse sin crear una nueva identidad, un *moi commun* («yo común»).²⁸³ Lo que debe rescatarse es la libertad, la libertad individual de todos y cada uno. La libertad es el bien supremo, hasta tal punto que Rousseau reinterpreta la oposición entre la virtud y el vicio para alinearla con la que existe entre la libertad y la esclavitud. *Car l'impulsion de l'appétit est esclavage, et l'obéissance à une loi qu'on s'est prescrite est liberté* («Pues el impulso que proviene sólo del apetito es esclavitud, y la obediencia a una ley autoimpuesta es libertad»)²⁸⁴ La ley que amamos, porque apunta al bien de todos, no es un freno a la libertad. Por el contrario, procede de lo más auténtico en nosotros, un amor a nosotros mismos que se amplía y se traspone al registro más elevado de la moral. Es el fruto del paso de la soledad a la sociedad, que es también el de la condición animal a la condición humana.

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. [...] Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblesent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradèrent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

(El paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y sus acciones adquieren la moral de que antes carecían. [...] Aunque en este estado queda privado de muchas de las ventajas que le da la naturaleza, obtiene otras tan grandes —sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda se

eleva—, que si los abusos de este nuevo estado no lo degradaran a menudo hasta dejarlo por debajo de su nivel anterior, debería bendecir constantemente el instante feliz que lo arrancó para siempre del estado de naturaleza y que hizo de un ser estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.)²⁸⁵

Lo que se opone a esta ley, por otro lado, no es el yo auténtico, sino una voluntad que ha quedado corrompida y desviada de su curso apropiado por la dependencia de otros.

La «reescritura» de Rousseau nos proporciona una psicología moral muy diferente de la concepción clásica del periodo de la Ilustración recibida de Locke. No sólo nos devuelve a una voluntad que potencialmente tiene dos cualidades, el bien y el mal. También presenta la relación entre la razón y la buena voluntad de forma bastante diferente. Mientras que la versión predominante considera que la razón desconectada — que nos eleva a un punto de vista universal y nos convierte en espectadores imparciales — libera en nosotros una benevolencia general, o al menos nos enseña a reconocer nuestro interés personal ilustrado, para Rousseau esta razón objetivante está al servicio del pensamiento estratégico, y sólo sirve para embrollarnos más en los cálculos de poder mediante los cuales pretendemos controlar a los demás, pero que en realidad nos vuelven cada vez más dependientes de ellos.

Este yo estratégico, que está aislado y al mismo tiempo ávido de la aprobación de los demás, reprime aún más al verdadero yo. La lucha por la virtud es el intento de recuperar una voz que ha sido enterrada y casi silenciada dentro de nosotros. Lo que necesitamos es exactamente lo opuesto a la desconexión; más bien nos hace falta una reconexión con lo más íntimo y esencial de nosotros mismos, que el clamor del mundo vuelve inaudible, para lo que Rousseau usa el término tradicional «conciencia».

Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

(¡Conciencia!, ¡conciencia!, instinto divino, voz inmortal y celeste, guía certera de un ser ignorante, limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal que torna al hombre semejante a Dios. Tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no encuentro en mí nada que me eleve sobre las bestias, salvo el triste privilegio de perderme de error en error, con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.)²⁸⁶

Esta teoría sugirió un nuevo tipo de política, que de hecho vemos implementada en el periodo culminante de la Revolución (1792-94). Se trata de una política que (a) hace de la virtud un concepto central, una virtud que consiste en la fusión del amor hacia uno mismo y el amor por el país. Tal como lo expresó Robespierre en 1792: *L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui*

confond tous les intérêts dans l'intérêt général («el alma de la República es la virtud, el amor a la patria, la devoción magnánima que subsume todos los intereses particulares en el interés general»).²⁸⁷ En un sentido, éste fue un retorno a una antigua noción de virtud, que Montesquieu había identificado como la motivación principal de las Repúblicas, *une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre* («un continuo preferir el interés público al propio»).²⁸⁸ Pero en los nuevos términos rousseauianos de fusión esa noción es reeditada (*qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général*).

(b) Tiende al maniqueísmo. Las áreas grises que se ubican entre la virtud y el vicio tienden a desaparecer. El interés privado no tiene un lugar legítimo junto al amor por el bien común, o al menos subordinado a éste. El interés personal es un signo de corrupción, por tanto de vicio, y en el límite puede volverse inseparable de la oposición. El egoísta pasa a ser considerado traidor.

(c) El discurso de esta política contiene un tenor cuasi religioso. Esto es algo que se ha señalado muchas veces.²⁸⁹ A menudo se evoca lo «sagrado» (*l'union sacrée*, la «mano sacrílega» que mató a Marat, etcétera).

(d) Pero uno de los rasgos más funestos de esta política es su compleja noción de representación. Para Rousseau, por supuesto —y éste es el segundo rasgo importante de su teoría—, la representación política en su sentido normal a través de asambleas electas era anatema. Esto se relaciona con su insistencia en la transparencia.²⁹⁰ La voluntad general es el lugar de máxima transparencia, en el sentido de que cuando más presentes y abiertos a los demás estamos es cuando nuestras voluntades se funden en una. La opacidad es inherente a las voluntades particulares, que a menudo tratamos de consumir mediante estrategias indirectas, usando la manipulación y las falsas apariencias (lo que alude a otra forma de «representación», un tipo cuasi teatral, igualmente malo y dañino). Por eso esta perspectiva política asimila tan fácilmente el descontento con la acción oculta e inadmisible, e incluso con conspiraciones, que rozan la traición. La voluntad general, en cambio, se crea abiertamente, a la vista de todos. Razón por la cual en este tipo de política la voluntad general siempre debe ser definida, declarada, incluso podría decirse producida, ante el pueblo, en otro tipo de teatro que Rousseau había descrito claramente. No es un teatro en el que los actores se presentan ante los espectadores, sino más bien uno que toma como modelo el festival público, donde todos son actores y espectadores a la vez. Esto es lo que distingue el verdadero festival republicano de las modernas formas degradadas del teatro. En el primero, cabría preguntarse:

Mis quels seront en fin les objets de ces spectacles? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place publique un piquet couronné de fleurs, rassemblez y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ;

rendez les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

(Pero, ¿cuáles serán en última instancia los objetos de estos espectáculos? ¿Qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde reina la abundancia, también reina el bienestar. Colocad en medio de una plaza pública un poste coronado de flores; reunid a la gente a su alrededor, y tendréis un festival. Mejor aún: dejad que los espectadores se conviertan en un espectáculo para sí mismos; convertidlos a ellos mismos en actores; haced que cada uno se vea y se ame a sí mismo en los otros, de manera que todos se unan más.)²⁹¹

La transparencia, que no la no representación, requiere cierta forma de discurso en el que la voluntad común se define públicamente, e incluso formas de liturgia en las que ella se manifiesta para y por el pueblo, y no de una vez por todas sino de forma repetida; incluso obsesivamente. Esto permite entender una dimensión central del discurso revolucionario de los años aciagos de París, en los que se suponía que la legitimidad se ganaba a través de una formulación (finalmente correcta) de esa voluntad general que ya es, de antemano, la de la República saludable y virtuosa. Hasta cierto punto, esto explica la llamativa verbosidad que caracterizaba la lucha entre las facciones en 1792-94. Pero también muestra la importancia que se les daba a los festivales revolucionarios que Mona Ozouf estudió.²⁹² Éstos eran intentos de hacer que la República se manifestase ante el pueblo, o de hacer que el pueblo se manifestase ante sí mismo, siguiendo a Rousseau; estos festivales a menudo tomaban prestadas sus formas de las antiguas ceremonias religiosas, como las procesiones de Corpus Christi.

Afirmo que la noción rousseauiana de representación era compleja porque implicaba más que el punto negativo, la prohibición de las asambleas representativas. En el discurso revolucionario mismo, y en los festivales, podemos observar otro tipo de «representación», discursiva o cuasi teatral. Ahora bien, podría uno decir que esto no infringe la prohibición rousseauiana; los festivales incluso siguen su plan. Pero aquí ya había algo menos admisible y potencialmente más peligroso. En la medida en que la voluntad general sólo existe allí donde hay verdadera virtud, esto es, una fusión real de las voluntades individuales y la voluntad común, ¿qué podemos decir de una situación en la que muchas personas, quizá incluso la mayoría, siguen siendo «corruptas», es decir, aún no han alcanzado esta fusión? Su único *locus* ahora será la minoría de virtuosos. Éstos serán los vehículos de la genuina voluntad común, que es objetivamente la de todos, es decir, los objetivos comunes que todos, si son virtuosos, suscribirían.

¿Qué se supone que debe hacer esta minoría con esta percepción de su propia probidad? ¿Simplemente dejar que una «voluntad de todos» corrupta y mayoritaria siga su curso a través del funcionamiento de ciertos procedimientos formalmente aceptados de votación? ¿Qué valor tendría esto, si hasta el momento hipotéticamente no puede haber una verdadera República en la que la voluntad de todos coincida con la voluntad

general? Seguramente la minoría es llamada a actuar para producir la verdadera República, lo que significa combatir la corrupción y establecer la virtud.

Podemos ver aquí la tentación de caer en la política de vanguardia que ha constituido una parte tan nefasta de nuestro mundo. Este tipo de política implica una pretensión de un nuevo tipo de «representación». No es el antiguo tipo premoderno, en el que en virtud de la estructura de las cosas el rey «representa» su reino, el obispo su iglesia, el duque al vasallo del vasallo, y así sucesivamente, porque al ocupar su lugar convierten a sus subordinados en colectividades representables. Es algo muy diferente pero, como estas formas más antiguas, el poder revolucionario usará formas cuasi teatrales de autopresentación para hacer manifiesta la función representativa.

Tampoco se trata de la representación en el sentido moderno, que Rousseau condenaba, en la que los electores eligen delegados para que tomen decisiones vinculantes para todos. Podríamos decir que esta forma novedosa, no completamente admitida, es más bien una especie de representación «por encarnación». La minoría encarna la voluntad general, y es el único lugar en el que ella se encarna. Pero esto hace que la pretensión sea difícil de formular. No sólo porque la minoría quiere diferenciarse del modelo «formal» de representantes electos, sino también porque hay algo intrínsecamente provisional en esta pretensión de hablar en nombre de todos. Hipotéticamente, esto no podría tener lugar en una República en funcionamiento. Sólo puede desempeñar un papel en la transición revolucionaria. Es parte de la teoría de la Revolución; no tiene lugar en la teoría del gobierno.²⁹³ Ésta es la raíz de la incoherencia que siempre vemos en la política de vanguardia, incluyendo el principal ejemplo del siglo XX, el bolchevismo.

En cualquier caso, esta teoría de la representación por encarnación admitida a medias engendró nuevas formas políticas. Es lo que subyace al nuevo tipo de «clubes» vanguardistas activos, de los que los jacobinos son el ejemplo más célebre. Furet, siguiendo a Augustin Cochin, ha mostrado cuán importantes fueron las *sociétés de pensée* en el periodo que precedió a la convocatoria de los Estados Generales.²⁹⁴

Podemos apreciar aquí la base teórica de un tipo de política que se nos volvió familiar gracias al estimulante clímax de 1792-94, y que creó una tradición moderna cuya continuación apreciamos, por ejemplo, en el comunismo leninista. Se trata de una política de la virtud entendida como la fusión de la voluntad individual y la general, y es maniquea, altamente «ideológica», incluso cuasi religiosa en su tono. Busca la transparencia, y por lo tanto teme su opuesto, las agendas ocultas y los complots. Y practica dos formas de «representación». Primero hace manifiesta la voluntad general, en formas tanto discursivas como cuasi teatrales; y segundo, aunque sólo implícitamente, se

arroga un tipo de representación por encarnación.

Obviamente, el nacimiento de este estilo de política a partir de la teoría, junto con la ausencia de un repertorio existente de gobierno representativo, no puede bastar para explicar los terribles acontecimientos de 1792-94. También debemos tener en cuenta otros repertorios existentes de acción común, en particular las formas de revuelta popular que eran habituales en Francia. Éstas ejercieron gran influencia en lo que denominamos el Terror, que en un sentido fue una creación conjunta de la nueva ideología y esas costumbres tradicionales fuertemente arraigadas.²⁹⁵

Pero podemos ver el contraste existente entre las dos diferentes vías a través de las cuales las teorías que expresan el orden moral moderno llegaron a caracterizar los imaginarios sociales, y por lo tanto el repertorio de prácticas; al comienzo de las elites, y luego de sociedades enteras. También podemos ver hasta qué punto las vías influyeron en los resultados. Pues es interesante notar que las formas que «adoptaron» en Francia resultaron ser diferentes de la modalidad anglo-estadounidense. Pierre Rosanvallon ha trazado la vía peculiar mediante la cual se logró el sufragio universal en Francia, y saca a la luz la forma diferenciada que adoptó el imaginario social en esta tradición republicana.²⁹⁶

6. La sociedad de acceso directo

He estado describiendo nuestro imaginario social moderno en términos de la idea subyacente del orden moral, un orden que ha capturado en nuestras prácticas y formas sociales características los rasgos salientes de la teoría de la Ley Natural del siglo XVII y que, en ese proceso, la ha transformado. Pero es evidente que el cambio de la noción subyacente de orden ha traído aparejada una serie de otros cambios.

Ya he mencionado la ausencia de un fundamento trascendente a la acción, el hecho de que las formas sociales modernas existen exclusivamente en el tiempo secular. El imaginario social moderno ya no considera que las entidades translocales más grandes estén fundadas en algo otro, algo superior a la acción común en el tiempo secular. Como señalé antes, éste no era el caso del Estado premoderno. Se consideraba que el orden jerárquico del reino estaba basado en la Gran Cadena del Ser, y que la unidad tribal estaba constituida como tal por su ley, que se retrotraía a los «tiempos inmemoriales», o tal vez a algún momento fundacional que tenía el estatus de un «tiempo de los orígenes», en el sentido que Eliade le da a esta expresión. La importancia que tiene en las revoluciones premodernas, incluyendo la guerra civil de Inglaterra, la mirada conservadora, el establecimiento de una ley original, proviene de la noción según la cual

la entidad política es en este sentido trascendente a la acción. No puede simplemente crearse a sí misma por su propia acción. Por el contrario, puede actuar como una entidad porque ya está constituida como tal; y por eso tal legitimidad se vincula al retorno a la constitución original.

La teoría del contrato social del siglo XVII, que considera que el pueblo se constituye a partir de un estado de naturaleza, obviamente pertenece a otro orden de pensamiento. Pero, si mi argumento anterior es correcto, fue recién en el siglo XVIII cuando esta nueva forma de concebir las cosas ingresó al imaginario social. La Revolución de Estados Unidos en un sentido marcó un hito. Fue acometida con un espíritu conservador, en el sentido de que los colonos estaban luchando por sus derechos establecidos como ingleses. Más aún, estaban luchando bajo sus legislaturas coloniales establecidas, asociadas en un Congreso. Pero de todo el proceso emerge la ficción central de «nosotros, el pueblo», en cuya boca se coloca la declaración de la nueva constitución.

Aquí se invoca la idea de que un pueblo o, como se lo llamaba en ese momento, una «nación» puede existir antes de su constitución política e independientemente de ella. De manera que este pueblo puede darse su propia constitución por su propia acción libre en el tiempo secular. Desde luego, la acción que hace época pasa rápidamente a quedar investida de imágenes extraídas de nociones más antiguas de un tiempo superior. El *Novus Ordo seclorum*, al igual que el nuevo calendario revolucionario francés, se apoya fuertemente en el Apocalipsis judeocristiano. La fundación de la constitución pasa a estar investida de algo de la fuerza de un «tiempo de los orígenes», un tiempo superior, lleno de agentes superiores, a los que deberíamos tratar de volver a acercarnos sin cesar. Pero, sin embargo, se está lejos de una nueva forma de concebir las cosas. Las naciones, el pueblo, pueden tener una personalidad, pueden actuar conjuntamente fuera de cualquier ordenamiento político anterior. Se instala una de las premisas clave del nacionalismo moderno, porque sin ésta la exigencia de autodeterminación de las naciones no tendría sentido. Éste es precisamente el derecho de los pueblos a darse su propia constitución, libre de las restricciones de su organización política histórica.

Para analizar cómo esta nueva idea de agencia colectiva, la «nación» o el «pueblo», se articula en una nueva concepción del tiempo, quiero recurrir a la aguda discusión de Benedict Anderson,²⁹⁷ quien enfatiza cómo el nuevo sentido de pertenencia a una nación fue preparado por una nueva forma de aprehender la sociedad bajo la categoría de simultaneidad.²⁹⁸ la sociedad como un todo consistente en la ocurrencia simultánea de todos los innumerables acontecimientos que marcan las vidas de sus miembros en ese momento. Estos acontecimientos son los rellenos de este segmento de un tipo de tiempo homogéneo. Este concepto de simultaneidad tan claro, exento de ambigüedades,

pertenece a una concepción según la cual el tiempo es exclusivamente secular. En la medida en que el tiempo secular está entrelazado con diversos tipos de tiempo superior, no hay garantía de que todos los acontecimientos puedan ubicarse en relaciones inequívocas de simultaneidad y sucesión. El gran banquete es de alguna manera contemporáneo a mi vida y a la de mis semejantes peregrinos, pero en otro sentido está cerca de la eternidad, o del tiempo de los orígenes, o de los acontecimientos que prefigura.

Una concepción del tiempo puramente secular nos permite imaginar la sociedad «horizontalmente», sin relación con ningún «punto culminante» en el que la secuencia ordinaria de acontecimientos toca el tiempo superior, y por lo tanto sin reconocer a ninguna persona o agencia privilegiada —como reyes o sacerdotes— que se paran y median en tales puntos supuestos. Esta horizontalidad radical es precisamente lo que está implicado en la sociedad de acceso directo, donde cada miembro está en una relación de «inmediatez con el todo». Sin duda Anderson está en lo cierto cuando afirma que esta nueva concepción no podría haber surgido sin desarrollos sociales como el del capitalismo impreso, pero con esto no quiere decir que estos desarrollos basten para explicar las transformaciones del imaginario social. La sociedad moderna también requirió que se produjesen transformaciones en la forma en que nos concebimos a nosotros mismos como sociedades. Entre ellas ha sido crucial esta capacidad de aprehender la sociedad desde una perspectiva descentrada que no es de nadie. Es decir, la búsqueda de una perspectiva más verdadera y más acreditada que la mía no me conduce a centrar la sociedad en un rey o una asamblea sagrada, o en lo que fuese, sino que permite esta perspectiva lateral, horizontal, que podría tener un observador que no se ubicase en ningún lado —la sociedad tal como podría ser dispuesta en un cuadro vivo sin puntos nodales privilegiados—. Hay un vínculo interno estrecho entre las sociedades modernas, sus autoconcepciones y los modos sinópticos de representación en «La época de la imagen del mundo»: ²⁹⁹ la sociedad como sucesos simultáneos, el intercambio social como «sistema» impersonal, el terreno social como lo que es delineado, la cultura histórica como lo que se muestra en los museos, etcétera.

De este modo, había cierta «verticalidad» de la sociedad que dependía de un basamento en el tiempo superior, y que ha desaparecido en la sociedad moderna. Pero, vista desde otro ángulo, ésta también era una sociedad de acceso mediado. En un reino del Antiguo Régimen como Francia, los súbditos sólo se mantienen unidos dentro de un orden que adquiere consistencia por referencia a su ápice, en la persona del rey, a través del cual este orden se conecta con un tiempo superior y con el orden de las cosas. Somos miembros de este orden a través de nuestra relación con el rey. Como vimos en el capítulo anterior, las sociedades jerárquicas antiguas tendían a personalizar las relaciones

de poder y subordinación.

El principio de una sociedad horizontal moderna es radicalmente diferente. Cada uno de nosotros es equidistante del centro, tenemos una relación inmediata con el todo. Esto describe lo que podríamos llamar una sociedad de «acceso directo». Hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados a un orden igualitario impersonal, de un mundo vertical de acceso mediado a sociedades horizontales, de acceso directo.

En la forma antigua, la jerarquía y lo que aquí denomino mediación del acceso iban juntos. Una sociedad de rangos —«sociedad de órdenes», para usar la expresión de Tocqueville— como la Francia del siglo XVII, por ejemplo, era jerárquica en un sentido obvio. Pero esto también quería decir que se pertenecía a esta sociedad por pertenecer a algún componente de ella. Como campesino, alguien estaba vinculado a un señor que a su vez respondía al rey. Alguien era miembro de una corporación municipal que tenía una reputación en el reino, o ejercía alguna función en un Parlamento que tenía un estatus reconocido, y así sucesivamente. En cambio, la noción moderna de ciudadanía es directa. Cualquiera que sea la manera en que estoy relacionado con el resto de la sociedad a través de organizaciones intermedias, considero que mi condición de ciudadano está separada de todos esos vínculos. Mi manera fundamental de pertenecer al Estado no depende de ninguna de estas otras pertenencias ni está mediada por ellas. Me ubica, junto a mis conciudadanos, en una relación directa con el Estado, que es el objeto de nuestra lealtad común.

Por supuesto, esto no cambia necesariamente la forma en que se hacen las cosas. Conozco a una mujer cuyo cuñado es juez, o policía, y por lo tanto la telefoneo cuando estoy en aprietos. Podríamos decir que lo que ha cambiado es la imagen normativa. Pero a esto —sin lo cual la nueva norma no podría existir para nosotros— subyace un cambio en la forma en que las personas imaginan la pertenencia. Por cierto, en la Francia del siglo XVII y de antes, había personas para quienes la idea misma de un acceso directo habría sido extraña, imposible de aprehender. Los instruidos tenían el modelo de la antigua república. Pero para muchos otros, la pertenencia a un todo más amplio, como un reino o una Iglesia universal, sólo podía entenderse a través de la imbricación de unidades más inmediatas, comprensibles, de pertenencia —la parroquia, el señor— en la entidad más grande. La modernidad ha implicado, entre otras cosas, una revolución en nuestro imaginario social, la relegación de estas formas de mediación a los márgenes y la difusión de imágenes de acceso directo.

Esto ha aparecido a través del surgimiento de las formas sociales que he estado describiendo: la esfera pública, en la que las personas se conciben a sí mismas como participantes directas en una discusión a escala nacional (a veces incluso internacional); economías de mercado, en las que se considera que todos los agentes económicos

establecen relaciones contractuales con otros en pie de igualdad; y, por supuesto, el estado de ciudadanía moderno. Pero podemos pensar también en otras formas en las que la inmediatez del acceso impregna nuestras imaginaciones. Nos consideramos parte de la audiencia mundial de estrellas mediáticas. Y si bien estos espacios son a su propio modo jerárquicos —se centran en figuras cuasi legendarias—, ofrecen a todos los participantes un acceso no mediado por ninguna de sus otras lealtades o pertenencias. Algo así, junto a un modo de participación más sustancial, sucede en los diversos momentos —sociales, políticos, religiosos— que constituyen un rasgo central de la vida moderna y que vinculan a las personas translocalmente e internacionalmente en una única agencia colectiva.

Estas modalidades de acceso directo imaginado se vinculan a la igualdad y al individualismo modernos, y de hecho son diferentes facetas de ellos. La inmediatez del acceso implica la abolición de la heterogeneidad de la pertenencia jerárquica. Nos vuelve uniformes, y ésa es una manera de volvernos iguales. (Si ésa es la única manera es la infausta cuestión que está en juego en buena parte de las luchas de hoy en el multiculturalismo.) Al mismo tiempo, el hecho de que varias mediaciones queden relegadas reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se libera cada vez más de ellas y por lo tanto adquiere una creciente conciencia de sí como individuo. El individualismo moderno, como idea moral, no significa dejar de pertenecer por completo —ése es el individualismo de la anomia y el colapso—, sino imaginarse a uno mismo como perteneciente a entidades cada vez más amplias e impersonales: el Estado, el movimiento, la comunidad del género humano. Éste es el cambio que se describió desde otro ángulo como el paso de las identidades «en red» o «relacionales» a las identidades «categóricas».

[300](#)

No tardamos en advertir que, en un sentido importante, las sociedades de acceso directo son más homogéneas que las premodernas. Pero esto no quiere decir que haya una tendencia hacia una menor diferenciación de hecho entre los diferentes estratos en la cultura y el estilo de vida que la que había hace algunos siglos, aunque no hay duda de que eso es verdad. También es verdad que los imaginarios sociales de diferentes clases se han acercado en gran medida. Un rasgo de las sociedades jerárquicas, mediadas, era que las personas que pertenecían a una comunidad local —una aldea o una parroquia, por ejemplo— no podían tener sino una idea confusa acerca de lo que ocurría con el resto de su sociedad. Podían tener alguna imagen de la autoridad central, cierta combinación de un buen rey y malos ministros, pero muy poca noción de cómo completar el resto del cuadro. En particular, tenían una idea muy vaga de que otras personas y regiones conformaban el reino. De hecho, había una amplia brecha entre la teoría y el imaginario social de las élites políticas y los de las clases menos instruidas, o las pertenecientes a áreas rurales. Este estado de cosas perduró hasta hace relativamente poco tiempo en

muchos países. Ha sido bien documentado en Francia durante la mayor parte del siglo XIX, a pesar de las confiadas observaciones de los líderes republicanos sobre la nación «única e indivisible».³⁰¹ Esa conciencia dividida es bastante incompatible con la existencia de una sociedad de acceso directo. En última instancia, la Tercera República forjó la transformación necesaria, y la Francia moderna teorizada por la Revolución se volvió real y abarcadora por primera vez. Este cambio revolucionario (en más de un sentido) en el imaginario social es lo que Weber plasma en su título: *Peasants into Frenchmen* [*De campesinos a franceses*].³⁰²

Notas:

²³². Este capítulo se basa en mi *Modern Social Imaginaries* (Durham, Duke University Press, 2004), [trad. cast.: *Imaginarios sociales modernos* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006)], al que remito al lector para un argumento más detallado. Obviamente, he tomado como gran referencia el trabajo pionero de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres, Verso, 1991), así como la obra de Jürgen Habermas y Michael Warner, y la de Pierre Rosanvallon y otros, a quienes me referiré a medida que vaya desplegando el argumento.

²³³. John Locke, en su *Segundo tratado sobre gobierno civil*, capítulo II, define el estado de Naturaleza como un estado en el que «todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía». Véase *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, Cambridge University Press, 1967), II, capítulo II, párrafo 4, pág. 287, [trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid, Alianza Editorial, 2012)].

²³⁴. Véase J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2ª ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

²³⁵. El término «economía moral» pertenece a E.P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present* 50 (1971), págs. 76-136.

²³⁶. *Macbeth*, 2.3.56; 2.4.17-18 (véase mi *Sources of the Self*, pág. 298), [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 455-456].

²³⁷. Citado en Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven, Yale University Press, 1993), pág. 19.

²³⁸. «El sol no rebasará sus medidas; si lo hace, las Erinias, las criadas de la Justicia, lo descubrirán». Citado en George Sabine, *A History of Political Theory*, 3ª ed. (Nueva York, Hold, Rinehard & Winston, 1961), pág. 26.

²³⁹. *Locke's Two Treatises*, I, capítulo IX, párrafo 86, pág. 223.

²⁴⁰. *Ibid.*, II, capítulo II, párrafo 6, pág. 289; véase también II, capítulo XI, párrafo 135, pág. 376, y *Some Thoughts concerning Education*, párrafo 116.

²⁴¹. *Locke's Two Treatises*, II, capítulo 5, párrafo 34, pág. 309.

²⁴². Véase *Peasants into Frenchmen* (Londres, Chatto & Windus, 1979), capítulo 28.

²⁴³. Véanse las discusiones en Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1991) y John Searle, *The Construction of Social Reality* (Nueva York, The Free Press, 1995), basadas en la obra de Heidegger, Wittgenstein y Polanyi.

²⁴⁴. La forma en que el imaginario social se extiende mucho más allá de lo que se ha teorizado (o incluso puede teorizarse) se ilustra en la interesante discusión de Francis Fukuyama sobre la economía de la confianza social. A algunas economías les resulta difícil construir empresas no estatales a gran escala porque carecen de un

clima de confianza que vaya más allá de la familia, o bien ese clima es muy débil. Las discriminaciones que marca el imaginario social en esas sociedades —entre parientes y no parientes— cuando se trata de una asociación económica han sido pasadas por alto en gran medida en las teorías económicas que todos compartimos, incluyendo a las personas que componen esas sociedades. Y los gobiernos pueden ser inducidos a adoptar políticas, cambios legales, incentivos, etcétera, con el supuesto de que formar empresas a cualquier escala es algo que está ya en el repertorio, y sólo necesita un estímulo. Pero la sensación de que existe una clara frontera de confiabilidad mutua en torno a la familia puede restringir severamente el repertorio, por más que desde la teoría se le demuestre a la gente que se beneficiarían mucho más si cambiara su forma de hacer negocios. El «mapa» implícito del espacio social tiene profundas fisuras, que están profundamente arraigadas en la cultura y el imaginario y que escapan a la posibilidad de que una teoría mejor las repare. Francis Fukuyama, *Trust* (Nueva York, Free Press, 1995).

[245.](#) Bajtín, Mijaíl, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin, University of Texas Press, 1986).

[246.](#) Esto no quiere decir que las Utopías no aborden su propio tipo de posibilidad. Pueden describir tierras lejanas o sociedades futuras remotas que no pueden ser imitadas hoy, que quizá nunca podamos imitar. Pero la idea subyacente es que esas cosas son realmente posibles en el sentido de que son parte de la naturaleza humana (Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux* [París, Payot, 1984], pág. 75). Esto es también lo que pensaba Platón, que constituyó uno de los modelos para el libro de Moro y para muchos otros escritos «utópicos».

[247.](#) Kant, Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, «Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe», Berlin Academy Edition (Berlín, Walter de Gruyter, 1968), volumen III, págs. 133-139 [trad. cast.: *Crítica de la razón pura* (Madrid, Taurus, 2013)].

[248.](#) Stephen, Leslie, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol, Thoemmes, 1997), volumen 2, pág. 72.

[249.](#) *Mémoires*, pág. 63, citado en Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton, Princeton University Press, 1980), pág. 248.

[250.](#) Keohane, *Philosophy and the State*, págs. 249-251.

[251.](#) Por supuesto, detrás de esta referencia impertinente hay una tesis larga y compleja. La idea básica es que la cultura barroca es una especie de síntesis entre la concepción moderna según la cual la agencia es interior y poética y construye órdenes en el mundo, y la antigua concepción del mundo como cosmos, configurado por la Forma. Retrospectivamente, tendemos a considerar que la síntesis es inestable y que está condenada a ser superada, como de hecho lo fue.

Pero sea cual fuere la veracidad de esto, podemos observar en la cultura barroca una especie de tensión constitutiva entre un orden que ya está allí y es jerárquico, y los agentes que lo continúan y completan a través de su actividad constructiva y que por lo tanto tienden a concebir que actúan a partir de sí mismos, y por consiguiente, en este sentido, se sitúan fuera de la jerarquía y son iguales. De allí las formulaciones híbridas tales como la de Louis antes citada.

He aprendido mucho de la muy interesante descripción del arte barroco que Louis Dupré hace en *Passage to Modernity* (New Haven, Yale University Press, 1993), págs. 237-248. Dupré define el Barroco como la «última síntesis integral» entre la agencia humana y el mundo en el que ella tiene lugar, donde los significados generados por esta agencia pueden encontrar alguna relación con aquellos que descubrimos en el mundo. Pero se trata de una síntesis atravesada por la tensión y el conflicto.

Las iglesias barrocas centran esta tensión no tanto en el cosmos como orden estático, sino en Dios, cuyo poder y bondad se expresan en el cosmos. Pero este poder descendente es retomado y continuado por la agencia humana, lo que crea «la tensión moderna entre un orden divino y uno humano concebidos como centros separados de poder» (pág. 226).

La cultura barroca, sostiene Dupré, está unida por «una visión espiritual integral [...] en cuyo centro se ubica la persona, y que confía en la capacidad de dar forma y estructura a un mundo naciente. Pero —y aquí yace su significación religiosa— ese centro permanece vinculado verticalmente a una fuente trascendente de la cual, a través de una escala descendente de cuerpos mediadores, el creador humano extrae su poder. Este centro dual —humano y divino— distingue la situación del mundo barroco de la situación vertical de la Edad Media, en la que la

realidad descende de un único punto trascendente, así como de la situación resueltamente horizontal de la modernidad tardía, prefigurada en ciertos rasgos del Renacimiento. La tensión entre los dos centros le confiere al Barroco una cualidad compleja, agitada y dinámica» (237).

[252.](#) Keohane, *Philosophy and the State*, págs. 164-167.

[253.](#) He abordado esto con mayor detalle en *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), capítulo 13, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 455-456].

[254.](#) Hirschman, Albert, *The Passions and the Interests* (Princeton, Princeton University Press, 1977), [trad. cast.: *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previo a su triunfo* (Barcelona, Península, 1999)]. Debo mucho a la discusión que se plantea en este libro sumamente interesante.

[255.](#) Pope, Alexander, *Essay on Man*, III, 9-26, 109-114; IV, 396.

[256.](#) Véase la interesante discusión en Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago, University of Chicago Press, 1998), capítulo 3.

[257.](#) Véase J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), parte I; y Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (París, Fayard, 1994), parte I.

[258.](#) Carter, Philip, *Men and the Emergence of Polite Society* (Londres, Longman, 2001), capítulos 3 y 4; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford, Oxford University Press, 1998), capítulo 7.

[259.](#) De hecho, lo que ahora consideramos el apogeo de la ciencia social de la Ilustración, de Montesquieu a Ferguson, no fue monocromático; estos escritores se basaron no sólo en la modalidad moderna de objetivar la ciencia, sino también en la concepción republicana tradicional. Adam Smith no sólo formuló la «Mano invisible», sino que también ponderó las consecuencias negativas que la división extrema del trabajo tenía para la ciudadanía y el espíritu marital «del gran cuerpo del pueblo»; *The Wealth of Nations* (Oxford, Clarendon Press, 1976), volumen 2, pág. 787. Y Ferguson, el autor de una de las teorías más influyentes de la sociedad comercial, estudió las condiciones en las que tales sociedades podían sucumbir a la «corrupción»; Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1980), partes V y VI.

[260.](#) Traducido por Thomas Burger (Cambridge, Mass., MIT Press, 1989); original en alemán: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied, Luchterhand, 1962).

[261.](#) Warner, Michael, *The Letters of the Republic*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990).

[262.](#) *Letters*, capítulo 1.

[263.](#) Esto indica cuán lejos está la noción de opinión pública de fines del siglo XVIII de lo que es el objeto de los muestreos de opinión de hoy en día. El fenómeno que el «estudio de la opinión pública» apunta a medir es, en términos de la distinción que hice anteriormente, una unidad convergente, y no necesita emerger de la discusión. Es análogo a la opinión del género humano. El ideal que subyace a la versión del siglo XVIII surge en este pasaje de Burke, citado por Habermas (*Structural Transformation of the Public Sphere*, págs. 117-118) [trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública* (Barcelona, Gustavo Gili, 2012)]: «En un país libre, todos y cada uno de los hombres creen que todos los asuntos públicos les conciernen, que tienen derecho a formarse y emitir una opinión sobre ellos. Los escudriñan, examinan y discuten. Se muestran curiosos, entusiastas, atentos y celosos; y al hacer de estos asuntos los temas cotidianos de sus pensamientos y descubrimientos, muchas personas acaban teniendo un conocimiento de ellos más que aceptable [...]. Sin embargo, en otros países, con excepción de aquellos hombres cuya ocupación les exige prestar mucha atención o reflexión a los asuntos públicos, y no atreviéndose a confrontar la fuerza de sus opiniones con la de otras, esa capacidad es extremadamente infrecuente en cualquier dominio de la vida. En los países libres a menudo se encuentra mayor y más auténtica sagacidad y sabiduría pública en las tiendas y fábricas que la que se puede encontrar en los despachos de los poderosos en países donde nadie se arriesga a tener opinión hasta que aquellos la solicitan».

[264.](#) Habermas, Jürgen, *Structural Transformation*, pág. 119.

[265.](#) *Letters*, pág. 41.

[266.](#) Véase el discurso de Fox, citado en Habermas, *Structural Transformation*, págs. 65-66: «Es sin duda adecuado y prudente consultar a la opinión pública. [...] Si la opinión pública no coincidiese con la mía, si, luego

de señalarles el peligro, no lo vieran de la misma manera que yo, o si concibieran que otro remedio es preferible al mío, consideraría mi deber ante mi rey, ante mi País, ante mi honor, retirarme, para que pudieran llevar adelante el plan que ellos consideran mejor, mediante un instrumento adecuado, que se trata de un hombre que pensó con ellos [...] pero una cosa es segura: debo darle al público los medios para formarse una opinión».

267. Citado en Habermas, *Structural Transformation*, pág. 117.

268. *Ibid.*, pág. 82.

269. Véase *Letters*, págs. 40-42. Warner también señala la relación con la agencia impersonal del capitalismo moderno (págs. 62-63), así como la «proximidad en el ajuste» [*closeness of fit*] entre la posición impersonal y la batalla contra la corrupción imperial, que fue un tema tan central en las colonias (págs. 65-66), en la configuración de esta modalidad altamente sobredeterminada.

270. *Letters*, pág. 46.

271. Véase E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, Princeton University Press, 1957), [trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval* (Madrid, Akal, 2012)].

272. Para un ejemplo extra europeo de este tipo de cosas, véase *Negar*, Clifford Geertz (Princeton, Princeton University Press, 1980), donde se describe el Estado Balinés antes de la conquista.

273. Encuentro esta imagen de la conciencia de tiempo premoderna, que implica diferentes formas del tiempo superior, en «Die Modernität und die säkulare Zeit», en *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernität*, ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart, Klett Kotta, 2000), págs. 28-85.

274. En realidad, la exclusión de la dimensión religiosa no es ni siquiera una condición necesaria —y menos aún suficiente— del concepto de secular que uso aquí. Una asociación secular está fundada puramente en la acción común, y ello excluye cualquier basamento divino *para esta asociación*, pero nada les impide a las personas asociadas continuar llevando una forma de vida religiosa; de hecho, esta forma incluso puede requerir que, por ejemplo, las asociaciones políticas sean puramente seculares. Por ejemplo, hay motivos *religiosos* para defender la separación de la Iglesia y el Estado.

275. Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane* (Nueva York, Harper, 1959), págs. 80 y sigs. [trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, Paidós Ibérica 2011)].

276. Anderson toma prestado de Benjamin un término para describir el tiempo profano moderno: lo considera un «tiempo homogéneo, vacío». La «homogeneidad» hace referencia al aspecto que estoy describiendo aquí, es decir, que ahora todos los acontecimientos caen en el mismo tipo de tiempo; pero el «vacío» del tiempo nos lleva a otra cuestión: la manera en que tanto el espacio como el tiempo llegan a ser considerados como «contenedores» que las cosas y los acontecimientos vienen a llenar de modo contingente, y no que están constituidos por lo que viene a llenarlos. Este último paso es parte de la imaginación metafísica de la física moderna, como podemos apreciar con Newton. Pero es el paso a la homogeneidad el que es crucial para la secularización tal como la concibo aquí.

El paso al vacío forma parte de la objetivación del tiempo, que ha sido una parte tan importante de la perspectiva del sujeto moderno de la razón instrumental. El tiempo en cierta manera ha sido «espacializado». Heidegger ha montado un fuerte ataque contra toda esta concepción en su noción de temporalidad; véase especialmente *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1926), división 2 [trad. cast.: *Tiempo y ser* (Madrid, Tecnos, 2012)]. Pero distinguir la secularidad de la objetivación del tiempo nos permite situar a Heidegger del lado moderno de la división. La temporalidad heideggeriana es también una modalidad del tiempo secular.

277. Éste no fue un paso tan grande como podría parecer, porque para los colonos, los derechos de que gozaban como británicos ya eran especificaciones concretas de los derechos «naturales»; véase Barnard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992), págs. 77-78, 187-188.

278. «Nul ne craint aux États-Unis, comme c'est le cas en France, que le rapport de délégation puisse être assimilé à une pure forme de domination», («nadie teme en Estados Unidos, como sucede en Francia, que el vínculo de delegación se pueda asimilar a una pura forma de dominación»); Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée* (Paris, Gallimard, 2000), pág. 28. Este profundo acuerdo en cuanto a las formas de representación no obvió los debates muy vigorosos sobre las estructuras, como podemos apreciar en las coléricas controversias

que tuvieron lugar en torno a la nueva Constitución federal. Incluso permitió que se plantearan algunas cuestiones profundas acerca de la naturaleza de la representación; véase Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*, capítulo V. Tampoco este argumento básico impidió las insurrecciones populares contra las leyes que votaban las asambleas, como fue el caso de la Rebelión de Shay. El punto era que estas rebeliones no intentaban establecer modalidades rivales de legitimidad; más bien, eran el último recurso contra lo que se consideraban injusticias flagrantes que un sistema, por más legítimo que fuese, igualmente podía estatuir. En lo cual eran bastante similares a las revueltas de la Francia del *Ancien Régime*, que serán abordadas más adelante. Véase el interesante tratamiento que le da al tema Patrice Gueniffey en *La Politique de la Terreur* (París, Fayard, 2000), págs. 53-57.

[279.](#) Furet, François, *La Révolution Française* (París, 1988).

[280.](#) Véase Simon Schama, *Citizens* (Nueva York, Knopf, 1989), capítulo 4.

[281.](#) Figs, Orlando, *A People's Tragedy* (Londres, Penguin, 1997), págs. 98-101, 518-519.

[282.](#) Locke ya había desarrollado una forma embrionaria de este mecanismo. En su capítulo sobre la propiedad, nos asegura que «aquel que se apropia de la tierra mediante su trabajo no disminuye sino que acrecienta la riqueza común de la humanidad. Pues las provisiones que sirven para sostener la vida humana producidas por un acre de tierra cercada y cultivada son (sin exagerar) diez veces más que aquéllas que son producidas por un acre de tierra de igual calidad que no es aprovechado y sigue siendo terreno comunal. Por lo tanto, de aquel que cerca tierra y obtiene en diez acres una mayor abundancia de cosas convenientes a la vida que las que podría obtener en cien dejados a la naturaleza, puede verdaderamente decirse que ha dado noventa acres a la humanidad», *Second Treatise of Civil Government*, V.37, [trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid, Alianza Editorial, 2012)].

[283.](#) *El contrato social*, libro I, capítulo 6.

[284.](#) *Ibid.*, libro I, capítulo 8; traducción inglesa: *The Essential Rousseau*, trad. Lowell Bair (Nueva York, Signet, 1974), pág. 21.

[285.](#) *Ibid.*, traducción inglesa: *The Essential Rousseau*, pág. 20.

[286.](#) «Profession de foi du vicaire savoyard», *Émile* (París, Éditions Garnier, 1964), págs. 354-355. Traducción inglesa de Barbara Foxley, en Jean-Jacques Rousseau, *Emile* (Londres, Dent, 1911), pág. 254.

[287.](#) Citado por Georges Lefebvre en *Quatre-Vingt-neuf* (París, Éditions Sociales, 1970), págs. 245-246.

[288.](#) Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, libro IV, capítulo 5.

[289.](#) Furet, Penser, *La Révolution française* (París, Gallimard, 1978), pág. 276.

[290.](#) Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle* (París, Gallimard, 1971).

[291.](#) Rousseau, J.-J., *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, en *Du Contrat Social*, París, Classiques Garnier, 1962), pág. 225; traducción inglesa de Allan Bloom, en Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts* (Ithaca, Cornell University Press, 1968), pág. 126, [trad. cast.: *El contrato social o Principios de derecho político* (Madrid, Tecnos, 2009)]. Podemos ver a partir de esto cómo la transparencia que busca Rousseau es enemiga de la «representación» en todas sus formas, ya sean políticas, teatrales o lingüísticas. Para ciertas relaciones que implican dos lugares, la transparencia y la unidad exigen que el mismo término figure en ambos lugares. Éstas incluyen la relación «x gobierna a y» así como «x retrata algo ante y».

[292.](#) Ozouf, Mona, *La fête révolutionnaire* (París, Gallimard, 1976).

[293.](#) Gueniffey, Patrice, en *La Politique de la Terreur*, hace un buen uso de esta distinción.

[294.](#) Furet, *Penser*, págs. 271 y sigs.

[295.](#) He explicado esto en detalle en *Modern Social Imaginaries*, capítulo 8.

[296.](#) Rosanvallon, Pierre, *Le Sacred du Citoyen* (París, Gallimard, 1992); y *Le Modèle politique français* (París, Seuil, 2004).

[297.](#) Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (Londres, Verso, 1991).

[298.](#) *Ibid.*, pág. 37.

[299.](#) Heidegger, Martin, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege* (Frankfurt, Niemeyer, 1972).

[300.](#) Tomé esta terminología de Craig Calhoun; véase, por ejemplo, su «Nationalism and Ethnicity» en *American Review of Sociology*, n.º 9 (1993), pág. 230. La discusión en este apartado le debe mucho al trabajo

reciente de Calhoun.

[301](#). Esto ha sido rastreado admirablemente por Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (Londres, Cahto, 1979).

[302](#). *Ibid.*

5

El espectro del idealismo

El hecho de haber comenzado este examen de la modernidad occidental con una idea subyacente de orden, que primero fue una teoría y más tarde ayudó a configurar los imaginarios sociales, a algunos lectores podría sonarles a «idealismo»: la atribución de una fuerza independiente en la historia a las «ideas». Sin duda, podría afirmarse, la flecha causal viaja en la dirección opuesta. Por ejemplo, la importancia que mencioné antes del modelo «económico» en la concepción moderna del orden seguramente refleja lo que ocurría *in situ*, por ejemplo, el surgimiento de los comerciantes, de las formas capitalistas de agricultura o la ampliación de los mercados. Esto proporciona la explicación correcta, «materialista».

Ahora bien, considero que este tipo de objeción se basa en una falsa dicotomía, la que supone que las «ideas» y los «factores materiales» son agencias causales contrapuestas. De hecho, en la historia de la humanidad vemos diversas prácticas humanas que son ambas cosas a la vez, es decir, prácticas «materiales» realizadas por seres humanos en el tiempo y el espacio, que muy a menudo se mantienen de manera coercitiva, y al mismo tiempo autoconcepciones, modos de entender las cosas. Éstas suelen ser inseparables, tal como lo describí en el examen de los imaginarios sociales en los capítulos anteriores, precisamente porque las autoconcepciones son la condición esencial de la práctica que tiene el sentido que tiene para los participantes. Precisamente porque las prácticas humanas son el tipo de cosa que tiene sentido, ciertas «ideas» son inherentes a ellas; no se pueden distinguir ambas para plantear qué causa qué.

El «materialismo», si ha de tener algún sentido, debe ser formulado de modo diferente, como lo hace G.A. Cohen en su magistral descripción del materialismo histórico.^{[303](#)} Sería una tesis según la cual ciertas motivaciones, aquéllas referidas a las cosas «materiales», son dominantes en la historia, por ejemplo, las motivaciones económicas

para los medios de vida o tal vez para el poder. Ello podría explicar la transformación progresiva de los modos de producción en formas más «elevadas». Ahora bien, en cualquier caso dado, cierta modalidad requeriría ciertas «ideas», formas legales, normas generalmente aceptadas, y demás. Así, en la teoría marxista se reconoce que el capitalismo plenamente desarrollado es incompatible con las condiciones feudales de trabajo; requiere trabajadores (legalmente) libres, que puedan desplazarse y vender su trabajo como lo consideren conveniente.

La tesis «materialista» sostiene que en cualquiera de estos «paquetes» que conjugan modos de producción y formas legales e ideas, el factor explicativo central es el primero. La motivación subyacente que empujó a los agentes a adoptar el nuevo modo de producción también los condujo a adoptar las nuevas formas legales, porque éstas eran esenciales para aquel modo. Aquí la explicación es teleológica, no una cuestión de causa eficiente. Se supone una relación de causa eficiente y se la incorpora a la descripción histórica: las formas legales facilitan el modo capitalista (causa eficiente), por lo tanto los agentes que se vieron atraídos fundamentalmente hacia este modo fueron inducidos a favorecer las nuevas formas legales (aun si al principio no tenían conciencia de lo que estaban haciendo). Ésta es una explicación del tipo «con el fin de», en otras palabras, una descripción teleológica.

Debe decirse que el materialismo, así formulado, se vuelve coherente, pero al costo de tornarse inverosímil como principio universal. Hay muchos contextos en los que podemos discernir que la motivación económica es primaria y explica la adopción de ciertas ideas morales, como cuando en la década de 1960 los publicistas adoptaron el nuevo lenguaje del individualismo expresivo y eventualmente fueron introducidos en los nuevos ideales. Pero una descripción de la difusión de la doctrina de la Reforma protestante de salvación por la fe en términos económicos no es muy plausible. La única regla general en la historia es que no hay regla general que identifique siempre un orden de motivación como la fuerza impulsora. Las «ideas» siempre aparecen en la historia envueltas en ciertas prácticas, aun si éstas no son más que prácticas discursivas. Pero las motivaciones que llevan a la adopción y difusión de estos paquetes pueden ser muy variadas; y de hecho, ni siquiera es claro que tengamos una tipología de tales motivaciones («económicas» *versus* «políticas», *versus* «ideales», etcétera) que sea válida a lo largo de la historia de la humanidad.

Lo mismo podría decirse de otra manera. Cualquier práctica o institución nueva obviamente tiene condiciones «materiales». El capitalismo moderno no podría haber surgido sin un conjunto de prósperas prácticas comerciales —comercio, dinero, bancos, métodos de contabilidad, etcétera—. Pero desde otro punto de vista éstas implican condiciones en el ámbito de las «ideas». Las personas deben compartir ciertas

concepciones acerca de cómo pueden funcionar con otros y cuáles son las normas para poder participar en esas prácticas. Es algo que pasamos por alto porque lo damos por sentado. O suponemos, como Adam Smith, que las personas siempre han tenido la propensión a «permutar, cambiar y negociar una cosa por otra»,³⁰⁴ y tan sólo carecían de ciertas habilidades o del conocimiento detallado de ciertos procedimientos para embarcarse en esas actividades.

Pero en las sociedades en las que se practicaba el intercambio de dones, como las que estudia Marcel Mauss,³⁰⁵ nos resultaría muy difícil explicar nuestro «comercio», que a ellos incluso podría parecerles algo monstruoso e insultante —por ejemplo, si a cambio de sus dones entregáramos inmediatamente dinero o, peor aún, si los devolviéramos y pidiéramos algo más—.

Cuando se trata de inaugurar una nueva práctica política, como el autogobierno democrático, vemos muchos contextos en los que no es que falten ciertas condiciones «materiales» —como la proximidad mutua de la población en cuestión, o buenas comunicaciones— y lo que podría pensarse como motivaciones «materiales» —como el temor a la opresión real, o a la explotación de los aristócratas—, sino que más bien falta una concepción compartida de autogobierno, como en los casos abordados en el capítulo anterior.

En general, una nueva práctica tendrá tanto condiciones «materiales» como «ideales»; cuáles de ellas tratemos de explicar dependerá de cuáles presenten problemas. ¿Por qué una revolución democrática tuvo lugar justo en ese momento y no antes? La respuesta puede ser: porque antes las personas no sufrían el gobierno monárquico tanto como lo sufrieron en vísperas del cambio; o quizá porque comenzaron a ver, a partir de algunos ejemplos contundentes, que la democracia trae consigo prosperidad (¿la atracción de Europa?). Pero también podría ser porque en aquel momento desarrollaron el repertorio que permitió una democracia que se sostuviera por sus propios medios, a diferencia de una revuelta que cambiase un modo de despotismo por otro. Y también puede ser porque más o menos en esa época las formas democráticas de gobierno pasaron a ser consideradas correctas, y conformes a su dignidad. No hay una buena razón desde lo empírico para pensar que el segundo tipo de explicación siempre debe dejar lugar al primero. La ponderación entre ambos no puede determinarse *a priori*, sino que será diferente en cada caso.

Pero precisamente debido a estas interrelaciones entre los dos niveles, podría ser de ayuda aquí, y también disiparía cualquier incomodidad respecto al «idealismo» —sin ofrecer nada que se parezca a una explicación causal de los cambios que he estado describiendo—, decir algo acerca de cómo la nueva idea de orden moral llegó a adquirir

la fuerza que finalmente le permite configurar los imaginarios sociales de la modernidad.

Ya he mencionado un contexto, que en un sentido es la morada original de esta idea moderna de orden: las prácticas discursivas de los teóricos que reaccionaron a la destrucción ocasionada por las Guerras de Religión. Su objetivo era encontrar una base estable de legitimidad más allá de las diferencias confesionales. Pero esos intentos deben ser ubicados en un contexto todavía más amplio: lo que podría llamarse la domesticación de la nobleza feudal, que se extendió desde fines del siglo XIV hasta el siglo XVI. Quiero decir, la transformación de la clase noble, que primero consistía en líderes guerreros semi-independientes —que a menudo contaban con muchos seguidores y en teoría le debían lealtad al rey, pero en la práctica podían llegar a usar su poder coercitivo para todo tipo de fines no autorizados por el poder real—, y luego pasó a ser una nobleza de servidores de la Corona/nación que con frecuencia podían prestar servicios militares, pero que ya no eran capaces de actuar independientemente.

En Inglaterra, el cambio se produjo esencialmente bajo los Tudor, quienes erigieron una nueva nobleza de servidores sobre los vestigios de la antigua casta guerrera que había assolado el Reino durante las Guerras de las Rosas. En Francia, el proceso fue más prolongado y conflictivo, e implicó la creación de una nueva *noblesse de robe* junto a la vieja *noblesse d'épée*.

Esto alteró la autoconcepción de las elites nobles y aristocráticas, su imaginario social, no respecto de toda la sociedad, sino respecto de sí mismos como clase u orden dentro de ella. Trajo aparejado nuevos modelos de sociabilidad, nuevos ideales y nuevas nociones en cuanto a la formación que se requería para desempeñar su papel. El ideal ya no era el del guerrero semi-independiente, el *preux chevalier*, con el código de honor asociado a él, sino más bien el del cortesano, que actuaba junto a otros aconsejando/sirviendo al poder real. El nuevo caballero no precisaba un entrenamiento en armas sino más bien una educación humanista que le permitiera convertirse en un gobernador «civil». La función ahora era aconsejar, persuadir, primero a los colegas y en última instancia al poder gobernante. Era necesario cultivar las cualidades de presentación personal, retórica, persuasión y complacencia, así como ganar amigos, lograr un aspecto formidable y tener hospitalidad. Mientras que los antiguos nobles vivían en sus fincas rodeados de criados que eran sus subordinados, las nuevas personas destacadas debían operar en cortes o ciudades, donde las relaciones jerárquicas eran más complejas, frecuentemente ambiguas, a veces indeterminadas, porque una maniobra avezada podía llevar a alguien a la cima en un abrir y cerrar de ojos y un error podía precipitar una caída abrupta. [306](#)

De ahí la nueva importancia que tenía la formación humanista para las elites. En lugar de enseñarles a sus hijos a correr lanzas, había que hacerles leer a Erasmo o a

Castiglione, para que supieran cómo hablar con propiedad, causar una buena impresión, conversar de modo persuasivo en una amplia variedad de situaciones. Esta formación tenía sentido en un nuevo tipo de espacio social, los nuevos modos de sociabilidad en los que los niños nobles o aristócratas tendrían que hacerse un lugar. El paradigma que definía la nueva sociabilidad no es el combate ritualizado, sino más bien la conversación, la plática, la complacencia, el ser persuasivos, en un contexto de cuasi igualdad. Con esto último me refiero no a una ausencia de jerarquía, porque esta abundaba en la sociedad cortesana, sino más bien a un contexto en el que la jerarquía debía ser puesta entre paréntesis debido a la complejidad, ambigüedad e indeterminación antes referidas. De manera que alguien aprendía a hablarles a las personas en una amplia gama de niveles dentro de ciertas limitaciones marcadas por las reglas de cortesía, porque eso es lo que se requería para ser agradable y persuasivo. Una persona no podía llegar a ninguna parte si siempre pretendía imponer su autoridad e ignorar a los que estaban por debajo, o si era tan cohibido que no podía hablarles a los que estaban más arriba.

Estas cualidades a menudo estaban condensadas en el término «cortesía», cuya etimología indica el espacio en el que aquéllas deben exhibirse. El término es antiguo, se retrotrae al tiempo de los trovadores, y atraviesa la floreciente corte de Borgoña del siglo xv. Pero su significado cambió. Las antiguas cortes eran lugares en los que los guerreros semi-independientes se congregaban periódicamente para las justas y las exhibiciones jerárquicas en torno a la realeza. Pero cuando Castiglione escribe su célebre *Courtier*, el contexto es la corte citadina de la duquesa de Urbino, donde el cortesano tiene su residencia permanente y donde su ocupación es asesorar a su gobernante. La vida es una conversación continua.

En su último significado, «cortesía» se asocia a otro término, «civilidad». Éste también invoca un trasfondo nutrido, que traté de describir en el apartado 2 del capítulo 2. Como vimos, de hecho también se refería al gobierno ordenado y a la represión de la violencia excesiva.

De manera que la concepción de «cortesía» propia del alto Renacimiento se ubica cerca de la concepción de «civilidad» que se tenía en la misma época.³⁰⁷ Esta convergencia refleja la domesticación de la aristocracia y la gran pacificación interna de la sociedad bajo el naciente Estado moderno (la guerra externa era una cuestión diferente). Ambas virtudes designan las cualidades que se necesitan para lograr la cohesión en el nuevo espacio social de elite. «Por *courtesie* y *humanitie*, se mantienen y preservan todas las sociedades entre los hombres»; y «los principales signos de *civilitie* [son] tranquilidad, armonía, conciliación, camaradería y amistad». Las virtudes que promueven la armonía social y la paz general incluyen, además de la civilidad, la

*courtesie, gentleness, affabilitie, clemencie, humanitie.*³⁰⁸

La discusión sobre la civilidad nos señala una tercera faceta de la transición a una elite pacificada. La civilidad no era una condición natural de los seres humanos. Tampoco se alcanzaba fácilmente. Requería grandes esfuerzos de disciplina, la domesticación de la naturaleza en bruto. El niño encarna la condición «natural» de la ausencia de ley, y debe ser remodelado.³⁰⁹

Por lo tanto necesitamos comprender la noción de civilidad no sólo en el contexto de la domesticación de la nobleza, sino también en relación con el intento mucho más difundido y ambicioso de reconstruir todas las clases de la sociedad a través de nuevas formas de disciplina, económica, militar, religiosa, que constituyen un rasgo llamativo de la sociedad europea de al menos el siglo XVII. Esto fue potenciado tanto por la aspiración a una reforma religiosa más completa, tanto protestante como católica, como por la ambición de los Estados de lograr más poder militar y, por lo tanto, como una condición necesaria, una economía más productiva. De hecho, estos dos programas a menudo se entrecruzaban; los gobiernos reformadores vieron en la religión una muy buena fuente de disciplina, y en las Iglesias, instrumentos muy convenientes. Y muchos reformadores religiosos, a su vez, vieron la vida social ordenada como la expresión esencial de la conversión.

De manera que vemos el funcionamiento entrelazado de los ideales de la cortesía, la civilidad y la Reforma (religiosa), y vemos los vectores del cambio en la sociedad europea con los cuales se conectaban: gobierno ordenado, reducción de la violencia, disciplinas de autocontrol y reforma económica, nuevas instituciones/prácticas basadas en esas disciplinas, tales como modalidades modificadas de la iniciativa empresarial económica, nuevas formas de organización militar, y demás.

¿Es esto idealismo? Supongo que lo sería, para alguien que fuera tan ingenuo como para creer que estos ideales inciden desde la nada en la sociedad europea e impulsan estos cambios hacia adelante. Pero, de hecho, nada de esto es realmente concebible. En todas las etapas tenemos una interrelación inextricable de motivaciones plurales: gobiernos reales que luchan por mantener el orden, esos mismos gobiernos que se afanan por encontrar los medios de fortalecer la guerra y que advierten cada vez más claramente que necesitan del desarrollo económico para obtener esos medios, nuevos estratos ajenos a la nobleza que podrían surgir si sirviesen a estos gobiernos reales o si se dedicasen al comercio, y luego, por supuesto, está el poderoso impulso que aportó el ímpetu de la Reforma misma, que involucró a gran cantidad de personas y frecuentemente presidió cambios a los que era difícil resistirse. Todo lo cual ayudó a producir modificaciones que dieron expresión a los ideales.

Todo esto ayudó a crear un nuevo mundo mental en el que el ideal moderno de orden estaba en casa. Las conexiones y afinidades no son difíciles de trazar. Por un lado, vemos el desarrollo de un nuevo modelo de sociabilidad de elite, conectado con la noción de civilidad, en el que el paradigma es la conversación bajo condiciones de cuasi igualdad; por otro lado, vemos el proyecto de extender esta civilidad más allá de los estratos gobernantes a sectores mucho más amplios de la sociedad. Aquí hay afinidades con la noción moderna de orden moral. La sociabilidad como conversación sugeriría un modelo de sociedad como intercambio mutuo más que como orden jerárquico, mientras que el proyecto de transformar a las «no elites» a través de la disciplina puede significar que los rasgos de la civilidad no son privativos de una sola clase, sino que han de esparcirse más allá. Al mismo tiempo, el objetivo mismo de transformar a las personas sugiere una ruptura con las antiguas nociones de orden, como el modo semiplatónico de una Forma ideal subyacente a la real y que trabaja para su propia realización —o al menos en contra de cualquier cosa que la infrinja, como los elementos que expresaron su horror ante el crimen de Macbeth—. Corresponde más bien a la noción de orden como una fórmula que ha de ser realizada en el artificio constructivo, que es precisamente lo que ofrece el orden moderno; las sociedades emergen a partir de la agencia humana, a través del contrato, pero Dios nos ha dado el modelo a seguir.

Éstas son afinidades posibles, pero al mismo tiempo hay otras. Por ejemplo, la sociedad como conversación puede dar una nueva relevancia al ideal del autogobierno republicano, como lo hizo en la Italia del Renacimiento y luego en el norte de Europa, especialmente en Inglaterra durante y después de la Guerra Civil.³¹⁰ O bien puede quedar capturada dentro de ese otro agente de transformación social, el Estado monárquico «absoluto».

Lo que parece haber empujado la conciencia social de la elite que hemos estado describiendo decisivamente hacia el ámbito del imaginario social moderno fueron los desarrollos de la nueva sociabilidad que se produjo en el siglo XVIII, en particular en Inglaterra, donde comienzan un poco antes. Este periodo fue testigo de una ampliación del estrato social de la elite, aquéllos que participaban en el gobierno o la administración de la sociedad, para incluir a quienes se ocupaban básicamente de funciones «económicas», ya sea porque los miembros de la clase ya dominante se volcaron a esas funciones, convirtiéndose en propietarios florecientes, por ejemplo, o porque se abrió un lugar para los comerciantes, banqueros y propietarios en general.

Ahora las condiciones que antes denominé de cuasi igualdad deben salvar una brecha más grande. Sin engendrar la noción contemporánea de igualdad, el criterio para considerar a alguien como miembro de la «sociedad» se amplió y se despegó de los rasgos específicos de la aristocracia o la nobleza, aunque conservó el lenguaje

«refinado». La concepción ampliada de civilidad, ahora frecuentemente denominada «cortesía», siguió estando dirigida al objetivo de lograr armonía y facilitar las relaciones sociales, pero ahora debía mantener unidas a las personas de diferentes clases, y operar en una serie de nuevos lugares de encuentro, como los cafés, los teatros y los jardines.³¹¹ Como en la antigua idea de civilidad, ingresar a la sociedad cortés también implicaba ampliar la propia perspectiva, e ingresar en un modo de ser superior al meramente privado; pero el énfasis ahora está en la virtud de la benevolencia, y una forma de vida menos abiertamente competitiva que la fomentada por los antiguos códigos guerreros o cortesanos. La sociedad cortés del siglo XVIII dio lugar incluso a una ética de la «sensibilidad».

Este relativo distanciamiento de la jerarquía, y la nueva centralidad de la benevolencia, acercó la época al modelo moderno de orden antes descrito. Al mismo tiempo, la inclusión de las funciones económicas en la «sociedad» intensificó la afinidad entre la civilidad y esta noción de orden.

Esta transición del siglo XVIII es, en cierto sentido, crucial para el desarrollo de la modernidad occidental. La sociedad «cortés» tuvo un nuevo tipo de conciencia de sí, que podríamos denominar «histórica» en un nuevo sentido. No sólo tomó una conciencia sin precedentes de la importancia de sus bases económicas, sino que también concibió de una manera formal su lugar en la historia, como una forma de vida que pertenecía a la sociedad «comercial», una etapa de la historia a la que se arribó recientemente. El siglo XVIII generó nuevas teorías de la historia según las cuales la sociedad humana se desarrolla a través de una serie de estadios definidos por la forma de su economía, por ejemplo, cazadora-recolectora, agrícola, etcétera, y que culmina en la sociedad comercial contemporánea.³¹² Esto hizo que la gente viera toda la transición que he denominado domesticación de la nobleza, así como la pacificación interna de las sociedades modernas, desde una nueva perspectiva. El comercio, *le doux commerce*, adquirió el poder de relegar los valores marciales y el modo militar de vida a un papel subordinado, y de poner fin a la dominación que durante mucho tiempo éstos han ejercido sobre la cultura humana.³¹³ Las sociedades políticas ya no podían ser entendidas simplemente en términos perennes; era necesario tener en cuenta la época en la que las cosas sucedían. La modernidad fue una época sin precedentes.³¹⁴

Notas:

³⁰³. Véase G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford, Oxford University Press, 1979), [trad. cast.: *La teoría de la historia en Karl Marx: una defensa* (Madrid, Siglo XXI, 1986)], en cuyo análisis me baso en los párrafos que siguen.

[304.](#) Smith, Adam, *The Wealth of Nations* (Oxford, Clarendon Press, 1976), [trad. cast.: *La riqueza de las naciones* (Madrid, Alianza Editorial, 2010)].

[305.](#) Mauss, Marcel, *Essai sur le don*, en Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (París, Quadrige/P.U.F., 1999), parte II, [trad. cast.: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Madrid, Katz, 2009)].

[306.](#) Ésta es la transición que Michael Mann, en su sensacional *The Sources of Social Power*, volumen I (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), págs. 458-463, al referirse al caso de Inglaterra, denomina «paso del Estado coordinado al Estado orgánico». En el contexto de los regímenes constitucionales de este periodo (Inglaterra, Holanda), vincula esta transición a la creación de lo que llama «clase-nación» (pág. 480).

[307.](#) Éste es el proceso que Anna Bryson describe en su brillante *From Courtesy to Civility* (Oxford, Oxford University Press, 1998), del que he aprendido mucho.

[308.](#) Citado en *ibid.*, pág. 70.

[309.](#) Bryson hace la misma afirmación; véase *ibid.*, pág. 72.

[310.](#) Véase J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, Princeton University Press, 1975), [trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Madrid, Tecnos, 2008)].

[311.](#) Véase Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (Londres, Longman, 2001), págs. 25, 36-39.

[312.](#) Véase, por ejemplo, Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Londres, Transaction Books, 1980), [trad. cast.: *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (Madrid, Akal, 2012)].

[313.](#) Véase Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, Princeton University Press, 1977).

[314.](#) Véase J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997); y Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (París, Fayard, 1994), parte I.

Parte II

El punto de inflexión

6

El deísmo providencial

Pasemos ahora a la principal línea argumental de nuestra historia: ¿cómo un humanismo exclusivo llegó a convertirse en una opción viable para una gran cantidad de personas, primero entre las elites y luego de modo más generalizado?^{[315](#)}

La génesis tiene lugar a través de una etapa intermedia, que a menudo se denomina «deísmo». Ésta presenta muchas facetas, y en los capítulos de esta parte del libro quiero destacar tres. La primera gira en torno a la noción del mundo en tanto diseñado por Dios. Esta concepción, que por supuesto es perfectamente ortodoxa como noción general, experimenta un cambio antropocéntrico a fines del siglo XVII y en el XVIII. Al resultado de este cambio lo llamaré «deísmo providencial». La segunda faceta del deísmo es el pasaje a la primacía del orden impersonal. Dios se relaciona fundamentalmente con nosotros estableciendo cierto orden en las cosas, cuya forma moral podemos aprehender fácilmente si no nos dejamos llevar por nociones falsas y supersticiosas. Al seguir las exigencias de este orden, obedecemos a Dios. Y vemos una tercera faceta del deísmo en la idea de una religión natural verdadera, original, que ha quedado oscurecida por acreencias y corrupciones y que ahora debe volver a ser esclarecida.

1

Vimos antes cómo el discurso del orden social moderno modificó la concepción de la Providencia. En cierto sentido dio lugar a una perspectiva «economicista» de ella. Pero el cambio fatídico para la historia que estoy siguiendo aquí es el estrechamiento de los propósitos de la Providencia divina. Los objetivos que Dios tiene para nosotros se reducen al fin único de que abarquemos este orden de beneficio mutuo que él ha diseñado para nosotros.

Por supuesto, un rasgo central del orden de Dios, que deriva de la forma misma en que

lo descubrimos y definimos, es que está dirigido al bien de las criaturas que componen ese orden, y especialmente al nuestro. Esto no es nuevo en la tradición judeocristiana. Pero siempre se había pensado que Dios tenía también otros propósitos en su creación, que éstos eran en gran medida inescrutables, pero que incluían nuestro amor y veneración hacia él. De manera que un reconocimiento de Dios y de nuestra dependencia de él impone inmediatamente en nosotros una exigencia que va más allá a la bienaventuranza del hombre.

Pero aproximadamente en el pasaje del siglo XVII al XVIII, décadas más, décadas menos, tiene lugar un cambio antropocéntrico notable. De hecho, podemos tener una idea más completa de este cambio si discernimos las cuatro direcciones que tomó éste, cada una de las cuales tuvo el efecto de reducir el papel y el lugar de lo trascendente.

Ahora el primer cambio antropocéntrico llega con el eclipse de la idea de que existe un propósito adicional, y por lo tanto de la idea de que le debemos a Dios algo más que la realización de su plan. Lo que básicamente significa que le debemos el logro de nuestro propio bien. Tindal planteó esta idea en su *Christianity as Old as the Creation* [*El cristianismo, tan antiguo como la creación*], un título que en sí mismo refleja la tercera faceta del deísmo, la apelación a una religión natural original. Para Tindal, los propósitos de Dios para con nosotros se limitan a que abarquemos «el Interés común, la Felicidad mutua de sus Criaturas racionales». [316](#)

Ahora bien, Tindal fue un caso extremo, y no muchos coincidieron con su libro cuando apareció, a principios del siglo XVIII. Tindal llegó hasta el límite, mientras que aquí estoy hablando de una tendencia. Pero él no estaba en absoluto solo cuando expresaba esta tendencia. Estaban los exiliados hugonotes en Holanda, Jean Leclerc y Jacques Bernard; un poco más tarde en Francia, el abate de Saint-Pierre adoptó una posición según la cual la práctica de la virtud era la única forma de culto digna de Dios. Los objetivos de la religión y la política son los mismos, *l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance*. El abate, cuya perspectiva fue inmensamente influyente, acuñó este término, *bienfaisance*, que se convirtió en una noción clave de la Ilustración. Sus apelativos favoritos para Dios eran, en realidad, *l'Être souverainement bienfaisant* y *l'Être infiniment bienfaisant*. [317](#) Pero más allá de aquéllos que suscribieron esas formulaciones inequívocas, aun las personas que se aferraban a las creencias ortodoxas estuvieron influenciadas por esta tendencia humanizante, en quienes la dimensión trascendente de su fe con frecuencia se volvió menos central.

El segundo cambio antropocéntrico fue el eclipse de la gracia. El orden que Dios planeó estaba allí por una razón que está por verse. A fuerza de razón y disciplina, los hombres podrían hacer frente al reto y realizarlo. Ahora bien, incluso aquellos pensadores

ortodoxos del pasado que podrían haber estado de acuerdo con una concepción tan elevada del poder de la razón habrían querido agregar en este punto que la plena medida de la buena voluntad necesaria para llevar a cabo el programa de disciplina racional, dada nuestra condición de pecadores, requería la gracia de Dios. Sin negar esto siempre, se desvanece en el clima espiritual que llamo «deísta».

Dios aún tiene un papel, desde luego; de hecho, a menudo se le encomiendan dos. Primero él nos creó, y nos dotó de razón, y en algunos casos también de benevolencia, y son estas facultades las que nos permiten organizar las cosas y llevar adelante su plan. Y, en segundo lugar, en caso de que esto no bastara, él está al final del tiempo como juez, prometiendo distribuir recompensas de regocijo inimaginable y castigos de abominable agonía, y éstos se concentrarán en nuestras mentes en la tarea que tenemos entre manos.

Los autores discreparon en cuanto a si confiaban más en la benevolencia intrínseca o en las recompensas y los castigos. Locke se ubica en un extremo. Considera que somos tan susceptibles de ser apartados del camino de la recta razón por la pereza, la codicia, la pasión, la ambición, la superstición, la mala educación y las malas costumbres, que Dios ha actuado providencialmente al establecer y publicar (a través de la revelación) tales recompensas y tormentos, sin los cuales no podríamos reunir la motivación para cumplir.

Los Filósofos, de hecho, mostraron la belleza de la virtud: la realzaron y atrajeron la mirada y la aprobación de los hombres hacia ella, pero al dejarla sin dote, muy pocos estuvieron dispuestos a esposarla [...]. Pero ahora que en la balanza se pone de su lado, «un peso de gloria desbordante e inmortal», surge el interés por ella, y la virtud ahora es visiblemente la adquisición más enriquecedora, y por mucho la mejor oferta [...]. Tiene otro condimento y eficacia para persuadir a los hombres, a saber, que si viven bien aquí, serán felices en el más allá. Abrid sus ojos a los infinitos regocijos inenarrables de otra vida; y sus corazones encontrarán algo sólido que los mueva. [...] Sobre esta base, y sólo sobre ella, la moral se para firmemente y puede desafiar toda competencia. [318](#)

Esta posición disgustó a otros, por ejemplo, a Shaftesbury, y luego a Hutcheson, quienes insistieron más bien en la fuerza que tienen las motivaciones del amor, la benevolencia y la solidaridad dentro de nosotros. La segunda variante gana terreno a lo largo del siglo, en consonancia con «el declive del infierno», la cada vez mayor renuencia a aceptar las creencias tradicionales acerca de un Dios implacable en su castigo. Pero ni en una forma ni en la otra hay un papel para la gracia.

El tercer cambio surge a partir de los dos primeros. El sentido del misterio se desvanece. Aquí, nuevamente, a comienzos de siglo surge una aseveración extrema, *Christianity not mysterious* [*Cristianismo sin misterio*] de Toland, un libro que fue vilipendiado e incluso quemado por el verdugo público en Irlanda. Pero que también captó y llevó hasta su plena conclusión una tendencia más amplia que otros eran renuentes a articular.

De alguna manera esto es consecuencia de los otros dos cambios, y la forma general en que se concibe el orden natural. Si los objetivos que Dios tiene para nosotros sólo comprenden nuestro propio bien, y esto puede leerse a partir del diseño de nuestra naturaleza, entonces aquí no puede esconderse ningún otro misterio. Si hacemos a un lado uno de los misterios centrales de la fe cristiana, el del mal, el de nuestro alejamiento de Dios, y nuestra incapacidad de regresar a él sin ayuda, pero vemos que toda la motivación que necesitamos ya está allí, ya sea en nuestro interés personal bien entendido o en nuestros sentimientos de benevolencia, entonces no hay otro misterio en el corazón humano.

El otro gran nicho de misterio, la Providencia de Dios, también ha sido vaciado. Su Providencia consiste simplemente en el plan que tiene para nosotros, que nosotros comprendemos. Las «Providencias particulares», las intervenciones imprevisibles en casos específicos, no tienen más lugar en el esquema; no más que los milagros. De hecho, si Dios confía en nuestra razón para aprehender las leyes de su universo, y por lo tanto lleva adelante su plan, su intervención milagrosa sería irresponsable de su parte y desarticularía su propósito. Si Dios tuviese que ajustar las leyes a los casos particulares, entonces, como sostiene Hutcheson, ello «invalidaría inmediatamente todo artificio y premeditación de los hombres y toda acción prudente». [319](#)

El cuarto cambio llegó con el eclipse de la idea de que Dios planeaba una transformación de los seres humanos que los llevaría más allá de las limitaciones inherentes a su condición actual. En la tradición cristiana, esto en general se ha expresado mediante la afirmación de que los hombres se convierten en partícipes de la vida de Dios. Los padres griegos, seguidos por los platónicos de Cambridge, hablaban de *teosis*, un «devenir divino», que formaba parte del destino humano. Esta perspectiva es, en cierta forma, la contrapartida de la exigencia de ir más allá de la mera bienaventuranza humana. La llamada a amar a Dios, y a las Criaturas, de la manera obsequiosa en que lo hace Dios se equipara a la promesa de un cambio que hará que esas alturas estén a nuestro alcance.

Esta perspectiva sobrevive por mucho tiempo como una descripción de la vida después de la muerte. La transformación, que nos llevará más allá de nuestras limitaciones en esta vida, será realizada en otra vida después de la muerte. Figuras como Butler y Kant, por ejemplo, se aferran a este vestigio de la doctrina cristiana tradicional, aun cuando han cedido sus posiciones respecto de los otros cambios. De esta manera, por supuesto, la doctrina de la transformación es puesta a resguardo de la vida cristiana en este mundo, al quedar bastante relegada al próximo.

¿Qué subyace a estos cambios? Hubo muchos factores en ese momento que sin duda ayudaron a explicarlo (siempre recordando que las explicaciones que se ofrecen aquí serán, como mencioné antes, parciales y fragmentarias).

Chaunu habló de las «mareas altas» del fervor y la controversia religiosa, que después de un siglo y medio de intenso flujo comienzan su reflujo. En nuestro propio siglo nos es familiar este tipo de reacción de cansancio por parte de los movimientos ideológicos poderosos, y algo similar parece haber tenido lugar en la última parte del siglo XVII, tanto en Inglaterra como en Francia. Las clases dirigentes de ambos países comenzaron a tener cada vez menos simpatía por el partidismo religioso agresivo. La tolerancia pasó a ser una norma cada vez más aceptada. La reacción europea general a la revocación por parte de Luis XIV del Edicto de Nantes en 1685 mostró que éste estaba fuera de sintonía respecto a las corrientes poderosas de la opinión de las élites europeas.³²⁰

Más particularmente, los ingleses tenían razones para reflexionar sobre los costos del intenso partidismo que había tenido lugar después de su Guerra Civil. La Restauración atestigua una reacción contra el fanatismo y el «entusiasmo». Al mismo tiempo, en parte por esta razón y en parte quizá debido al éxito de la nueva ciencia, hay una insistencia en una religión más simple, doctrinalmente menos elaborada y más accesible a la razón.

Todos estos factores desempeñaron un papel, pero no debe pensarse que pueden iluminar completamente el cambio antropocéntrico en cuatro direcciones que he estado describiendo. Es verdad que el fervor religioso decayó entre los estratos más altos de muchos países europeos. En muchas conversaciones de café o de salón podía discernirse cierto escepticismo e incluso una actitud burlona. Era este clima general, más que la difundida falta de fe a la que se adhería sin ambigüedades, el que explicaba la sensación que con frecuencia encontramos entre el clero en cuestión y otros creyentes adustos de que tenían una importante tarea apologética en sus manos. Figuras importantes, como Boyle y Clarke, se ocuparon de producir pruebas sólidas de la existencia y bondad de Dios. Los escritos de Butler tenían una intención en gran medida apologética.

De hecho, Butler, en su acusación al clero diocesano en 1751 habla de «la decadencia de la religión en esta nación, que ahora es observada por todos y durante cierto tiempo ha sido la queda de todas las personas serias». La cantidad de personas que piensan seriamente acerca de estas cuestiones, declaraba Butler, «y quienes se declaran no creyentes, aumenta y, con su número, aumenta su fervor».³²¹

Los verdaderos no creyentes, que el mundo conoce profusamente hoy, es decir, las personas que claramente rechazan en su mente una creencia en Dios, no eran tan numerosos en 1751, aunque los pocos que se ajustaban a la descripción tenían una posición importante. Butler reaccionaba a una disminución del fervor, incluso a una desafección respecto a la religión. Pero algo así había sucedido muchas veces en la historia, sin que ello trajese aparejado un crecimiento real de un sistema rival de creencia.

Como señala Michael Buckley en su penetrante libro, más significativo resulta el hecho

de que el gran esfuerzo apologético que provocó esta desafección estrechó drásticamente su punto de mira. Apenas invocaba la acción salvadora de Cristo, tampoco hacía hincapié en la vida de devoción y oración, aunque ello fue característico del siglo XVII. Los argumentos se orientaban exclusivamente a demostrar a Dios como Creador y a mostrar su Providencia.³²²

¿De dónde proviene este estrechamiento? En mi opinión, refleja en parte la influencia de la nueva idea de orden moral. Quizá era más que entendible que, luego de las terribles luchas en torno a profundas cuestiones teológicas relacionadas con la gracia, el libre albedrío y la predestinación, muchas personas ansiaran una fe teológicamente menos elaborada que las guiara hacia una vida santa. Los platónicos de Cambridge hacían este tipo de súplica. Pero también lo hacían figuras como Jeremy Taylor, Tillotson y Locke. Lo que resulta significativo es que la súplica por una vida santa se redujo a ser considerada como una llamada a centrarse en la moral, y la moral, a su vez, como una cuestión de conducta.

A medida que pasamos de los platónicos de Cambridge a Locke y el siglo XVIII, pasando por Tillotson, la apologética y, en verdad, buena parte de la prédica, se ocupan del pecado cada vez menos como un estado del que necesitamos ser rescatados mediante cierta transformación de nuestro ser, y cada vez más como un comportamiento incorrecto al que debemos darle la espalda a fuerza de persuasión, entrenamiento o disciplina. Muchos historiadores del periodo han observado esta preocupación por una moral de la conducta correcta. La religión se reduce al moralismo.³²³

Esta moral, a su vez, era presentada en términos de la noción moderna de orden, en la que nuestros propósitos se coordinan con nuestro beneficio mutuo. El amor a uno mismo y a lo social eran en última instancia una misma cosa. El que esta armonía hubiese sido forjada por Dios en su providencia era una parte central de la apologética. Como afirma Tillotson: «Y probablemente nada prevalecerá más entre los hombres sabios y considerados que han de volverse religiosos, que el estar completamente convencidos de que la religión y la felicidad, nuestro deber y nuestro interés, no son más que una y la misma cosa considerada desde diferentes perspectivas».³²⁴

Hoy un observador miraría con estupefacción esta religión prelavada,³²⁵ que anticipa el completo rechazo desde ambos lados, desde Wesley en una dirección, y más tarde desde los humanistas seculares desde otra. ¿Cómo podía concebirse tan estrechamente?

Una explicación común que suele darse aquí son las exigencias de la razón. Ciertamente, es verdad que los clérigos de la Restauración apelaban frecuentemente a la razón. Era una forma de volver a una religión más simple, menos elaborada teológicamente, que les otorgase menos poder a las disputas divisorias. A través de la

razón podía esperarse definir un núcleo compacto de fe incuestionable. La Iglesia anglicana podía tener la impresión de que la razón debilitaría a sus enemigos de ambos lados, tanto papistas como puritanos, al refutar la «superstición» y al mostrar la falta de fundamentos del «fanatismo». Thomas Sprat, importante benefactor clerical de la Royal Society, sostuvo que aquellos que depositan su confianza en «la fe y el entusiasmo implícitos» podrían temer el avance de la ciencia, pero «nuestra Iglesia [...] nunca puede verse perjudicada por la razón, ni por los adelantos del conocimiento, ni por el avance de las obras producidas por la mano del hombre [...]». De lo que puede concluirse que no podemos hacerle la guerra a la razón sin socavar nuestra propia fuerza». ³²⁶

Con el beneficio que da una mirada retrospectiva, sabemos cómo este tipo de razonamiento más tarde se volvería contra la Iglesia de Sprat; pero a menos que aceptemos una simple tesis de secularización, a saber, que la religión debe retroceder ante la razón, es difícil considerar que esta es una explicación convincente del estrechamiento de buena parte de la religión oficial en su época. Por un lado, la «razón» no tiene un significado único e inequívoco. A ella apelaron los platónicos de Cambridge, en un intento similar de definir una religión más simple y pura que alimentase la vida santa. Pero su descripción de la razón tenía un lugar para una intuición de lo divino. Por supuesto, esta concepción cartesiano-platónica se veía debilitada por el éxito de la nueva ciencia natural. Pero ni siquiera si aceptamos la nueva presentación del conocimiento, empírico y centrado en la evidencia de los sentidos, podemos encontrar suficiente fundamento para excluir la cristología, la devoción y la experiencia religiosa de la apologética y de buena parte de la prédica.

Es verdad que la nueva ciencia natural amenazaba algunas de las formas periféricas que se habían intrincado con la religión, como el sistema ptolemaico y el método escolástico; no hay duda que aceleró el proceso de desencantamiento del mundo al contribuir a separar el espíritu de la materia; más seriamente, su concepción de una Ley Natural que no admite excepciones más tarde plantearía interrogantes acerca de la posibilidad de los milagros. Pero esto en sí mismo no puede explicar el paso de la devoción y la experiencia religiosa a un moralismo externo.

Es verdad que el retroceso de las «mareas altas» de Chaunu significaba que había una disminución de la devoción. Pero de todos modos esto no explica por qué lo que había tomó tan a menudo esta forma moralista, por qué una figura como William Law, por ejemplo, cuya vida devota evocaba el teocentrismo del siglo XVII, fue tan marginal en la primera mitad del siglo XVIII, hasta que la prédica de Wesley, quien lo admiraba, volvió a poner en primer plano algo de esa vida de oración.

En la primera etapa del periodo moderno hubo un profuso desarrollo de prácticas devotas. Fue una continuación de este florecimiento más importante de la religión interior

el que marca el fin de la Edad Media. Ignacio de Loyola sacó provecho de la disciplina, el método, la nueva noción de la agencia humana, al darles la forma de ejercicios espirituales destinados a abrirnos a Dios. El «humanismo devoto» de la Francia de principios del siglo XVII, magníficamente descrito por Henri Bremond,³²⁷ exploró las formas para lograr un «teocentrismo» de la propia vida. Éste supone, y al mismo tiempo intensifica, un alto grado de reflexión acerca de la propia orientación, una conciencia de la distracción y el ensimismamiento que predominan actualmente, y propone formas de alimentar la dedicación y el amor a Dios para sacarnos de allí. En estas prácticas de oración y devoción, y en las reflexiones de, por ejemplo, San Francisco de Sales en su *Tratado del amor de Dios*, la presencia de Dios en el mundo, aunque en las teorías de los teólogos haya sido limitada, aún se hace sentir muy fuertemente.³²⁸

Pero el humanismo devoto supone que podemos encontrar dentro de nosotros ese entusiasmo por Dios sobre el que podemos construir, la semilla que podemos cultivar. Ahora bien, esto va en contra de la corriente de espiritualidad hiperagustinista que era tan poderosa en esa época. Si nuestra naturaleza es realmente tan depravada, entonces la esperanza de encontrar ese entusiasmo dentro de nosotros puede ser una trampa y un engaño, una ficción de nuestra propia arrogancia. Reconociendo la distancia que nos separa de Dios, no podemos más que entregarnos a su misericordia, con la esperanza de que sane nuestra naturaleza maltrecha. Debemos obedecer a sus mandamientos desde una distancia marcada por el temor, más que presumir que nos acercamos a él movidos por el amor.

Éste, por supuesto, era el punto de vista que generalmente adoptaba la corriente de espiritualidad que llamamos jansenista. San Cirano, Arnauld, Nicole y otros tenían grandes reservas respecto del humanismo devoto, y eran muy críticos de él.³²⁹ Pero la perspectiva iba mucho más allá de la secta. Vemos esta afirmación de una religión del temor en Bousset, en su pugna con el último defensor del humanismo devoto, Fénelon, respecto de la cuestión del *amour pur*.

Ésta era una espiritualidad que ponía el acento en la conducta externa, tanto moral como ritual. De manera que los jansenistas pusieron mucho énfasis en la oración de la Iglesia, introdujeron una serie de reformas litúrgicas y exigieron un nivel de conducta ética insoportablemente elevado. Sin duda contribuyeron a los grandes logros de la era en cuanto a organización y autodisciplina. Pero probablemente también contribuyeron a la atrofia de la vida devota interna basada en una noción de nuestro vínculo interno con Dios. Y de esta forma, pueden haber dado lugar, cuando las mareas altas de la devoción disminuyeron, a una concepción eminentemente unilateral de la religión en términos de una moral de la conducta correcta.

En este punto observamos una paradoja, porque para los jansenistas es precisamente la confianza del humanismo devoto la que termina fomentando el humanismo exclusivo que vino después; de hecho, ya es un paso en dirección a él. Y ciertamente podemos afirmar que probablemente la posterior noción de la bondad de la naturaleza, tanto interior como exterior, se basó en el legado de la devoción humanista. A primera vista parece haber mucha más continuidad entre estos dos humanismos que entre la conciencia religiosa de la depravación y el temor y la alegre afirmación de la inocencia de la naturaleza. Pero de todos modos puede afirmarse que este último par paradójico muestra algo de la dinámica de la conexión. Puede ayudar a revelar cómo fue que una religión de la conducta externa llega a ser tan importante en el siglo XVIII y cómo la conducta que prescribía estaba ya tan arraigada en muchos estratos de la población. Y ciertamente ayuda a explicar cómo la nueva afirmación de la inocencia humana surgió como reacción a este sentido de la depravación y el temor, una vez que la devoción interna que animaba dejó de ser sentida de manera generalizada y profunda.

Sea cual fuere la veracidad de estas especulaciones, es claro que la religión y la apologética más estrechas de principios del siglo XVIII encajan bien dentro de la concepción del yo impermeabilizado y de la providencia moldeada por el orden moral moderno. Y entonces tal vez la pregunta que deberíamos formular es: ¿por qué, después de todo, este orden marcó tan fuertemente la hermenéutica de la legitimidad de esta época?

Para encontrar una respuesta, debemos examinar otra faceta de la experiencia de aquel momento. Me refiero al éxito de las elites al imponer el orden que buscaban en ellas mismas y en la sociedad. Primero, la formación en una vida disciplinada, sobria e industriosa se difundió de tal modo que para una gran cantidad de personas ésta se convirtió en una segunda naturaleza, de la que los individuos podían desviarse, pero que no estaba bajo la amenaza perpetua de quedar marginada y abandonada. La situación entre las clases dominantes, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVIII era en este sentido muy diferente de la de los toscos caballeros, proclives a la violencia y el desorden, de los primeros tiempos de los Tudor, de quienes algunos de ellos descendían. Al mismo tiempo, se estaban haciendo algunos progresos en cuanto a educar a otras clases e inculcar en ellos algunas facetas de esta existencia ordenada. Aún había un largo camino por andar a los ojos de las clases dominantes, como testimonian las leyes draconianas para proteger la propiedad, pero existía cierta noción de que había comenzado un «proceso civilizador» que podía ser profundizado.

Por eso el tono, muy presente en el neoestoicismo temprano, de la intensa lucha que requiere la vida disciplinada, tanto dentro del agente como en relación con la sociedad, se desvanece en el siglo XVIII. Locke aún tiene un sentido vívido del duro trabajo que ello

implicaba, pero medio siglo después muchos escritores influyentes ofrecen un cuadro mucho más pacífico. Ahora el orden es considerado más a menudo como algo posible, ya sea porque se cree que el interés personal conduce al bien público naturalmente, o porque se considera que la motivación humana corriente es mucho más benigna y benevolente.

La primera de estas hipótesis, que Halévy llamó «armonía de intereses», adquirió un lugar cada vez más prominente en el pensamiento de la época. Lo encontramos en Nicole en el siglo XVII, en su noción de que la sociedad puede ser organizada de tal modo, que incluso nuestras motivaciones más bajas pueden conducir al orden. La idea se hizo notoria en *The Fable of the Bees* [*La fábula de las abejas*] de Mandeville, con el pensamiento escandaloso de que los vicios privados conducen al beneficio público. Finalmente la doctrina de la mano invisible de Adam Smith le dio forma canónica, y de allí en adelante fue admitida casi universalmente.

Que este cambio refleja una experiencia de la inculcación exitosa de una forma de vida disciplinada, industriosa y productiva parece evidente. Aunque estas verdades a menudo fueron presentadas como eternas, de hecho suponían que el interés personal encontraría una expresión normal en el trabajo productivo y el intercambio justo, más que en las hazañas y los saqueos militares. Suponían una población ya imbuida de una ética «burguesa» de producción disciplinada, más que de una ética de la aventura militar. El hecho mismo de que la primera de ellas fuera considerada como algo «natural» es un claro indicio de la confianza que las elites de Europa occidental estaban comenzando a tener en los órdenes que habían estado construyendo. Se sentían lo suficientemente seguras en ellos como para comenzar a considerarlos una primera y no una segunda naturaleza.

O bien, según otra perspectiva difundida, estos órdenes fueron considerados seguros una vez que los seres humanos salieron de la barbarie y probaron los beneficios de la civilización. Esta noción de la importancia de la industria y el intercambio pacíficos era parte de lo que implicaba vivir en una era «cortés», junto con una sociabilidad libre abocada a la discusión intelectual y caracterizada por una sensibilidad más refinada.

Esta elisión es una ilusión a la que nosotros, sus descendientes, seguimos siendo vulnerables. Aún podemos experimentar sorpresa cuando la «privatización» que los mejores economistas de Harvard recomiendan a alguna república de la ex Unión Soviética termina poniendo a organizaciones mafiosas al frente de la mayoría de las empresas, o simplemente instala una cleptocracia integrada por la antigua camarilla gobernante.

Las doctrinas cada vez más difundidas que propugnan la armonía de intereses reflejan el cambio que se produjo en la idea de un orden natural que describimos en la parte I,

por el cual la dimensión económica adquirió una importancia cada vez mayor, y la actividad «económica» (es decir, ordenada, pacífica, productiva) se convirtió en un modelo cada vez más fuerte para el comportamiento humano.

Tal vez podamos apreciar cómo esta idea de armonía centrada en lo económico podría contribuir al cambio antropocéntrico de cuatro dimensiones al que me referí anteriormente. La confianza en nuestras facultades para crear un orden, que la creencia en la armonía denota, hizo que la ayuda de la gracia pareciera menos necesaria. La posibilidad de escudriñar todo el sistema dejó poco lugar para el misterio. Y la idea misma de que la paz y el orden no dependen de alguna aspiración heroica superior, sino del egoísmo de baja estirpe, movido por intereses, que hay en nosotros parece volver ocioso cualquier intento de trascendernos a nosotros mismos, de apuntar más allá de la bienaventuranza humana ordinaria.

De hecho, esto no sólo es innecesario, sino además potencialmente peligroso. Los actos heroicos son más acordes a la ética de honor de los guerreros aristocráticos. Ellos amenazan con perturbar el intercambio ordenado de servicios que se lleva a cabo por interés mutuo. Si el propósito de Dios para nosotros realmente se limita a la bienaventuranza, y alcanzamos la bienaventuranza mediante el uso prudente de la industria y la razón instrumental, entonces, ¿qué uso podría darle a un San Francisco, quien en un gran arrebató amoroso llama a sus seguidores a consagrarse a una vida de pobreza? En el mejor de los casos, esto disminuye el producto interno bruto, pues estos mendicantes quedan fuera de la fuerza de trabajo; pero, peor aún, puede rebajar la moral de las personas productivas.³³⁰ Mejor aceptar las limitaciones de nuestra condición de criaturas egoístas y sacar de ella el mejor partido posible.

Ésta parece ser la posición de Tindal, quien sostiene que Dios es capaz de amar desinteresadamente, de una forma que nosotros no somos capaces. Nosotros sólo amamos a Dios porque él es bondadoso con nosotros. La grandeza de Dios existe precisamente en el hecho de que no nos necesita, y aun así está dispuesto a pensar exclusivamente en nuestro bien. Tindal no cree que de alguna manera se nos exhorte a que participemos en ese amor abnegado.³³¹

Pero algo se vuelve evidente en este punto. El paso al deísmo también estuvo justificado por ciertos argumentos que son centrales para la tradición cristiana, y que a menudo habían usado los reformadores. Tomemos la cuestión de la abjuración de los falsos actos heroicos por nuestra naturaleza ordinaria, egoísta. Esto se asemeja mucho a la defensa, por parte de los reformadores, de la vida ordinaria y las vocaciones del trabajo y la familia, contra las vocaciones supuestamente excepcionales del celibato. Se consideraba que esas personas ambiciosas estaban presas de una ilusión arrogante, como

si pudiesen prescindir de lo que los seres humanos ordinarios necesitan por ser criaturas de Dios. Desprecian los dones de Dios, pues «Dios nos dio cosas Temporales de las que gozar [...]. Por lo tanto deberíamos sorber su dulce y así con ellas saciar nuestra sed, y dejar de ansiar Insaciablemente más». ³³² Tindal lleva más lejos este argumento; podría pensarse que lo lleva más allá de los límites de la fe cristiana reconocible, pero apela a una reacción cristiana, aquélla que se volvía contra las presuntuosas pretensiones de pureza infundada construidas por una elite—. ³³³

Incluso la idea más radical, a la que más tarde se adhirió el humanismo exclusivo, de la rehabilitación del deseo ordinario, incluso sensual, por considerárselo un bien, contra las «calumnias» de la religión ortodoxa, aun esto, aunque dirigido contra los protestantes tradicionales tanto como contra los católicos, retomó y traspuso uno de los principales temas de la Reforma protestante. Ésta proponía liberar a los cristianos del peso del ascetismo gratuito y presuntuoso. La libertad de los cristianos, dice Calvino, no significa tener escrúpulos ante cosas indiferentes. ³³⁴ Ahora bien, esta misma noción de liberación se moviliza en torno a la inocencia del deseo. Liberamos esta parte de nosotros que yace, por así decir, bajo una antigua maldición. Casi podríamos decir que el humanismo lo redime de su atadura, al bendecirlo como algo bueno. Y con el deseo, redimimos lo humilde, lo ordinario de la vida humana, lo sensual y material que hasta entonces era despreciado.

De manera similar, el rechazo del misterio llevó más lejos una línea de crítica alzada por los reformadores contra la Iglesia católica. Los ataques a los sacramentos de la Iglesia, y en particular a la Misa, minimizaron la afirmación de que se trataba de un misterio. ¿Cómo podía un trozo de pan ser el cuerpo de Cristo? Estos misterios fueron calificados de excusas para lo que hoy llamaríamos mistificación, cuyo objetivo era mantener a los cristianos esclavizados de un poder usurpado. El cristiano común y corriente podía leer las Escrituras y aprehender su sentido llano. No necesitaba esa autoridad. Lo que Calvino hizo con los misterios de la Iglesia católica, Toland lo hizo con el misterio como tal. ³³⁵

Tindal también usa un argumento que había sido alzado contra el augustinismo extremo de los reformadores, pero por otros cristianos, cuya ortodoxia no disminuía. Whichcote y otros habían afirmado que suponer que a Dios le interesaba de nosotros cualquier otra cosa que no fuese nuestro bien era ofenderlo; que, por ejemplo, él podría necesitar nuestros servicios, y podría enfurecerse si no satisfacíamos las exigencias de su honor. Tindal retoma este punto en su libro: no deberíamos pensar que a Dios lo injurian las malas acciones de los seres humanos. Es un agravio y una ofensa a Dios pensar que él

nos castiga para restaurar su propio honor. Lo hace exclusivamente por nuestro bien.³³⁶

Aquí vemos otra faceta del debate. Tindal usa un argumento extraído de una contracorriente del augustinismo dominante de los dos segmentos principales de la cristiandad de comienzos del periodo moderno. En un sentido, él es parte de una fuerte *reacción* contra el cristianismo predominante. Debemos tomar nota de esto también cuando describamos el surgimiento del humanismo exclusivo. Pero aunque en aquel momento esta posición de Whichcote era una visión minoritaria, ella seguía estando inmersa en la tradición más amplia. Para él, nuestro bien, que Dios procura, incluye la «deificación», la elevación de la naturaleza humana para participar de lo divino.³³⁷ Para Tindal, en cambio, Dios no se propone nada más allá de la bienaventuranza humana ordinaria.

A muchos, entonces como ahora, la perspectiva de Tindal les ha parecido una reducción gratuita de la esfera de acción del hombre. Ha habido una gran cantidad de pensadores, desde el periodo romántico en adelante, que han reaccionado contra esta supresión de la dimensión heroica de la vida humana, incluyendo a Tocqueville y Nietzsche. La reducción incluso puede parecer humanamente incomprensible. Pero debemos recordar que implicó una especie de autotrascendencia en otra dirección. El agente racional, que es capaz de creer que el amor a uno mismo y el social son lo mismo, y de diseñar un orden social sobre esta base, ya ha ido más allá del estrecho punto de vista del ser individual que él es. Como agente de la razón instrumental, se posiciona en el punto de vista del todo, y es movido por la grandeza y el diseño de este todo. Los teóricos a veces incurren en una especie de contradicción pragmática al no tomar en cuenta, en su teoría del agente humano, las motivaciones que actúan en ellos como teóricos y planificadores generales. Pero este modo de trascendencia sigue estando allí, y es una de las fuerzas motoras que subyace a su posición.

Esto puede ponernos sobre la pista de otra razón para este sorprendente estrechamiento de la perspectiva religiosa, esta vez centrada en el yo impermeabilizado y, en particular, en su razón desconectada. La apologética de este periodo se centra en el universo como un orden de beneficio mutuo. En gran medida como la nueva ciencia natural, y en parte inspirada por ella, presenta el universo como un sistema que se ofrece a nuestra mirada, por el cual podemos aprehender el todo en una especie de cuadro. De hecho, de acuerdo con la teoría dominante de la moral desarrollada en este periodo, el agente verdaderamente moral debería poder abstraerse de su propia situación y adoptar el punto de vista del «espectador imparcial» que Hutcheson introdujo en el debate, seguido más tarde por Smith y luego por los utilitaristas.

Ésta es, por supuesto, la posición clásica de la desconexión, que presenta el universo

como un cuadro del que el pensador está desvinculado; aunque también puede reconocer que figura como un pequeño elemento dentro de él, ése no es el punto de vista desde el que ahora contempla el todo. Estamos en lo que Heidegger llamó «la época de la imagen del mundo». [338](#)

Algo bastante diferente ocurre dentro de una perspectiva que concibe el cosmos como una jerarquía de formas. Allí es obvio que el observador humano se ubica en cierto nivel, y si bien es consciente de que hay niveles superiores y tiene alguna idea de la naturaleza de éstos, también acepta que sólo podrá aprehenderlos de manera imperfecta. En este sentido, mirar el todo en un cuadro en el que todas las partes y los niveles son igualmente inteligibles —porque están ubicados de modo idéntico en relación con el pensador— es obviamente imposible. La visión del todo tiene lugar desde cierta posición dentro de él, y fundamentalmente refleja esa ubicación.

¿Cómo afecta esto a la religión y la apologética de esta época? Bien, quizá el modo confiado en que se leen los propósitos de Dios como situados fuera del universo y en que sus buenas intenciones se consideran demostradas, refleja precisamente esta posición de la «imagen del mundo», la aprehensión del todo desconectada, que ha dejado atrás la noción de que los niveles superiores pueden no ser completamente escudriñables.

Más aún, tal vez el énfasis mismo que se pone en la teodicea, en demostrar la bondad y justicia de Dios a partir del universo, que domina la apologética de esta época, refleja la actitud desconectada. Siempre podemos vernos inducidos a poner en tela de juicio la rectitud de Dios. Después de todo, Abraham y Moisés comenzaron hace mucho cuestionándole a Dios sus intenciones. Pero la certeza de que tenemos todos los elementos que necesitamos para llevar adelante un juicio a Dios (y absolverlo triunfantemente mediante nuestra apologética) sólo puede llegar en la época de la imagen del mundo. De hecho, la creciente preocupación por la teodicea parece ser un rasgo de esta época. Antes, en las situaciones desesperadas en el mundo que él había creado, podíamos vernos inclinados más fácilmente a apelar a él como auxiliar y redentor, aceptando al mismo tiempo que no podíamos comprender cómo era posible que su creación hubiese desembocado en aquella situación problemática, y de quién era la culpa (presumiblemente nuestra). Ahora que pensamos que comprendemos cómo funciona todo aquello, el argumento de desplaza. Las personas que concurren a los cafés y los salones comienzan a expresar su descontento en sus reflexiones sobre la justicia divina, y los teólogos comienzan a sentir que éste es el desafío que deben enfrentar para resistir la ola de falta de fe que se avecina. El candente interés por la teodicea se enmarca dentro de la nueva situación apremiante vinculada a la epistemología que algunos comienzan a entrever.

Así, podemos formarnos una idea de las complejas fuerzas que produjeron el

cuádruple eclipse que estoy trazando en mi tipo ideal de «deísmo providencial». En parte, la experiencia social de la imposición exitosa de orden y disciplina al yo y a la sociedad; en parte la continuación de las reflexiones que en gran medida ya eran parte del cristianismo reformado, para llevarlas a un estadio más radical; en parte una reacción contra el marco jurídico-penal que el cristianismo medieval y el reformado habían convertido en un horizonte exclusivo. Esta reacción tuvo sus profundas fuentes cristianas en los padres griegos, por ejemplo, pero también sirvió para apuntalar el deísmo y pronto serviría para potenciar el humanismo exclusivo.

¿Qué quedaba de Dios después de este cuádruple eclipse «deísta»? Algo significativo. Dios sigue siendo el Creador, y por lo tanto nuestro benefactor, a quien le debemos gratitud más allá de toda medida. Le agradecemos su Providencia, que ha diseñado nuestro bien; pero esta Providencia no deja de ser exclusivamente general: las providencias particulares y los milagros quedan fuera. Éstos, de hecho, desarticularían el tipo de bien que Dios ha planeado para nosotros. Y él ha previsto para nosotros una vida después de la muerte con recompensas y castigos. Esto también es para nuestro bien, porque es lo que nos motiva a cumplir su plan benéfico.

Pero no es suficiente para bloquear el humanismo exclusivo. Podemos volver nuevamente sobre el razonamiento. Una vez que el desencantamiento sobrevino en el mundo, se produce una migración de la noción de Dios como fuente indispensable para nuestra vida espiritual y moral. De ser el garante de que el bien triunfará, o al menos se mantendrá en pie, en un mundo de espíritus y fuerzas plenas de significación, pasa a convertirse (1) en el acelerador esencial de ese poder ordenador a través del cual desencantamos al mundo y lo ponemos al servicio de nuestros fines. En tanto el origen mismo de nuestro ser espiritual y material, él (2) dirige nuestra lealtad y veneración, una veneración que ahora es más pura por estar desvinculada del mundo encantado.

Pero con el cuádruple eclipse, comienza a desvanecerse la noción misma de que Dios tiene para nosotros otros propósitos además de que cumplamos su plan en el mundo, lo que se equipara a nuestro bien. La veneración se limita a llevar adelante los objetivos de Dios (= nuestros objetivos) en el mundo. Así, el elemento (2) se debilita cada vez más.

En cuanto al elemento (2), éste fue expresado principalmente en términos de una doctrina de la gracia. Ésta estuvo secundada en la ética laica, como el neoestoicismo, por la noción de que el poder de imponer orden al yo y al mundo es el poder de Dios que habita en nosotros, que debemos reconocer y alimentar. Con una confianza cada vez mayor, que se refleja en el nuevo orden armonioso, centrado en lo económico, ni la gracia ni el fomento del poder de Dios en nosotros parecen tan indispensables. Se ha creado el espacio para un cambio, en el que el poder del orden es considerado puramente intrahumano.

Es verdad que, según la perspectiva deísta, Dios también puede ayudarnos de otra manera. La contemplación misma de la bondad que hay en sus obras nos inspira y nos motoriza a hacer su voluntad.

Así, la calma y la determinación más grande del alma hacia la felicidad universal no pueden tener otro centro de reposo y regocijo más que la Bondad original omnipotente e independiente; de manera que sin el conocimiento de ésta, y sin el amor más ardiente hacia ella y la renuncia a ella, el alma no puede alcanzar su perfección y excelencia más estable y superior.³³⁹

La fuerza que esto puede impartirnos no es despreciable. Y quizá muchas personas reconocerán la necesidad de alguna fuente como ésta. Pero habiendo llegado hasta este punto, no es claro por qué de la contemplación del orden de la naturaleza misma no puede provenir algo que tenga el mismo poder inspirador, sin referencia a un Creador. Y esta idea se ha repetido en los humanismos exclusivos.

De esta manera, el humanismo exclusivo pudo imponerse como algo más que una teoría defendida por una pequeña minoría: como una perspectiva espiritual cada vez más viable. Se necesitaron dos condiciones para su aparición: la negativa, que el mundo encantado se desvaneciera; y también la positiva, que surgiera una concepción viable de nuestras máximas aspiraciones espirituales y morales, de modo tal que pudiéramos concebir la idea de reconocerlas y procurar concretarlas prescindiendo de Dios. Esto se produjo en la ética del orden impuesto (que también desempeñó un papel esencial en el desencantamiento), y en una experiencia con esta ética que hizo que pareciera posible llevarla a cabo confiando exclusivamente en los poderes intrahumanos. Los puntos en los que Dios parecía una fuente indispensable de este poder ordenador fueron los que comenzaron a desvanecerse y volverse invisibles. Lo que hasta entonces era impensado se volvió pensable.

2

Quizá pensable, pero no aún pensado. Quiero examinar más de cerca la transición de lo primero a lo segundo. Ello ocurre dentro de la cultura que se desarrolló entre las elites de las sociedades avanzadas de Europa occidental en el siglo XVIII, la cultura de la sociedad «cortés».

¿Cuál era esta idea de la sociedad cortés? Formaba parte de la autoconcepción que tenían de su propio mundo los estratos de la elite occidental (y principalmente la inglesa, la francesa y la escocesa). Era una autoconcepción moldeada en forma histórica, de un tipo que se había generalizado en la sociedad moderna. La sociedad cortés había emergido recientemente a partir de una forma anterior, y fue definida por el contraste.

La sociedad medieval había sido violenta, llena de colisiones desordenadas de una

aristocracia armada cuyos miembros se definían a sí mismos como guerreros; las antiguas *polis* y repúblicas también habían estado lideradas por una clase guerrera y a su propio modo se habían dedicado a la guerra. Los miembros de la sociedad «cortés» estaban dedicados fundamentalmente al arte de la paz.

En primer lugar, ésta era una sociedad productiva, que le daba un lugar importante a las artes útiles y a su mejora sostenida. En términos modernos, la dimensión económica de la sociedad y el progreso económico en particular, eran altamente valorados. Una creencia generalizada era que una causa importante de la transición a la sociedad cortés había sido el desarrollo del comercio.

Pero esta sociedad también se definía por su devoción a las artes más refinadas, a lo que ahora a veces llamamos «bellas artes», a la literatura, la conversación, la filosofía. La sociedad cortés era civilizada, y esto significaba que había alcanzado un grado de refinamiento más alto que su predecesora inmediata (si había superado o no el nivel de la civilización clásica era un tema en discusión).

Pero esto no sólo quería decir que se definía a sí misma por sus objetivos centrales (paz en lugar de guerra, mejora en las artes en lugar de aprendizaje de técnicas de guerra), sino también que se enorgullecía de sus estilos de acción característicos. Los «modales» refinados o cortesés eran la clave y, en verdad, el término «cortés» ha sobrevivido en nuestra lengua en este contexto, aun cuando ha desaparecido de muchos otros usos que tenía en el siglo XVIII. Los «modales» definían cierto tipo de sociabilidad, una manera de relacionarnos con los demás, de acercarnos a ellos, de conversar con ellos.

El estilo o la manera cortés era abordar al otro (y ahora también a la otra) como un agente independiente, con sus puntos de vista e intereses legítimos, e iniciar un intercambio amable para beneficio mutuo, ya sea el intercambio económico para enriquecimiento mutuo o el intercambio en la conversación para esclarecimiento o diversión mutuos. Así, un *locus* paradigmático para este tipo de sociabilidad, aparte del mercado, era el salón o el café, donde tenía lugar la conversación ilustrada, que se ampliaba gracias a un espectro creciente de publicaciones destinadas a alimentar estos intercambios. La sociedad cortés se dejaba ver sobre todo en el refinamiento de este tipo de reuniones e intercambios, en los que por supuesto podía surgir un nuevo tipo de descortesía o disputa, pero situadas dentro de las formas y los objetivos de la réplica ingeniosa cortés. Tu deliciosamente irónica observación me «baja los humos» y asegura que la condesa se fije en ti durante el resto de la velada, pero esta observación está destinada a divertir, y tal vez incluso a instruir, y como tal está a años luz de la estocada afilada que sueño con darte, si puedo inducirte a que te reúnas conmigo al amanecer en una forma anterior de encuentro agónico.

De manera similar, el respeto que se debían unos a otros como iguales tenía límites estrictos. No incluía a la gran masa de campesinos o artesanos, pero lograba reunir notablemente, sin excesiva distancia de rango, a nobles y plebeyos bien acomodados.

Por debajo de los modales, aunque la línea entre ambos es difícil de trazar, estaba lo que los escritores franceses llamaban *les mœurs*, el complejo de valores y normas en gran medida no expresados que guiaban a los miembros de la sociedad cortés en sus relaciones mutuas. Era una cuestión de *mœurs* lo se requería y lo que habilitaba, lo que estaba por debajo de la propia dignidad o lo que ella exigía, lo que era vergonzoso u honorable, desvergonzado o halagador. La cultura cortés era muy consciente de las *mœurs*, porque sabían perfectamente que lo que había cambiado en los siglos inmediatamente anteriores había sido a menudo no tanto las leyes de su país, ni las formas religiosas establecidas, y a menudo tampoco la base de autoridad y soberanía. Voltaire elogiaba la época de Luis XIV como el momento en el que la sociedad cortés se había establecido en Francia, su primer sede en Europa (tal como lo veían todos los franceses e incluso algunos británicos).³⁴⁰ Lo que había cambiado en ese momento no había sido tanto las reglas explícitamente válidas de la sociedad, sino el espíritu, las normas no oficiales y en gran medida implícitas del intercambio de las elites. No había ningún impedimento legal para que Luis XIV revocara el Edicto de Nantes y persiguiera a sus súbditos protestantes, pero tan flagrante falta de respeto hacia la libre opinión se consideraba inadmisibles dentro del prisma de la cortesía.³⁴¹

De este modo, la transición que dio como resultado esta nueva cultura era considerada en parte en términos económicos y políticos: la ampliación del comercio, viajes más largos y «descubrimientos», el surgimiento de Estados más fuertes que podían forzar a los nobles beligerantes a disolver sus fuerzas irregulares y mantener la paz; pero también se la veía como un cambio de perspectiva: una ampliación de la mente, un refinamiento de la sensibilidad, un mayor interés en las ciencias y la filosofía. Como expresó Hume en su *History of Great Britain* [*Historia de Inglaterra*]:

Aproximadamente en este periodo [después de 1500], las mentes de los hombres de toda Europa, y especialmente de Inglaterra, parecen haber experimentado una revolución general pero imperceptible. Aunque las cartas habían revivido en la época precedente, eran cultivadas principalmente por las profesiones sedentarias; tampoco, hasta ahora, habían comenzado a difundirse en ninguna medida entre los hombres del mundo. Las artes, tanto mecánicas como liberales, estaban logrando grandes avances. La navegación se había extendido por todo el globo. Viajar era ahora más seguro y agradable. Y el sistema político general en Europa se amplió y generalizó. Como consecuencia de esta fermentación universal, las ideas de los hombres se expandieron por doquier.³⁴²

En esta autoconcepción de la sociedad cortés podemos ver el papel central que desempeña lo que antes denominé el orden social moderno, que se refracta en este ideal

de civilización. La importancia que se le asigna a la libertad, a un modo de sociabilidad que respeta el interés independiente y la opinión del otro, la idea de que la interacción social está diseñada para beneficio mutuo, el lugar prominente que se le da al comercio y a las actividades productivas, todo ello refleja los rasgos del orden moderno.

Pero lo que es más significativo aún es que aquí hay un ideal de sociabilidad derivado de este orden que ha sido erigido en un criterio independiente para las relaciones sociales. Independiente, en primer lugar, de la estructura política. Esto no es al comienzo una amenaza revolucionaria, por supuesto. De hecho, en esta primera autoconcepción de la sociedad cortés, a través de una concepción de su propia génesis, se consideraba que el surgimiento de Estados fuertes, incluso «absolutos», era una causa central de la pacificación de la sociedad que hacía posible esta nueva fase superior. Era natural que Voltaire elogiara a Luis XIV por considerarlo el principal agente de este cambio. Pero aun aquellos que escribían en el contexto británico, y que tenían un fuerte sentido de sus «libertades», también tenían un claro sentido de la necesidad de autoridad. Ciertamente, Hume lo tenía, aunque debemos tener en cuenta que era más escéptico en cuanto a la línea liberal que la mayoría de los autores de este campo.

Pero a través de esta concepción de la cortesía, el orden moral moderno se convierte, para la opinión ilustrada, en un criterio del buen gobierno que los gobernantes bien asesorados, aun los «déspotas», deberían escuchar. Así lo veía Voltaire, e incluso algunos «déspotas» —Federico II de Prusia, José II de Habsburgo, Catalina la Grande— comenzaron a responder parcialmente. Ya estamos en el declive que convertirá a la «opinión pública» en el árbitro de la acción del rey en los años de agonía del *Ancien Régime*.

El vínculo que hemos establecido aquí entre el orden moral moderno y la «civilización» también ilustra una de las principales tesis que estoy defendiendo en este trabajo, a saber, la estrecha conexión que existía entre el ideal de orden y las disciplinas y los modos de organización mediante los cuales la sociedad debía «civilizarse». De hecho, fue el éxito de estas formas de autoremodelamiento el que rubricó la confianza en esta sociabilidad como criterio independiente. En términos de nuestra discusión anterior, podríamos decir que la cultura de la cortesía fue la primera etapa en el paso del orden moral moderno desde una mera teoría hacia una forma de imaginario social, que aquí sustenta las prácticas de una elite educada y «pulida».

Pero «independiente» significa algo más: independiente de la autoridad eclesiástica o la autoridad doctrinal particular. Esto no necesariamente quería decir, desde luego, independencia de la religión, porque uno podía concebir fácilmente el orden moral moderno en un marco providencialista, como el plan de Dios para los hombres, tal como lo describí antes. Pero esto no hace más que reforzar el argumento: considerar el orden

como un plan de Dios le da a éste una autoridad que no puede ser revocada por los pronunciamientos de ningún magisterio eclesiástico ni reservada, en nombre de ninguna doctrina particular, a una u otra denominación. Podemos recordar aquí que el orden moral moderno, en sus primeras formulaciones, con Grocio por ejemplo, estaba destinado a otorgar a la autoridad política un lugar en el cual situarse, independientemente de las luchas confesionales.

Seguir con la lógica de esta posición es sostener que la fuerza normativa de esta sociabilidad no puede ser anulada por los pronunciamientos de ninguna Iglesia, razón por la cual la reacción de la sociedad cortés ante un acto como la Revocación del Edicto de Nantes fue negativa, y se vuelve mucho más negativa a medida que ingresamos en el siglo XVIII. Tal aplicación brutal de una diferencia en la doctrina, irrelevante para las verdades generales acerca de Dios como el diseñador del orden moral, es en sí misma una violación del orden —a menos, por supuesto, que fuera necesario asegurar la tranquilidad y la obediencia públicas, lo cual claramente no era el caso—. La Europa ilustrada podría haber entendido la supresión —aun sangrienta— de una secta cuya doctrina justificara la subversión de la autoridad establecida o la propiedad, pero no la aplicación de coerción gratuita a súbditos respetuosos de las leyes que se adherían a una teología ligeramente desviada.

Así, dentro del marco de la sociedad cortés llegó a haber un conjunto de límites normativos a la acción y la intervención de las Iglesias y a la eliminación de las diferencias religiosas, que en gran medida se superponían con aquéllas con las que nos hemos familiarizado en la sociedad contemporánea. El poder del Estado debía operar en forma independiente del control eclesiástico, y el orden público debía mantenerse más allá de las perturbaciones que provocaban las contiendas eclesiástico-doctrinales, proviniesen éstas desde abajo, de las sectas, o desde arriba, de la coerción o persecución gratuita del Estado.^{[343](#)}

Esto significa que existe un fuerte conflicto potencial entre este ideal de sociabilidad y el tipo de autoridad sacra que se arrogaba, por ejemplo, el magisterio de la Iglesia católica, o las «Altas» interpretaciones de autoridad en la Iglesia de Inglaterra. El verdadero devenir de un espectro de posiciones no cristianas y anticristianas, que iban desde diversas formas de deísmo y unitarismo hasta el humanismo exclusivo, puede comprenderse mejor dentro de este campo de conflicto potencial que se actualizaba con frecuencia.

La sociabilidad cortés ejercía mucha presión sobre la lealtad a formas fuertes de autoridad sacra, que reclamaban el derecho a intervenir en la sociedad y la política en formas que trascienden o incluso rebasan el orden. Por la misma razón, ejercía presión sobre las diversas creencias y prácticas que podrían ser la base de esa fuerte autoridad

sacra. Ellas incluyen una fuerte idea de que lo sagrado tal como fue definido en el capítulo anterior está situado en ciertas personas, lugares, momentos o actos, en contraposición a otros que se definen como «profanos». De allí que la perspectiva cortés sea más hospitalaria con lo que llamé el desencantamiento, y que esta nueva cultura sea una continuación del proceso de marginación de lo sagrado.

Además, en la medida en que la figura de Cristo, en tanto divino, respalda las pretensiones de la autoridad sacra, mientras que la cuestión de si Jesús era Dios o simplemente un gran profeta o maestro no es relevante para la cuestión de si Dios es el Diseñador del orden de beneficio mutuo, existe la tentación o bien de abandonar la cuestión o la doctrina de la divinidad de Cristo para deslizarse hacia el socinianismo o el deísmo, o bien de adoptar una actitud escéptica hacia tales cuestiones.

La civilización cortés y el orden moral que ella afianza pueden fácilmente pasar a ser vividos como un marco autosuficiente dentro del cual encontrar los parámetros de nuestra vida social, moral y política, y las únicas referencias trascendentes admitidas pueden ser aquéllas que respaldan el orden y no justifican su violación. En el nivel social y civilizatorio, ello condice perfectamente —y de hecho expresa— lo que antes denominé «identidad impermeabilizada», la autoconcepción que surge del desencantamiento. Dicho de otro modo, es un marco social y civilizatorio que inhibe o bloquea algunas de las formas en que la trascendencia ha incidido históricamente en los seres humanos y ha estado presente en sus vidas. Tiende a completar y afianzar en un nivel civilizatorio el giro antropocéntrico que describí en el apartado anterior. Construye para la identidad impermeabilizada un mundo impermeabilizado.

Podemos ver la perspectiva que emerge de esta lógica en algunos de los términos clave usados por los escritores del siglo XVIII para describir la historia y el estado actual de la civilización cortés. Se categorizaron tres tipos de religiones peligrosas como «superstición», «fanatismo» y «entusiasmo». La primera designaba la dimensión encantada de la religión, los ritos, cultos y prácticas que formaban parte de la magia en su concepción. En lo cual continuaban y ampliaban un vocabulario protestante ya existente de condena al catolicismo.

El «fanatismo» designaba el tipo de certeza religiosa que al agente en cuestión le parecía autorizarlo a ir mucho más allá, e incluso cometer grandes violaciones del orden de beneficio mutuo. Mientras que el «entusiasmo» significaba la certeza de que uno escuchaba la voz de Dios y podía actuar en función de ella sin tener que depender de la autoridad externa, eclesiástica o civil. El entusiasmo podía llevar al fanatismo, pero también podía apartar a las personas de él, como ocurrió con ciertas sectas pacifistas como los cuáqueros; mientras que el fanatismo también podía surgir, desde luego, en el seno de religiones con fuertes estructuras de autoridad, como la Iglesia católica, que nada

tenía que ver con el entusiasmo.

El abate Raynal, en un trabajo muy influyente, deja en claro que la conformidad con esta idea moderna de orden, que él denomina *l'intérêt général*, es el principio supremo de la sociedad civil. *L'intérêt général est la règle de tout ce qui doit subsister dans l'État* (el interés general es la regla de todo cuanto debe subsistir en el Estado). De lo que se sigue que, *Le peuple ou l'autorité souveraine, dépositaire de la sienne, a seule le droit de juger de la conformité de quelque institution que ce soit avec l'intérêt général* (el pueblo, o el poder soberano en el que está investida su autoridad, es el único que tiene derecho a juzgar si una institución cualquiera está en conformidad con el interés general). En la discusión que sigue, deja en claro qué tipos de peligros teme que la religión le plantee a este orden:

*C'est à cette autorité, et à cette autorité seule qu'il appartient d'examiner les dogmes et les disciplines d'une religion ; les dogmes, pour s'assurer si, contraires au sens commun, ils n'exposeraient point la tranquillité à des troubles d'autant plus dangereux que les idées d'un bonheur à venir s'y compliqueront avec la zèle pour la gloire de Dieu et la soumission à des vérités qu'on regardera comme révélées ; la discipline, pour voir si elle ne choque pas les mœurs régnantes, n'éteint pas l'esprit patriotique, n'affaiblit pas le courage, ne dégoûte point de l'industrie, du mariage et des affaires publiques, ne nuit pas à la population et à la sociabilité, n'inspire pas le fanatisme et l'intolérance, ne sème point la division entre les proches de la même famille, entre les familles d'une même cité, entre les cités d'un même royaume, entre les royaumes de la terre, ne diminue point le respect dû au souverain et aux magistrats, et ne prêche ni des maximes d'une austérité qui attriste, ni des conseils qui amènent à la folie.*³⁴⁴

(Corresponde a esta autoridad, y sólo a ella, examinar los dogmas y la disciplina de una religión: los dogmas, para asegurarse de que, al contrario del sentido común, no expondrían la paz a las perturbaciones que se vuelven más peligrosas cuando las ideas de una felicidad por venir se combinan con el fervor por la gloria de Dios y la sumisión a las verdades que se consideran reveladas; y la disciplina, para comprobar que no ofenda las buenas costumbres imperantes, desaliente el espíritu patriótico, debilite el coraje ni aleje a la gente de la industria, el matrimonio y los asuntos públicos; que no dañe ni a la población ni a la sociabilidad, que no inspire fanatismo ni intolerancia, que no siembre la división entre los miembros de una familia, entre las familias de una ciudad, entre las ciudades de un reino, entre los reinos de la Tierra; que no disminuya el respeto debido al soberano y a los magistrados, y que no defienda ni las máximas de una austeridad desmoralizante ni los consejos que conduzcan a la locura.)

El ala menos radical de la Ilustración podía ser mucho más blanda en cuanto a la superstición que en cuanto a las otras dos desviaciones, porque escritores como Hume o Gibbon parecían dar por sentado que la Ilustración y la cortesía seguirían siendo privativas de las elites, y el problema todavía era cómo mantener el orden entre las masas. Para estos, una pequeña superstición podía ser algo bueno, al satisfacer sus impulsos religiosos sin inculcar rebelión. Esto suponía que lo que definiría la religión sería básicamente el culto, y no las doctrinas, que podían ser una fuente de disputas con los creyentes de otros credos.

El antimodelo aquí era el cristianismo católico, cuya superstición estaba, en verdad, vinculada a una doctrina militante. Pero el modelo para Gibbon era el mundo antiguo, cuyas elites no creyentes, desde su perspectiva, eran lo suficientemente sofisticadas para amoldarse exteriormente a los cultos nacionales, y no perturbar las prácticas sagradas del pueblo. «El pueblo consideraba que los diversos modos de culto que prevalecían en el mundo romano eran igualmente verdaderos; los filósofos consideraban que eran igualmente falsos; y los magistrados, que eran igualmente útiles».³⁴⁵ Gibbon no puede evitar mostrar su simpatía por estos antiguos magistrados, confrontados con la negativa fanática de los cristianos a cumplir con su deber mediante una similar conformidad externa a los ritos públicos esenciales. Los describe como perseguidores reacios y los compara favorablemente con los agentes modernos de la ortodoxia tales como Luis XIV. Estaban más desconcertados que escandalizados; realmente tenían problemas para comprender a esos prosélitos. Concluye que también eran mucho menos severos que sus correlatos modernos de la cristiandad. «Puesto que eran movidos no por el frenético fervor de los fanáticos, sino por la política temperada de los legisladores, es probable que el desprecio a menudo se relajase y la humanidad suspendiese con frecuencia la ejecución de las leyes que sancionaban contra los humildes y oscuros seguidores de Cristo.»³⁴⁶ Estos magistrados romanos estaban bien conceptuados en ética cortés, porque su motivación era exclusivamente el orden público, que en modo alguno se mezclaba con el fervor doctrinal; salen airoso allí donde Luis XIV fracasa ignominiosamente.

La versión de la cultura cortés que encarnaban Gibbon y Hume no sólo es reacia al «entusiasmo» en el sentido que este término tenía entonces, sino también a lo que el término significa hoy. La cortesía y el refinamiento también entrañaban una posición de distancia fría e irónica respecto de las acciones encendidas, desagradables y frecuentemente crueles y destructivas de quienes estaban presos del fervor religioso. Si bien claramente su condena a estos actos era fuerte, estos escritores expresaban la superioridad de su posición civilizada mediante una fría distancia respecto de su objeto, que periódicamente se teñía de un ingenio irónico. Esta posición abúlica era en sí misma, para ellos, un emblema de la cortesía Ilustrada, y es inherente al poder y la influencia del estilo contundente de Gibbon.

En otro pasaje en el que compara a los antiguos pensadores paganos con los prosélitos cristianos, describe el dolor de los primeros por la supresión de la religión pagana bajo los emperadores cristianos:

Los sofistas describen las ruinas de la religión pagana como un prodigio espeluznante y sobrecogedor, que cubrió la Tierra de oscuridad y restauró la antigua dominación del caos y la noche. Éstos relatan, en una vena

solemne y patética, que los templos fueron convertidos en sepulcros y que los lugares sagrados que se habían adornado con las estatuas de los dioses eran perversamente corrompidos por las reliquias de los mártires cristianos.

Es típico de Gibbon y de su autopoicionamiento irónico que la última parte de su cita, y especialmente el fuerte término «corrompido», puedan ser leídos como una forma del antiguo *style indirect libre*: la palabra es puesta en boca de los sofistas. Pero más tarde, Gibbon parece adentrarse en su propio comentario con una seca observación: «Sin aprobar la malicia, es bastante natural compartir la sorpresa del sofista, el espectador de una revolución que elevó a estas oscuras víctimas de las leyes de Roma al rango de protectores celestiales e invisibles del imperio Romano».³⁴⁷ Desde una altura elevada sobre estos acontecimientos calamitosos, se nos invita a nosotros, lectores ilustrados, a deleitarnos con la absurdidad de todo esto, *sine ira ac studio*.

La civilización cortés proporciona el escenario, un lugar de potenciales conflictos serios con el cristianismo, en el que eran posibles diferentes reacciones. Algunos se esforzaban por dar cabida a ambos; algunos sentían la colisión y se volvían críticos de la «cortesía»; algunos la sentían y se lanzaban a diversos modos de rechazo de la ortodoxia cristiana. Pero la cortesía por sí misma no provee el trasfondo para comprender los rechazos más profundos. Puede ayudarnos a comprender a escépticos de elite como Gibbon y Hume, pero no a aquéllos que tenían reacciones más radicales. Y digo «radicales» en un doble sentido, a saber, que estas posiciones a veces eran más radicales políticamente, que daban menos lugar a las órdenes establecidas que la Ilustración de Voltaire y Gibbon; pero también que con frecuencia iban más lejos, en el sentido de que moldeaban un humanismo exclusivo militante que a veces podía extenderse incluso hasta el materialismo. Es preciso decir algo más acerca de cómo el humanismo exclusivo pudo salir a escena como una verdadera alternativa, y para grandes masas de gente.

3

En las páginas precedentes, he venido tratando de demostrar cómo fue posible que surgiera el humanismo exclusivo. Pero esto todavía no constituye una explicación de su aparición efectiva, de lo que supuso para el propio humanismo exclusivo aparecer en escena como una alternativa real.

Permítaseme exponer de nuevo las líneas principales de mi descripción con el fin de perfilar mejor lo que resta por decir. He venido diciendo que en el siglo XVIII se produjo un cuádruple desplazamiento antropocéntrico, que yo asocio a mi constructo de «deísmo providencial». En cierto sentido, se puede considerar que los dos primeros desplazamientos son cruciales y llevan implícitos los otros dos.

El primero fue que el plan que Dios tenía para los seres humanos quedó reducido a que éstos se avinieran a reconocer el orden que Dios había previsto para la felicidad y el bienestar en sus vidas. En esencia, para lo que Dios nos había creado era para hacer realidad el cumplimiento del orden del beneficio mutuo. La idea de que el ser humano tiene una vocación adicional más allá del florecimiento de lo humano se atrofia en el ambiente del «deísmo».

A su vez, este desplazamiento está incorporado en una inclinación muy persistente de la cultura europea hacia la reforma, en el sentido más amplio. Con ello me refiero a la tentativa de las elites de transformar la sociedad, así como la vida y los hábitos de quienes no pertenecen a ella, para que se amolden a lo que las elites consideran que son principios superiores. Es un hecho llamativo. No pretendo elaborar una explicación del mismo, sino que aporto como dato que desde la gran reforma gregoriana del siglo XI hubo tentativas recurrentes de mejorar las costumbres de las prácticas de las masas. Al principio fueron reformas religiosas; se proponían elevar en un principio al clero y, con posterioridad, incluso a la masa de los seglares, al peldaño más alto de la vida devota y piadosa que en buena medida venía definida por los ejemplos de las mejores prácticas monásticas y clericales. El objetivo establecido por el IV Concilio de Letrán de 1215 de imponer a todos los seglares la pauta de realizar una confesión, recibir una absolución y tomar una comunión anual era un ejemplo de esta elevación de las costumbres reclamada universalmente.

Arquillière ha calificado de «agustinismo político» la idea subyacente a la reforma gregoriana. Como reconoce el propio Arquillière, no hace demasiada justicia a San Agustín.³⁴⁸ Agustín tenía una percepción mucho más sólida de la brecha existente entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrena, de manera que la tentativa del *magisterium*, apoyada por el poder estatal, de propiciar que la sociedad se pareciera más a la ciudad celestial le habría resultado sin duda, cuando menos, extremadamente peligrosa.³⁴⁹ Como es natural, los papas reformadores aceptaban que en este mundo no se puede esperar alcanzar la plenitud de la justicia, que a juicio de San Agustín debía incluir reconocer lo que es obra de Dios. Pecadores habrá hasta el fin de los tiempos. Pero se puede vislumbrar un gobierno en el que las personas estén subordinadas a la norma y que, al mismo tiempo, se inspire en la justicia plena. Si el poder regio sigue de veras los mandatos de quienes hablan con la autoridad de la voluntad de Dios (la jerarquía de la Iglesia), entonces se puede establecer un orden en el que gobiernen quienes son verdaderamente buenos y donde los malos sean obligados a seguir las directrices establecidas.³⁵⁰

Poco a poco, y por etapas en el transcurso de varios siglos, empieza a surgir la idea de

un mundo del aquí y el ahora en el que no es preciso conciliar nada con ningún otro principio alternativo. La promesa de la parusía, de que Dios estará plenamente en todo, se puede hacer realidad aquí, si bien en la reducida forma que ciertas limitaciones exigen. A partir de este punto, el impulso de la reforma cristiana tiende a adoptar esa orientación: es preciso transformar a la masa de los fieles para que se aproxime lo máximo posible a la minoría de cristianos más devotos. Foucault estaba en lo cierto cuando decía que la decisión del IV Concilio de Letrán de 1215, según la cual se prescribía confesión individual a la totalidad de los laicos, formaba parte de este proyecto de transformación.

Las reformas, claro está, nunca operan como está previsto. Pero lo asombroso es el grado hasta el cual, tras periodos de laxitud y corrupción, las elites eclesiásticas retornan de manera recurrente a la tentativa de reforma. El propio Gregorio sucumbió a uno de esos periodos de laxitud y reaccionó ante él. Y lo mismo hicieron toda una oleada de reformadores que actuaron tanto en el plano de imponer normas a clérigos y seglares como también a través de movimientos de predicadores que instaban a las gentes a convertirse y a afrontar las pavorosas responsabilidades de someterse a un juicio personal.

En cierto sentido, lo que entendemos por *La Reforma Protestante* debe examinarse en este contexto. Es cierto que reacciona ante otro periodo de laxitud y corrupción escandalosas entre las altas instancias eclesiásticas, pero la propia Iglesia Católica a la que rechazaba había sido durante varios siglos *locus* de los esfuerzos reformistas y, bajo el impacto de la herejía y el cisma, sufrió entonces otra reforma gigantesca. Seguramente ninguna otra rama de la cristiandad ha experimentado unas tentativas de reforma tan reiteradas, globales y de tanto alcance como las que ha experimentado la cristiandad latina en este segundo milenio de nuestra era... y sigue experimentando hoy día. En cierto modo, se podría sostener que la reforma, el nuevo despertar, la reorganización, la devoción renovada y la disciplina han pasado a formar parte de la cultura expresa de todas las Iglesias que han surgido de la cristiandad occidental. Una vez más, no pretendo entender por qué; pero, a mi juicio, se trata de un hecho... y bastante significativo. ³⁵¹

En torno a comienzos del siglo XVI, este impulso empieza a adoptar una orientación ligeramente distinta. Empieza a asumir el más ambicioso objetivo de modificar los hábitos y las prácticas vitales, no sólo religiosas sino también civiles, de poblaciones enteras; de infundir en todas las personas formas de vida metódicas, austeras, disciplinadas y productivas. Éste es el momento en el que el impulso religioso por reformar empieza a entrelazarse con las tentativas de introducir civilidad y, por tanto, de «civilizar», que es el término que acabó por acuñarse. No fue una simple apropiación, ni una desviación impuesta al impulso de reforma religiosa, pues los propios reformadores religiosos coincidían en que el fruto innegable de la devoción sería la vida ordenada y disciplinada.

También tenían buenas razones teológicas para civilizar.³⁵²

Y sin embargo, durante el largo periodo en el que se prolongó, se puede decir que había aquí cierta desviación. O, al menos, una terrible ironía, pues lo que se consideraba una señal inflexible de devoción y, por consiguiente, una meta muy digna de perseguir, acaba de algún modo infiltrándose en la esencia misma de la devoción y volviéndose paulatinamente indiscernible de ella. La monumental inversión en reforma y, por tanto, en disciplina, que instila en el pecho de los cristianos latinos, y ex latinos, su actitud de superioridad espiritual cuando contemplan a los fieles de otros credos, o incluso otras iglesias cristianas... este inmenso esfuerzo parece haber eclipsado los fundamentos de la fe y haber desembocado en que otro elemento secundario reemplazara al objetivo principal de centrarlo todo en Dios. Éste fue el primer desplazamiento antropocéntrico.

El segundo es un complemento del anterior. Una vez que el objetivo se ha reducido, puede empezar a parecer que podemos abarcarlo con nuestras propias fuerzas. La gracia no parece tan esencial. Podemos apreciar dónde puede surgir el humanismo exclusivo. El escenario, por así decirlo, está preparado para su aparición. Pero para que irrumpa en escena de manera efectiva necesitamos algo más que el hecho negativo de que la gracia no parezca un elemento tan indispensable; que deje de ser lo que debió de haber sido para Calvino y sus colegas en el siglo XVI cuando contemplaban los desórdenes, la violencia, el vicio, la disipación y el peligro endémico en su sociedad y sabían que sólo una poderosa medicina espiritual lograría restablecer el orden. (Y, de hecho, podríamos añadir, como sabe hoy día cualquier obrero brasileño cuando rompe con un hábito lacerante de consumo de alcohol integrándose en una iglesia pentecostal; o como sabe hoy día cualquier adolescente afroamericano de un gueto cuando escapa de la cultura de la droga incorporándose a la Nación del Islam.)

Más allá de este cambio negativo, también necesitamos el movimiento positivo de que se puede percibir que los recursos morales/espirituales son puramente immanentes. Éste también es un elemento crucial de nuestro relato. ¿Qué comporta? Expresémoslo como formulaba la cuestión en la introducción: tenemos que comprender cómo acabó siendo posible experimentar plenitud moral, identificar el *locus* de nuestra más elevada capacidad e inspiración morales sin hacer referencia a Dios, sino en el marco de capacidades estrictamente intrahumanas.

Sin embargo, en el contexto que estamos describiendo, no podía valer cualquier experiencia de este tipo. Desde aquellos tiempos hemos conocido muchas formulaciones de la plenitud que hacen una referencia exclusivamente humana; por ejemplo, cuando Nietzsche escribió sobre el eterno retorno en la última entrada de *La voluntad de poder*; donde percibimos que lo que se está reflejando es un momento de inspiración superior,

pero en el que la interpretación que la sostiene es rigurosamente atea.³⁵³ Pero ésta no podría haber sido la primera modalidad de humanismo exclusivo. Ello se debe a que el contexto en que surgió estaba definido por la sensación de relevancia absoluta del orden del beneficio mutuo, la sensación de que este orden debía materializarse en el mayor grado posible y que estaba a nuestro alcance conseguirlo. La identificación de la plenitud moral, de cuáles son las más altas fuentes morales, tenía que ser adecuada para esta tarea. Tenía que ser algo que pudiera infundirnos energía para actuar en aras de su realización, una sustitución moral ya apartada del ágape cristiano o de la benevolencia desinteresada de los neoestoicos.

Esto quiere decir que no sólo tenía que incorporar la seguridad de que podemos realmente reordenar y remodelar nuestras vidas, sino también la motivación para llevarlo a cabo en beneficio de todos. El *locus* de la más alta capacidad moral tenía que ser una fuente de benevolencia y de la aspiración a la justicia universal. Ahora, la benevolencia y la preocupación universal son precisamente el sello distintivo del humanismo exclusivo del siglo XVIII, o quizá podríamos decir del humanismo que se volvió exclusivo; del utilitarismo, o de la teoría de Kant, o de los nuevos ilustrados defensores de los derechos del hombre y de una nueva bendición basada en la felicidad y el bienestar humanos generales. Como reza la célebre frase de Bentham: «¿Hay una sola de estas páginas en las que haya olvidado mi amor a la humanidad? Mostrádmela, y será esta mano la primera que la haga añicos».³⁵⁴

Era preciso crear/descubrir estas fuentes morales. Un relato de sustracción al uso nos convencería de que una vez que las viejas creencias religiosas y metafísicas decayeron, quedó por fin espacio para la motivación moral reinante, netamente humana. Pero no fue así. Puede parecerlo, pues ahora el *locus* de las capacidades morales más altas se identificaba como algo inscrito en la «naturaleza humana». Y esto conecta con siglos de humanismo no exclusivo y, en particular, con las teorías morales que hemos heredado de la antigüedad. Y éstas, sin duda, estaban ya disponibles.

Pero ya es evidente que, en cierto sentido, este humanismo moderno es distinto de la mayor parte de las éticas de la naturaleza humana de la antigüedad, por cuanto es exclusivo: es decir, su concepto de la prosperidad humana no hace referencia a nada superior que los seres humanos deban venerar, amar o reconocer. Y ello las diferencia con claridad de, pongamos por caso, las de Platón o los estoicos. Por otra parte, tenemos el caso de la filosofía de Epicuro y Lucrecio, que desde mi perspectiva parecen auténticamente exclusivas (y que precisamente por esa razón fueron punto de referencia de una serie de filósofos modernos como, por ejemplo, Hume). Pero si atendemos a estos elementos para realizar la comparación, afloran con nitidez dos diferencias.

En primer lugar, la imagen moderna de la prosperidad humana incorpora una actitud activa e intervencionista tanto hacia la naturaleza como hacia la sociedad humana. Ambas deben ser reordenadas a la luz de la razón instrumental con el fin de que se ajusten a los propósitos humanos. Las teorías elaboradas sobre la sociedad humana la definen en términos instrumentales: es decir, existe para preservar la vida y la propiedad. La sociedad se entiende de manera funcional. La reordenación activa y la razón instrumental son categorías fundamentales.

En segundo lugar, el nuevo humanismo ha asumido el universalismo reemplazando sus raíces cristianas; o actuando para rescatarlo de sus orígenes estoicos, como sucedió con una influyente escuela de pensamiento moderno de los siglos XVI y XVII (a menudo denominada «neoestoicismo»). Con ello quiero decir que acepta en principio que para la reordenación de las cosas se debe atender al bien de todo el mundo. Como es natural, este «en principio» se quebranta en realidad de numerosas formas acordes con las restricciones culturales de la época, ya sean de clase, cuna, género o confesión religiosa. Pero el principio en todo caso importaba, pues las violaciones de la norma y las exclusiones que llegaron con el tiempo a causa de presiones debían estar justificadas y no se sustentaban por sí solas.

Pero hay algo más: el nuevo humanismo supone que encontramos motivación para actuar por el bien de nuestros congéneres. Estamos dotados de una inclinación específica en esta dirección. En este sentido, la psicología moral del humanismo moderno es llamativamente distinta de la de los antiguos. Para estos últimos, estamos ligados a (parte de) los demás con lazos de amistad o ciudadanía común, pues sólo podemos perseguir nuestro bien en común. El deseo de actuar de forma beneficiosa nace del reconocimiento de estos objetivos comunes. Para Aristóteles, incluso la justicia distributiva tiene sentido únicamente en el marco del proyecto común de la *polis*. Sólo el estoicismo representa una excepción en este reducido enfoque de la beneficencia de la antigüedad. Pero también en este aspecto los estoicos, que realmente sí concebían que la solidaridad abarcaba a la especie en su conjunto, sostenían en cierto sentido un marco idéntico: lo único que hacían era ampliarlo, pues nos consideraban parte de la gran cosmópolis formada por los dioses y los seres humanos.

Por el contrario, lo que siempre se ha subrayado en el ágape cristiano es su capacidad para llevarnos a traspasar las fronteras de toda solidaridad existente. El Buen Samaritano no estaba en modo alguno vinculado al hombre al que ayudó. De hecho, ése era parte del sentido del relato. Como es natural, esta caridad activa que se asoma al otro lado de las fronteras de la comunidad puede situarse en el contexto de la comunidad superior de todos los hijos de Dios, reproduciendo así algo parecido a la cosmópolis estoica. Pero esto se entiende más bien como algo que es preciso construir, como un concepto

escatológico. Y ese paso paradigmático más allá del ágape, la encarnación y la exposición de Cristo a la muerte no está motivado por una comunidad preexistente, ni por la solidaridad. Es un don gratuito de Dios.

Esta beneficencia activa y que trasciende a la comunidad se refleja en las psicologías morales del humanismo exclusivo moderno en la idea a menudo recurrente de que los seres humanos están dotados de la capacidad para la benevolencia o el altruismo, que emergerá si no se ve estrangulada por unas condiciones desfavorables. Incluso cuando se hace un intento de dar a este fenómeno una explicación naturalista, por ejemplo, con una teoría de la simpatía, ahí está la idea de que la motivación humana incluye cierta inclinación a actuar por el bien de los demás precisamente en virtud de que son congéneres, con independencia de toda percepción de un interés o finalidad comunes.

En otras palabras: en la psicología moral humanista moderna hay un impulso específico independiente de otros lazos preexistentes. En principio, tiene alcance universal. Éste es, por así decirlo, el rastro histórico del ágape. O, dicho de otro modo: éste es el resultado del segundo movimiento inmanentista al que aludí más arriba, que ya no busca en Dios, ni en la gracia, la fuerza para construir el orden para nuestra vida individual y colectiva. Pero no podemos describir este movimiento sin más en términos negativos. No sólo deja fuera a Dios, sino que atribuye este magnífico poder de la benevolencia o el altruismo a los seres humanos. Otra cosa sería rechazar el cristianismo en nombre de un retorno auténtico a un humanismo exclusivo premoderno, como el de Lucrecio. Hubo quien se sintió tentado por él y avanzó en esa dirección, como por ejemplo Hume. Pero el empuje principal del humanismo exclusivo moderno ha intentado más bien inmanentizar esta capacidad para la benevolencia, cosa que dista mucho de ser un retorno a la sabiduría de los antiguos. Nietzsche no se cansó nunca de señalar este aspecto. Y hasta Hume incorpora en su teoría un concepto muy moderno de la simpatía.

He venido subrayando las innovaciones que los humanismos modernos realizaron con respecto a los antiguos inspirándose en las formas de la fe cristiana de las que emergieron: reordenación activa, racionalidad instrumental, universalismo, benevolencia. Pero, claro está, su objetivo también era rechazar la aspiración cristiana de otorgar trascendencia a la prosperidad. De ahí que sólo se otorgara categoría de racional y natural a la autoatribución de un yo que conducía a la prosperidad general tal como se definía ahora, y aún así en el marco de unos límites razonables. El resto se condenaba calificándolo de extravagancia, o de «entusiasmo». Pensemos en el desdén que sienten un Hume o un Gibbon por las tradiciones ascéticas cristianas, el monacato, los misioneros, las profecías o la prédica emocional de los discípulos de Wesley. El sucesor del ágape debía circunscribirse estrictamente a los límites de la medida, la razón instrumental y, acaso también, el buen gusto.

Sin embargo, hay algo llamativo en que se mantenga esta analogía con el ágape. Y creo que nos revela dos aspectos importantes acerca de esta transición y, por tanto, de nosotros mismos.

El primero es que seguramente no habría sido posible realizar la transición a un humanismo exclusivo desde cualquier otra base. En este aspecto me inclino a pensar que la transición se basó en la confianza adquirida en la creación de órdenes en la vida y la sociedad que, al menos, empezaran a aproximarse más al modelo ideal de beneficio mutuo. Pero el ágape o la benevolencia se integraron en este modelo ideal en tres planos. La caridad formaba parte del ideal de conducta personal; el correcto orden social debía comportar atender a todos los miembros de la sociedad; y entre las disposiciones internas adecuadas de un hombre decente se encontraban las caritativas. El movimiento esencial de la transición consistió en reconocer que el poder para crear este orden reside en todos nosotros; y como el orden está constituido en parte por el ágape o la benevolencia, entonces esta capacidad debe residir en nosotros.

Pasar directamente a una actitud más propia de Lucrecio habría supuesto una ruptura mucho mayor con el empuje de la sociedad y la moralidad en su conjunto, una ruptura para la que no se había realizado ninguna labor preliminar. Más adelante, por supuesto, una vez que la falta de fe se hubiera acomodado en nuestra cultura, empezaron a abrirse ésta y otras posibilidades.

El segundo aspecto asume esta cuestión desde otro ángulo. Acabo de sostener que sólo entonces fue posible esta transición (me refiero a una transición entendida como algo más que un fenómeno marginal y excepcional) y no un supuesto desplazamiento hacia el mero lucrecianismo. Pero es significativo que *fuera* posible. Parte del trasfondo que fue preciso confeccionar era negativo. He aludido al desencantamiento del mundo que esta ordenación contribuyó a alumbrar. Sencillamente, en el mundo de los espíritus y las fuerzas era difícil vislumbrar un universo sin Dios. Pero las consecuencias a corto plazo del desencantamiento, y las rigurosas exigencias que consiguientemente había que imponer a nuestras capacidades para transformarnos a nosotros mismos y a la sociedad, parecían hacer aún más necesaria la gracia activa de Dios. Fue merced a cierto éxito y a la rutinización de este proceso de ordenación como se creó el espacio para un mundo sin Dios.

Pero teniendo en cuenta incluso esto, la transición no tenía que producirse necesariamente. También requería algo positivo, a saber: que en lo que resultó ser un amplio espectro de distintas variedades, las personas pudieran adquirir realmente la convicción de que esas capacidades residían en el interior de sí mismos. Dentro de sus propios recursos humanos podían encontrar la motivación para la beneficencia y la justicia universales.

Ahora, un lugar obvio en el que podrían encontrar esos recursos era el orgullo. No el orgullo denostado por la predicación cristiana, sino la fuerza positiva que resultaba esencial para la ética aristocrática y del guerrero, mediante la cual uno se ve impulsado por su propio sentido de la dignidad a estar a la altura de las exigencias de su propia categoría o clase social. En la Francia del siglo XVII se denominó a este motivo *generosité*. Los personajes de Corneille aluden a él sin cesar. Veamos el discurso de Cleopatra en *Pompée* [«La muerte de Pompeyo»]:

*Les Princes ont cela de leur haute naissance
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent les passions.
Leur générosité soumet tout à leur gloire.*³⁵⁵

(Los Príncipes tienen, de su alta cuna,
que su alma toma en su sangre impresiones,
que bajo su virtud guardan las pasiones.
Su generosidad todo lo somete a su gloria.)³⁵⁶

Aquí la motivación para dominar las bajas pasiones es precisamente la percepción de lo que se debe a su alta cuna, la gloria que por sí sola se ajusta a su condición.

Ahora, como vimos más arriba en el caso de Descartes, se podía asumir una versión transformada de esta ética. Como señalé anteriormente (capítulo 2, sección 4), Descartes entiende la generosidad *comme la clef de toutes les autres vertus, & le remède general contre tous les dérèglements des Passions* («como la llave de todas las demás virtudes, y el remedio general para todos los desórdenes de las pasiones»). Pero en este momento, la alta condición a cuyas demandas debemos todos ajustarnos no es una posición social. Es la condición del ser humano como tal, concebido como un agente de control racional. Y lo que ordena es obedecer las exigencias de la desvinculación racional.

Ahora, las afinidades entre la ética del honor y el ideal de la autodisciplina desvinculada que emerge del neoestoicismo eran sobradamente obvias. Descartes no fue la única persona que estableció la relación. Antes señalé la existencia de cierto paralelismo entre las demandas de la disciplina y las del entrenamiento de los guerreros en lo referente a la distancia que ambos reclaman ante determinadas relaciones íntimas.

Montesquieu señala que *une noble fierté qui vient de cette satisfaction intérieure que laisse la vertu* es un sentimiento que *sied aux grands*. *Une grande âme ne saurait s'empêcher de se montrer tout entière: elle sent la dignité de son être.*³⁵⁷ («El sentimiento que corresponde a un gran hombre es el noble orgullo emanado de esta satisfacción interior que la virtud reporta. Un alma grande no puede evitar mostrarse por completo; siente la dignidad de su ser».) Más adelante, la filosofía hedonista recluta este

sentimiento de satisfacción interior; se le considera uno de los mayores placeres. *Oui! voluptés, c'est le nom que je donne aux témoignages flatteurs qu'on se rend à soi-même, après une action vertueuse*, afirma Marivaux («¡Sí!, placer sensual, así es como yo llamo al testimonio favorecedor que uno presta de sí mismo después de un acto virtuoso».) Y Diderot coincide sosteniendo que *la félicité que procure la vertu est durable, et que ces plaisirs si purs qui en dérivent sont les délices du sentiment*.³⁵⁸ («la dicha que proporciona la virtud es duradera, y los purísimos placeres que se derivan de ella son deliquios del sentimiento».)

Esta motivación cumple a todas luces con la exigencia de ser una fuente moral netamente intrahumana. Nadie puede dudar que, si las antiguas éticas de los guerreros se hubieran mantenido en solitario, si no hubieran formado parte de una actitud que también reconocía a uno o varios dioses, habrían sido humanismos exclusivos; igual que de hecho fue exclusiva la posterior tentativa de Nietzsche con la transmutación de una ética aristocrática. Pero el problema era que la nueva ética de la benevolencia universal necesitaba algo más y bien distinto de un motivo que, en esencia, estuviera centrado en sí mismo.

El propio Montesquieu lo apunta de manera sucinta. En la escuela del honor,

les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même: elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue. On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires.³⁵⁹

(Las virtudes que enseña el mundo no son tanto las que se deben a otros como las que se deben a uno mismo, son lo que nos distingue más bien que lo que nos asimila a nuestros conciudadanos. No se juzgan las acciones de los hombres como buenas, sino como hermosas, no como justas, sino como grandes, no como razonables, sino como extraordinarias.)³⁶⁰

Montesquieu, por supuesto, estaba hablando de la ética original del *honnête homme*, no de la variante alterada que Descartes y él asumieron y que se suponía que servía de inspiración al agente de la benevolencia racional disciplinada. Pero está claro que el énfasis debe posponerse en parte.

Si estar a la altura de mi dignidad como ser racional comporta actuar en aras del beneficio y la justicia universales, entonces la inclinación hacia estas metas debe formar parte de lo que requiere la racionalidad, parte de lo que un agente racional encuentra dentro de sí mismo como rasgo definitorio. No hay otra solución. El sentido del orgullo no puede reemplazar en su totalidad a la benevolencia universal. Sólo puede secundarlo, ofrecerme una razón para ajustarme a ella aun cuando esta flaquea; pero no puede operar en ausencia absoluta de esta benevolencia. O, al menos, debería suponer entonces

una ética bien distinta, una ética en la que la beneficencia dejara de figurar entre las cosas a las que mi dignidad me llama; por ejemplo, como sucede con el Superhombre de Nietzsche.

Una vez más, Montesquieu lo formula mejor:

*Rien n'est plus près de la Providence divine que cette bienveillance générale et cette grande capacité d'aimer qui embrasse tous les hommes, et rien n'approche plus de l'instinct des bêtes que ces bornes que le coeur se donne lorsqu'il n'est touché que de son intérêt propre, ou de ce qui est autour de lui.*³⁶¹

(Nada hay más próximo a la Providencia divina que esta benevolencia general y esta magnífica capacidad de amar que engloba a todos los hombres; y nada se aproxima más al instinto de las bestias que estos límites que el corazón se impone cuando está afectado únicamente por su propio interés o por aquello que le rodea.)

Y por eso el nuevo humanismo necesitaba, y encontró, fuentes interiores de benevolencia. Y las encontró de más de una manera.

Una fue a través de un sentido muy marcado de las capacidades de la razón instrumental desvinculada, cuya impersonalidad desapasionada fue considerada suficiente para la beneficencia universal. Aquí es donde el humanismo moderno muestra que hunde sus raíces en el neoestoicismo; con la excepción, como es natural, de que lo que se ha perdido es la idea de un curso providencial de los acontecimientos concebido por un Dios caritativo que la persona sabía que debe aprender a aceptar y suscribir. Ahora se presenta la idea de que la propia razón desvinculada, al liberarnos de enfangarnos en nuestra perspectiva particular y facilitarnos una visión del todo, debe despertar el deseo de servir a esa totalidad. Gracias a este solo hecho el espectador imparcial será benévolo; al percibir qué significaría esa máxima felicidad, quiere provocarla.

Tal vez esta perspectiva lleve adjuntas ciertas ilusiones peligrosas. Pero, indudablemente, se corresponde con una poderosa experiencia moral en el mundo moderno. Al liberarnos de la masa confusa y turbulenta de los deseos, antojos y envidias personales, la propia desvinculación desencadena en nosotros una benevolencia universal. Bertrand Russell ha dado expresión a esta idea en nuestro siglo. En «La esencia de la religión» diferencia entre dos naturalezas en el seno de los seres humanos: una «particular, finita, centrada en sí misma; la otra, universal, infinita, imparcial». La parte infinita «resplandece con imparcialidad»:

Las edades lejanas y las remotas regiones 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 de 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 de la acción, y al amor universal en el sentimiento.³⁶²

Otra manera de inmanentizar el poder moral fue a través de la percepción de una

voluntad pura y universal, una fuerza interior que nos sobrecoge, como con Kant. Esto guarda una relación estrecha con la razón desvinculada a la que acabo de aludir, con la excepción de que la fuente de la benevolencia no tiene la amplitud de las cosas examinadas. Sucede más bien que la propia fuerza para actuar mediante la ley universal es un objeto que despierta asombro y respeto infinitos. Kant invoca en la misma frase «el cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí». ³⁶³ Es esto lo que nos eleva y nos sirve de inspiración para aceptar el reto que suponen todas las exigencias de la justicia y la benevolencia.

Una tercera manera fue a través de la idea de simpatía universal, que sólo requería unas condiciones adecuadas para florecer en la virtud. Deja de considerarse aquí que la fuente del amor reside en las razones desapasionadas, o en nuestra imponente capacidad de actuar basándonos en principios universales. Está profundamente arraigada en nuestra constitución emocional; pero ha sido eliminada, distorsionada, sepultada por las condiciones falsas y desnaturalizadoras que se han ido desarrollando a lo largo de la historia. Nuestra tarea consiste en encontrar las condiciones capaces de liberarla. Rousseau es uno de los autores que sirven de inspiración en esta orientación, concretamente con su concepto de *pitié*. ³⁶⁴

Otra concepción que aparece poco después es la idea de Feuerbach según la cual los poderes que hemos atribuido a Dios son en realidad potencialidades humanas. Este valioso tesoro de inspiración moral se puede redescubrir en nuestro interior.

Lo novedoso aquí no era sólo la explicación teórica de las fuentes de la moral. Éstas son nuevas modalidades de experiencia moral. Quizá nos veamos empujados a pensar que el sentimiento, la sensación de fuerza moral, es la misma antes y después; sólo se explica de otra forma, en un caso como ágape y en el otro, por ejemplo, como «la ley moral en mí». Al fin y al cabo, algunas de las primeras concepciones también situaban estas fuentes en cierto modo en nuestro interior, por ejemplo, la idea neoestoica de que la razón era una chispa de Dios en nuestro interior. ¿Acaso un kantiano no siente la misma chispa, sólo que simplemente le da una explicación distinta?

Ahora hay algo sin duda de esta idea. Por ejemplo, hay continuidades evidentes entre la experiencia moral kantiana y la de los estoicos y los neoestoicos, en quienes Kant se inspiró mucho. Pero es bastante erróneo pensar que la diferencia es *sólo* una cuestión de explicaciones del trasfondo; que hay algo así como un sentimiento en bruto que Lipsio y Kant comparten y que sólo difieren en las atribuciones que hacen a mecanismos causales subyacentes, como si dos personas tuvieran el mismo dolor de garganta pero propusieran diferentes etiologías para su enfermedad.

Cuando vemos a Bertrand Russell expresar su idea de la inspiración moral en la cita

expuesta más arriba, no está ofreciendo simplemente una explicación subyacente, sino que está dando expresión a la experiencia de verse elevado a un plano superior, más universal. Su forma de interpretarlo es intrínseca a la experiencia. Ésa es la razón por la que, pese a todas las analogías, tiene que ser diferente de la experiencia de una contemplación kantiana de la ley moral en nuestro interior, o de la de un creyente escuchando una cantata de Bach. En cada caso, la inspiración viene acompañada y procede de la interpretación particular del dilema humano en que nos encontremos. Ésa es la razón por la que se puede intensificar cuando enfoca con mayor claridad ese dilema, o cuando nos abruma una sensación particularmente atroz de su realidad.

Esto no quiere decir que se trate sin más de un hecho bruto de la experiencia, cuya crítica no exige ningún peaje, como cuando expongo el detalle autobiográfico de que una u otra idea me excita sin saber por qué. Porque también se ofrece aquí una explicación, y puede resultar errónea. Al fin y al cabo, yo afirmo identificar lo que está *cambiando* aquí; y esta afirmación puede fallar en una serie de aspectos. La inspiración puede fallar cuando comprendemos mejor las cosas; lo que nos sirvió de inspiración puede dejar de parecer tan digno de inspiración como lo considerábamos antes; o las afirmaciones acerca de la realidad (por ejemplo, la existencia de Dios) pueden dejar de parecer fundada. En todos estos casos, la experiencia se echa a perder.

O, por otra parte, podemos acabar reinterpretándola sin repudiar la experiencia original. Eso es lo que sucedió con Bede Griffiths, cuya descripción de un momento señalado de plenitud cité en el capítulo primero. Al principio, de lo que ese momento le persuadió fue de una especie de «culto a la naturaleza», modelado por su lectura de poetas románticos como Wordsworth, Shelley y Keats. Posteriormente, se ordenó monje católico y lo consideró un momento en el que se volvió hacia la búsqueda de Dios. Pero la reinterpretación no equipara la experiencia original con un dolor de garganta, del que ahora tenemos una explicación alternativa. Como el significado es intrínseco a la experiencia, es constituyente de la experiencia. No sucede sólo que, al reinterpretarlo, uno se vuelva incapaz de volver a vivirlo casi de idéntico modo; sucede también que el cambio puede consistir en que ahora veamos en él un significado más profundo y más rico del que éramos capaces de asimilar anteriormente. Así es cómo el Bede Griffiths maduro entendió el momento que el Bede colegial había vivido varias décadas antes.

Lo que vemos aquí en este descubrimiento de nuevas motivaciones morales es una amalgama, según afirman conjuntamente experiencia y realidad, que arroja nuevas modalidades de vida moral que, al situar sus fuentes en nuestro interior, constituyen formas de humanismo exclusivo. Esto es lo que a las historias de sustracción les resulta difícil explicar.

He tratado de mostrar más arriba que las nuevas modalidades de vida moral supusieron

una innovación en relación con la ética humanista tradicional, inspirada en el mundo antiguo. Pero la historia de sustracción de uso corriente no le otorga demasiada importancia. Su idea es que, una vez que las creencias religiosas y metafísicas se desmoronan, sólo nos quedan los deseos humanos ordinarios, y que éstos representan el fundamento de nuestro humanismo moderno. Éste es el residuo una vez que se sustraen las mitologías falsas. Según la versión más radical de la historia, el deseo humano sufre un revés en el ámbito del valor. Anteriormente se le condenaba de manera global en nombre de la salvación ultraterrena. Ahora se afirma. Ahora, en lugar de condenar la satisfacción sexual porque se la considere un camino de perdición, se la considera uno de nuestros mayores gozos. La autoestima corriente deja de ser pecado y se convierte en el fundamento mismo de una vida humana saludable. El núcleo de la historia de sustracción consiste en esto: que basta con que nos despojemos de estas condenas perversas e ilusorias para que resplandezca el valor de la vida humana ordinaria en su auténtica naturaleza, como lo ha sido siempre.

Ahora bien, la rehabilitación de la naturaleza humana fue sin duda una veta importante de la Ilustración; y está claro que gracias a esta historia de inversión y de desprendimiento fue como muchos de sus protagonistas lograron ver y verse a sí mismos. Pero también es evidente que este relato pasa por alto algo esencial.

En la Ilustración se concibió la inversión de dos formas. Aquí estoy aludiendo en realidad a dos tipos ideales, puesto que la mayoría de los autores adoptaron algo de ambas. Ambas ofrecen su propia manera de moldear la motivación por la justicia/benevolencia como algo immanente, mientras que también suponen una revolución con respecto a las anteriores interpretaciones cristianas y estoicas de dicha motivación; la revolución consiste en una rehabilitación del deseo y la autoestima humanos ordinarios y no elaborados, a los que anteriormente se consideraba un obstáculo para la justicia/benevolencia universal y a la que, por su parte, ahora se considera inocentes, o fuerzas positivas del bien.

1. La estrategia «inocentizadora» presenta la motivación humana como algo neutral al ser siempre una modalidad de autoestima, puede orientarse bien o mal, de manera racional o irracional. Guiada por la razón, conduce a la justicia y la ayuda mutua. El caso extremo, aquel en el que este tipo ideal es prácticamente puro es, por ejemplo, el de Helvecio: *La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes*,³⁶⁵ («el dolor y el placer físicos son los principios ignorados de todas las acciones humanas»). Aquí la cuestión de la naturaleza de nuestra motivación desaparece por completo. Todo depende de lo que la guíe.

Hay aquí algo análogo a la aparición infundada y la asimilación sensual en una

perspectiva más amplia, superior y más pura que aparecía en los humanismos no exclusivos tradicionales procedentes de la antigüedad; es el paso a la ilustración y la ciencia de las formas de ver el mundo estrechas, irracionales, animales y no ilustradas. Por su propia naturaleza, la ciencia comporta nuestra asunción de una perspectiva de las cosas objetiva y, en este sentido, universal. Contemplar desde ningún lugar la vida humana visible o, por utilizar un término de la época, desde el punto de vista del «espectador imparcial», significa pensar en términos universales, y ya nunca más provincianos. Pero esta aparición se codifica ahora como algo inscrito exclusivamente en el registro de la interpretación; la voluntad sigue siendo constante.

En el seno de este marco, está claro por qué la cualidad de la voluntad es irrelevante para la ética. Lo necesario para averiguar lo que debemos hacer es simplemente la razón desvinculada.

2. La estrategia «positiva» consiste en dibujar la motivación humana inalterada y original, de manera que incluya cierta inclinación hacia la solidaridad con los demás. En este contexto, en el siglo XVIII se solía invocar con frecuencia el concepto de simpatía. El caso extremo de este tipo ideal se puede apreciar en determinadas formas de primitivismo: el buen salvaje ha sido corrompido, las reacciones originales, espontáneas y sanas han quedado sepultadas. Rousseau lo refleja en sus momentos primitivistas (véase en el segundo *Discourse* la descripción que hace de las reacciones irreflexivas de *pitié* en el estado de naturaleza original),³⁶⁶ aunque su teoría completa es mucho más compleja.

Ahora lo que está claro es que no tenemos aquí una simple afirmación del deseo humano ordinario, como siempre se había entendido y vivido. En cada caso, se ha construido un contexto especial en el seno del cual puede mostrarse como algo inocente o bueno. El primero muestra deseo de ser inocente, porque se puede orientar hacia los canales de orden benéfico mediante la razón desvinculada. Si no fuera tan dócil, sería sin duda espantosamente malo a los ojos de todo aquel comprometido con dicho orden, como lo estaban los defensores de la Ilustración. En el contexto de esta voluntad de bien universal, desapasionado e imparcial, que supuestamente emana de la razón desvinculada, la naturaleza ciertamente parece recuperar su inocencia. Pero resulta demasiado apresurado afirmar que se trata del simple descubrimiento de lo que siempre existió. Así es como aparece la cuestión en el marco del dibujo que hace Helvecio. Pero nuestra experiencia de la lujuria, la codicia, la ira y los cuatro pecados capitales restantes era muy distinta antes de asumir ese dibujo, y sigue siendo diferente para quienes lo encuentran inverosímil. Lo que tenemos es una perspectiva que puede surgir en el seno de nuestro primer modo de vida moral aludido más arriba (Bertrand Russell) y que —y éste es el dato importante— puede de hecho capacitar a algunas personas para la acción

beneficiosa. Y éste fue un desarrollo nuevo de este periodo.

El caso queda aún más claro en lo relativo a la segunda estrategia. Comporta una mirada bastante novedosa sobre una supuesta potencialidad del deseo ordinario, sobre su capacidad para sintonizar espontáneamente con una variedad de ágape (*pitié*, simpatía). Esta capacidad forma parte de su esencia, pero se ha perdido o ha quedado oculta, y es preciso recuperarla. Una vez más, aquí no había ninguna simple afirmación del deseo ordinario tal como siempre se había experimentado, rescatándolo de las calumnias de la religión. Este deseo «agapizado» pertenece a una nueva modalidad de vida moral, la tercera referida más arriba (Rousseau).

De manera que el humanismo exclusivo no fue simplemente algo en lo que incurrimos, una vez disueltos los viejos mitos, o cuando quedó aplastado el «infame» Antiguo Régimen. Inauguró nuevas potencialidades humanas, a saber, habitar aquellas modalidades de vida moral en la que las fuentes son inmanentizadas de manera radical. La historia de sustracción no nos permite asombrarnos todo lo que deberíamos ante semejante logro; o admirarlo, ya que, al fin y al cabo, constituye una de las grandes realizaciones de la historia del desarrollo humano, con independencia de cuáles sean nuestras concepciones últimas acerca de su alcance o limitaciones.

Constituye todo un logro, pues llegar a la situación en la que podemos encontrar inspiración y energía para la beneficencia mediante una visión imparcial de las cosas, o cierto sentido de la simpatía inscrito en ella, requiere entrenamiento o que se nos haya inculcado semejante perspectiva, y a menudo mucho trabajo con nosotros mismos. En este aspecto, es como verse movilizado por otras grandes fuentes morales de nuestra tradición, ya sea la Idea del Bien, el ágape de Dios, el Tao, o la bondad humana de corazón. Estos componentes no se nos otorgan sin más con el nacimiento, como sucede con el miedo a la oscuridad, o a caer, o la reacción que brindamos a la sonrisa de un progenitor. Poner a nuestra disposición estas nuevas fuentes supuso, por tanto, un paso con una orientación sin precedentes, algo que no se puede pasar por alto a la ligera.

Podríamos contemplar la idea de benevolencia universal de Russell adquirida mediante la desvinculación a la luz de otras transformaciones similares acaecidas en la historia de la espiritualidad humana. Hay otros desplazamientos de este tipo, según los cuales de repente sentimos la vocación de traspasar nuestros círculos de solidaridad más estrechos para abrazar un abanico de personas más amplio, incluso a toda la humanidad, gracias al alcance de nuestra acción benéfica. Ejemplos de ello son el Nuevo Testamento, el llamamiento de Mahoma para trascender la tribu o la nación con la fundación de la nueva *umma* o comunidad de creyentes, el estoicismo, el salto que da Buda más allá de la casta y otras distinciones rituales. Estos movimientos siempre despiertan oposición o resistencia en algunas personas, pero inauguran nuevas panorámicas, una meseta más

elevada de ambiciones espirituales hacia los demás. En diferentes formas, se trata de algo a lo que los seres humanos son capaces de responder. La novedad de la forma moderna que Russell expresa reside en lo siguiente: por primera vez, contamos con una apertura a lo universal que no se basa en alguna modalidad de conexión con lo trascendente. Aun cuando pensemos que este atractivo es insuficiente porque deja fuera algo importante, debemos reconocer que el desarrollo de este sentido de la solidaridad universal netamente inmanente representa un gran logro, todo un hito en la historia de la humanidad.³⁶⁷

En este punto puedo volver sobre una cuestión que dejé insuficientemente explorada más arriba. ¿Cuál es el «componente óntico» de la interpretación moderna del orden moral? Antes sostuve que nuestros conceptos de orden moral contienen algo más que una mera definición de normas o ideales; también nos ofrecen un dibujo de lo que hay en la voluntad de Dios, o en el universo, o en nosotros mismos, que convierte a estas normas en algo apropiado y posible de cumplir. Parece bastante evidente en el caso de las anteriores ideas premodernas. Un orden anclado en el cosmos, que tiende a realizarse a sí mismo y reacciona ante cualquier violación como hizo el reino animal ante el asesinato de Duncan... este orden tiene claramente un «componente óntico» muy real. Pero sentimos la tentación de creer que el paso a las definiciones centradas en el ser humano, concretamente a aquéllas que entienden el orden no como algo automático, sino como algo que hay que construir, dejan este componente bastante al margen; no nos ofrecen nada más que un conjunto de normas.

Ahora podemos apreciar lo que tiene de erróneo esta concepción. La interpretación moderna del orden del beneficio mutuo, tan esencial para los humanismos exclusivos que emanan de la Ilustración, tiene ciertamente este componente. La diferencia es que ahora es intrahumano. Este orden es apropiado y realizable por nosotros, precisamente porque, bajo determinadas circunstancias, somos capaces de la benevolencia y la justicia universal. En las variantes más radicalmente materialistas, este orden puede no volver a encontrar socorro en la naturaleza, que ahora tiene «mandíbulas y colmillos teñidos de rojo». Quizá consideremos que la familia humana vive sumida en un universo indiferente o, incluso, hostil. Podemos incluso llegar a percibir de cuán terribles y destructivos deseos son capaces los seres humanos. Pero, pese a todo, puede prevalecer la idea de que determinadas condiciones de entrenamiento, disciplina, «civilización» o educación edificante y no punitiva liberarán las motivaciones de la benevolencia perdida, o de la intimidación ante la ley moral, o de la simpatía universal, sobre las que se puede construir este orden.

Dicho en otros términos: se puede seguir estando seguro de que este orden apela a algo profundo de nuestro interior, de manera que construir en esa dirección no es lo mismo que construir castillos de arena. Al contrario, puede resultar estabilizador, pues su

realización nos hace apreciar cuánto lo valoramos. Aun cuando sólo sea parcial, las condiciones de una materialización estable de este orden son, por consiguiente, aquéllas en las que aquello de nuestro interior a lo que se dirige pueden liberarse, desarrollarse, madurar. Pero lo que en nuestro interior las dota de resonancia favorable al orden son estas motivaciones de benevolencia. Así pues, son el componente óntico que perdura en las interpretaciones del orden modernas y no creyentes. [368](#)

Esto explica por qué no son fáciles de rechazar. Nietzsche sin duda lo hizo, como también lo hizo el fascismo a continuación. Pero hay que avanzar mucho más en esta senda para acompañarlos. Es preciso rechazar también todas las normas e ideales de universalidad. No se pueden mantener las normas de este orden al tiempo que se tira por la borda todo componente óntico. Podría parecer que sucede así en el caso de determinados contemporáneos que invocan el nombre de Nietzsche, a quienes a veces se denomina «posmodernos». Pero las exigencias que ellos plantean, por ejemplo, de reconocimiento universal de las «diferencias», muestran que están construyendo su propia variante de interpretación moderna del orden moral. ¿Por qué condenan a las personas por no lograr reconocerlo, si no es posible? ¿Y qué lo hace posible? ¿A qué apela en nuestro interior?

Las dos estrategias señaladas más arriba para mostrar que la benevolencia es una capacidad interior se corresponden con las dos concepciones principales acerca de su ubicación óntica en nuestra naturaleza. La primera entiende que la benevolencia es un fruto de la huida de nuestro punto de vista reducido y particular. Ascendemos hasta ella mediante la ilustración y la disciplina. La segunda entiende que su raíz reside en nuestra naturaleza profunda, en una propensión original hacia la simpatía, que luego puede desaparecer y quedar sepultada por otras cosas. Esto arroja modalidades bastante diferenciadas de interpretar las narraciones históricas y personales de nuestro ascenso a la virtud, o de nuestra caída en el vicio. Así, la disciplina y el autocontrol racional desempeñan un papel enteramente positivo en la primera versión; mientras que la segunda la entiende a menudo como aquello que nos aparta de nuestra buena naturaleza original y espontánea, como hemos visto, por ejemplo, en el caso de Rousseau. Por otra parte, la idea misma de que existe una naturaleza innata y profunda suele ser anatema para la ética de la disciplina racional que se deriva de Locke y Helvecio.

Aquí hay dos narraciones distintas, lo cual no significa que no se pueda tratar de realizar una síntesis. De hecho, parte de las teorías modernas más potentes y deslumbrantes constituyen diferentes tentativas de combinarlas. Kant es un buen ejemplo: nuestra naturaleza nouménica es ciertamente innata a nosotros, pero para que emerja es preciso una diestra disciplina de la razón. Todo el idealismo alemán adorna y desarrolla aquí la idea de Kant; y Marx, además, se inspira en esta tradición. De manera

bastante distinta, John Stuart Mill intenta aunar las dos tradiciones.

Pero, con independencia del modo en que se conciba, el descubrimiento/definición de estas fuentes intrahumanas de la benevolencia constituye uno de los grandes logros de nuestra civilización, así como los estatutos de la no creencia moderna. ¿Qué ha hecho posible este monumental desplazamiento? Ésta es la pregunta con la que he venido lidiando durante las páginas anteriores. Es evidente que el contexto en el que se produjo el salto hacia el humanismo exclusivo quedó establecido por el «deísmo» que he descrito con anterioridad: la cada vez mayor concentración en el orden del beneficio mutuo, o incluso en la «civilización», entendida como programa de la humanidad: y también por el muy relativo progreso pero, en todo caso, sin precedentes, en la materialización de dicho orden; la confianza que éste generó en las capacidades humanas y en la maleabilidad del universo a los propósitos humanos. El «deísmo» suministra el marco, si bien este progreso generó las «condiciones materiales» para dar el salto.

Pero, como es natural, hubo otras condiciones: por ejemplo, la desvinculación y la secularización del espacio público. A ellas, en todo caso, debemos añadir alguna otra relacionada con la interpretación hecha de la agencia. Está claro que esta inmanentización de las fuentes morales fue preparada por el giro de la cultura moderna hacia el interior. Me he ocupado de este aspecto más extensamente en otra parte,³⁶⁹ por lo que sólo quisiera mencionar aquí unos cuantos elementos destacados.

El giro hacia el interior en la forma de razón desvinculada preparó directamente, sin duda, parte de estas nuevas modalidades de vida moral; al menos, la primera (B. Russell). A todas luces, el agente desvinculado y disciplinado, capaz de remodelar el yo, que ha descubierto y, por tanto, ha liberado en su interior el sobrecogedor poder del control, es uno de los sustentos esenciales del humanismo exclusivo moderno.

La desvinculación también colabora de otra forma. El trámite fundamental, como hemos visto en Descartes, consiste en aislar al agente de su ámbito, en concentrar la atención sobre él, y en extraer lo que tiene en su interior abstrayéndolo de su entorno. Esto es fundamental para la estrategia de Descartes en el *cogito*: detectar primero las ideas que están «en» nosotros y, a continuación, plantear la cuestión de si se corresponden con lo que hay «fuera».

De forma paralela, podemos reconstruir la trayectoria de la construcción de la idea de que la naturaleza de las cosas está «en su interior» de una forma exclusiva bastante discordante con las teorías de la filosofía tradicional.³⁷⁰ Esto, entrelazado con la reacción contra la desvinculación, genera un nuevo enfoque de nuestros sentimientos como algo interior. Así podemos disponer en el siglo XVIII de una teoría ética influyente centrada en los «sentimientos morales», y más adelante se puede ver nuestra salvación

moral en la voz de la naturaleza interior.³⁷¹

Todo esto generó los recursos culturales necesarios para la inmanentización de las fuentes morales. Aquí quizá resida el *locus* de otra ironía. Porque este giro hacia el interior es también manifiesto en la vida religiosa; de hecho, el giro en su conjunto fue impulsado en buena medida por motivos religiosos.

Como hemos expuesto más arriba, la religión popular medieval era principalmente un culto de acciones: se ayunaba, se participaba en rituales y oraciones colectivas, se asistía a misa, etcétera. Pero en la Baja Edad Media hubo un desplazamiento poderoso hacia una mayor devoción interior: es decir, en la que el enfoque principal se centraba conscientemente en Dios y su bondad. La piedad erasmiana posterior subrayó que lo que importa es el espíritu, la intención, no la práctica visible. Entonces, la Reforma protestante pregonaba la salvación mediante la fe y el asunto de las cualidades de la fe individual pasa a ser central en la vida de infinidad de creyentes.

En el siglo XVII, Bérulle y otros plantean en Francia la cuestión del «teocentrismo». Ahora el enfoque se centra aún más en la disposición interior individual: ¿soy yo mismo el centro de mi existencia, o giro en torno a Dios? A partir de este momento, hay movimientos que discurren paralelamente a los que apreciamos en la cultura humanista. En correspondencia con el énfasis en los sentimientos morales se desarrollan devociones del sentimiento: el pietismo, el metodismo y, en la vertiente católica, la devoción por el Sagrado Corazón.

La historia del rechazo de la vieja religión inalterable que descubre y libera a lo eternamente humano es errónea en ambos aspectos. Existe reinvención e innovación en ambas partes, y sus continuas influencias mutuas las relaciona.

Podemos mostrar el escenario de la mejor forma posible; nunca podemos explicar totalmente la aparición del humanismo exclusivo; claro que no, si por explicación se entiende mostrar que, dadas determinadas condiciones, era inevitable. Como todos los logros humanos asombrosos, contiene algo que se resiste a verse reducido a estas condiciones de posibilidad.

El hecho de que este logro fuera posible es un dato importante acerca de los seres humanos, si bien queda abierto a distintas interpretaciones. Podemos sostener que, *por supuesto*, podemos encontrar nuestras fuentes morales en nuestro interior, puesto que nuestra concepción de estas fuerzas sólo fue siempre una conciencia alienada de nuestro propio potencial humano, como diría Feuerbach. En el extremo opuesto, podemos sostener que esta supuesta percepción es una ilusión, una sombra proyectada por la presuntuosidad y el orgullo humanos. O podemos sostener también, como haría yo, que ninguna de esas interpretaciones resulta del todo convincente. La concepción de Feuerbach no puede explicar todo el malestar que hemos vivido en torno al humanismo

netamente inmanente. Si realmente fuera la verdad conquistada triunfantemente que disipa el error, debería ser más estabilizadora, más convincente para todos. La pura visión de engaño que se proyecta sobre ella no logra explicar la forma en que las personas se han afianzado para hacer el bien mediante diversas versiones de este humanismo.

Pero, con independencia de cuál sea el veredicto final, este desplazamiento hacia el humanismo exclusivo es uno de los hechos de la argumentación, uno de los aspectos a los que debemos dar sentido para orientarnos en y acerca de nuestra moderna era secular. ¿Cómo nos ayuda a comprender los dilemas actuales a los que nos enfrentamos?

4

¿Pero nos ayuda esto a comprender la era en que vivimos? Podríamos replicar diciendo que así era entonces, y así es hoy día. En la actualidad hay una amplia gama de posiciones no creyentes, entre las que se encuentran muchas que parecen deberle muy poco al humanismo ilustrado, incluidas aquéllas que son abiertamente hostiles hacia la Ilustración y otras que se presentan como antihumanistas. ¿Dónde situar todo el abanico de concepciones inspiradas por Nietzsche, que condenó de raíz el orden moderno del mutuo beneficio?

La afirmación que estoy haciendo aquí puede descomponerse en tres partes. En primer lugar, he venido diciendo que lo que denomino humanismo exclusivo nació en relación con la ética de la libertad y el beneficio mutuo e, incluso, como un conjunto alternativo de fuentes morales para esa ética. En segundo lugar, pretendo decir que no podría haber surgido de ningún otro modo en esa época. Pero, en tercer lugar, quisiera formular la afirmación añadida de que este origen sigue importando hoy día; que el mucho más amplio abanico de posiciones no creyentes existentes en la actualidad, sigue marcado de algún modo por este punto de origen en la ética del orden benéfico.

La primera afirmación seguramente será aceptada de forma general. La transición a la que me refiero comienza en la segunda mitad del siglo XVII y se prolonga durante el siglo XVIII. Una de las primeras señales claras de que algo había cambiado fue la reacción contra la revocación del Edicto de Nantes por parte de Luis XIV. Hubo protestas generalizadas en la Europa culta. Esta violencia infligida contra la libre conciencia de tantos súbditos franceses leales y de orden parecía gratuita y atroz. Concretamente, Bayle dio cauce a la expresión de la indignación que muchos sintieron.

En la primera mitad del siglo XVII no habría sido posible una reacción semejante. A decir verdad, muchos eran entonces incluso más partidarios de la tolerancia. Si Richelieu hubiera derogado el edicto en la época de los disturbios de La Rochelle, muchos lo

habrían lamentado y lo habrían criticado abiertamente, pues habría agitado la indignación confesional entre los protestantes por la opresión católica. Pero lo que habría faltado era la sensación de que la libertad de conciencia era un valor que se debía propugnar, independiente de la adhesión confesional, y que quebrantarlo era un acto un tanto retrógrado, algo incivilizado. Esta nueva actitud pervivió y fue adquiriendo fuerza a lo largo del siglo siguiente hasta culminar en las célebres campañas de Voltaire, en especial por el caso Calas.

Cuando contemplamos este acontecimiento en el largo arco temporal del cambio de mentalidades en que se produce, y que contribuyó a profundizar, podemos apreciar un desplazamiento decisivo en el centro de gravedad de la sensibilidad de la elite moral de Europa occidental. La libertad, concretamente la libertad de creencias, está empezando a convertirse en un valor en sí mismo, en un rasgo esencial para cualquier orden político que quiera considerarse aceptable.

Estamos hablando de un movimiento casi tectónico de la actitud de toda una sociedad, que resulta muy difícil explicar y puede no ser evidente si nos centramos únicamente en márgenes de tiempo reducidos, pero que resulta prácticamente innegable si pensamos, por ejemplo, en la centuria transcurrida a partir de 1685; o quizá mejor aún, en la centuria y media que sigue al año 1650.

Paralelamente, o tras este énfasis creciente en la libertad, se acrecienta la preocupación por lo que podríamos llamar el bienestar, unido a la prosperidad económica y el crecimiento, a medida que se empiezan a comprender cada vez más las posibilidades que ofrece este último. Como es natural, esto vino motivado en parte por la necesidad de los gobiernos de poner los pilares fiscales y económicos de la guerra, pero la Europa culta empieza a preocuparse por ellos por su propio interés. Por encima de todo, durante todo el siglo XVIII empieza a ganar adeptos la sensación de que se abren nuevas posibilidades.

El énfasis en la libertad y el bienestar adquiere un tinte más radical a finales del siglo XVIII. Quiero decir que se proponen y promueven propuestas que comportan ciertos alejamientos bastante radicales con respecto a la práctica vigente. Se aprecian, por ejemplo, en la economía del *laissez-faire*, procedente de los fisiócratas, y en Adam Smith, cuya propuesta tiene un alcance reconocidamente mayor entre los franceses que en el contexto británico. Pero, a medida que vamos ingresando en el último cuarto de siglo y la gran época de las revoluciones, la nueva radicalidad se extiende hasta la reforma legislativa (Bentham, Beccaria) y, finalmente, a la política. La idea moderna de orden moral pasa en este siglo de adoptar un papel principalmente hermenéutico a asumir una función más bien prescriptiva.

Son estos desplazamientos conexos de la opinión pública de la elite (y, junto a ellos, claro está, la aparición del fenómeno reconocido de la opinión pública, dotada de fuerza

legitimadora), los que he venido interpretando a la luz de la ética de la libertad y el orden benéfico. A mi juicio, podemos entender este movimiento en su conjunto como una elaboración sostenida de las exigencias de esta ética, junto con una demanda cada vez más insistente de que se pusiera en práctica.

Ahora es en el seno de este movimiento cuando surgen, primero, el «deísmo» providencial y, a continuación, las primeras formulaciones influyentes del humanismo exclusivo. La coincidencia en el tiempo parece innegable, pero estoy postulando la existencia de un vínculo más estrecho. ¿Cuál es?

Para resumir lo que he venido exponiendo hasta ahora, consiste en que el humanismo exclusivo empieza a parecer plausible debido a los desplazamientos antropocéntricos que he señalado anteriormente. Esto supuso, en primer lugar, que la principal preocupación moral pasara a ser imponer un orden disciplinado sobre la vida social y personal que garantizara unos altos niveles de autocontrol y buena conducta en el individuo y paz, orden y prosperidad en la sociedad. Las metas más elevadas de los seres humanos parecen perseguir bienes estrictamente humanos incluso en la esfera religiosa. Cuando, sobre todo esto, empiezan a realizarse progresos serios hacia la consecución de dichos objetivos, puede adquirir vigencia la idea de que esos fines están al alcance de la mano de las capacidades humanas sin ninguna otra ayuda.

Pero aunque la ayuda de Dios en forma de intervenciones milagrosas o providenciales parece cada vez menos necesaria y relevante, todavía sigue siendo un principio central de la tradición religiosa que los seres humanos no pueden convocar a la voluntad para actuar en aras de esos fines sin la ayuda de Dios, recibida en forma de gracia. Aquí es donde un segundo desplazamiento inaugura un territorio de fuentes morales netamente intrahumanas. En este punto, la necesidad de la ayuda de Dios para alcanzar las más altas metas morales/espirituales deja de ser algo evidente, innegable y, para la mayoría, cuestión de experiencia sentida. En su acción por promover el proyecto ordenador, las personas pueden pasar a percibirse como seres accionados por motivos netamente humanos, como cierto sentido de la benevolencia imparcial, o la simpatía puramente humana; mientras que, al mismo tiempo, sienten que no hay nada más alto o más importante que ese proyecto.

Está claro que hicieron falta ambos desplazamientos para producirlo. Las más altas metas debían, por así decirlo, ser descargadas en el dominio de lo humano; los fines que trascendieran la prosperidad humana debían desaparecer de la vista, incluso desde la perspectiva de buena parte de los devotos, con el fin de que las capacidades morales humanas realzadas pudieran encontrarse con ellos a mitad de camino y alcanzar una especie de equilibrio entre nuestros objetivos y nuestras capacidades morales. El tercer desplazamiento antropocéntrico que describí más arriba, la disolución del misterio, exhibe

idéntico doble movimiento en un dominio conexo. Por una parte, lo que hay que comprender ahora se define en relación con objetivos estrictamente humanos: tenemos que entender cómo se puede organizar la vida humana para que genere plenitud y felicidad. Al mismo tiempo, gracias a los métodos de las nuevas ciencias, parece que hemos ingresado en el campo de un incremento extraordinario de las potencias cognitivas. Entre estos dos movimientos, el dominio del misterio mengua e, incluso, se aproxima al valor cero.

Después, sólo es preciso que desaparezca la perspectiva de la vida ultraterrena para que, en el clima creado por las dos primeras transformaciones, se complete el cuarto desplazamiento. Ya en este periodo se aprecia cierta tendencia a imaginar la vida ultraterrena en términos de paz, reposo y reencuentro con los seres queridos. El horizonte de la transformación, concretamente en relación con nuestra vida aquí, se reduce.

El doble movimiento empieza a convertir el humanismo exclusivo en una alternativa concebible. Esto hace pensar en una motivación positiva para suscribir el nuevo humanismo. Vino acompañada de un creciente sentido de la capacidad humana, la del agente ordenador, desvinculado e imparcial, o la de quien se da su propia ley, o la de un agente que pudiera recurrir a unos inmensos recursos interiores de benevolencia y simpatía que le capacitaran para actuar en aras del bien humano universal a una escala sin precedentes. Dicho de otro modo, este agente autosuficiente podía plantar cara y dejar de lado a los miedos humanos inveterados, al temor a los espíritus maléficos, a no ser escogido por Dios o a las ciegas y abrumadoras fuerzas de la naturaleza.

En resumen: la identidad parapetada, capaz de imponer control disciplinado y benevolencia, generó su propio sentido de la dignidad y el poder, así como sus propias satisfacciones interiores, todo lo cual logró inclinar la balanza en favor del humanismo exclusivo.

Pero también hubo un movimiento negativo. Podemos apreciar que una veta de ira o, incluso, de odio hacia el cristianismo ortodoxo recorre buena parte de la Ilustración. Fue más contundente en algunos lugares que en otros; más, por ejemplo, en los países católicos o, en general, allá donde la influencia del «deísmo» no fue lo bastante poderosa como para aliviar la oposición entre antropocentrismo y fe cristiana. Cuando los defensores de la Ilustración se enfadaban y mostraban hostilidad hacia el cristianismo, lo atacaban por su oscurantismo y su irracionalidad, pero éste, a su vez, era condenado en buena medida porque servía para justificar la opresión y la imposición del sufrimiento. La formulación y propuesta de objetivos más allá de la prosperidad humana se consideraba una negación del derecho a la felicidad.

Lo que volvió singularmente repulsivo al cristianismo a juicio de la mentalidad ilustrada

fue la forma jurídico-penal global según la cual la doctrina del pecado original y la expiación se proyectó durante la Alta Edad Media y la época de la Reforma protestante. Nuestra distancia de la perfección se resumía en el justo castigo por el pecado anterior; y nuestra salvación a través de Cristo se entendía como la satisfacción que él ofrecía por esta culpa pagando, por así decirlo, la multa.³⁷²

Esto presentaba en sí mismo algunos aspectos repugnantes. Pero acabó vinculándose a dos doctrinas que eran potencialmente ofensivas más en profundidad. La primera era la creencia de que sólo unos pocos se salvan. La segunda era la doctrina de la predestinación, que parecía generada inevitablemente a partir de la creencia en la omnipotencia divina en el contexto del modelo jurídico-penal.³⁷³

De hecho, ahora, en los siglos XVII y XVIII, la opinión empieza a orientarse contra estas doctrinas. Por una parte, se da el «declive del infierno» y la aparición del universalismo; por otra, hay un rechazo creciente de la condena predestinada, incluso en el seno de las sociedades calvinistas. Como es natural, estas evoluciones no eran en absoluto independientes de aquella otra cuyo rastro he reconstruido más arriba, a saber: el aumento de la confianza en la capacidad humana para hacer el bien. Pero añaden un nivel de motivación extra, una repugnancia hacia las formulaciones ortodoxas, que debe conducir ya sea a una revisión de la fe o, en determinados casos, a una ruptura explícita con ella.

Una vez más, a medida que aumenta la confianza en las capacidades humanas y en el poder de la razón, las apelaciones de las iglesias a la autoridad en nombre de una fe que en parte consiste en misterios se vuelven cada vez más difíciles y arduas de aceptar. Éste es otro de los aspectos en el que un racionalismo moderno basado en la ciencia puede defender que el auge de la ciencia refuta la religión.

Pero estos elementos todavía no recogen en su totalidad el movimiento negativo, la hostilidad hacia el cristianismo que se propagó entre las elites en esa época. No eran sólo las doctrinas particulares del modelo jurídico-penal, ni el rechazo racionalista del misterio.

Ya hemos visto que gran parte de la práctica histórica del cristianismo era contraria a la nueva ética de que el bien humano era netamente immanente: todo esfuerzo en aras de algo que fuera más allá de esto, ya se tratara del monacato o de la vida contemplativa, de la espiritualidad franciscana o la devoción de los discípulos de Wesley... todo aquello que nos apartara de la senda del gozo humano y la actividad productiva ordinaria parecía una amenaza para la vida buena y se condenaba con el calificativo de «fanatismo» o «entusiasmo». Hume diferencia las virtudes auténticas (que son cualidades valiosas para uno mismo y para el prójimo) de las «virtudes monacales» («el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la

soledad»), que en nada contribuyen al bienestar humano, sino que incluso le restan valor. Las «gentes con sentido» las rechazan porque no sirven a propósito alguno, no mejoran la fortuna de un hombre en el mundo, no le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, no le preparan para amenizar a sus amistades y no aumentan su propia capacidad de goce. «Puede que un sombrío fanático de escaso talento tenga, después de su muerte, un lugar en el calendario; pero mientras viva, rara vez será admitido en intimidad y sociedad, excepto por quienes tengan los mismos delirios y sean tan lóbregos como él». [374](#)

Este rechazo de buena parte de la práctica tradicional estaba implícito en la adopción y radicalización por parte del deísmo providencial de la crítica protestante al uso del catolicismo. Sólo hacía falta identificar al propio cristianismo con estas prácticas «entusiastas»; en realidad, bastaba identificarlo con una u otra aspiración más allá de la prosperidad humana tal como se definía en el orden moral moderno para que este humanismo moderno se definiera como anticristiano, ya siguiera siendo «deísta» en algún sentido laxo de la palabra o se volcara en el ateísmo declarado.

En la actualidad, para nosotros, a quienes parece evidente que el cristianismo debe estar identificado con una aspiración ulterior de esta naturaleza, este vuelco parece inevitable. Pero en aquella época se podía rastrear desde Tindal hasta Paley una senda que identificaba a la fe cristiana con esta variante venida a menos. Entre las elites que habían asumido la nueva identidad parapetada de la disciplina y la benevolencia era una bonita cuestión hermenéutica si esto fortalecía o debilitaba la adhesión de alguien a la fe ancestral.

Podemos apreciar que se adoptaron tres posiciones. (1) Algunos alinearon la «verdadera» fe reformada con la civilización y la «cortesía»; otros (2) reaccionaron contra esta identificación e insistían en que la fe debe llevarnos más allá de esta forma de vida hermosamente autocontrolada y autosuficiente, que requiere cierta entrega del yo, cierta cesión de autonomía. Se aprecia en la reacción del cristianismo evangélico a finales del siglo, e incluso antes, en el movimiento de Wesley. Y tenemos (3) la respuesta de quienes coincidían en esta definición más exigente de la fe, pero precisamente por esa razón la rechazaban por considerarla enemiga de la cortesía, incluso porque en última instancia era una fuerza de la barbarie; por ejemplo, personas como Edward Gibbon.

Los inscritos en la primera categoría no tuvieron dificultad ninguna para combinar su adhesión a la fe y a la civilización. Pero tampoco la tuvieron muchos de los pertenecientes al segundo grupo, cuyo sentido de una vocación que fuera más allá no comportaba rechazar (lo que ellos consideraban como la auténtica) civilización. Aquí podemos pensar en muchos cristianos evangélicos que se esforzaban por radicalizar las definiciones vigentes de reforma y benevolencia, por ejemplo, en las campañas para

abolir la esclavitud.

Por otra parte, los cristianos con un mayor sentido del misterio, o quienes se veían tentados por el sacramentalismo católico, o los de orientación pietista o metodista, a menudo sintonizaban con los no creyentes, por cuanto percibían incompatibilidad entre su fe y la ética dominante.

De modo que la manera de cada cual de abordar y tratar esta cuestión podía depender en gran medida de la experiencia personal, el estado de ánimo y las afinidades que uno sintiera. Quienes estuvieran sumidos profundamente en la identidad parapetada quizá se sintieran bastante seguros de su lealtad cristiana, como por ejemplo un anglicano. Pero alguien que acabara identificándose con la misma firmeza con esta identidad, pero que en algún momento de su vida hubiera sentido la influencia de una fe más exigente, podría sentir con facilidad que el cristianismo era el enemigo. En este aspecto, quizá no fuera irrelevante que Gibbon, que tanto hizo por articular y definir el anticristianismo del siglo XVIII, hubiera sentido la tentación de convertirse al catolicismo siendo adolescente.

En todo caso, lo que aflora con claridad con todo esto es que, tanto en sus motivos positivos como en los negativos, la aparición del humanismo exclusivo estuvo estrechamente vinculada a la ética de la libertad y el orden benéfico. Fueron el carácter central de esta ética y el relativo éxito para cumplir con ella los que fomentaron el giro antropocéntrico. Y fueron las poderosas satisfacciones morales de esta ordenación triunfante las que motivaron positivamente que se abrazara el nuevo humanismo; mientras que fueron los fracasos de la religión en relación con esta ética los que a menudo motivaron el desplazamiento negativamente.

La descripción que ofrezco se opone a la historia de sustracción tan extendida que entiende que el desarrollo del ateísmo proviene simplemente del progreso de la ciencia y la indagación racional. Esto plantea una cuestión fundamental sobre la que me propongo regresar en breve.

Hay otra forma de expresar mi tesis sobre la relación entre la reforma y lo que hoy día denominamos «secularización», partiendo de éste último término. Su raíz procede de «*saeculum*», el vocablo latino para referirse a un gran lapso de tiempo, una era. Se suele utilizar para traducir el vocablo griego *aion* («eón»). Más recientemente, el término equivalente en otras lenguas modernas (*siècle*, *century*) alude también a una cantidad concreta de cien años, lo que llamamos un siglo.

Ahora, en la cristiandad de habla latina, «*saeculum*», y el adjetivo «secular», pasaron a utilizarse como un término de una comparación; en realidad, de varias comparaciones relacionadas. Como descripción de tiempo, viene a referirse al tiempo ordinario, al tiempo que se mide en eras, frente a un tiempo superior, el tiempo de Dios o la eternidad.

Y así puede significar también la condición de la vida en este tiempo ordinario, que en algunos aspectos difiere radicalmente de la de quienes viven en la eternidad, aquélla en la que nos encontraremos cuando nos hayamos reunido plenamente en el tiempo de Dios. Dos rasgos evidentes de nuestra condición temporal aquí, que no forman parte del plan último que Dios nos tiene reservado, son que vivimos en un Estado, esto es, bajo un poder político, y que vivimos bajo regímenes de propiedad; pero hay muchos otros.

En este sentido, el *saeculum* se resiste a la forma de vida que prevalecerá en la plenitud de vida de nuestra condición restaurada, pero que opera incluso ahora. Esta forma superior es aquélla a la que Agustín se refería cuando hablaba de «la Ciudad de Dios». Vive en tensión con el *saeculum* precisamente porque las dos condiciones de vida son muy distintas, y se trata de una tensión que puede recrudecerse hasta constituir antagonismo cuando los seres humanos se aferran a su condición «secular» como si fuera la definitiva.

O, en virtud de una generalización fácil de hacer, «secular» puede referirse a los asuntos de este mundo, los asuntos «temporales», y contrasta con los asuntos de la Ciudad de Dios, que son «espirituales». Y de aquí se generaliza a los quehaceres y ocupaciones de las personas que pertenecen a estas esferas distintas. Así, la Cámara de los Lores estaba compuesta por «los lores espirituales y temporales» (los obispos y los lores seculares). Los herejes eran «entregados al brazo secular» para recibir castigo. En general, el clero y los monjes pertenecen a la vertiente «espiritual», pero también se puede distinguir entre clero «secular» y «regular». Este último son los monjes, que viven apartados del «mundo» de acuerdo con reglas monásticas; los primeros son el clero parroquial, que pastorea sus rebaños y, por tanto, está «en el mundo».

En su forma medieval original, tenemos dos esferas de vida, con sus actividades y oficios particulares, que se corresponden con las dos «ciudades» que coexisten en la historia: la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal. Tienen cada una sus reglas y normas especiales. Por ejemplo, se supone que los poderes «espirituales» no derraman sangre, razón por la cual los herejes tienen que ser entregados al «brazo secular».

El proceso que he venido denominando «reforma» modifica también los términos de esta coexistencia; en última instancia se aproxima a hacer desaparecer por completo esta dualidad. Esa desaparición se produce en torno a tres vectores estrechamente relacionados entre sí y que he venido describiendo en las páginas precedentes.

1. El primero arranca no mucho después de la reforma gregoriana del siglo XI; es una tentativa de lograr que las masas de laicos, que viven en el *saeculum*, entren más íntegramente en la vereda de los cristianos. Las normas que definen esta vida más plena recuerdan en algunos aspectos a las que ya se han desarrollado entre las vocaciones

«espirituales»; concretamente, subrayan cada vez más la devoción personal y la disciplina ascética. Una fase crucial viene marcada por la regla del IV Concilio de Letrán de 1215, según la cual todos los fieles deben confesarse y comulgar una vez al año.

2. El segundo acaece con la Reforma protestante y representa un ataque frontal contra el propio dualismo. No sólo rechaza la idea de que las vocaciones «espirituales» de los monjes son superiores a las de los laicos. Las considera manifiestamente inválidas. No se puede ser un verdadero cristiano saliéndose del *saeculum*. Este retiro ascético sólo refleja orgullo espiritual, así como la falsa creencia de que se puede alcanzar la salvación mediante el esfuerzo personal. Todas las vocaciones cristianas válidas son las de la vida ordinaria, o las de la producción y reproducción en el mundo. Lo importante es cómo se vive esa vocación. Las dos esferas chocan. Las reglas monásticas desaparecen, pero la vida laica ordinaria se ve sometida ahora a exigencias más rigurosas. Parte de las normas ascéticas de la vida monástica se trasladan ahora al ámbito secular. Refiriéndose a esto, Weber habló de un «ascetismo intramundano».³⁷⁵ Evidentemente, esto desarrolla, e incluso acrecienta, la primera tendencia.

3. En tercer lugar, todas las ramificaciones de la reforma promueven el desencantamiento. Los protestantes de una forma más radical. Esto facilita enormemente el choque de las dos esferas, pues buena parte de lo que delimitaba la esfera «espiritual» era que sus miembros se ocupaban de lo sacro, presente en forma concentrada en determinados momentos, lugares, personas y actos, en festividades e iglesias, clérigos y sacramentos. En la medida en que la descripción sacro/profano desaparece de nuestras vidas, acaba pareciendo aún más obvio que la vida cristiana sólo puede consistir en una determinada manera de vivir en el «mundo».

Pero podríamos llegar hasta aquí y seguir sin haber completado el giro que he venido describiendo, según el cual el mundo secular declara, por así decirlo, su independencia de las exigencias «espirituales». Podría ser que este ideal de llevar una vida cristiana no sacramental en el mundo siga siendo en su mayoría una cuestión de inspiración profunda, sin reducirla a un código, organización o disciplina minuciosa. Una corriente procedente de la Reforma protestante subrayaba la importancia de la Luz Interior; y algo parecido a esto sirvió de inspiración a los primeros cuáqueros.

Pero, en la medida en que las iglesias, y posteriormente los Estados con iglesia, se propusieron el objetivo de movilizar, organizar y promover activamente estos niveles superiores de conformidad con (lo que se consideraba) la vida cristiana, esta última acaba por ser codificada, descompuesta en un conjunto de normas. La reforma acaba por considerarse un asunto serio, que no tolera ninguna alternativa. Donde se puede llevar una vida de oración al margen del *saeculum* ya no hay una esfera de lo «espiritual»

independiente; y tampoco existe la otra alternancia entre el orden y el antiorden que representa el carnaval. Sólo contamos con este orden implacable de pensamiento correcto y acción que debe ocupar todo el espacio social y personal.

¿Cómo se produce entonces la ruptura? Porque la propia tentativa de expresar lo que la vida cristiana significa en términos de código de acción en el *saeculum* abre la posibilidad de diseñar un código cuyo principal objetivo sea englobar los bienes fundamentales de la vida en el *saeculum*: vida, prosperidad, paz, beneficio mutuo. En otras palabras, hace posible lo que he denominado el desplazamiento antropocéntrico. Cuando esto sucede, todo está preparado para que se produzca la ruptura. Sólo hace falta dar el paso de sostener que estos bienes «seculares» son lo fundamental del conjunto del código. Empujados por la irritación y el resentimiento ante las demandas ascéticas de la ultraconformidad, habrá muchos dispuestos a darlo.

Cuando lo hacemos, el mundo dualista del cristianismo medieval, ya comprimido en un todo espiritual-secular, al menos en los países protestantes, se acerca a ser unitario. No puede lograrlo plenamente porque el sentido de lo espiritual sigue vivo en nuestra sociedad, al menos como fuente de división. Y más allá de esto, hay modalidades de antireligión que intentan recuperar para la vida secular parte de los propósitos superiores en términos puramente inmanentes; por ejemplo, en el comunismo o el fascismo.

Eso en cuanto a mi primera tesis. Pero, ¿qué sucede con mi segunda afirmación, la de que no podría haber sucedido de otra forma, la de que un *ethos* no creyente no podría haber surgido bajo ninguna otra forma? Por la propia naturaleza de las cosas, este tipo de afirmación es muy difícil de demostrar. Pero, en todo caso, me parece abrumadoramente plausible. ¿Cómo podría contrarrestarse la inmensa fuerza que la religión ejercía en aquella época en la vida humana, si no es utilizando una modalidad de las ideas éticas más poderosas que esa misma religión había contribuido a consolidar? Quiero decir, como fenómeno generalizado. Dicho llanamente: casi cualquier tipo de desplazamiento de esta concepción es posible para algunos individuos excepcionales. Algunos de éstos parecen haber sido capaces de mantenerse al margen tanto de la fe cristiana como del compromiso moderno con el orden benéfico, y de adoptar una especie de epicureísmo discreto y quietista; por ejemplo, San Evremond o Fontenelle. Se trataba de una alternativa intelectual obvia al cristianismo, algo que no requería ser inventado partiendo de cero; el modelo ya está presente en el mundo antiguo. Pero era inconcebible que pudiera haber sido un movimiento masivo, ni siquiera entre los más cultos, en una sociedad en la que el cristianismo, mezclado a veces con el neoestoicismo, había definido hasta hacía muy poco los parámetros de la vida espiritual y seguía siendo claramente dominante.

Hay una historia de sustracción a la que me he referido con anterioridad que explica el desplazamiento principalmente en términos cognitivos. En una época en la que la ciencia avanzaba, las afirmaciones del cristianismo fueron siendo cada vez menos creíbles. Y así, a las personas les quedaron solamente los valores humanos. Ya he expuesto por qué creo que esta idea es deplorablemente inadecuada. Pero podemos entender por qué las personas que suscriben esta historia hoy día deben conceder retrospectivamente mayor importancia de la que merecen a los disidentes lucrecianos de la época. Porque estos «libertinos» eran, sobre todo, librepensadores; no les preocupaba de manera fundamental el orden benéfico. Pero, precisamente por esta razón, no eran quienes mandaban en la época. Fontenelle propone incluso como senda hacia la felicidad una estrategia de repliegue. Ocupemos el menor lugar posible en el mundo. La mayoría de lo que hacemos para cambiar la realidad incrementa, por así decir, nuestro «volumen» en el mundo.

Mais ce volume donne plus de prise aux coups de la Fortune. Un soldat qui va à la tranchée voudrait-il devenir un géant pour attraper les coups de mousquet? Celui qui veut être heureux se réduit et se resserre autant qu'il est possible. Il a ces deux caractères, il change peu de place, et en tient peu. [376](#)

(Pero este volumen acrecienta la exposición a los golpes de la Fortuna. ¿Querría un soldado que combatiera en las trincheras convertirse en un gigante para recibir las balas de los mosquetes? Quien quiere ser feliz se reduce y se restringe al máximo. Tiene estas dos características: cambia poco de lugar y ocupa poco espacio.)

Difícilmente puede tratarse de una filosofía para reconstruir el mundo.

Avanzando hasta una fecha ligeramente posterior, a la luz de la historia de sustracción dominante, los argumentos contra los milagros que aparecen en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume pueden parecernos hoy día un golpe fundamental en la batalla contra la fe. Pero mi hipótesis es que, sin las nuevas interpretaciones morales que he venido exponiendo, habría tenido muy poco impacto. Los obispos podrían haber seguido durmiendo tranquilamente en sus alcobas si sólo hubieran tenido que enfrentarse a los escépticos inspirados en Lucrecio. Posteriormente pudieron surgir otras modalidades de no creencia, pero necesitaban que el humanismo del orden benéfico desbrozara el camino.

Aproximándonos a este aspecto desde una orientación un tanto distinta, en esta época hubo ciertamente una pauta de no creencia minoritaria y de elite que veía en los antiguos un modelo de inspiración antitético del cristianismo. Entre ellos se encuentran quienes acabo de mencionar y otros, como Shaftesbury o Gibbon. Pero su actitud solía venir moldeada por el valor moderno de origen cristiano de la benevolencia; Shaftesbury es un buen ejemplo de ello. Donde la llama de este elemento moderno ardía débilmente, la influencia fue reducida. No fueron los Gibbon quienes prendieron fuego al mundo, sino los Voltaire. Pero, pese a todas las semejanzas, este último tiene un compromiso apasionado con la ética de la libertad y el beneficio mutuo, mientras que para el primero,

los mejores periodos de la historia eran aquéllos que se vivieron bajo «el trance mortal del despotismo ilustrado», según expresión de Leslie Stephen.³⁷⁷

Esto nos lleva a mi tercera afirmación, que toda no creencia actual sigue marcada por aquel origen. Lo que estoy exponiendo aquí es otra tesis sobre la historicidad de nuestras opciones actuales, sobre la sedimentación del pasado en el presente. Abordé someramente esta cuestión al principio de la primera parte, donde sostuve que nuestra interpretación de nosotros mismos como seres seculares se define por la sensación histórica (a menudo terriblemente vaga) de que hemos acabado por ser así después de vencer y superar formas de fe anteriores. Ésta es la razón por la que Dios sigue siendo un punto de referencia incluso para los no creyentes más despreocupados, puesto que ayuda a definir la tentación que hay que superar y abandonar para ascender a las cimas de la racionalidad en las que habitan. Ésta es la razón por la que el «desencantamiento» sigue siendo una descripción de nuestra era que todo el mundo comprende, siglos después de que los practicantes de la magia hayan dejado de ser figuras indispensables de nuestra vida social.

Tal vez podríamos imaginar una sociedad en la que las personas vivieran sin hacer referencia alguna a Dios, sin tener conciencia de este hecho negativo; por ejemplo, vivimos en sociedades que ya no están dirigidas por un *strategos*, o por un sumo sacerdote, sin que siquiera tengamos conciencia de ello (salvo los estudiantes de historia antigua). Quizá un ateo esté aguardando la llegada de esta sociedad abiertamente sin Dios. Pueda o no existir alguna vez, sencillamente es muy distinta de nuestra sociedad actual.

Pero hay razones contundentes para dudar de que pueda existir. Como es lógico, podría haber una sociedad que no tuviera ninguna percepción de que no cree en el Dios de Abraham. En la actualidad hay muchas. Pero lo interesante es si podría haber ausencia de creencia sin tener sensación de que hay alguna concepción religiosa que se está negando. Un estado de ausencia de religión que ya no mereciera el nombre de no creencia. En ese caso, sería distinto de nuestro mundo actual en un aspecto crucial. Gran número de no creyentes actuales entienden que el ateísmo es un logro de la racionalidad. No se puede tener esto sin una conciencia histórica continua. Es una condición que sólo se puede describir en el tiempo verbal del presente, pero que también requiere una forma verbal pretérita: una condición de «haber superado» la irracionalidad de la fe. Es esta conciencia de tiempo verbal pretérito la que subyace al uso que hoy día hacen los no creyentes del «desencantamiento». Cuesta mucho imaginar un mundo en el que esta conciencia pueda haber desaparecido.

Ahora, de manera similar, la importancia fundacional del humanismo exclusivo de la

libertad, la disciplina y el orden benéfico sigue siendo indeleble en nuestro mundo actual. Otras formas de no creencia, así como muchas formas de fe, entienden que la han vencido o la han refutado. El conjunto de la corriente nietzscheana es un caso pertinente, pues se basa en percibir la filiación entre la creencia cristiana y el orden benéfico y, a continuación, en definirse contra ambos.

En realidad, el proyecto de la libertad y el orden benéfico ocupa un lugar tan central en nuestra civilización que todas las posiciones posibles se definen en relación con él; ya sea como formas de afirmarla al tiempo que la interpretan, como el marxismo y otras ramificaciones de la Ilustración, o como críticas de ella que quieren abrir un espacio para otra cosa, como la prole multiforme de la rebelión romántica.

Ésta es la razón por la que la historia narrativa del auge de la no creencia no guarda relación meramente con un pasado irrelevante, ni es un extra opcional para los aficionados a la historia. Más bien, todas las cuestiones que rodean a la secularidad y la creencia se ven afectadas por una doble historicidad, una conjugación en tiempo pasado en dos hileras. Por una parte, la no creencia y el humanismo exclusivo se definieron en relación con formas de creencia anteriores, tanto el teísmo ortodoxo como las interpretaciones del mundo mágico; y esta definición sigue siendo hoy día inseparable de la no creencia. Por otra parte, las formas de no creencia de aparición posterior, así como todas las tentativas de redefinir y recubrir la creencia, se definen a sí mismas en relación con este primer y pionero humanismo de la libertad, la disciplina y el orden.

Notas:

[315](#). En esta parte del libro trato de lidiar con el fenómeno que Marcel Gauchet denomina *la sortie de la religion*; véase *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985), [trad. cast.: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* (Madrid, Trotta, 2005)]. Es innecesario decir que he abordado la cuestión de forma diferenciada, pero recogiendo numerosos elementos de su cosecha.

[316](#). Tindal, Matthew, *Christianity as Old as the Creation* (Londres, 1730), pág. 14.

[317](#). Mercier, Roger, *La Réhabilitation de la Nature humaine, 1700-1750* (Villemonble, La Balance, 1960), págs. 105, 274-277.

[318](#). *The Reasonableness of Christianity* (Londres, 1695), págs. 287-289.

[319](#). Hutcheson, Francis, *A System of Moral Philosophy*, reproducción facsímil de la edición de 1755 (Hildesheim, Georg Olms, 1969), pág. 184.

[320](#). McManners, John, «Enlightenment: Secular and Christian», en J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford, Oxford University Press, 1990), págs. 282-283.

[321](#). Citado en E.C. Mossner, *Joseph Butler and the Age of Reason* (Nueva York, Macmillan, 1936), pág. 8.

[322](#). Buckley, Michael S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987).

[323](#). Véase, por ejemplo, Gordon Rupp, *Religion in England 1688-1791* (Oxford, The Clarendon Press; Nueva York, Oxford University Press, 1986), pág. 276, y James Downey, *The Eighteenth Century Pulpit* (Oxford, The Clarendon Press, 1969), pág. 226. Downey señala que «la religión, tal y como la definió el Arzobispo Tillotson y como la practicaron los latitudinarios en el siglo XVIII, dejó de ser un *mysterium tremendum et fascinans*. La iglesia casi pareció convertirse en una asociación para la reforma de las costumbres, un lugar donde gentes de

mentalidad afín se reunían para sintonizar mejor sus sensibilidades morales» (pág. 10).

[324.](#) Citado en Gerald Robertson Cragg, *Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660-1700* (Cambridge, Cambridge University Press, 1950), pág. 78. Véase también, «His Commandments are not Grievous: The laws of God are reasonable, that is, suitable to our nature and advantageous to our interest»; citado en Downey, *The Eighteenth Century Pulpit*, págs. 14-15 y pág. 26.

[325.](#) Clarke, en sus comentarios sobre el Nuevo Testamento sostiene que en esos días de civilización estamos llamados «solamente a reducir nuestros gastos inútiles y pecaminosos; no venderlo *todo* para dar el dinero a los pobres, sino ser generosos a partir de las sobras de nuestra abundancia; no menoscabar nuestras vidas, ni siquiera los confortables goces de la vida, sino renunciar a los estériles y poco razonables placeres del pecado». Citado en Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol, Thoemmes, 1997), volumen 2, pág. 340.

[326.](#) Citado en Cragg, *Puritanism to the Age of Reason*, pág. 97.

[327.](#) Bremond, Henri, *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (París, A. Colin, 11 volúmenes, 1967-1968).

[328.](#) Dupré, Louis, *Passage to Modernity* (New Haven, Yale University Press, 1993), págs. 223-230.

[329.](#) Véase Henri Bremond, *Histoire Littéraire*, volumen 4, *La Conquête mystique: l'école de Port-Royal*.

[330.](#) Véase Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, capítulo XXXVI (Londres, Penguin Edition, 1994), [trad. cast.: *Decadencia y caída del Imperio Romano* (Girona, Atalanta, 2013)].

[331.](#) Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, pág. 16.

[332.](#) Citado de Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1967), pág. 41.

[333.](#) Para hacer justicia a Tindal y los deístas, hay que reconocer que la desconfianza respecto al amor desinteresado estaba mucho más extendida, y desempeñó un papel importante en la teología agustiniana más ortodoxa. Bossuet justifica su vigorosa polémica contra el «amour pur» de Fenelon argumentando que la ley de Dios tiene que gobernarnos, al menos parcialmente, a partir de nuestro interés egoísta.

[334.](#) *L'Institution de la religion Chrestienne*, Libro III, capítulo 19.

[335.](#) Este proceder lo había preparado la predicación de Tillotson, cuya polémica contra la «idolatría» papista, contra la transubstanciación y la autoridad de la Iglesia, allanó el terreno para los razonamientos de escritores posteriores que eran francamente anticristianos; Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, volumen 1, págs. 78-79; E.C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (Nueva York, Macmillan, 1936), págs. 22-23.

[336.](#) Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, capítulo 4.

[337.](#) Whichcote se basaba aquí en los Padres de la Iglesia ortodoxa, con su noción de *theiosis*.

[338.](#) Véase «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege* (Frankfurt, Niemeyer, 1972).

[339.](#) Hutcheson, Francis, *A System of Moral Philosophy*, pág. 217.

[340.](#) «À commencer depuis les dernières années du Cardinal de Richelieu jusqu'à celles qui ont suivi la mort de Louis XIV, il s'est fait dans nos arts, dans nos esprits, dans nos mœurs, comme dans notre gouvernement, une révolution générale, qui doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie», (desde los últimos años del Cardenal Richelieu hasta los que siguieron a la muerte de Luis XIV, tuvo lugar una revolución general — de las artes, las mentalidades, las costumbres, el gobierno— que debe servir como blasón eterno de la verdadera gloria de nuestra patria); citado en J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), volumen II, pág. 86.

[341.](#) Como señala Pocock, hablando a la vez de *manners* y *mœurs* como «costumbres»: «Esta palabra clave designaba un complejo de prácticas y valores compartidos, que confirmaban al individuo como ser social y dotaban a la sociedad que lo rodeaba de una textura infinitamente compleja y flexible; de forma todavía más poderosa que las leyes, las costumbres volvían a la sociedad civil capaz de absorber las acciones y creencias humanas y controlarlas, incluso cuando se basaban en la experiencia supuestamente inmediata de la presencia

divina». *Barbarism and Religion*, volumen II, págs. 19-20.

[342.](#) Citado en Pocock, *Barbarism and Religion*, volumen II, pág. 203.

[343.](#) «Surgió una identificación firme y sistemática de lo religioso con lo social, compatible con concepciones tanto liberales como absolutistas de la autoridad política; tal distinción era de importancia secundaria comparada con la imperiosa necesidad de mantener que el Espíritu se manifestaba, e incluso se encarnaba, sólo a través de canales sociales, razonables, humanitarios y obedientes a la autoridad, y nunca de manera que pudiera subvertir el orden social». Pocock, *Barbarism and Religion*, volumen I, pág. 26.

[344.](#) Raynal, Abbé, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770); cita tomada de la edición de Ginebra, 1780, tomo X, págs. 127 y sigs.; citado en Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (París, Gallimard, 1998), págs. 34-35.

[345.](#) Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, capítulo XXXVI, [trad. cast.: *Decadencia y caída del Imperio Romano* (Girona, Atalanta, 2013)].

[346.](#) *Ibid.*, volumen 1, pág. 524.

[347.](#) *Ibid.*, volumen 3, pág. 90.

[348.](#) H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (París, Vrin, 1934), [trad. cast.: *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, (Granada, Universidad de Granada; Valencia, Universitat de València, 2005)].

[349.](#) Ésta es, al menos, la opinión de Francis Oakley; véase su obra *Kingship* (Oxford, Blackwell, 2006), págs. 91 y 98-99.

[350.](#) Arquillière cita a Isidoro de Sevilla: «Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem». *L'Augustinisme politique*, pág. 142.

[351.](#) En *Trent and All That* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000), John O'Malley describe esta cultura de reforma incesante y recurrente; véase especialmente el capítulo 1.

[352.](#) Marcel Gauchet también otorga una importancia fundamental en este prolongado impulso de reforma que recorre la Baja Edad Media y los albores de la Edad Moderna al «desencantamiento del mundo», si bien yo no estoy seguro de que no lo concibamos de un modo ligeramente distinto. Véase *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985), págs. 221-231, [trad. cast.: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* (Granada, Universidad; Madrid, Trotta, 2005)].

[353.](#) «Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, [...] pasando desde las [fuerzas] más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, disgusto, cansancio alguno—: éste es mi mundo dionisiaco del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, — ¿queréis un nombre para este mundo? [...] Este mundo es la voluntad de poder — ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder — ¡y nada más!», *The Will to Power*, traducción al inglés de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale (Nueva York: Random House, 1967), parágrafo 1067, [trad. cast. en: Friedrich Nietzsche: *Fragmentos póstumos. volumen III (1882-1885)* Fragmento póstumo 38 [12], junio-julio 1885 (Madrid, Tecnos, 2010), pág. 831].

[354.](#) Citado en Ross Harrison, *Bentham* (Londres, Routledge, 1983), pág. 276. Véase mi obra *Sources of the Self*, pág. 331, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 455-456].

[355.](#) *Pompée*, II.i.370-373.

[356.](#) Extraído de la versión inglesa *Pompey*, traducida al inglés por Katherine Philips (Dublín, Samuel Dancer, 1663).

[357.](#) *Mes Pensées*, págs. 1131-1132, citado en Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine*, pág. 252.

358. Citado en *ibid.*, págs. 382-383.
359. *De l'Esprit des Lois*, IV.2, [trad. cast.: *El espíritu de las leyes* (Madrid, Itsmo, 2002), págs. 116-117].
360. La traducción al inglés utilizada ha sido ligeramente modificada a partir de la de *The Spirit of the Laws*, en edición y traducción al inglés de Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller y Harold Samuel Stone (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), págs. 31 y siguientes.
361. *Mes Pensées*, pág. 1285, citado en Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine*, págs. 249-250.
362. Citado en Ronald Clark, *Bertrand Russell* (Londres, Cape, 1975), pág. 190, [trad. cast.: *Bertrand Russell* (Barcelona, Salvat, 1984)]. Véase *Sources of the Self*, págs. 407-408, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), pág. 557].
363. «Zwei Dinge erfüllen das Gemuth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir». *Kritik der praktischen Vernunft*, Edición de la Academia de Berlín (Berlín, de Gruyter, 1968), V, 161, [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica* (Salamanca, Sígueme, 2002)].
364. Para cotejar varios análisis de la *pitié*, véase *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. Garnier Flammarion (París, 1971), págs. 197-198, [trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid, Aguilar, 1981)], y *Émile*, edición de Classiques-Garnier (París, 1964), pág. 261, [trad. cast.: *Emilio, o de la educación* (Madrid, Alianza Editorial, 2001)]. Véase también el canto a la «conciencia» entonado por el vicario saboyano en *ibid.*, págs. 354-355.
365. *De l'Homme*, II.vi, págs. 146-147 (véase *Sources of the Self*, pág. 328 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), pág. 449].
366. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, [trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid, Aguilar, 1981)].
367. Regreso al análisis de este paso de la historia de la humanidad hacia un espacio nuevo y más universal que nos sirve de inspiración para acometer un nuevo tipo de acción moral; véase el capítulo 15, sección 7 [volumen II, *La era secular*, de próxima publicación en Gedisa. (N. del E.)].
368. En su obra *Una teoría de la justicia*, John Rawls convierte en una condición importante para que una teoría sea correcta que se establezca con el paso del tiempo, es decir, que en una sociedad en la que se instaure esta forma de justicia, el compromiso con ella crezca en lugar de declinar. Analizaré esta expectativa de estabilización de forma más completa más adelante, en el capítulo 17 [volumen II, *La era secular*, de próxima publicación en Gedisa. (N. del E.)].
369. *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006)].
370. Véase *ibid.*, capítulo 11.
371. *Ibid.*, capítulos 15 y 20.
372. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (París, Fayard, 1983), capítulo 8.
373. Los deístas más radicales también se sumaron a esta repulsión hacia el cristianismo hiperagustiniano situándolo al mismo nivel que el ateísmo. Jefferson escribió lo siguiente: «Jamás puedo unirme a Calvino en su forma de dirigirse a su dios. Él era a todas luces un ateo, cosa que no puedo ser yo; o, mejor dicho, su religión era el demonismo. Si algún hombre rindió culto alguna vez a un falso dios, ése fue Calvino. El ser descrito en sus cinco puntos no es el dios a quien usted y yo reconocemos y adoramos, el creador y gobernador benévolo del mundo; sino un demonio de espíritu maligno. Sería más fácil de perdonar no creer en ningún dios en absoluto, antes que proferir blasfemias con los atroces atributos de Calvino». Paine adoptó idéntica orientación en su obra *La edad de la razón*: «Por lo que se refiere al sistema de fe cristiano, me parece una especie de ateísmo; una suerte de negación religiosa de Dios. Está [...] tan próximo al ateísmo como el ocaso de la oscuridad». Citado en Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987).
374. Hume, David, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sección IX, párrafo 219; en David Hume, *Enquiries*, ed. de L.A. Selby Bigge (Oxford, The Clarendon Press, 1902), págs. 269-270, [trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral* (Madrid, Alianza Editorial, 2006)], sección IX, párrafo 87, pág. 162. Al comentario de Hume se le podría sacar punta con la siguiente pregunta retórica: «¿Invitaría usted a cenar

a San Francisco?». De hecho, hasta el protector de Francisco, el cardenal Ugolino, tenía razones para formularse esta pregunta. En una ocasión, cuando se consiguió persuadir a Francisco para que, a regañadientes, se sentara a la mesa del cardenal acompañado de algunos nobles caballeros y capellanes, abandonó la mesa discretamente con antelación para ir a mendigar a las calles. Cuando regresó a la mesa, distribuyó parte de los mendrugos de pan y demás limosnas recibidas. No es preciso decir que el cardenal se sintió profundamente ofendido. Esta conducta excéntrica tenía su sentido, como es natural, pues guardaba relación con la inminente autorización papal de los rasgos ascéticos más radicales de la Regla de San Francisco. Pero quizá se podría haber llevado a cabo con más delicadeza. Véase Adrian House, *Francis of Assisi* (Londres, Chatto, 2000), pág. 244, [trad. cast.: *San Francisco de Asís* (Barcelona, Plaza & Janés, 2002)].

[375.](#) «Innerweltliche Askese», en *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim, Beltz Athenäum, 2000), pág. 119; véase la traducción al inglés de Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York, Scribner, 1958), pág. 151, [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 2003)].

[376.](#) Citado en *La réhabilitation de la nature humaine*, pág. 59. Con posterioridad, se adoptó la tradición epicúrea en una especie de síntesis con el estoicismo, lo que le permitió pasar a formar parte de un credo activista, por ejemplo, en el caso de Maupertuis; y con esa forma ocupa su lugar en la corriente principal de la Ilustración; véase Mercier, *ibid.*, págs. 345-346.

[377.](#) Stephen, Leslie, *History of English Thought in the 18th Century*, volumen 1, págs. 447-448.

7

El orden impersonal

1

Hasta aquí me he ocupado de la primera faceta de mi constructo del «deísmo», el desplazamiento antropocéntrico de los fines de la vida humana. Pasaré ahora a la segunda faceta, que reside en un rasgo central del deísmo, tal como se suele definir el término.

El rasgo crucial aquí es un cambio en la interpretación que se hace de Dios y de su relación con el mundo. Es decir, se produce un alejamiento de las concepciones cristianas ortodoxas de Dios, entendido como agente que interactúa con los seres humanos e interviene en la historia de la humanidad, para aproximarse a la concepción de un Dios entendido como arquitecto de un universo que opera mediante leyes inalterables, a las que los seres humanos deben amoldarse si no quieren sufrir las consecuencias. Desde una perspectiva más amplia, esto se puede considerar una transformación que sigue una línea continua que va desde una visión del ser supremo con poderes análogos a lo que denominamos agencia y personalidad, y que los ejerce continuamente en relación con nosotros, a otra visión de este ser entendido como algo que sólo se relaciona con nosotros a través de la estructura regida por leyes que él mismo ha creado, y que concluye en una visión según la cual nuestra condición vive atenazada en un universo indiferente, en el que Dios, o bien es también indiferente, o bien no existe. Desde esta perspectiva, el deísmo se puede considerar un punto intermedio en el camino hacia el ateísmo contemporáneo.

Según una concepción ampliamente promovida a partir de la Ilustración, lo que alimenta el movimiento a lo largo de esta trayectoria continua, ya sea hasta su punto intermedio o hasta el destino final, es la propia razón. Descubrimos que determinados rasgos de la visión inicial son insostenibles y, una vez que la hemos despojado de los

elementos inaceptables, acabamos adoptando lo que queda, ya sea algún tipo de deísmo, alma del mundo, fuerza cósmica o ateísmo rotundo. Cada una de las variantes tiene su punto de destino establecido; el de Voltaire no es el de los materialistas científicos actuales. Pero, con independencia de cuál sea el punto de destino consagrado por una determinada variante, se le considera la verdad, el grano de hechos subyacentes a la paja de la invención o la superstición que le rodeaba. Nos enfrentamos a la clásica historia de sustracción.

Me propongo impugnar este enfoque. No porque no contenga elementos de verdad importantes; más bien, porque es demasiado burdo y general, y amontona una serie de factores que debemos aislar. Intentemos separar parte de las hebras.

Una de ellas es inseparable del desencantamiento. En la medida en que decae la concepción del cosmos como *locus* de espíritus y potencias causales significativas, esto deja espacio para que aparezca un dibujo del universo como algo gobernado por leyes causales universales, y la aparición está sin duda causada en parte por ese mismo dibujo. Y la concepción posgalileana de esas leyes, que no dejaba margen alguno para el propósito, excluye abiertamente ese tipo de potencias causales supuestamente encarnadas en, pongamos por caso, las reliquias o los recintos sagrados. La razón científica era al mismo tiempo un motor y una beneficiaria del desencantamiento, y su progreso llevó a las personas a tildar de superstición toda clase de creencias y prácticas tradicionales.

Otra hebra fue la nueva actitud hacia la historia. Bernard Williams ha calificado la diferencia en la historiografía antigua entre Heródoto y Tucídides como un paso mediante el cual las personas empezaron a demandar un relato de sucesos remotos y «legendarios» de manera similar a como los que se le ofrecerían acerca de lo que sucedió aquí ayer.³⁷⁸ Podría resumirlo diciendo que esta demanda equivalía a una negativa a considerar que determinados sucesos «legendarios» tuvieron lugar en alguna época superior, o en algún tipo de plano superior inespecífico del ser, como el de, por ejemplo, los Dioses o los héroes. El tiempo se homogeneiza.

Algo similar sucede en el siglo XVIII. Uno de los lugares donde se puede apreciar es en las diversas tentativas de ofrecer una explicación de los orígenes de la cultura humana o del lenguaje.³⁷⁹ En lugar de las teorías estáticas del lenguaje del siglo anterior, como las de Hobbes y Locke, que ofrecen una explicación del mismo en términos de las funciones que desempeña (ordenar nuestros pensamientos, comunicar) y se limitan sin más a dar por hecho que surgió en algún momento con el fin de satisfacerlas, aparece la necesidad sentida de ofrecer una imagen psicológica y sociológicamente realista de cómo se pudo haber producido esta génesis, así como de rellenar parte de los estadios del lenguaje y la cultura entre el supuesto punto de origen y el presente. Por toscas y apriorísticas que

puedan parecernos hoy en día, estas explicaciones se situaban en este nuevo marco y, por tanto, invitaban a la crítica que autores posteriores realizaron.

Pero otro lugar en el que aflora esta nueva percepción histórica es en la crítica bíblica, que da sus primeros pasos ya en el siglo XVII. Los relatos bíblicos empiezan a ser sopesados en función de lo que se consideraba plausible; se empiezan a tener en cuenta las limitaciones de la interpretación de los agentes de la época en que se redactaron; y otras cosas similares. Una de las primeras —y más escandalosas— incursiones de esta naturaleza fue llevada a cabo por Spinoza en su *Tractatus Theologico-politicus*.³⁸⁰

Esta línea y la anterior impulsada por la ciencia natural pudieron unirse para poner en duda determinados sucesos milagrosos del relato bíblico. Es célebre la actuación de Hume en este sentido cuando pregunta si realmente nos parece más razonable aceptar que se produjo determinado suceso excepcional, antes que poner en cuestión la veracidad o la precisión de los testigos que nos la han suministrado. A todas luces, como argumento tácito de fondo está adoptando (lo que llamaríamos) el principio de Williams de la homogeneidad del tiempo (cómo debe hacer para contrarrestar la posición de que hubo una «Era de los Milagros», ya finalizada).

Según algunas versiones, estas dos líneas, la acción, diríamos, de las «ciencias» natural e histórica, bastarían para explicar el desplazamiento hacia el deísmo; y dadas otras premisas sobre la ciencia y el materialismo, incluso el desplazamiento hacia el ateísmo actual. Pero (dejando al margen esta última afirmación por el momento), a mi juicio es una explicación a todas luces inadecuada. El distanciamiento con respecto a la «superstición» y la puesta en cuestión del relato bíblico no cierran la puerta a todas las concepciones de Dios entendido como interlocutor de los seres humanos y agente interviniente en la historia. Las personas podían seguir sintiendo y siguieron sintiendo que mantenían un diálogo con Dios, y/o entablado por Dios, y/o que recibían consuelo o fuerza de Dios, ya fuera como individuos o en grupos. Ofrecer una explicación de los hechos compatible con la ciencia natural y la mejor historiografía sólo puede descartar los relatos bíblicos de Abraham o Moisés apelando a una interpretación muy estrecha y reduccionista de lo que la ciencia exige; y similar comentario se puede formular acerca de sucesos como el de que Dios concedió a Israel la victoria sobre sus enemigos. Explicar el deísmo en estos términos supone incurrir en una *petitio principii* implícita.

En su introducción a la obra de Gibbon, Trevor-Roper alude a los historiadores de la filosofía que le influyeron en lo referente a la idea de homogeneidad que he invocado más arriba; no sencillamente la del tiempo, sino otra que agrupa a todas las instituciones, seculares y sagradas, bajo los mismos principios explicativos. En palabras de Trevor-Roper, cuando Gibbon proyectó su «historia filosófica», siguió a sus predecesores al atreverse a «abordar la historia de la Iglesia con un espíritu secular, a contemplar la

Iglesia no sólo como depositaria de la verdad (o el error), sino como una sociedad humana sujeta a las mismas leyes sociales que las demás sociedades». [381](#)

Lo que signifique aquí la afirmación que Trevor-Roper hace en favor de Gibbon depende de la fuerza que se otorgue a la expresión «las mismas leyes sociales». Al no invocar el fanatismo y la superstición, Gibbon tiende a explicar las acciones de los eclesiásticos en términos de motivaciones de poder, prestigio o rivalidad. Podríamos afirmar incluso que viola el principio de homogeneidad de Trevor-Roper, por cuanto en ocasiones ofrece una explicación más generosa para las acciones de los gobernantes y agentes seculares. Pero nos acercamos más al asunto principal que quiero exponer aquí si cuestionamos la exclusión que hace Gibbon de su explicación de las acciones —y pasiones— humanas cuando dice que están motivadas por la relación de un agente con Dios: ya sea esta relación de inspiración, de fuerza, de reacciones de ira y maldad, o cualesquiera otras. Nadie que crea que éstas pueden figurar entre los motivos de la acción humana quiere reservar su ejercicio a los dirigentes eclesiásticos o «religiosos»; la cuestión es si les otorgamos alguna posición en nuestras «leyes sociales» en general (las comillas indican que no pretendo admitir el sesgo nomotético codificado en la expresión de Trevor-Roper).

Por supuesto que en este sentido Trevor-Roper tiene razón en que Gibbon trata la historia eclesiástica como si pudiéramos desatender por completo si las doctrinas religiosas en disputa son verdaderas o falsas. No declara falsa ninguna de ellas, pero escribe como si cualquier verdad que contuvieran se pudiera dejar de lado en aras de explicar lo que sucedió. Pero esto no es sólo el cese de un (injustificado) estatus excepcional que sitúa a todas las instituciones bajo lo que se identifica como «las mismas leyes sociales». Nadie escribe historia así, es decir: descomponiendo en factores la verdad de todas y cada una de las creencias que las personas sostienen acerca de su situación. Todo el mundo escribe la historia desde algún tipo de interpretación de la situación humana en cuestión, según la cual los agentes lidian con su destino ya sea propiciándolo, retrasándolo o avanzando y retrocediendo; pero en virtud de nuestra interpretación de su situación no se considera que todos los movimientos tienen la misma base explicativa.

Si escribimos como Gibbon desde la «narración ilustrada» acerca de la aparición de la sociedad cortés, [382](#) no podemos catalogar del mismo modo los momentos de auge y los de retroceso desde esta cima. No me refiero sólo desde el punto de vista exclusivamente normativo —que evidentemente es así—, sino también desde el punto de vista explicativo. Habitualmente interpretaremos que los momentos de auge son en parte nuestra respuesta a la realidad percibida. Estos momentos se suelen explicar en cierta

medida en términos de «ensanchamiento de la mentalidad», o de «desarrollo de la filosofía» en la historiografía ilustrada.³⁸³ Y el propio Gibbon parece creer que algunos avances humanos no bastan del todo para producir un efecto aumentativo e impedir retrocesos. Aun cuando haya un declive de la civilización, las artes más valiosas y necesarias sobreviven. «Aunque desaparezcan el genio privado y la industria pública, estas valientes plantas sobreviven a las tempestades y arraigan con raíces perennes en los terrenos más áridos. [...] Así pues, podríamos concluir afirmando que cada época ha aumentado, y sigue incrementando, la riqueza real, la felicidad, el conocimiento y tal vez la virtud de la raza humana». Y poco antes decía: «No sabemos hasta dónde puede aspirar la especie humana en su avance hacia la perfección, pero podemos asegurar con certeza que ningún pueblo, mientras no dé un vuelco la naturaleza entera, volverá a caer en la barbarie original».³⁸⁴

Ninguna narración significativa puede tratar a todas las creencias de los agentes describiéndolas diciendo que son igualmente irrelevantes desde el punto de vista explicativo. El avance de Gibbon consistió en escribir como si lo fueran realmente, catalogando las cuestiones de la verdad o falsedad de las creencias religiosas con fines explicativos; pero no se podría deducir de ello que otorga a las instituciones portadoras de esas creencias idéntica base explicativa que a las demás; por ejemplo, a las instituciones y prácticas de la civilización cortés, cuyo auge se explica en parte mediante su validez. De hecho, las propias creencias religiosas no se recogen realmente bajo esta explicación; una vez que se la despoja de la afilada ironía, la interpretación en muchos casos es que son falsas.

La interpretación de Trevor-Roper forma parte de la historia de sustracción moderna de la Ilustración, según la cual las personas empezaron a utilizar la Razón y la Ciencia, en lugar de la Religión y la Superstición, y que las conclusiones a las que llegaron reflejan sencillamente este salutífero desplazamiento del método. Cuando se permite hablar a los hechos, afloran ineluctablemente conclusiones gibbonianas. Esto no es, claro está, un hecho neutro e indiscutible, sino parte de la imagen de sí misma que tenía la Ilustración no creyente. Y antes de esto, fue una de las imágenes que la propia civilización cortés generó de sí misma, que consideraba que el método filosófico *à la Descartes* o, mejor dicho, *à la Locke*, constituía la majestuosa senda hacia el conocimiento. El propio Gibbon parece haber atribuido su distanciamiento de su anterior adhesión a Roma al efecto que ejerció el «instrumento universal» (la epistemología de Locke) «sobre mis opiniones católicas».³⁸⁵

De modo que en la creación de los deístas del siglo XVIII como (suponemos lo era)

Gibbon está operando algo más que simplemente las demandas de la ciencia (natural y humana). Sienten un profundo disgusto por la acción inspirada (putativamente) por Dios; de hecho, tienen una palabra (despectiva) para referirse a ella: «entusiasmo». A primera vista parece obvio por qué. Las personas a quienes califican de «entusiastas» suelen ser aquéllas que hacen afirmaciones clamorosas y convencidas sobre la inspiración divina y, en virtud de ellas, incurren a menudo en conductas agresivas o suponen una amenaza en otros aspectos para el orden establecido. Dicho de otra forma: son personas que ponen en peligro el orden del beneficio mutuo. Estas personas representaban una amenaza y era preciso oponerse a ellas y refrenarlas allá donde el quietismo no los mostraba como inofensivos. Pero para explicar la exclusión de Dios que hace Gibbon como un factor de la historia de la humanidad (como si se luchara contra creencias fanáticas o entusiastas acerca de Dios) en términos de su disgusto por estos elementos subversivos supone, una vez más, presuponer la cuestión. Si aceptamos que Dios puede actuar en la historia de la humanidad de otras formas menos ruidosas y evidentes (y también más ejemplares), entonces las reacciones que se tengan ante los «entusiastas» dejarán de determinar cómo interpretamos la historia eclesiástica en general. En nuestros días encontramos un fenómeno análogo, mediante el cual los estadounidenses «seculares» valoran la influencia de la religión basándose en sus opiniones (justificablemente) negativas acerca de Jerry Falwell o Pat Robertson. El hecho de que su paradigma de la «religión» sea negativo no es consecuencia de un descubrimiento empírico, sino de su marco de trabajo previo.

Podría generalizar este aspecto. El deslizamiento hacia el deísmo no fue sólo el resultado de la «razón» y la «ciencia», sino que reflejaba un desagrado moral muy consolidado por la vieja religión que considera que Dios es un agente en la historia. Es fácil perder de vista este aspecto, pues muchos de los ejemplos de la actividad de Dios que proponían los ortodoxos podían haberse hecho que parecieran (o, incluso, fueran) escabrosos o moralmente ofensivos. Las doctrinas dominantes de la condenación de la mayoría y la gracia divina estaban calculadas para que Dios pareciera un tirano arbitrario que mostrara predilecciones caprichosas y estuviera más preocupado por aspectos crípticos de la honra que por el bien de sus criaturas. Muchos de los relatos del Antiguo Testamento mostraban a un Dios que incitaba al pueblo de Israel para que cometiera actos espantosos, sin excluir el genocidio. Cuando las historias de la intervención de Dios no planteaban problemas éticos, a menudo parecían contaminadas por los deseos particulares y no demasiado progresistas de sus supuestos beneficiarios. Las personas rezan y creen que reciben dones que no son realmente por su bien, por no decir siquiera buenos desde un punto de vista más general. Desde una perspectiva filosófica, como la de Spinoza, se podía decir que la religión histórica podía ser declarada una forma de consentir miedos e ilusiones populares y ofrecía una imagen de Dios abiertamente

indigna.³⁸⁶

Pero, por supuesto, lo que no aparece en este tipo de acusaciones son las (supuestas) intervenciones de las que se habla en la autobiografía de Santa Teresa, o en los escritos de John Wesley ni, con mayor razón, en la infinidad de actos y experiencias desconocidas y menos formidables de las gentes ordinarias que han interpretado que guardan relación con Dios. Presumiblemente, las personas que asienten al análisis de Spinoza o bien no creen en estos relatos, o los reinterpretan bajo una luz desdeñosa. Pero ésta es precisamente la cuestión: su actitud no les viene impuesta por los «hechos», sino que emana de una determinada retícula interpretativa.

La pregunta interesante es la siguiente: ¿qué genera y motiva esta retícula? Pero antes de tratar de describir este proceso, podría servirnos de ayuda adoptar una perspectiva histórica más profunda acerca de las cuestiones implicadas. Lo que el deísmo en sus diversas formas quería rechazar era contemplar a Dios como un agente interviniente en la historia. Podía ser un agente en tanto que arquitecto original del universo, pero no como autor de la infinidad de intervenciones particulares, «milagrosas» o no, que constituían la masa ordinaria de la piedad popular y la religión ortodoxa (aun cuando ambas no coincidieran en los detalles).

La cuestión aquí era en algunos aspectos una repetición de aquella otra con la que la iglesia había lidiado en sus albores en la época de la patrística al definir la actitud cristiana utilizando la terminología de la filosofía griega, pero tratando al mismo tiempo de desmarcar a la doctrina cristiana de la actitud dominante para cuya formulación se había utilizado hasta la fecha esa misma terminología. La filosofía que al principio parecía recomendarse como más apta para expresar el *kerygma* o anuncio cristiano era (en un sentido amplio) el platonismo. Filón ya la había utilizado para reformular el judaísmo en términos griegos. En el siglo III, Clemente y Orígenes habían hecho uso de ella para elaborar parte de las doctrinas básicas del cristianismo. Más adelante, una doctrina derivada (a la que llamamos «neoplatonismo», pero que en aquella época se consideraba simplemente como «platonismo») fue fuente de inspiración principal para San Agustín.

Todos los pensadores de este periodo de la antigüedad eran conscientes de que había rasgos esenciales de la doctrina cristiana que corrían el peligro de quedar distorsionados con este lenguaje tal como se utilizaba en las escuelas. Su afán consistió en luchar contra el medio, por así decirlo, para darle una forma nueva con el fin de poder decir lo que entendían que era la verdad de la fe cristiana. Y, por supuesto, discutían entre sí acerca de quién había conseguido hacerlo. Algunos autores, sobre todo Orígenes, fueron acusados por autores posteriores de haber admitido demasiado.

Quisiera señalar aquí algunos de los puntos de tensión principales que definían los ejes

cruciales del cambio.

En primer lugar, (1) el cuerpo: para los platónicos, alcanzamos nuestro estado más elevado en una situación que trasciende al cuerpo; ser encarnado es un estorbo. El cuerpo debe ser controlado en esta vida mediante la disciplina, pero el contacto con lo más alto a través de la inteligencia alcanza su máxima completud más allá de esta vida. Este énfasis en la desencarnación es, como es natural, una posición extrema en el mundo antiguo. Otras filosofías no seguían a Platón en este aspecto (y hay algunas interpretaciones de Platón que no le sitúan en este extremo). Pero la cultura pagana del mundo antiguo suscribía en todo caso una visión del cuerpo según la cual entendía que era un elemento subordinado. «En la noción pagana de persona, el alma había sido concebida como lo que gobernaba el cuerpo con la misma autoridad atenta, si bien en ocasiones tolerante, con que los varones bien nacidos gobernaban a quienes les eran inferiores y ajenos: su esposa, sus esclavos y el populacho de sus ciudades».³⁸⁷

Como señala Peter Brown, en la Palestina de la época de Jesús, este tipo de dualismo ocupaba una posición secundaria, si es que estaba presente, con respecto a otro elemento, que resultó ser el «corazón». El corazón, en este sentido, se considera la sede de nuestra orientación más profunda y elemental, de nuestro amor y preocupación. El dualismo no se daba entre el «corazón» y otra cosa, sino más bien entre diferentes tipos u orientaciones del corazón. Por utilizar una imagen bíblica, el corazón humano podía convertirse en una piedra, impasible a la llamada de Dios o las necesidades del prójimo, «transido en un estado de muda rebelión contra la voluntad de Dios». Frente a esto, tenemos la promesa escatológica de Dios tal como la expresa Ezequiel: «Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne».³⁸⁸

La orientación del corazón es la de la persona en su conjunto, el cuerpo y el alma. Como muestra Brown, ésta es la base de una forma completamente distinta de ascetismo corporal y sexual que encontramos entre los esenios, y de nuevo de otra forma entre los cristianos. La abstinencia sexual, por ejemplo, no sólo era un modo de quitarse de encima deseos problemáticos, que impedían el ascenso del alma. La nueva forma de ser ascética era en sí misma parte de la nueva orientación hacia Dios, un modo de pertenecer al Reino.³⁸⁹ El viejo dualismo, como es natural, no desapareció con facilidad; no ha dejado de infiltrar el pensamiento y la práctica cristianas a lo largo de los tiempos. Pero se había producido un cambio fundamental de paradigma. A partir de este momento la cuestión fundamental es la de la naturaleza del corazón (de carne o de piedra), o la orientación de sus preocupaciones (los «dos amores» de Agustín), o si está dividido o es unitario.

(2) La reaparición del cuerpo también trajo consigo una nueva significación de la historia. Aquí también tenemos una interpretación judía en pos de una expresión griega. La relación del corazón humano con Dios era un relato de alejamientos y acercamientos. Era inseparable de la historia de la humanidad; era la narración central de esta historia. Donde en su manifestación más extrema (por ejemplo, en Plotino) el ascenso platónico termina en un estado de eternidad que trasciende a la historia, la narración judía tiene un final, que según algunas variantes se inscribe en el seno de la historia. Y mientras que, como en el cristianismo, el *eschaton* o final está más allá de la historia, la interpretación de la eternidad es muy distinta de la platónica. Como expuse más arriba, la sede de Dios, el *nunc stans*, es un punto de reunión de todos los tiempos; en lugar de un punto siempre inmutable al margen del tiempo.

La idea aquí es que el conjunto de la narración forma parte del fin, y no sólo el último estado al que llega. De ahí la importancia de las vidas de los santos. No se pretende que sean sólo un conjunto de ejemplos que sirvan de modelo y estimulen a los fieles. Son el camino hacia Dios recorrido por diferentes personas, y son los caminos lo que se está reuniendo, no sólo sus desenlaces. Las historias son también historias de pecado, pero el pecado también es la ocasión para la misericordia, para el acercamiento, y como tal puede ser entendido. El significado final de cualquier incidente viene dado por el conjunto; el «juicio» sobre él se realiza a la luz del conjunto. El evangelio recoge la triple negación que hace Pedro de Cristo, pero también que el incidente termina con su amargo llanto.

(3) La significación de la historia, que ingresa en la eternidad como historia recopilada, comporta la significación de los individuos cuyas identidades se entienden en estas historias. Una vez más, el contraste con Plotino aquí es llamativo: acceder a lo eterno es perder individuación. Hasta en Aristóteles la individuación se considera algo garantizado por la materia, la encarnación de una forma. En el plano de las Formas no hay ningún individuo, sólo un arquetipo singular. Para Aristóteles, la inmortalidad sólo podía ser la de nuestro intelecto activo, pero éste sería indiscernible del intelecto de cualquier otra persona.

Esto supone además una nueva significación para la contingencia. Los accidentes nacidos de la condición de la materia y del flujo de los acontecimientos pueden afectar ciertamente, para bien o para mal, a la manera en que se encarnan las Formas, pero las propias Formas quedan bastante inalteradas. Esto es válido tanto para Aristóteles como para Platón. Tampoco la contingencia afecta a nuestra existencia en su condición más elevada, donde se la considera más allá del tiempo, como con Plotino. Pero el *eschaton* cristiano está hecho de caminos, de historias. Y éstas están moldeadas por contingencias. A veces, el hecho de que las historias terminen bien se interpreta como que han sido

escritas meticulosamente desde el principio. Esto es a menudo lo que, siguiendo a los estoicos, las personas llaman Providencia. Dios planea pecados, de modo que puede tener preparada de antemano un poco de misericordia.

Pero la Biblia propone un modelo bastante distinto. La Providencia de Dios es su capacidad para responder a cualquier cosa que el universo y la agencia humana arrojen. Dios es como un jugador de tenis bien entrenado, capaz siempre de devolver el servicio.³⁹⁰ Podemos ver este modelo, por ejemplo, en la célebre frase de la introducción de la vigilia pascual: *O felix culpa* («feliz culpa»), aplicado al pecado de Adán; feliz porque desencadenó la respuesta de Dios para redimirlo. Ésta parece también la interpretación más obvia de la parábola del Buen Samaritano. La pregunta a la que se supone que responde es: ¿quién es mi prójimo? La respuesta sorprende, en parte porque nos arranca de la madeja de las relaciones sociales en las que estamos insertos y nos habla de un samaritano que salva a un judío. Pero también porque nos lleva más allá de cualquier relación establecida para adentrarnos en el dominio de lo contingente o lo accidental: mi prójimo es cualquiera con el que me cruce sangrando en el camino. Fue una pura casualidad que yo llegara precisamente en ese momento; pero esta casualidad puede ser la ocasión para reconstruir una madeja de relaciones humanas animadas por el ágape. La acción del samaritano forma parte de la respuesta de Dios a la bola desviada que los ladrones han lanzado en la historia.

Por supuesto que, para poder asumir esta interpretación, es preciso abandonar la idea de que en algún lugar existe un Plan Total; y, claro está, *a fortiori*, de que podemos descubrirlo. Pero ésta ha sido una enorme tentación, sobre todo en la cristiandad de habla latina y, en particular, en la época moderna. Éste fue el recurso de uso común de determinados teólogos, como por ejemplo Calvino o Jansen, quienes elaboraron unos resultados tan repulsivos que los principales solicitantes de la Imagen Total son ahora ateos que esgrimen la teodicea como un garrote.³⁹¹

El cuerpo, el corazón, el individuo; cuando éstos adquieren una posición central, también la adquieren (5) las emociones. Y aquí hay otra diferencia con el pensamiento clásico. Para Plotino, y de otro modo para los estoicos, nuestra más alta condición es aquélla que ha sido purgada de las emociones. E incluso para Aristóteles, que defendía que en la vida buena existía un lugar para las emociones, están claramente fuera de lugar en aquella actividad en la que nos acercamos al máximo a lo divino, a la contemplación. Pero aquí forman parte de nuestra relación con el ser más alto. La siguiente cita procede del análisis extremadamente interesante que hace Martha Nussbaum de San Agustín:

Percibimos suspiros de deseo y gemidos de profunda desolación. Escuchamos canciones de amor compuestas en agonía, mientras el corazón del cantante sufre de anhelo. Se nos habla de un hambre que no se puede

satisfacer, de una sed que atormenta, del sabor del cuerpo de un amante que enciende un deseo inefable. Se alude a una abertura que ansía penetración, a un fuego ardiente que inflama el cuerpo y el corazón. Todas ellas son imágenes de una intensa pasión erótica. Y todas son imágenes de amor cristiano.³⁹²

Éste fue uno de los puntos de fricción con el pensamiento griego en donde la lucha adquirió su máxima intensidad. Porque para el concepto filosófico culto de Dios era esencial que él se mantuviera al margen de la emoción, que fuera *apathes*. La tremenda dificultad residía en conectar al Jesús de la cruz, gritando de dolor, con Dios, uno de cuyos rasgos definitorios era la *apatheia*. Éste fue uno de los motivos por los que los arrianos se negaban a identificar a Cristo con Dios. Las consiguientes batallas acerca de la Trinidad y la Cristología fueron tentativas de resolver esta tensión.

El cuerpo, el corazón, la emoción, la historia... todo esto sólo tiene sentido en el contexto de (6) la creencia de que el ser más alto es un ser personal, no sólo en el sentido de que posea agencia, sino también en el de que sea capaz de comunión. De hecho, las definiciones de la Trinidad en Atanasio y los padres capadocios conceden una posición central al uso de esta idea (*koinonia*). El nuevo sentido de la «hipóstasis» que desarrollaron los capadocios, que ya no traducimos como «sustancia», sino como «persona», formaba parte de esta nueva teología. La idea de persona era un correlato de la de comunión; la persona es ese tipo de ser que puede tomar parte en la comunión.

La intervención de Dios en la historia, y particularmente la Encarnación, pretendía transformarnos al hacernos partícipes de la comunión que Dios ya es y vive. Pretendía hacer efectiva nuestra «deificación» (*theiosis*).³⁹³ En este sentido fundamental, la salvación queda frustrada en la medida en que tratamos a Dios como un ser impersonal, o como mero creador de un orden impersonal al que debemos ajustarnos. La salvación sólo es llevada a cabo mediante, podríamos decir, nuestro ser en comunión con Dios a través de la comunidad de seres humanos en comunión; esto es, la Iglesia.

Ésta es la idea central que da sentido a todas las demás modificaciones del pensamiento pagano que he venido exponiendo. Está claro en el caso de la última mencionada: las emociones tienen su lugar adecuado en el amor de Dios, donde el amor describe la naturaleza de la comunión. Pero también subyace a todos los demás cambios: la comunión tiene que integrar a personas en sus auténticas identidades, como seres corporales que establecen su identidad en su historia, en la que la contingencia tiene un espacio. De este modo, el concepto central que da sentido al conjunto es el de comunión, o amor, que define tanto la naturaleza de Dios como nuestra relación con él.

El paquete completo, los aspectos enumerados más arriba de 1 a 6, surgieron de una lucha, la de la teología patristica con los primeros ideales del orden impersonal, ya fuera el que identificaba a lo más alto con una Idea (la idea de Dios), o con lo Uno de Plotino,

o con un Dios, pero cuyo rasgo definitorio era siempre la *apatheia*. Ahora, en la época moderna, vemos puesto en cuestión este paquete por nuevas interpretaciones del orden que, desde un extremo a otro del espectro, van desde el deísmo hasta el materialismo ateo moderno.

Pero estas interpretaciones integran la mayor parte de los aspectos 1 a 5. Ofrecen una imagen del orden humano, ya sea normativo, o como punto final del desarrollo histórico, o ambas cosas, que nos entiende como agentes históricos, como cuerpos en un mundo material que avanza hacia modalidades de vida en común en la que se respeta nuestra individualidad (al principio, como sujetos de derecho libres, y luego, hay versiones que quieren dejar margen para las identidades individuales originales). En las primeras variantes (neoestoicismo, Locke) las emociones son contenidas con unos arreos bastante apretados, pero luego pueden asumir un papel cada vez mayor en la era posromántica, la era posroussonian.

Como es natural, a menudo integran un sucedáneo de Providencia bajo la forma de teoría del progreso, o un esbozo de las «leyes de la historia», y esto puede dejar bastante poco espacio para la contingencia. Los sucesos accidentales pueden desbaratar el proceso (la colisión con un meteorito, por ejemplo), pero la forma última de la civilización suele concebirse en unos términos definidos con bastante rigidez. Queda poco sitio para la idea, central para el cristianismo, de que el camino que tomemos puede contribuir a dar forma al objetivo. Como es natural, entre quienes reaccionan contra la idea moderna de orden hay una idea más sólida de contingencia; en nuestros tiempos, por ejemplo, determinados «posmodernos», pero ello es porque pretenden rechazar de plano la idea de una condición de máximo potencial, no porque tengan en su marco un lugar para la contingencia.

Pero a diferencia del paquete cristiano, los elementos 1 a 5 que se adoptan quedan manifiestamente despojados de su contexto en la comunión. Por supuesto, hay un sucedáneo de ágape, la benevolencia; pero la propia comunión tiene muy poco o ningún sitio en el dibujo global, muy poco incluso en el plano humano. En la cultura moderna, la hegemonía de las imágenes atomistas de la agencia contradice esta idea; y ningún lugar en absoluto para la comunión con Dios entendida como relación transformadora.

En realidad, esto último está tan desaparecido del mapa que raramente se menciona, ni siquiera para rebatirlo. El principal ataque contra la ortodoxia afecta a la agencia de Dios como ejerciente del poder causal extra-sistémico que realiza milagros, ofrece providencias especiales o realiza actos de favor y castigo o similares. De ahí que, como hemos expuesto más arriba, la «refutación» de la religión ortodoxa apenas repara en los Ignacios de Loyola, las Santa Teresas o los San Franciscos; o, si lo hace, sólo puede considerarlos aspirantes «entusiastas» a haber sido objeto de revelaciones o mandatos

divinos especiales. La retícula que el deísmo y sus sucesores ponen en funcionamiento borra la comunión casi por completo.

De modo que regresamos a la cuestión señalada más arriba: ¿qué volvió a esta retícula tan poderosa? Nadie puede afirmar que dispone de la respuesta definitiva, pero podemos identificar ciertos rasgos de la situación en el siglo XVIII, al menos entre las elites (muchos de las cuales persisten hoy día en un segmento mucho más amplio de la población), que convierten a la idea de Dios entendido como agente personal en algo poco atractivo y amenazador, e impulsaron a las personas a lo largo de la línea continua que conducía al deísmo, o aún más allá. Pero, positivamente, podríamos decir que más atractiva que la concepción ortodoxa era la idea de Dios entendida como algo que se relacionaba con nosotros a través de un orden impersonal, o quizá incluso de Dios como si no fuera otra cosa que el espíritu que habita un orden impersonal (una de las maneras en que se interpretó a Spinoza, y de particular importancia en la Alemania de finales del siglo XVIII); o quizá aún más, un orden impersonal sin Dios.

La atracción hacia el extremo «impersonal» de esta línea continua se vuelve más comprensible si tenemos en cuenta que la condición humana se fue interpretando cada vez más en términos de ordenes impersonales; y este proceso fue asumido en una conciencia histórica que consideraba que lo impersonal desbancaba a las formas anteriores, más personales.

En primera instancia, fue evidente en el orden cósmico-natural del modo que he expuesto anteriormente. El desencantamiento disolvió el cosmos, cuyos diferentes niveles reflejaban modalidades del ser superiores e inferiores en unas diferenciaciones que tenían un sentido y una relevancia innegables para los seres humanos y que, además, contenía espíritus y fuerzas causales significativas (por ejemplo, reliquias capaces de obrar curaciones) que hicieron que los objetos nos respondieran con el significado humano que encerraban. En su lugar, había un universo gobernado por leyes causales, abiertamente insensible a los significados humanos, aun cuando se creyera que el conjunto estaba concebido de manera general y a largo plazo por nuestro bien. El propio universo era insensible o indiferente, como una máquina, aun cuando sostuviéramos que estaba concebido como una máquina para nuestro propio beneficio.

Todavía no hemos llegado al momento en que este universo empieza a considerarse no sólo indiferente, sino, en cierto sentido, maligno y cruel, todo «mandíbulas y colmillos teñidos de rojo». Eso sucede en el siglo XIX y pone en duda gravemente la fe del deísmo providencial en el designio benigno. Esto planteará a la fe cristiana otro conjunto de cuestiones que pertenecen a lo que consideramos la Era de Darwin, pero en el siglo XVIII todavía no hemos llegado a ese punto.

No estoy volviendo a la idea que rechacé más arriba, que la prevalencia de la impersonalidad de la ley en la naturaleza refuta la idea ortodoxa de Dios entendido como persona y como agente. Mi tesis es esa otra lógicamente más débil, pero hermenéuticamente comprensible, de que se puede percibir que el predominio del orden impersonal e insensible en el universo, ese universo del que se sabía que siguió a una época en la que las personas habían creído que el cosmos era significativo, acredita la idea de que hemos ingresado en una nueva era en la que la antigua religión ya no es una idea cómoda.

Esta interpretación se vería reforzada por la naturaleza de los imaginarios sociales modernos, que presentan a la sociedad con una estructura dominante que les sirve de marco, no como una red de relaciones personales de señorío, lealtad y tenencia, sino como un orden no cualificado e igualitario en el que todos estamos relacionados con el mismo mecanismo de acceso directo a la sociedad, que a su vez debe entenderse también objetivamente, además de ser el producto de nuestra reunión. La sociedad moderna es un nosotros/ellos unido, compuesto de unidades semejantes: los ciudadanos iguales; algo manifiestamente distinto del tejido de relaciones feudales.³⁹⁴ La transición de un orden a otro se produjo en el siglo XVIII y tuvo lugar de forma paulatina en el (a veces acelerado) imaginario social de las elites. Una vez más, vemos no sólo cierta congruencia entre la religión ortodoxa y la monarquía, cosa que los partidarios de la monarquía no lograron aprovechar, sino también una conciencia de cambio en la que se puede apreciar que la fuerza en ascenso es más congruente con una religión del orden impersonal.

Una vez más, no hay aquí ninguna relación estrecha de implicación; la conexión hermenéutica se puede ver incluso obstaculizada a menudo por otros papeles que podía desempeñar la religión. Por ejemplo, se podría apreciar que la sociedad moderna, como en el caso estadounidense, sigue un designio de Dios, de tal manera que la presencia de Dios estaba en nuestras instituciones, que seguían sus prescripciones. En cierto modo, esto también nos relaciona con Dios a través de un orden impersonal, las instituciones de nuestra sociedad, pero todavía podemos concebir en términos ortodoxos al Dios con el que nos relacionamos así. Curiosamente, aunque en el caso estadounidense muchas de las figuras principales de la generación de los fundadores tenían cierta predilección por el deísmo (Washington, Jefferson), las primeras décadas de vida de la nueva república fueron testigo de un segundo Gran Despertar que, para muchos, cimentó el vínculo existente entre la religión ortodoxa y la libertad estadounidense.

Por consiguiente, no hay ningún vínculo férreo, pero también vemos aquí una posible afinidad que, en ausencia de otros elementos, puede inducir en las personas la sensación de que una interpretación más impersonal del cristianismo, o deísmo, o incluso algo más alejado de la ortodoxia, es más adecuada para su época. David Martin invoca este

vínculo de otra manera cuando dice del entorno británico del siglo XVIII «que el clero latitudinario desplegó una versión pública de Isaac Newton para promover la separación de la creación con respecto a su creador con el fin de asegurar con más firmeza que la racionalidad regía al mismo tiempo el universo natural y el social».³⁹⁵

Esta afinidad se vuelve aún más fuerte si pensamos en las consecuencias éticas de los dos tipos de fe. En el corazón del cristianismo ortodoxo, entendido en términos de comunión, reside la conversión de Dios a través de Cristo en una relación personal con discípulos y, más allá de ellos, en otras relaciones que finalmente se ramifican a través de la Iglesia en la humanidad en su conjunto. Dios establece la nueva relación con nosotros amándonos de un modo que no podemos amarnos los unos a los otros sin ayuda (Juan 15: «Dios nos amó primero»). El alma de esta nueva relación es el ágape, que nunca se puede entender simplemente en términos de un conjunto de reglas, sino más bien como la ampliación de un determinado tipo de relación que se extiende hacia fuera en una red. En este sentido, la iglesia es el paradigma de la sociedad en red, aun cuando sea de una naturaleza manifiestamente sin igual, por cuanto las relaciones no vienen mediadas por ninguna de las formas históricas de relación: de parentesco, de lealtad a un jefe o de cualquier otra especie. Trasciende a todas ellas, pero no para alumbrar una sociedad no cualificada basada en la semejanza de sus miembros, como la ciudadanía, sino más bien para cristalizar en una red de relaciones de ágape siempre distintas.³⁹⁶

Por supuesto, la Iglesia fracasa lamentable y estrepitosamente en la tentativa de ajustarse a este modelo; pero éste es el tipo de sociedad que pretende ser.

En contraste con ello, las sociedades no cualificadas están unidas mediante códigos; en primera instancia, códigos legales. Pero en la medida en que nace una ética congruente con una sociedad no cualificada, o se inspira en ella, o está moldeada según ella, será de manera similar una ética de normas, de obligaciones y prescripciones, como podemos apreciar en la historia de la ética moderna que se ha desarrollado tras la estela de la interpretación que hace Hugo Grocio del dilema humano.³⁹⁷ La ética filosófica dominante en la actualidad, dividida en las dos ramas principales del utilitarismo y el poskantismo, conciben ambas que la moralidad determina a través de ciertos criterios lo que un agente debe hacer. Son más bien hostiles a una ética de la virtud o del bien, como la de Aristóteles. Y en una está absolutamente fuera de lo imaginable una concepción cristiana, donde la forma de vida más alta no se puede explicar en términos de reglas, sino que más bien hunde sus raíces en cierta relación con Dios.

Ahora, uno de los rasgos atractivos de la modernidad para una ética del código, o de la ley, o de lo que debemos hacer, consiste en que puede ofrecer una visión del agente como alguien enteramente libre, no sometido a las constricciones de la autoridad. Esta

idea de una ética de la libertad estaba implícita en la empresa de Hugo Grocio casi desde el principio. Para Locke, la ley constriñe, pero representa en sí misma la liberación de la razón. Para los utilitaristas, se basa en lo que los seres humanos de hecho quieren, y no en demandas impuestas desde el exterior. Para Rousseau y Kant, la propia naturaleza de la ley es ser autoimpuesta. Por el contrario, el cristianismo ortodoxo entiende que nuestra más elevada modalidad del ser (y también nuestra libertad, pero esto es en virtud de una concepción muy distinta) surge de una relación en la que, aparte de que no sea igualitaria, nos inspiramos para conocernos y ser nosotros mismos.

Por tanto, aquí también se puede apreciar que la modernidad, en tanto que era de la libertad, es congruente con la relación de nuestra identidad con una ley impersonal, no con los objetivos que emanan de una relación personal. Se puede apelar a todas estas formas de orden impersonal (lo natural, lo político y lo ético), se pueden convocar para que alcen la voz al unísono contra el cristianismo ortodoxo y su interpretación de Dios como agente personal. Hay determinada idea de la dignidad humana —de hecho, la propuesta entre otros por Kant— que parece imposible de conjugar con la fe cristiana.

El cristianismo ortodoxo nos considera necesitados de salvación. En esto puede parecer que nos trata como a niños. La misericordia, entendida como conexión personal, entra en conflicto con la supremacía de un código superior. El cristianismo no parece compatible con la dignidad humana.

Esta (a mi juicio) equivocación ha supuesto una poderosa fuerza viva en la cristiandad moderna. El concepto implicado aquí de dignidad como agencia se identificó durante mucho tiempo con algo esencialmente masculino. El papel masculino de legislador en virtud de sí mismo fue difícil de combinar con la fe cristiana en muchos lugares de la cristiandad. En tiempos modernos el cristianismo se ha feminizado a menudo; por el hecho de que las mujeres practican más que los varones y de que muchas formas de piedad atraen más a las mujeres (como la devoción por el Sagrado Corazón). Esto no era así en la cristiandad antes de la modernidad, donde el guerrero cristiano tenía reservado un papel importante (tal vez demasiado importante, pero no es éste el lugar para realizar juicios teológicos); aun cuando hay mucha menos feminización, donde este papel sigue siendo relevante... como en gran parte del Islam actual y en las regiones estadounidenses belicosas y amantes de la hegemonía a las que se dirigía el presidente Bush. La feminización del cristianismo occidental hasta hace poco, cuando muchas mujeres empezaron a aspirar a (lo que anteriormente se habían considerado) modos de ser «masculinos», ha sido una señal importante de esta tensión profunda entre el sentido moderno del orden impersonal y la fe cristiana. [398](#)

Los órdenes natural, social y ético tienden todos ellos a profundizar en este desplazamiento hacia lo impersonal. Pero desde otro ángulo también podemos interpretar

este desplazamiento como algo impulsado por nuestra concepción de nosotros mismos en tanto que agentes racionales desvinculados. La desvinculación es correlativa con lo que he venido denominando «objetivación».³⁹⁹ Objetivar un dominio determinado es privarlo de fuerza normativa para nosotros o, al menos, poner entre paréntesis los significados que ha tenido para nosotros en la vida. Si tomamos un dominio del ser cuya definición de las cosas hasta ese momento ha establecido los significados o ha marcado nuestros criterios y ahora adoptamos una nueva posición de neutralidad hacia ello despojándolo de su fuerza significativa o normativa, podemos decir que se ha objetivado.

La gran mecanización de la imagen científica del mundo producida en el siglo XVII fue en este sentido una objetivación. Antes, el orden cósmico se consideraba la encarnación de las Ideas. Hay aquí una doble teología. En primer lugar, las cosas que nos rodean adoptan la forma que tienen en aras de ejemplificar ideas o arquetipos; esto es lo que subyace a la doctrina renacentista de las «correspondencias», mediante la cual, por ejemplo, el rey del reino se corresponde con el león entre los animales, con el águila entre las aves, con el delfín entre los animales marinos, etcétera. Cada uno es una manifestación de la misma idea en su respectivo dominio.

Pero, en un segundo nivel, la totalidad del orden en sí es como es porque exhibe determinadas perfecciones; según la variante de Platón, todo está ordenado bajo la Idea del Bien. Y ésta pretende mostrar también a la Razón. La Idea platónica es una realidad que se pone de manifiesto a sí misma. Las cosas son como son con el fin de ajustarse a una pauta de manifestación racional de sí mismas, según la cual lo Uno se convierte en lo Diverso, en donde todos los posibles nichos están ocupados (el «principio de plenitud» de Lovejoy) y demás. Este orden *define* la excelencia en varios planos. En primer lugar, la Idea de que cada tipo de objeto exhibe el bien de ese objeto (y que, por supuesto, incluye a los seres humanos); en segundo lugar, la totalidad del cosmos exhibe una jerarquía de seres, desde el más bajo hasta el más alto y, por tanto, define la categoría de las diferentes cosas; y en tercer lugar, el conjunto exhibe su propio tipo de bondad: la plenitud, la razón o la benevolencia del Creador (en la versión cristiana).

Un orden así concebido se puede denominar un orden «significativo»; un orden que comporta un «logos óntico». Establece los fines paradigmáticos para los seres que lo habitan. En tanto que seres humanos, debemos conformarnos a nuestra Idea, lo que a su vez debe desempeñar un papel en el conjunto, que entre otras cosas lleva consigo nuestro ser «racional», es decir, capaz de ver el orden que se exhibe a sí mismo. Nadie puede comprender este orden siendo indiferente a él o no logrando reconocer su fuerza normativa. La indiferencia es una señal de que uno no ha comprendido, de que está en el error, que fue de lo que la corriente dominante anterior a la modernidad acusó de forma generalizada a los epicúreos y otros atomistas.

El paso al mecanismo neutraliza este dominio en su conjunto. Ya no establece normas, ni define significados vitales esenciales para nosotros. Como es natural, las consecuencias morales fueron parte de la historia de la mecanización de la imagen del mundo. La revuelta nominalista contra el realismo aristotélico llevada a cabo por figuras como Guillermo de Occam vino motivada por la sensación de que proponer una ética fundada en la supuesta tendencia de la naturaleza era intentar poner límites a la soberanía de Dios. Las evoluciones posteriores de esta línea de pensamiento occamista desempeñaron un papel importante en la revolución científica.⁴⁰⁰ Ésta es la transformación que denomino «objetivación». Pero también quiero referirme a ella como «desvinculación», pues comporta un cierto tipo de repliegue. He señalado más arriba que en el marco del logos óntico no se puede comprender la realidad sin percibir su significado o fuerza normativa. Para comprenderlo adecuadamente es esencial que percibamos las cosas por lo que significan. La objetivación pone entre paréntesis estos significados y los deja a un lado. Dejan de animar nuestra indagación. Nosotros, en tanto que agentes vivientes y significantes nos retiramos, por así decirlo, de esta indagación. Mientras examinamos las cosas de este dominio nos situamos al margen de un determinado espacio de significados. A esta retirada es a la que quisiera llamar «desvinculación».

La mecanización de la imagen del mundo supuso una retirada de estas características. Pero Descartes nos lleva más lejos. Nos insta también a retirarnos de los significados correlativos con nuestra existencia en tanto que agentes encarnados. La persona irreflexiva al uso piensa que el color está en el vestido, o el dulzor en la golosina; sitúa el dolor en los dientes, o el hormigueo en los pies. Pero esto significa verlos de forma oscura y confusa. El *locus* ontológico real de todas estas experiencias se encuentra en la mente, si bien están originadas por rasgos del objeto o el órgano implicado. Y la interpretación correcta de lo que está sucediendo cuando tenemos estas experiencias es la que nos ofrece la perspectiva de una tercera persona, donde apreciamos las relaciones causales implicadas.

La objetivación de Descartes comporta una retirada no sólo del campo de los significados cósmicos, sino también del cuerpo. Y además, al adoptar una posición firme en favor de una construcción monológica y responsable de determinado conocimiento por nosotros mismos, nos insta a apartarnos de la tradición y la autoridad social, así como del conjunto del dominio de lo que se experimenta en común. No podemos asumir las verdades que hemos aprendido fiándonos de los demás, debemos generarlas, cada uno por sí mismo, en un proceso de razonamiento cierto a partir de ideas claras y distintas.

Este poderoso modelo de desvinculación generalizado es transmitido en la tradición de la modernidad; sin duda, no sin disputa, pero sí con un tremendo poder de atracción

implícito. Esto se deriva en parte del crucial papel del pensamiento desvinculado en la actividad epistémica más prestigiosa e imponente de la civilización moderna, a saber: la ciencia natural. Pero también en parte, como he sostenido, en el ceñido ataque de la desvinculación y el yo parapetado y la consiguiente sensación de libertad, control, invulnerabilidad y, por consiguiente, dignidad. Era fácil tomar el prestigio de la actitud desvinculada, basado en el éxito de la ciencia natural y el sentido de la superioridad moral unido a ella y dar un salto (a menudo de forma implícita y semiconsciente) a la conclusión de que es la posición correcta para todas las modalidades de indagación. Esta extensión (a mi juicio) ilegítima representa una de las tendencias fuertes de nuestra cultura desde el siglo XVII hasta la actualidad, como atestigua la persistente batalla en las humanidades y las ciencias humanas. Es preciso volver a formular una y otra vez el argumento: que los métodos basados «hasta donde llega la experiencia» en las ciencias naturales corren el riesgo de distorsionar y equivocar la cuestión cuando se aplican a los fenómenos de la psicología, la política, el lenguaje, la interpretación histórica y demás.

No es que no sea evidente en la vida cotidiana que la desvinculación puede ser un modo bastante equivocado para acrecentar la comprensión. Cuando queremos comprender lo que alguien trata de decirnos en una conversación, o de entender las motivaciones de alguna persona o de un grupo, cómo ven el mundo y qué tipo de cosas son importantes para ellos, la casi con total seguridad desvinculación será una estrategia que nos atrofiará. Tenemos que estar abiertos a la persona o el suceso y permitir que nuestras respuestas al significado imperen por entero, lo que por lo general significa nuestros sentimientos, que reflejan dichas respuestas. Como es natural, nuestros sentimientos, o nuestra comprensión de los significados humanos, puede ser también lo que esté bloqueándonos en estos casos. No logramos comprender lo diferentes que son de nosotros. Pero como Gadamer ha mostrado muy bien, el remedio para esto no es abandonar de un salto por completo el abanico de significados humanos y tratar de entender las cosas mediante el lenguaje decolorado y neutralizado de la «ciencia social». Eso precisamente echa el cerrojo de la puerta para impedir la entrada de nuevas intuiciones. Es permitiéndonos ser interpelados por los mecanismos que no consiguen hacer encajar en nuestro abanico de significados identificados como podemos empezar a discernir cómo hay que forzarlos y transformarlos si queremos comprenderlos.⁴⁰¹

Pero, por claro que pudiera estar en situaciones ordinarias, el prestigio del modelo desvinculado puede sobrepasar con facilidad esta experiencia cotidiana. Por así decirlo, se convoca a la realidad para que se ajuste a lo que esta actitud es capaz de recoger. Aquí opera una poderosa homogeneización *a priori* (que quizá recuerde demasiado a Kant), perversa por sus efectos. Digo «perversa» porque debemos suspender cuál es el método y la actitud que se adaptan a la naturaleza de la realidad implicada, mientras que aquí, si

bien de forma no intencionada, se hace comparecer a la realidad en el banquillo del Método; lo que no se amolda a él es condenado a la zona de sombras de lo irreal.

Podemos calificar a este movimiento perverso como un efecto excedentario de la desvinculación. Mientras que el alejamiento de los significados cósmicos es un movimiento que viene motivado propiamente por la naturaleza de la realidad estudiada por la ciencia natural, el excedente se produce allá donde el prestigio de la actitud empieza a ordenar lo que podemos asumir como realidad. Podemos apreciar también que los practicantes de las «ciencias» estructuradas por ese excedente las interpretan como algo motivado por consideraciones completamente epistémicas, mientras que en realidad (si estoy en lo cierto) gran parte de la motivación reside en el prestigio y la admiración que circunda a la propia actitud, con la sensación de libertad, poder, control, invulnerabilidad y dignidad que irradia. Dicho de otro modo: lo que opera aquí son consideraciones *éticas* (las relacionadas con los fines de la vida, o con lo que es una forma de vida superior). Esto queda enmascarado por una determinada conciencia ideológica.

Regresando a nuestro tema principal, pensemos en Gibbon. Pensemos en la fuerza de su estilo, que difunde una distancia conciliadora, lo que posteriormente se calificará de «imperturbabilidad». Está prudentemente desvinculada, sólo permite emerger los significados que estructuran la narración con una ironía discreta y sobria. Parte de la fuerza de este estilo, para aquellos a quienes atrapa, procede de la propia actitud, que puede parecer (para quien tenga cierta propensión hacia ello) muy superior con respecto al «fanatismo» encendido e hipervinculado de muchas de las personas descritas. ¿Cómo se puede no admirar esto? ¿Cómo se puede no sentir que es una actitud epistémica superior?

Podemos apreciar cómo esta actitud de desvinculación generalizada estaba en tensión con el cristianismo ortodoxo con su concepción de Dios como agencia personal en relación con nosotros. Esta concepción da lugar a la idea de que la comprensión de las cosas que emana de nuestra implicación en la relación con Dios, nuestra comunión con Él y con los demás en su seno, será diferente y superior a la que podamos alcanzar al margen de esta relación o apartándonos de ella. Si el efecto indirecto de la ciencia desvinculada llega lo bastante lejos, pone en peligro este rasgo fundamental de la interpretación de la fe.

Visto desde la desvinculación generalizada, el caso parece bastante claro. El conjunto de supuestas acciones de Dios son dudosas, cuando no inverosímiles. El caso paradigmático son los milagros. Véase cómo argumenta Hume en un plano enteramente desvinculado. La pregunta es la siguiente: ¿qué tipo de hipótesis es más susceptible de

ponerse en duda: que alguna Ley Natural se ha visto afectada por una excepción, o que algunos seres humanos de la cadena de transmisión distaban mucho de hablar con toda la precisión necesaria, ya fuera por confusión mental, credulidad o por un fraude piadoso? Si contemplamos la historia de la humanidad con una actitud desvinculada, la pregunta se responde sola.

Pero analicemos la misma cuestión desde otra perspectiva: por ejemplo, los milagros de curaciones del relato evangélico. Observémoslos con los ojos de San Francisco de Sales. Desde este punto de vista, la idea de que una relación más estrecha con Dios puede transformarnos es más que verosímil; parece innegable. Esto significa transformarnos espiritualmente, podríamos decir. Sí, ¿pero hasta qué punto está clara la frontera en este ámbito entre, por una parte, lo «espiritual» o lo «psicológico» y, por otra, lo físico? Hay médicos bastante desprovistos de fe que reconocen que una voluntad firme de vivir o un estado de paz interior pueden afectar a la evolución de una enfermedad e, incluso, causar quizá una mejora o una curación. ¿Dónde debemos trazar la línea exactamente?

Lo importante aquí se limita a sugerir que el argumento de Hume, que tan cierto e innegable parece en su formulación, empieza a ver temblar sus cimientos desde el marco de otra perspectiva. Por una parte, no es tan evidente cuál es aquí la «Ley Natural» y con respecto a qué supone una ruptura. Y, por supuesto, también es relevante dónde se sitúa uno de la cadena de transmisión, cuánta fiabilidad se otorga a los enlaces particulares de esta cadena. Ambas caras del argumento de Hume dejan de desempeñar el papel fijo y persuasivo que se les asigna una vez que desertamos de la actitud desvinculada.

En la actitud desvinculada había en aquella época otro poderoso factor que ejercía su influencia. Lo que pesaba en Hume y Gibbon no era tanto San Francisco de Sales, sino su percepción de la «superstición» en general. Dicho de otro modo: su idea de que lo que había que creer de la intervención de Dios venía moldeado por creencias populares y de las masas acerca de las curaciones milagrosas, así como otras historias de la intervención divina o de los santos tal como las difundían los crédulos. Aun cuando intentemos tener en cuenta que la ceguera hacia los fenómenos de la religión popular eran inseparables de su sentido de la superioridad intelectual/humana, muchas de estas historias y leyendas teñidas de no, resultan demasiado convincentes. Contribuía a su causa que logaran asimilar toda la devoción vinculada a un Dios personal a una u otra de sus categorías negativas: «superstición», «fanatismo», «entusiasmo», y limitarse a englobar figuras como la de San Francisco de Sales bajo estos epígrafes u olvidarse de ellas por completo.

En la situación de la Europa de entonces, donde había una religión de masas que incluso muchos de los clérigos consideraban supersticiosa, donde las Iglesias solían llevar a cabo persecuciones de herejes y ateos, esta asimilación no resultaba difícil de hacer si

no se estaba tocado por la devoción personal (o reaccionaba contra el joven que en otra época sí estaba tocado... ¿acaso Gibbon?).

He señalado más arriba que el desplazamiento moderno hacia el deísmo, y posteriormente hacia el ateísmo, integraban buena parte del paquete original de cambios llevado a efecto por los padres de la Iglesia en la filosofía que heredaron. El deísmo moderno integraba los cinco primeros de mi lista: el cuerpo, la historia, el lugar de los individuos, la contingencia y las emociones. Es decir, integraba a todos ellos como dimensiones esenciales de nuestra comprensión de la vida humana, pero los excluía por completo de nuestra relación con Dios. Pero, como es natural, estos dos niveles no se pueden separar con nitidez. La actitud de desvinculación tiende a sacarnos de algunos de ellos cuando llega el momento de explicar lo que ocupa el lugar más elevado en nuestras vidas. Esto, junto con el eclipse de Dios, resulta ser la moralidad, la ley que une. A menudo se considerará algo que nos viene revelado por la Razón tras un estudio de la realidad, o bien por la propia estructura de la Razón misma. Pero en la medida en que la desvinculación se considera esencial a la Razón, el cuerpo tiende a desprenderse. De manera que nosotros tendemos a sentirnos atraídos hacia dos posiciones posibles; una nos dice que tenemos que descomponer nuestros sentimientos encarnados, nuestras «reacciones viscerales», para determinar lo que es correcto, e incluso dejar a un lado nuestros deseos y emociones. Este movimiento encuentra una afirmación paradigmática en la obra de Kant. O, por el contrario, nos revolvemos contra las afirmaciones desmesuradas de la razón y basamos la moral en las emociones, como vemos que hace Hume. Pero precisamente por ese motivo debilitamos el aura de lo superior que habitualmente rodea a estos sentimientos y les otorgamos una explicación netamente naturalista. El sentimiento encarnado deja de ser un medio con el que aludir a lo que reconocemos como portador acreditado de un aura de lo superior; o bien no reconocemos nada semejante y consideramos que la razón es el único acceso a ello de que disponemos; o tendemos a rechazar por completo esta forma de lo superior reduciéndola mediante una explicación naturalista.

Éste es el movimiento que me propongo llamar «excarnación» y que analizaré más adelante, en la última parte. Como es lógico, la cultura moderna lo combate enérgicamente. Uno de los lugares de resistencia más importantes es la experiencia estética, donde todavía se permite que el sentimiento encarnado nos abra a algo superior.

De modo que reuniendo todo esto podemos ver cómo acabó constituyéndose un determinado tipo de marco de interpretación: alimentado por la poderosa presencia de órdenes impersonales, cósmicos, sociales y morales, inspirándose en la fuerza de la actitud desvinculada y de su prestigio ético, y ratificada por cierta idea de cuál era la

alternativa, basada en un retrato peyorativo de la religión popular y, hasta cierto punto, temeroso realizado por una elite, pudo emerger una idea inquebrantable de que vivimos en un orden inmanente e impersonal que, para quienes lo habitaban, eliminaba todos los fenómenos que no lograban ajustarse a dicho marco.

Sólo debemos añadir una cosa que, por así decirlo, pone la cerradura en la puerta. Una vez que se ha adoptado esta aportación, se puede uno sentir sólidamente afianzado en ella mediante el armazón otorgado a la conciencia histórica que se desarrolló en la sociedad cortés y comercial. Expresado en términos teóricos, emerge en las descripciones «episódicas» que encontramos en la Ilustración escocesa, por ejemplo, con Smith y Ferguson,⁴⁰² a las que aludí en una sección anterior. La sociedad humana atraviesa determinadas etapas: por ejemplo, la de cazadores-recolectores, la agrícola, la comercial. Estas etapas, definidas habitualmente en última instancia en términos económicos, describen un avance. Las superiores representan un desarrollo, una ganancia de la que sería bastante irracional intentar retirarse una vez que han llegado (si bien hay margen para cierta ambivalencia y lamentar lo que se ha perdido; como veremos, esto hunde sus raíces profundamente en la cultura moderna). Todo esto se puede aplicar claramente a la etapa en curso a la que se ha accedido recientemente: la sociedad comercial.

He descrito esto en términos de determinadas teorías importantes, pero había una perspectiva o estado de ánimo más generalizado que interpretaba la historia reciente como un beneficio o un progreso basándose en ciertos grandes cambios estructurales: por ejemplo, el desplazamiento de una aristocracia feudal y guerrera hacia una elite comercial orientada a la producción, a la consiguiente pacificación, la prosperidad económica, la suavización de las costumbres, la «cortesía» y demás. Era fácil subir a bordo la idea de que junto con diferentes rasgos y prácticas culturales que pertenecían a épocas diferentes (grupos o gremios feudales frente a sociedades de accionistas, o el entrenamiento para la guerra frente a la formación en las artes de la administración y el comercio, o la insistencia exagerada en el honor, al que se considera contrario a un sentido de la dignidad más igualitario) también debían cambiar las modalidades de religión. Desde aquí sería fácil dar el paso de que el cristianismo ortodoxo definido por la comunión pertenece en realidad a una época anterior; que apenas tiene sentido y es difícil de sostener hoy día.

Esta conclusión nacida de la conciencia «episódica» no se extrajo de inmediato, pero era claramente una posibilidad y, de hecho, acaba siendo un elemento de cada vez mayor importancia a lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días. Si, como afirmo, la aportación antropocéntrica comporta que uno ignore infinidad de fenómenos y posibilidades religiosas, entonces algún otro trasfondo que nos diga que, de hecho, debemos ignorarlas, que no hay ninguna razón para tenerlas en cuenta, pues están «anticuadas» y son imposibles hoy día, puede desarrollar un papel fundamental para estabilizar la aportación

y armarla contra todas las erupciones posibles procedentes del exterior. La idea es que la superioridad de nuestra actual perspectiva sobre otras formas anteriores de interpretación forma parte de lo que define el avance de la etapa actual con respecto a las anteriores. Que nos parece adecuado no es sólo un dato acerca de nosotros, sino que refleja el progreso que hemos realizado. La regresión intelectual sería inconcebible; comportaría fingir que podemos retroceder.

Esta conciencia episódica es, por así decirlo, el pasador o cierre que se instala al final del giro antropocéntrico, que vuelve (casi) imposible retroceder en él.

Esta poderosa interpretación de que existe un orden impersonal ineludible que aúna el imaginario social, la ética epistémica y la conciencia histórica se convierte en una de las *ideées forces* de la era moderna (en un sentido no reconocido). Hasta nuestra época.

En una serie de confesiones religiosas distintas, pero con más fuerza (o, al menos, contestadas con menos energía) entre los protestantes de habla inglesa, y en menor medida en las sociedades de habla germana que en otros lugares, podemos percibir entre las elites la aparición de un determinado estado de ánimo. Ese estado de ánimo distaba mucho de ser la opinión unánime, incluso entre las elites, y en el ámbito del conjunto de las sociedades en que se daba estaba muy lejos de sus centros de gravedad religiosos y, a menudo, tenía que ocultar sus facetas más radicales. Pero como estaba bien afianzada entre las elites, desempeñó un papel importante.

Comencé describiendo una faceta de este nuevo ánimo: el «giro antropocéntrico». Éste es, en primer lugar, una revisión a la baja de los propósitos que Dios tenía para nosotros, a los que ahora se inscribía en el seno de un orden inmanente que ampara determinado tipo de florecimiento humano, más en consonancia con el orden del beneficio mutuo. Unido a esto, aludí a la disminución de la importancia de la gracia en este esquema, al eclipse del misterio y a la introducción de la perspectiva en las concepciones anteriores acerca de la eventual transformación humana a manos de Dios, evocada por el concepto patrístico de la *theiosis*. Desde otro ángulo, podemos describir este nuevo estado de ánimo en términos de los párrafos precedentes. Acaba por percibirse que la relación de Dios con nosotros viene mediada por un orden impersonal e inmanente. En tanto que orden inmanente, está contenido en sí mismo; es decir, aparte de la cuestión de cómo surgió, su funcionamiento se puede entender en sus propios términos. En un plano tenemos el orden natural, el universo, limpio de encantamientos y liberado de las intervenciones milagrosas y providencias especiales de Dios, funcionando mediante leyes causales universales e insensibles. En otro plano tenemos un orden social, diseñado por nosotros, para cuyo discernimiento debemos acudir a la razón y que tenemos que establecer mediante la actividad constructiva y la disciplina. Por último, la Ley que define

este orden, ya sea entendida como ley política/constitucional o como normas éticas, se puede expresar en códigos racionales que se pueden comprender de forma bastante independiente de cualquier relación especial que pudiéramos establecer con Dios y, por extensión, los unos con los otros. Las relaciones humanas que importan son aquéllas prescritas en los códigos (por ejemplo, la Ley Natural, el principio utilitarista o el imperativo categórico).

Estos códigos, claro está, se centran en el florecimiento netamente humano al que aludí antes al hablar del giro antropocéntrico. Podríamos hablar igualmente de una deriva hacia el orden impersonal e inmanente. Son facetas del mismo movimiento. Trato de decir que el desplazamiento o deriva nace del desarrollo más amplio acaecido en los albores de la modernidad, de la aparición de nuevas modalidades de organización social y disciplina, concebidas para ser productivas, instrumentalmente eficaces, promotoras de la paz y el desarrollo económico y sometidas a códigos de conducta, políticos y éticos orientados hacia el beneficio mutuo. Esto comprende gran parte de lo que habitualmente llamamos «modernidad». Mi tesis en este aspecto es que, si bien el cristianismo reformado (y no sólo sus variantes protestantes) era una parte importante del motor subyacente a este desarrollo, el éxito de su avance genera un aprieto (según el cual *vivimos* en realidad en un orden inmanente, de ley, ético, y en un universo regido por la Ley Natural) que se puede interpretar en términos de giro antropocéntrico. De hecho, en ausencia de alguna idea fuerte de lo que queda excluido, se puede decir incluso que invita a esta interpretación.

El desplazamiento (o deriva) se puede entender como una interpretación, como una aportación a la modernidad; no la única posible, como se presupone en algunas narraciones centrales acerca de la secularización y sus relatos de sustracción, porque lleva consigo ocultar o menospreciar dimensiones enteras de la vida y la experiencia religiosa posible; pero puede parecer plausible una vez que se realizan estas ocultaciones, e incluso puede ser enormemente comprensible allá donde las ocultaciones parecen normales o nos vienen impuestas por circunstancias (si estamos siendo testigos de la ejecución de Calas, por ejemplo, o enterándonos de la revocación del Edicto de Nantes, o enzarzados en una batalla contra la reacción clerical, etcétera). El camino que escogen las personas no siempre se puede explicar por completo, pero puede resultar más o menos comprensible en unas circunstancias concretas.

El desplazamiento hacia lo impersonal se puede apreciar en otro desarrollo del siglo XVIII que se prolonga en el XIX. Paralelamente y solapándose con el deísmo se produjo una deriva hacia el unitarismo. El estado de ánimo al que me refiero, e incluso muchas de las creencias teológicas, se apreciaban también en otras Iglesias, pero las creencias teológicas que definen el unitarismo reflejan el desplazamiento con claridad.

Desde esta óptica, el unitarismo, como el arrianismo en que se inspiró, se puede considerar una tentativa de conservar la figura central de Jesús, al tiempo que se rompen los lazos con las principales doctrinas soteriológicas del cristianismo histórico. Lo importante de Jesús no es que inaugura una nueva relación con él y entre nosotros restaurando y transformando nuestra relación con Dios. Eso no es lo que la salvación puede significar. Lo que supone más precisamente es nuestra vía de acceso a principios de conducta racionales en el derecho y en la ética, y nuestra adquisición de la capacidad de actuar de acuerdo con ellas. El papel de Jesús en esto es el de un maestro que brinda preceptos y ejemplos. Su importancia reside en ser un pionero que sirve de inspiración para lo que posteriormente llamaremos Ilustración. Para esto no necesita ser divino; de hecho, mejor que no lo fuera si pretendemos conservar el concepto de un orden impersonal independiente que Dios en su sabiduría ha establecido, tanto en la naturaleza como para la sociedad humana. La encarnación difuminaría los contornos de esto.

En este sentido, el unitarismo no se circunscribía a los unitarios. Pero no es extraño apreciar que los miembros de esta confesión se encontraban entre las élites sociales de los disidentes, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos; y también que acogían a un número desproporcionado de figuras de la elite implicadas en reformas de diverso tipo en la Gran Bretaña del siglo XIX (estrechamente seguidos por los cuáqueros). Martin cita la afirmación de que «en relación con su tamaño, que nunca fue muy abultado, los unitarios han cosechado más entradas en el *Dictionary of National Biography* que cualquier otro organismo». [403](#)

También puede cobrar significación para la tesis que defiendo aquí que el giro hacia el unitarismo profeso se produjo a menudo entre los presbiterianos u otros calvinistas, cuyas doctrinas oficiales, con su énfasis en la expiación, se encontraban en las antípodas de esta nueva concepción. [404](#) En todo caso, este desplazamiento antagónico parece producirse principalmente entre las élites, aquellos que han adoptado e interiorizado con más éxito el nuevo *ethos* racional y disciplinado definido por un código.

Ya fuera a través del unitarismo o de cualquier otra senda, la primacía concedida al orden impersonal acabó produciendo en el siglo XIX una versión domesticada del cristianismo, hecha a medida para que se ajustara a sus exigencias. El resultado fue descrito sucintamente por George Tyrrell, un sacerdote católico y estudioso que, ironías del destino, fue acallado porque el papado herméticamente cerrado en sí mismo de Pío X le consideraba un «modernista». Esta concepción se las arregló para descubrir:

Un moralista en un visionario, un profesor en un profeta, el siglo XIX en el siglo I o lo natural en lo sobrenatural. Cristo era el hombre ideal; el Reino de los Cielos, la humanidad ideal. Igual que la presuposición racionalista se había esforzado por mostrar que los elementos milagrosos del evangelio eran espurios, así la

presuposición moralista expulsó todo menos la moralidad moderna. Eso, en solitario, era la sustancia, la esencia del cristianismo.^{[405](#)}

2

El giro antropocéntrico, y el desplazamiento hacia el orden impersonal; podemos ver cómo el movimiento en estos dos ámbitos también nos mostraría un tercero. Una religión purificada en la que Dios se revela a través de Su Creación formulándonos demandas que la propia Creación revela para nuestro escrutinio nacional, y también volviendo superfluas todas las formas de relación personal entre el Creador y las criaturas: fidelidad personal, formulación de peticiones a través de la oración, tentativas de aplacar a Dios o de implicarle en nuestro destino y demás. Ahora hay una religión fundada en la realidad. Se basa sólo en la Naturaleza, o en la Razón.

Esta religión no necesita revelación; y difícilmente se puede concebir que el Autor de semejante orden se rebajara ante una comunicación personalizada en forma de atajos cuando la razón virtuosa en solitario puede bastarse para indicarnos todo lo que debemos saber.

Desde un punto de vista optimista de las capacidades originales de los seres humanos, ésta debe haber sido la primera religión de la humanidad. Si en todas partes la vemos recubierta de aditamentos que la distorsionan, debe de ser a causa de alguna degeneración de la virtud o la ilustración, favorecida quizá por fuerzas siniestras que se aprovecharon de la oscuridad y la ignorancia (a menudo censuradas con el nombre de «brujería sacerdotal»). Las diferencias entre religiones, que se basan en las diversas modalidades de este tipo de aditamentos, son todas falsas. Debemos volvernos hacia la sencilla y común verdad subyacente.

Esta verdad está al alcance de la razón sosegada y desapasionada. Así que el camino más fácil hacia la auténtica religión es la fe correcta. No podemos acceder a ella mediante alguna relación de devoción supuestamente capaz de introducir más intuiciones personales en la voluntad de Dios. Ésa es la senda del «misticismo», que desde este punto de vista carece de toda legitimidad. La descripción correcta es la teología, y pierde toda dimensión de alocución que todavía tiene para Anselmo.^{[406](#)}

Una vez más, basándose en supuestos optimistas acerca de la humanidad, la causa principal de nuestra lamentable posición por debajo de la ley de Dios es la actuación de las falsas religiones, que no sólo nos llevan a cometer actos bastante irrelevantes, como el culto y el sacrificio, sino que también nos enfrentan entre nosotros introduciendo disputas donde debería haber concordia. Basta librar al mundo de estas supersticiones para que los seres humanos encuentren la paz, la concordia y la ayuda mutua.

Esta vida religiosa tan «excarnada» sólo requiere una trasposición más que la lleve a adoptar el registro de la no creencia absoluta para que podamos obtener el tipo de tesis expuestas por La Mettrie en *El hombre máquina*:

Si el ateísmo [...] estuviese ampliamente difundido, todas las ramas de la religión serían entonces destruidas y arrancadas de raíz. ¡No más guerras teológicas, no más soldados de la religión, terribles soldados! La naturaleza, infectada por el sagrado veneno, volvería a conquistar sus derechos y su pureza. Sordos a toda otra voz, los mortales, tranquilos, no seguirían más que los consejos espontáneos de su propia individualidad, los únicos [...] que pueden conducirnos a la felicidad.⁴⁰⁷

Aquí podemos ver el desplazamiento desde la fe hacia el ateísmo a través de la fase intermedia de lo que he venido denominando «deísmo providencial». Es a través de esta etapa intermedia como se abrió en nuestra civilización un espacio para la no creencia.

El paso al deísmo comporta algo más que un simple cambio de fe; más incluso que un desplazamiento en lo que pasaba por ser la discusión racional (el tipo de cosas que vemos en la desautorización que hace Hume de los milagros). Refleja realmente un desplazamiento importante en nuestra comprensión de fondo del aprieto epistémico humano. Ya he descrito más arriba una de sus facetas en el análisis de la objetivación y la desvinculación. Pero, desde otro punto de vista, se puede considerar un cambio del horizonte que altera profundamente lo que significa razonar sobre Dios, o sobre la «religión».

El presupuesto de fondo del punto de vista deísta supone desligar la cuestión de la verdad religiosa de la participación en una determinada práctica comunitaria de vida religiosa, en la que están entrelazados aspectos de la oración, la fe y la esperanza. Como ya hemos visto con la argumentación de Buckley en el capítulo precedente, se debe entender que la teología anterior, incluidas las tentativas de «demostrar» la existencia de Dios, se despliega en el horizonte de este tipo de vida en común, en este caso, cristiana. Eso mismo señala Stanley Hauerwas en sus recientes Conferencias Gifford.⁴⁰⁸

Según la nueva forma de gobernarse, el deísmo sitúa muy lejos de este horizonte las cuestiones de la existencia de Dios, nuestra relación con él, lo que le debemos y demás. Imaginamos que tenemos que empezar en otra parte: mostrando primero que Dios existe; después, que es benévolo; luego, la naturaleza de sus mandamientos, y que se deben obedecer. Ésta era la nueva interpretación que encontrábamos en las nuevas justificaciones que Buckley expuso, unas justificaciones que, vistas retrospectivamente, parecen estar abriendo la puerta al ateísmo en cada momento que piensa haberlo desterrado con la máxima eficacia. Las proscripciones pretenden ser la conclusión de una argumentación enérgica, pero su apertura proviene del desplazamiento del punto de vista. Se supone que tanto los proponentes de estas argumentaciones elaboradas desde el

diseño benévolo del universo, como sus destinatarios, quedan fuera del anterior horizonte cristiano de práctica, oración y esperanza, al menos por el bien de la discusión. Dios no es esencial para el marco mismo de sus vidas, sino una entidad (aunque sea importante) sobre la que tenemos que *razonar para salir* de dicho marco.

¿Cuál es el nuevo marco? Es uno de los aspectos que he intentado definir aquí. Los seres humanos, que forman sociedades siguiendo las disposiciones normativas del Orden Moral Moderno (OMM) y satisfacen sus propósitos utilizando lo que la Naturaleza suministra con la ayuda del conocimiento preciso de esa misma Naturaleza y de las tretas que posteriormente llamaremos Tecnología. Además, estos agentes adquieren conocimiento explorando órdenes impersonales con la ayuda de la razón desvinculada. Esto es lo que define ahora el aprieto o dilema epistémico.

Éste es el monumental desplazamiento del horizonte que se ha identificado como aparición de la modernidad. Se ha interpretado de formas distintas. Según los humanistas seculares, a menudo se enmarca en lo que yo califico como una historia de «sustracción»: las ilusiones metafísico-religiosas desaparecen y los seres humanos descubren que sólo *son* humanos reunidos en sociedades que no pueden contar con ningún otro principio normativo más que aquéllos del OMM, y así para los demás rasgos del dilema recién definido. O alternatively, adoptando un giro propio de Blumenberg, esto es lo que ellos mismos revelan una vez que adoptan una posición de autoafirmación (*Selbstbehauptung*). Como debería haber quedado claro a partir de la argumentación expuesta más arriba, no puedo aceptar este tipo de explicación porque pasa por alto abiertamente las formas en que esta nueva comprensión de nosotros mismos se ha ido construyendo a lo largo de la historia.

Desde la perspectiva opuesta, podemos reconstruir el camino por el que desapareció la interpretación teológica de un Tomás de Aquino y como los argumentos en favor de la existencia de Dios acabaron adoptando un significado muy distinto en este nuevo horizonte. Como las construcciones radicalmente nuevas tienden a parecer «naturales» después de haber sido construidas y, por tanto, a malinterpretar lo radicales e innovadoras que eran, muchos de los principales autores responsables de esta nueva modalidad de argumentación, y también nosotros, sus sucesores, solemos no lograr entender hasta qué punto han «transformado el sujeto». Tendemos a pensar, por ejemplo, que los modernos difieren de Tomás de Aquino en relación con la validez de las pruebas de la existencia de Dios (esto es, vemos lo equivocado que estaba al considerarlos convincentes), pero no podemos comprender que en el horizonte anterior estos argumentos servían a un fin muy distinto.

De ahí la importancia de los estudios que muestran cómo se transformó el sujeto mediante una serie de pasos que afectaron a las postrimerías del escolasticismo, a Duns

Escoto, el nominalismo, el «posibilismo», Occam, Tomás Cayetano y Suárez y Descartes, donde cada fase parecía estar abordando las mismas cuestiones que los predecesores a los que criticaba, cuando en realidad el marco en su conjunto se deslizaba y acabó siendo sustituido por otro. Buckley ha contribuido a criticar esta distorsión inconsciente de las fuentes medievales, como también Hauerwas, MacIntyre, Milbank, Pickstock, Kerr o Burrell.⁴⁰⁹ No he sido capaz aquí de hacer justicia a esta labor, pero la historia que he venido narrando es en cierto sentido complementaria con la suya. He intentado comprender algunos de los cambios producidos en la práctica social y, por tanto, también en el imaginario social que contribuyó a producir este desplazamiento del horizonte.

Mientras, asomándonos un poco adelante, podemos vislumbrar que este nuevo marco, dado el importante lugar que otorgó al universo natural, entendiéndolo como algo básicamente benigno y ordenado, estaba llamado a verse profundamente perturbado por las evoluciones de los siglos posteriores, cuyo paradigma más espectacular fueron los hallazgos de Darwin y la imagen de una Naturaleza de «mandíbulas y colmillos teñidos de rojo». La forma actualizada del horizonte clásico de discusión metafísica de los albores de la modernidad sigue conteniendo seres humanos reunidos en sociedades en el marco del OMM, pero éstas se sitúan ahora en un universo indiferente, o incluso hostil. Ahora no hay que establecer ninguna concepción metafísica (distinta, claro está, de la del sujeto racional instrumental del orden moderno, que está inserto en ese marco) partiendo de las consideraciones de que se dispone en el seno de este horizonte. Más adelante veremos lo que esto supone para el pensamiento metafísico y religioso.

El desarrollo del orden disciplinado e instrumentalmente racional del beneficio mutuo fue la matriz en el seno de la cual se pudo producir el desplazamiento. Este desplazamiento constituye el centro y el origen de la «secularización» moderna en el tercer sentido en que he venido utilizando el término, es decir: el de las nuevas condiciones de la sociedad contemporánea en las que la creencia y la no creencia coexisten incómodamente y, a menudo, combaten entre sí. Pero esta matriz hace algo más que iluminar el desplazamiento; también puede contribuir a explicar algunas de las disputas. Desde esta óptica podemos comprender parte de las reacciones contra la «modernidad», así como el impacto que han causado sobre la creencia moderna, tanto a favor como en contra.

Notas:

³⁷⁸. Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness* (Princeton, Princeton University Press, 2002), capítulo 7, [trad. cast.: *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica* (Barcelona, Tusquets, 2006)].

³⁷⁹. Véase, por ejemplo, Étienne B. de Condillac, *Essai sur l'origine des Connoissances humaines* (París, Vrin,

2002), [trad. cast.: *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (Madrid, Tecnos, D.L. 1999)]; Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (Edimburgo, 1786); J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Reclam, 1966), traducido al inglés bajo el título *Essay on the Origin of Language* (Chicago, University of Chicago Press, 1966), [trad. cast. en: *Obra selecta: diario de mi viaje del año 1769. Ensayo sobre el origen del lenguaje. Shakespeare. Otra filosofía de la historia. Metacrítica. Otros escritos* (Madrid, Alfaguara, 1982)].

[380.](#) Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-politicus*, traducción al inglés de S. Shirley (Leiden, Brill, 1989), [trad. cast.: *Tratado teológico-político* (Madrid, Alianza Editorial, 2003)].

[381.](#) Trevor, H.R. y Roper, ed., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon (Nueva York, Twayne, 1963), pág. x. [trad. cast.: *Decadencia y caída del Imperio Romano* (Girona, Atalanta, 2013)].

[382.](#) Estoy en deuda aquí con el brillante análisis contenido en la obra de J.G.A. Pocock *Barbarism and Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999). Hay una interesante explicación de la «narración ilustrada» en el volumen 2, capítulo 25.

[383.](#) Por ejemplo, *ibíd.*, págs. 84 y 201.

[384.](#) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Penguin Books, 1994), volumen 3, págs. 515 y 516, [trad. cast.: *Decadencia y caída del Imperio Romano* (Girona, Atalanta, 2013)].

[385.](#) Pocock, *Barbarism and Religion*, volumen I, pág. 75.

[386.](#) Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-politicus*, [trad. cast.: *Tratado teológico político* (Madrid, Alianza Editorial, 2003)]; véase también Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, volumen 1, *The Marrano of Reason* (Princeton, Princeton University Press, 1989), págs. 131-132, [trad. cast.: *Spinoza, el marrano de la razón* (Madrid, Anaya & Mario Muchnik, D.L.1995)].

[387.](#) Peter Brown, *The Body and Society* (Nueva York, Columbia University Press, 1988), pág. 34, [trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona, Muchnik, 1993), pág. 60].

[388.](#) Ezequiel 36:26. La cita procede de Brown, *The Body and Society*, pág. 35, [trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona, Muchnik, 1993), pág. 61]. Véanse también las referencias que hace el Nuevo Testamento a «la dureza de vuestro corazón»; y también Kallistos Ware, *The Kingdom of the Heart*, Conferencias John Main 2002, publicado por la World Community for Christian Meditation (Londres, 2002).

[389.](#) Para una perspicaz descripción de esta transformación, véase Brown, *The Body and Society*, *passim*.

[390.](#) Capon, R.F., *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (Nueva York, Sheed and Ward, 1967).

[391.](#) En su interesantísimo análisis de Agustín, *Upheavals of Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), págs. 536-539, Martha Nussbaum muestra que Agustín entiende que su vida se ha visto transformada por encuentros casuales. Cualquiera puede «cruzarse con él», [trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2008)]. Véase también Peter Brown, *Augustine of Hippo*, edición de 1967 (Berkeley, University of California Press, 1967), pág. 155, [trad. cast.: *Agustín de Hipona* (Madrid, Acento, 2001)].

[392.](#) Nussbaum, *Upheavals of Thought*, pág. 528, [trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2008), pág. 578].

[393.](#) Véase John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, Nueva York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985), capítulo 1, [trad. cast.: *Comunión y alteridad: persona e Iglesia* (Salamanca, Sígueme, 2009)].

[394.](#) Sobre esta transición, véase el célebre capítulo de Alexis de Tocqueville en *La Démocratie en Amérique* (París, Garnier Flammarion, 1981), volumen II, segunda parte, capítulo 2, págs. 125-127, [trad. cast.: *La democracia en América* (Madrid, Akal, 2007)].

[395.](#) David Martin, *Christian Language and its Mutations* (Aldershot, Ashgate, 2002), pág. 175.

[396.](#) Véase Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publicación de la Canadian Broadcasting Corporation en la colección «Ideas», enero de 2000. Véase también *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan*

Illich, as told to David Cayley (Toronto, Anansi, 2005). Regresaré sobre este asunto de la «corrupción» en el último capítulo.

[397](#). Jerry Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), [trad. cast.: *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna* (México, Fondo de Cultura Económica, 2009)].

[398](#). La tensión que he venido describiendo aquí entre los órdenes impersonales y la fe en un Dios personal forma parte de lo que ha acreditado la idea de que la fe cristiana vivía más cómoda en la Edad Media. Pero se trata de una ilusión monumental. Esta fuente de tensión no residía aquí; pero como debería dejar claro la alusión a la importancia del guerrero cristiano, existían otras tensiones. Un conocimiento somero de la historia medieval y las luchas demoledoras y prolongadas entre Papas y reyes deberían echar por tierra esta idea.

[399](#). Véase mi obra *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), págs. 159-164, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2006), págs. 223-228].

[400](#). Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961), págs. 433-457.

[401](#). Véase mi análisis en «Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes», en Jeff Malpas *et al.*, eds., *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans Georg Gadamer* (Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2002), págs. 279-297.

[402](#). Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford, Clarendon Press, 1976), [trad. cast. parcial: *La riqueza de las naciones*: (Libros I-II-III y selección de los Libros IV y V). (Madrid, Alianza Editorial, 2004)]; Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Books, 1980), partes V y VI [trad. cast.: *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (Madrid, Akal, 2010)].

[403](#). Martin, *Christian Language and its Mutations*, pág. 173.

[404](#). Sobre el deslizamiento entre los refugiados hugonotes de Holanda para apartarse de la ortodoxia como, por ejemplo, Jean Leclerc y Jacques Bernard, véase J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*.

[405](#). Tyrrell, George, *Christianity at the Cross Roads* (1909), citado en Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (Nueva York y Londres, Doubleday, 2004), pág. 140.

[406](#). Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence* (Burlington, Vermont, Ashgate, 2004).

[407](#). La Mettrie, *L'Homme Machine* [trad. cast.: *El hombre máquina* (Buenos Aires, Eudeba, 1962)]; citado en McGrath, *Twilight of Atheism*, pág. 33.

[408](#). Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe* (Grand Rapids, Brazos Press, 2001), capítulo 1. Véase también Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987).

Véase el análisis en Hauerwas, *With the Grain*, capítulo 1, y también en Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990), [trad. cast.: *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición* (Madrid, Rialp, 1992)]; John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2ª edición (Oxford, Blackwell, 2006), [trad. cast.: *Teología y teoría social: más allá de la razón secular* (Barcelona, Herder, 2004)].

[409](#). Pickstock, Catherine, *After Writing* (Oxford, Blackwell, 1998), [trad. cast.: *Más allá de la escritura: la consumación litúrgica de la filosofía*. Traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona, Herder, 2005)]; Fergus Kerr, *Aquinas* (Oxford, Blackwell, 2001); David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven, Yale University Press, 1973).

Índice

Nota del editor	10
Presentación	11
Prefacio	14
Introducción	16
Parte I La labor de la Reforma	43
1 Los baluartes de la fe	44
2 El surgimiento de la sociedad disciplinaria	122
3 La Gran Desinserción	188
4 Imaginarios sociales modernos	205
5 El espectro del idealismo	269
Parte II El punto de inflexión	278
6 El deísmo providencial	279
7 El orden impersonal	339