

Capítulo 11

LA NATURALEZA INTERIOR

Así pues, a comienzos del siglo XVIII, algo reconocible como el yo moderno ya está en proceso de constitución, al menos entre las élites sociales y espirituales del noroeste europeo y sus ramificaciones americanas. Aúna, a veces azarosamente, dos clases de reflexividad radical y, por ende, de interioridad —ambas procedentes de la herencia agustiniana—, formas de autoexploración y formas de autocontrol. Éstas son el fundamento, respectivamente, de dos importantes facetas del naciente individualismo moderno: la de la independencia responsable, por un lado, y la de la particularidad reconocida, por otro.

Existe una tercera faceta que debe señalarse también. La podríamos describir como el individualismo del compromiso personal. En el capítulo 7 mencioné el legado de la concepción estoica de la voluntad respecto a la capacidad con que contamos para dar o negar consentimiento —la *synkatathesis* de Crisipo y la *probairesis* de Epicteto. Hacer de ello la fuerza moral humana clave es abrir el camino a una postura en que se hace esencial el compromiso: ningún modo de vida es verdaderamente bueno, no importa cuán coincidente sea con la naturaleza, a menos que vaya avalado por la voluntad. La herencia agustiniana adoptó dicha postura: Agustín identificó la fuerza del pecado precisamente como la incapacidad para el pleno arbitrio.¹ El atractivo de las varias y purificadas visiones éticas del humanismo renacentista, por ejemplo, la de Erasmo o, más tarde, la de los neoestóicos, se debía en parte a que ofrecían dicha ética de plena voluntad contra las reglas más laxas y mínimas demandadas por la sociedad en general.

Y uno de los ímpetus más arrolladores de la Reforma protestante, casi tan central en ella como la doctrina de la salvación por la fe, fue la idea de que ese compromiso total no debía ya considerarse solamente el deber de una élite que se adhería a los «consejos de perfección», sino que era algo que se exigía a todos los cristianos sin dis-

tinción.² Éste fue el fundamento para la intensa aversión que mostraron los reformadores hacia la, supuestamente especial, vocación monacal.

Este individualismo a tres bandas es central en la identidad moderna. Ha contribuido a establecer el sentido del yo que se despoja de la ilusión de estar anclado en su ser, un ser perenne e independiente de la interpretación. Observamos cómo en el decurso de esos dos siglos se delinean sus perfiles principales. Ahora me propongo observar un par de ellos.

El primero concierne a las localizaciones modernas. Un aspecto de las mismas ha sido el tema central de capítulos anteriores: el acrecentamiento de las formas de interioridad, correlativo a la creciente centralidad de la reflexividad en la vida espiritual, y el consecuente desplazamiento de las fuentes morales. Pero lo que parecería incluso más básico e indiscutible para el sentido común es la localización, en general, de las propiedades y la naturaleza de algo «en» ello y, en particular, la localización del pensamiento «en» la mente. Una nueva forma de distinguir y ordenar las cosas comienza a transmitirse por esta preocupación tan común, una forma que comienza a parecer tan fija e imposible de erradicar de la realidad como la preposición lo es de nuestro léxico.

Pensamiento y sentimiento —lo psicológico— se confinan ahora en la mente. Esto sigue a nuestra desvinculación del mundo, a su «desencanto», en la expresión de Weber. En tanto que el orden de las cosas encarne un logos óntico, también las ideas y valoraciones se percibirán localizadas en el mundo y no solamente en los sujetos. De hecho, su lugar privilegiado es el cosmos, o quizás más allá, el reino de las Ideas en el cual participan tanto el mundo como el alma. Ésta es la disposición de las cosas que subyace en las teorías del conocimiento de Platón y Aristóteles. Cuando Aristóteles afirma que «el verdadero conocimiento es idéntico a su objeto»³ o que «la actividad del objeto sensible y la del sentido del perceptor es una y la misma actividad y, sin embargo, permanece la distinción entre su ser»,⁴ opera con una concepción del conocimiento que está muy lejos de la explicación representacional que llega a ser predominante con Descartes y Locke.⁵ El conocimiento se presenta cuando la acción de las Formas que configuran lo real coincide con su acción en la configuración de mi inteligencia (*nous*). El verdadero conocimiento, la verdadera valoración, no se localiza exclusivamente en el sujeto. En

cierto modo cabría decir que su localización paradigmática se sitúa en la realidad; la valoración y el conocimiento humano correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen ónticamente de antemano. Dicho de otro modo, cabría decir que la valoración y el conocimiento verdaderos sólo se presentan cuando se da dicha conexión. En cualquier caso, esas dos actividades, para nosotros, «psicológicas», están situadas ónticamente.

En su libro sobre Ramus, Walter Ong cita un ejemplo. En los discursos tradicionales de la retórica se hablaba de la «alabanza» de las palabras (algunas veces *laus*, otras *honos/honor*, y otras también *lumen* de las palabras).⁶ Ahí la «alabanza» se atribuía a los objetos merecedores de alabanza. Cuando pensamos en una actividad de sujetos, ejercida en torno o en relación con ciertos objetos —aquí es una actividad de valoración—, la tradición, al parecer, pone la valoración en los objetos en sí mismos. O quizás mejor, la pone en ambos, tanto en los objetos merecedores de alabanza como en la actividad de la alabanza.

Ong cita frases como éstas: «La principal alabanza y pericia de nuestro poeta está en la discreta utilización de sus figuras»; o ésta, de *El mercader de Venecia*:

¡Cuántas cosas se sazonan por la sazón
para alcanzar su justa alabanza y perfección auténtica!⁷ (5.1.108-109.)*

Sería engañoso hablar, como empecé a hacerlo anteriormente, de la valoración ubicada «en» los objetos valiosos; pues no está «en» ellos en el mismo sentido que para nosotros está «en» la mente del que alaba o en su actividad laudatoria del objeto. La comprensión de la localización es totalmente diferente en la teoría del logos óntico. Esto podría expresarse mejor diciendo que está en medio de lo que pensamos; es la brecha que separa el sujeto del objeto. Nuestra actividad laudatoria (cuando es correcta) está sin solución de continuidad con la valoración en las cosas, tanto como el conocimiento en su realidad lo está con la realidad del objeto. La significación de ser objetos de alabanza radica, digamos, en las cosas loables. Casi cabría

* William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Barcelona, Planeta, 1982, pág. 155. (N. de la t.)

pensar que es algo que emana de ellas. (Por eso, como acabamos de ver, el término *lumen* es intercambiable con el término *laus*.)

El paradigma de esta relación es, claro está, la gloria de Dios. Glorificamos a Dios; por tanto, podría parecer que la gloria es algo que damos. Pero al hacerlo sólo respondemos a la gloria de Dios.⁸ El mismo término (*doxa*) designa una propiedad de Dios y la que nosotros damos. Las dos se unen cuando nuestra alabanza es «recta» o «correcta» (es decir, cuando tenemos la *orthē doxa*).

Todo esto cambia cuando nos desvinculamos del mundo y cuando, por lo tanto, las teorías del logos óntico dejan de ser significativas. Esta localización tradicional deja de tener sentido. El mundo consiste en un ámbito de objetos frente a los cuales es posible responder de varias maneras. Desarrollamos ciertas ideas sobre ellos y damos varias respuestas de valoración hacia ellos. Podemos pensar que dichas valoraciones están fundadas o infundadas, o que en última instancia son elegidas arbitrariamente. Es decir, podemos seguir siendo objetivistas acerca del valor (aunque muchos hayan sacado conclusiones subjetivistas de la nueva ontología). Pero donde las valoraciones sean fundadas, lo son de una manera nueva. Por ejemplo, un moderno puede pensar que un objeto es valioso porque cumple una función en el diseño de Dios. La valoración es entonces objetiva. Pero no es una significación expresada o encarnada en el objeto a la manera característica de las teorías del logos óntico. Ahora la valoración es inequívoca; no en el objeto, sino en las *mentes*: la nuestra y la de Dios.

Así pues, no es sólo que tengamos una nueva localización para el pensamiento, una valoración —incluso un sentimiento, como veremos—, sino que tenemos una nueva clase de localización. Las dos cosmovisiones son incommensurables. No determinan mapas similares dentro de los cuales podamos identificar lugares diferentes; determinan nociones de localización completamente diferentes. Para el sujeto moderno desvinculado, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso porque las mentes son ahora el lugar *exclusivo* de dichas realidades, que, por tanto, pueden ya denominarse «psíquicas» en un sentido nuevo. El hecho de que estemos dispuestos a aplicarles dicho término sin ninguna vacilación, el hecho de que la antigua localización nos resulte ahora extraña y difícil de comprender, que más bien nos parezca como una difusa ausencia de localización, demuestra hasta qué punto nos mo-

vemos ahora dentro de una nueva comprensión de nosotros mismos definida por esta nueva y exclusiva localización.

Esto define una nueva comprensión del sujeto y el objeto en la cual el sujeto está, diríamos, frente al objeto. De hecho, cabría decir que las propias nociones de objeto y sujeto, en su sentido moderno, caen dentro de esta nueva ubicación. En dicho sentido moderno el objeto y el sujeto son entidades separables. O sea, en principio —aunque quizás no de hecho—, uno podría existir sin el otro. Para Descartes era posible que existieran mentes sin cuerpos. Dentro de ese marco referencial se plantean un conjunto de problemas sobre la relación de las dos entidades que en principio son autosubsistentes.

Pero esta manera de ver las cosas no tendría sentido en la antigua visión. El *nous* de Aristóteles no podría existir sin el mundo de las Formas. Es decir, no hay un supuesto coherente acerca de su existencia independiente que pueda formularse dentro de la comprensión que Aristóteles tiene de las cosas. Ni podría existir el mundo de las cosas particulares sin las Formas y, por tanto, independiente del pensamiento.

La idea moderna de un sujeto como existencia independiente es precisamente otra faceta de la nueva y firme localización. Ahora podemos pensar que las ideas están «en» este ser independiente, porque tiene sentido verlas ahí y *no en otro lugar*. Y, recíprocamente, la noción de separación requiere un nuevo sentido de lugar. El giro desde las Ideas platónicas a las «ideas» cartesianas es quizás la ilustración más elocuente del cambio que vengo describiendo. Para el primero las Ideas son ónticas, la base de la realidad; para el segundo son contenidos de la mente.

Cabría pensar que ese giro representa un nuevo subjetivismo. Así lo describe Heidegger, y es fácil ver el porqué. Podría denominársele de este modo porque de él surge la noción del sujeto, en su sentido moderno; o, dicho de otro modo, porque implica una nueva localización por la que situamos «dentro» del sujeto lo que antes, a nuestro juicio, existía como si estuviera entre el agente/conocedor y el mundo, anudándolos y haciéndolos inseparables.

La oposición entre sujeto y objeto es una de las formas en que se plantea la nueva localización. La otra es la demarcación de una frontera definida entre lo psíquico y lo físico. De esa frontera dependen las ideas modernas acerca de las correlaciones psicosomáticas o psicofísicas. Podemos ilustrar esto echando mano de otro ejemplo tradicional y observando cuán difícil nos resulta entenderlo.

Melancolía es bilis negra. Eso es lo que significa. Hoy podríamos pensar que la relación que expresa este término es una relación causal psicofísica. Un exceso de sustancia, la bilis, en nuestro sistema tiende a producir melancolía. Reconocemos un gran número de tales relaciones, por lo que fácilmente entenderemos ésta, aunque nuestras nociones de química orgánica sean muy diferentes de las de nuestros antepasados.

Pero, en realidad, existe una diferencia importante entre esta explicación y la tradicional teoría de los humores. En la visión previa, la bilis no es la que causa la melancolía; la melancolía reside en ella. La sustancia encarna esta significación. Por eso entraña, por ejemplo, con Saturno, que también encarna este significado.⁹

La bilis produce sentimientos melancólicos porque éstos manifiestan lo que es, su estatus óntico-lógico. Lo psíquico es uno de los medios en los que se manifiesta, si se quiere, pero la bilis negra es melancolía, y no sólo en virtud de una vinculación causal psicofísica.

La teoría de los humores dependía de la concepción del logos óntico. Al desaparecer ésta, nos vemos obligados a una localización nueva, más definida. Ahora los sentimientos melancólicos se ubican «en» la mente. La única manera de que disponemos ahora para afirmar algo como la teoría tradicional es haciéndolo en términos de una correlación psicofísica. Demasiada bilis nos pone melancólicos.

Esta manera de clasificar permite que nos parezca natural hablar de lo «mental» y de lo «físico», como si fueran categorías excluyentes.¹⁰ Natural, pero no inevitable. Gran parte de la filosofía moderna ha luchado contra esta clase de dualismo. Sin embargo, es una forma de pensar en la que fácilmente caemos. El *onus* del argumento, el esfuerzo, recae en quienes deseen vencer el dualismo. Éste es otro modo de medir la fuerza de las concepciones modernas del yo y del lugar: por la manera en que el sentido común de nuestra era distribuye la responsabilidad de la persuasión.

Dicho dualismo moderno, desde luego, puede generar su propia clase de monismo naturalista, mecanicista, aunque aquí el dualismo esté más reprimido que propiamente vencido, puesto que este punto de vista aún depende del sentido de nosotros mismos como sujetos desvinculados, como he expuesto antes. Pero si adoptamos dicho punto de vista naturalista, estaríamos dispuestos a afirmar, en otro sentido fácilmente comprensible, que mi melancolía se ubicaba «en» mi bilis (suponiendo que pudiéramos sostener alguna transformación

endocrinológica moderna de la tradicional teoría de los humores). Para ello contaría mos con la ayuda de otro avance convergente de la concepción moderna, otro giro hacia una localización convincente.

En la concepción poscartesiana del universo físico, la naturaleza de una cosa puede estar ubicada «en» la cosa, otra vez, en un sentido intenso, sin analogía con visiones precedentes. Frecuentemente se dice que las Formas de Aristóteles están «en» las cosas que informan, en contraste con las de Platón, porque el primero no les permite una existencia independiente en un cierto ámbito inmaterial como, al parecer; hace Platón. Sin embargo, no están «en» ellas en el intenso sentido moderno.

Por ejemplo, la Forma del Hombre es algo que no está solamente en ti o en mí. Es lo que sustenta la humanidad en todos nosotros; es lo que mis padres me pasan a mí y luego yo paso a mis hijos. En un importante sentido, la Forma precede a los casos particulares; los produce y los ajusta a ella. La diferencia crucial con nuestro punto de vista contemporáneo se plantea al observar la relación entre la Forma y el particular que ella informa. No está encarnada en ellos, en el sentido de que su existencia dependa de ellos. No hay un particular, o grupo de particulares, en el cual esto sea cierto. Cualquier particular humano puede desaparecer; la Forma continúa. Pero quizás esto simplemente significa que consideramos una unidad demasiado pequeña. ¿Qué tal si consideramos toda la raza humana, o sea, el conjunto de todos los individuos desde un principio? Pero incluso ello no constituye un particular del que la Forma dependa para su existencia. Las Formas no son entidades independientes; existen dentro de un orden de Formas. No pueden por tanto, ónticamente, considerarse completamente dependientes de los particulares que informan. Ésa es la razón por la que la unidad de una Forma no es solamente cuestión de que haya particulares convergentes, porque las Formas también pueden informar las inteligencias (*nous*), y porque el conocimiento consiste en la misma actividad (*energeia*) que enlaza la inteligencia con el objeto. A propósito, fueron precisamente los restos de este punto de vista los que contribuyeron a que la idea de la evolución, la hasta entonces inconcebible idea de que las especies puedan ser y desaparecer, pareciera en un primer momento tan inquietante e increíble.

Por el contrario, la concepción moderna localiza la naturaleza en la cosa. O sea, lo que podemos identificar como más cercanamente

similar a la naturaleza aristotélica, las fuerzas o causas que hacen que una entidad funcione como lo hace, puede considerarse «en» la entidad concernida —no, desde luego, en el sentido de que la conducta de la cosa pudiera no depender de un campo de fuerzas que sobrepasase geográficamente sus lindes, sino en el sentido de que esa «naturaleza» depende ónticamente por completo de la existencia de los particulares que la exemplifican; si éstos desaparecen, ella desaparece—. La naturaleza de dichos particulares lo es sean cuales fueren las causas que operan en ellos. Ésta es una concepción profundamente nominalista: no existe más criterio de identidad de una «naturaleza» que el de la similitud de las causas que operan en un número de entidades, y cada «clase» de cosa así identificada es ontológicamente independiente de todas las demás. Puede depender de ellas causalmente, pero su naturaleza no está definida por su lugar en el todo, como sucede con la teoría del logos óntico.

Aquí se presenta otra clase de firme localización que surge con la visión moderna. Encaja con las que he descrito antes. Si no quiero pensar de mí mismo como una «mente», puedo pensar que mis propiedades psicológicas son inherentes «en» mí como organismo. Las propiedades causales que inducen a los sentimientos melancólicos estarían «en» la bilis, en este sentido nominalista moderno.

Pero es completamente diferente de la antigua teoría de los humores. Para una localización moderna, la bilis sería sólo la sustancia física. Ya no sería la encarnación de la significación de la «melancolía». En ese sentido el sentimiento ya no anida en una sustancia, sino sólo en el sentido de que éste encuentra su causa en dicha sustancia.

La localización moderna no sólo surge de las cenizas de teorías antiguas. No son sólo los filósofos quienes perciben el mundo diferentemente. Lo que hallamos formulado en la teoría de los humores no era sólo una doctrina de escuela, sino una autocomprensión extendida. No sólo la gente instruida percibía la vida psíquica de ese modo. Ya avanzado el siglo XVIII, incluso en el XIX, la gente común entendía en parte su vida anímica en términos de humores. Incluso hoy seguimos hablando de personas «flemáticas» o «sanguíneas». Y de muchas otras maneras podemos observar que la frontera entre lo psíquico y lo físico aún no se ha trazado nítidamente.

La creencia popular en la magia es reflejo de ello. Requiere una frontera así de abierta. La magia que se refiere a cosas como pócimas amorosas o ensalmos para producir o curar enfermedades en el ga-

nado, no es sólo una tecnología alternativa a la medicina moderna. Está sustentada sobre la noción de que ciertos poderes anidan en ciertas sustancias o en ciertos actos de habla, en el sentido premoderno de dicha relación. No hay sitio para esto en un mundo «desencantado», como implica el término *enzaubert* de Weber.

Que el poder habitase en la cosa no era sólo cuestión de las propiedades causales de la misma, sino que en cierto grado también compartía la manera en que una significación habita su expresión, o un alma habita el cuerpo que anima (en la comprensión precartesiana de esta relación). La revolución que produjo la idea moderna de la psique y su potente localización no sólo tuvo que descartar las tradicionales teorías del logos óntico, también tuvo que socavar y reemplazar la manera popular, profundamente arraigada, de comprender la vida humana y su lugar en la naturaleza, la manera que refuerza y posibilita la firme creencia en la magia.

Una vez que asumimos este cambio de «mentalidad» en todo su alcance, observamos que no se trataba solamente de que la magia se desvaneciera ante la ciencia. La nueva desvinculación fue conducida por profundos cambios en la perspectiva espiritual. Una de las fuerzas más poderosas que operaron en contra de la magia y a favor de la visión desencantada del mundo fue la Reforma protestante, sumamente suspicaz acerca de esas intromisiones de las fuerzas ocultas. No era posible permitir las prácticas mágicas como utilización apropiada del poder divino, porque eso hubiera supuesto asumir control humano sobre él, lo que chocaba contra el propio principio de la Reforma. De hecho, los reformadores frecuentemente asimilaron los sacramentos católicos a la práctica de la magia y los condenaron en términos similares. El poder, si es que existía, tenía que ser diabólico; los protestantes acentuaron la tradicional suspicacia cristiana respecto a la magia.

Keith Thomas ha señalado que dicha postura se remonta hasta el movimiento protorreformador de los lollardos en el siglo XIV. Ésta es una de sus declaraciones, fechada en 1395:

... que los exorcismos y las consagraciones, hechas en la Iglesia, de vino, pan, cera, agua, sal, óleos e incienso, la piedra del altar, las vestiduras, la mitra, la cruz y los báculos de los peregrinos son exactamente las mismas prácticas que las de la nigromancia y no las de la sagrada teología. Esta conclusión se prueba porque, aun cuando se cree que las criaturas de tales exorcismos son de virtud superior a la de sus semejantes,

sin embargo no vemos nada de cambio en ninguna de las criaturas así hechizadas, sino la falsa creencia, la cual es el principio de la astucia del demonio.¹¹

Las prácticas mágicas sufrieron un considerable declive en las sociedades protestantes, como explica Thomas, y existe alguna evidencia de que dicho declive ocurrió más rápidamente en las sociedades católicas afectadas por el jansenismo. El desencanto iba conducido por una nueva postura moral/espiritual hacia el mundo y estaba ligado a ella, como veremos más adelante, cuando se estudie el trasfondo protestante de la ciencia baconiana. Estaba ligado a una nueva piedad, y lo que vemos emerger es una nueva noción de libertad e interioridad, auspiciada por dicha piedad.

El declive de la cosmovisión subyacente en la magia era el reverso de la aparición de un nuevo sentido de libertad y autocontrol. Desde la perspectiva de ese nuevo sentido del yo, el mundo de la magia parecía implicar una suerte de esclavitud, de aprisionamiento del yo en misteriosas fuerzas externas, incluso un rapto o pérdida del yo. Amenazaba con una posesión que es exactamente lo opuesto al autocontrol. Para nuestros contemporáneos que se sienten tan seguros en la identidad moderna o que hasta pueden sentirse aprisionados en ella, es posible que jugar con lo oculto produzca un agradable escalofrío para el contento, o quizás incluso parezca que ofrece un escape para quienes se sienten oprimidos por el desencanto. Pero las cosas deben haber sido muy diferentes cuando esa identidad comenzaba a aflorar.

Quizás esto ayude a explicar el desconcertante fenómeno de la locura europea por la brujería, fenómeno que abarca desde alrededor del siglo xv hasta mediados del xvii, y que tan curiosamente contrasta con el escepticismo objetivo de la alta Edad Media. Resulta curioso e incongruente que en lo respectivo a este tema, Tomás de Aquino, por ejemplo, parezca mucho más «moderno» que lo que parece, pongamos por caso, Bodin. Quizá la obsesiva preocupación por las brujas, y el aumento tanto en la creencia en ellas como en la sensación de amenaza que ello plantea, podría en parte explicarse como una crisis que surge en la transición entre dos identidades. Quizás el aspecto de posesión, de rapto, ganara relevancia y fuera más importante y obsesivo, precisamente en el momento en que empezaba a surgir la nueva identidad que rompería con la dependencia de los órdenes del logos óntico, para establecer un sujeto autodefini-

do. La manía por la brujería, comprendida entre un período en el que la gente aceptaba sin resistencia su inserción en un universo de orden significativo, y un período en el que el universo ya se había fraccionado por completo, pudo responder a la fragilidad de esa identidad emergente que comenzaba a establecerse; quizá respondiera a su inmadurez y falta de solidez.

Tanto la desvinculación como la comprensión que ésta posee de la naturaleza de las cosas que anida en ellas, contribuyó a generar una nueva noción de dependencia individual. El sujeto desvinculado es un ser independiente, en el sentido de que sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por el orden mayor del que forma parte. Fruto de ello es el nuevo atomismo político que surge en el siglo XVII, notablemente con las teorías del contrato social de Grotius, Pufendorf, Locke y otros. Está claro que la teoría del contrato como tal no era nueva en aquel siglo. Existen precedentes de ella en la tradición. Tiene sus raíces en la filosofía estoica y en las teorías medievales de derechos. Además, en la baja Edad Media se dio un importante desarrollo de las teorías del consentimiento, especialmente en torno al movimiento conciliar en la Iglesia. Y el siglo XVI vio surgir importantes teorías del contrato de algunos grandes escritores jesuitas, como Suárez.

Sin embargo, había algo importante en lo nuevo de las teorías del siglo XVII. La teoría del consentimiento se había expresado hasta entonces en términos de un número determinado de gente que establece un gobierno por contrato. La existencia de la comunidad era algo que se daba por supuesto en todas las primeras versiones que se dan de dicha teoría. Incluso escritores como Gerson, que se remonta a la idea estoica original de que los hombres son ante todo vagabundos solitarios (*solivagi*), entendían que el consentimiento que fundamenta una autoridad política es el consentimiento de una comunidad.¹² Para el lector posterior al siglo XVII esto plantea una pregunta obvia: ¿cómo comienza una comunidad? ¿De dónde proviene su autoridad para determinar la naturaleza de la autoridad política sobre los individuos que la constituyen? Esta pregunta no se planteaba antes del siglo XVII. La gran innovación de los teóricos del contrato, desde Grotius en adelante, consiste en plantearla; es entonces cuando comienza a parecer evidente que hay que plantearla.

Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato, que lo precede: el contrato de asocia-

ción. Éste es el acuerdo universal que fundamenta una comunidad política y le confiere el poder de determinar una forma de gobierno. El giro entre esas dos clases de contrato refleja un giro en la comprensión de la situación moral humana. Hasta entonces se daba por sentado que las personas eran miembros de una comunidad. No era necesario justificarlo con respecto a una situación más básica. Pero ahora la teoría parte del propio individuo. Ahora es menester explicar por el consentimiento previo del individuo lo que significa ser miembro de una comunidad con poder general de decisión. Naturalmente es posible que cada uno se perciba a sí mismo como ser social en otro sentido. La imagen de Locke respecto al estado natural parece implicar mucho intercambio entre la gente. Pero lo que ahora ya no puede darse por supuesto es una comunidad con poderes de decisión sobre sus miembros. Las personas comienzan a ser átomos políticos.

Sustentando esta teoría atomista del contrato observamos dos facetas del nuevo individualismo. La desvinculación del orden cósmico significa que ya no puede entenderse el agente humano como elemento de un orden mayor y significativo. Sus metas paradigmáticas han de descubrirse ahora en su propio seno. Está solo. Lo que se aplica al orden cósmico se aplicará finalmente también a la sociedad política. Y esto plantea la imagen de un individuo soberano que no está vinculado «por naturaleza» a ninguna autoridad. La condición de estar supeditado a la autoridad es una condición que se ha de *crear*.

La cuestión es: ¿qué puede crearla? Para nosotros la respuesta obvia parece el consentimiento. Pero ésta no era la única respuesta que podía ofrecerse en el siglo XVII. Lo que para sus adherentes otorgó plausibilidad a esta respuesta fue la fuerza de otra faceta del individualismo: su énfasis en el compromiso personal. Ello fue especialmente importante en las sociedades calvinistas, especialmente entre los puritanos. En esas comunidades, la noción de que el creyente debía estar personalmente comprometido, junto a la idea de que sólo una minoría estaban verdaderamente salvados o regenerados, condujo a un creciente énfasis en la asociación de los salvados. Y ésta solía verse, al menos en el primer período, más revolucionario, como una asociación que no podía ser congruente con grupos y sociedades existentes en los que se agrupaba en general la gente, porque dichos grupos serían escindidos entre los regenerados y los condenados.

Así pues, los piadosos debían estar dispuestos a romper con la familia, con la comunidad local y con la sociedad política para adherirse a la comunidad de los salvados. «La vecindad y los amigos nos fallarán y las alianzas y los parientes nos fallarán, pero la gracia y la religión jamás nos fallarán. Si nos unimos a [hombres piadosos] por su virtud y bondad, ellos nunca nos abandonarán en las calamidades y las desgracias.»¹³ El puritanismo en un principio ocasionó un descenso de comunidades naturales, dadas, heredadas, en favor de una comunidad constituida en torno a un compromiso personal. La sociedad de los piadosos debía ser una sociedad de consentimiento expreso. Algunas llegaron a extremos, incluso hasta cruzar los mares en dirección hacia los bosques de Nueva Inglaterra, a fin de separarse de los impíos y establecer allí una sociedad cristiana.

Lo irónico del caso, claro está, es que una vez que estuvo establecida dicha sociedad separada, los puritanos empezaron a verse a sí mismos como una tribu de salvados en medio de pueblos paganos. Ésa fue la razón que condujo a su intensa identificación con los antiguos israelitas. Y como solían pensar que los hijos de los salvados serían ellos mismos salvados, la familia y la comunidad volvieron a convertirse en pilares de una alianza virtualmente incuestionable. No obstante, algo importante había cambiado. La crucial relevancia del compromiso personal significaba que esas comunidades se entendían bajo una luz más consensual. El matrimonio comenzó a verse como una relación contractual libre entre las partes.¹⁴

La importancia que los puritanos dieron a la idea del pacto (o alianza), el acuerdo entre Dios y su pueblo, comienza a transformarse en una comprensión de que la sociedad está basada en un pacto entre sus miembros. En una comunidad de justos fundada sobre el compromiso personal, ambos se percibían como aspectos de un mismo pacto.

Este nuevo sentido del papel que desempeñan el contrato y el consentimiento, tan predominante entre los puritanos, se desarrolla también en otros ámbitos, aunque quizá sea cierto que en ningún otro sitio con igual transparencia y énfasis. Y esto, combinado con la idea del individuo libre y desvinculado, contribuyó a constituir las doctrinas del consentimiento propias de aquel siglo. Para quienes estaban influidos por la noción del compromiso personal, parecía obvio que lo único que podía constituir la autoridad era el consentimiento del individuo. A él le pertenecían tanto su voluntad como sus

propósitos; sólo él podía ceñirlos a algo más grande y crear la obligación de obedecer a ello.

Allí donde las doctrinas del compromiso personal estaban menos desarrolladas, era menester establecer otros medios para hacer frente al problema del atomismo. La erosión del sentido de autoridad como algo natural, algo dado en el orden de las cosas de la comunidad, requería que se diera respuesta al interrogante: ¿de dónde emana la legítima sumisión? La idea de la posible inexistencia de una autoridad legítima es obviamente demasiado peligrosa para ser tolerada. La doctrina del derecho divino de los reyes aportó una alternativa a la teoría del contrato en el siglo XVII. El derecho divino era una doctrina quintaesencialmente moderna, a diferencia de las doctrinas medievales precedentes de la constitución divina de la autoridad. El derecho divino suponía el atomismo; es decir, dio por descontado que no existían relaciones naturales de autoridad entre los hombres, y luego sostuvo que sólo la especial concesión del poder divino a los reyes podía evitar el caos de la anarquía. Las primeras doctrinas habían supuesto que las comunidades humanas tenían autoridad y apelaban al aval de Dios para las disposiciones políticas efectuadas por esa autoridad, así fueran republicanas o monárquicas. La doctrina del siglo XVII partía de premisas atomistas y requería la intervención de Dios, especialmente para establecer a los reyes como sus lugartenientes sobre la tierra.

Cuando Bossuet aboga en favor de esta doctrina, aboga por la necesidad de una autoridad que esté por encima de la sociedad. Su imagen de la sociedad la muestra incapaz por sí sola de cohesión. Sin una ordenación jerárquica, el mismo elemento que en épocas anteriores fuera fuente de cohesión, se percibe ahora como causa de tensión. Precisamente porque existen clases sociales altas y bajas, con la rivalidad que ello conlleva, el poder político no puede radicar en la sociedad, sino que ha de colocarse por encima de la misma. Porque si el poder residiera en cualquiera de las clases, sería desventajoso, además de degradante, para las demás. Para Bossuet, el poder regio es una condición de dignidad para todos, tanto como lo es para la paz social.¹⁵

Del siglo XVII heredamos el atomismo. Eso no quiere decir que sostengamos todavía las teorías del contrato social (aunque varias versiones transformadas sigan siendo populares).¹⁶ No obstante, aún es fácil pensar acerca de la sociedad política como si fuera creada por la voluntad, o pensar sobre ella de modo instrumental. En este últi-

mo caso, incluso aunque hayamos dejado de entender los orígenes de la sociedad como si éstos radicaran en el acuerdo, sin embargo, entendemos y evaluamos su funcionamiento como un instrumento para lograr los fines que imputamos a individuos o a grupos constitutivos.

Y de ese siglo heredamos también las teorías de derechos, esa tendencia moderna a enmarcar las inmunidades otorgadas a los individuos por las leyes en términos de derechos subjetivos. Esto, como dije antes (sección 1.3), es una concepción que coloca al individuo autónomo en el centro del sistema legal. La interpretación de Locke ha sido influyente; es lo que Brough Macpherson ha denominado el «individualismo posesivo»,¹⁷ la concepción de las inmunidades más básicas de que disfrutamos —la vida, la libertad— en el modelo de tenencia de propiedad. Esta construcción refleja una postura extrema de desvinculación con respecto al propio ser del yo puntual lockeano. La continuada vigencia de este individualismo es señal de la perdurable atracción de dicha autocomprensión.

El complejo del atomismo/instrumentalismo pertenece a esas ideas de las que he hablado anteriormente, que en cierto modo nos resultan más fáciles puesto que se benefician del *onus* del argumento, o al menos de la explicación. Eso no quiere decir que nos aprisionen. Todo lo contrario: en el mundo moderno existe un cierto número de influyentes doctrinas que han intentado captar de nuevo una visión más holística de la sociedad, entenderla como una matriz para los individuos, en vez de como un instrumento. Y algunas de ellas han sido importantes en nuestra práctica política. Pero han seguido estando agobiadas bajo la responsabilidad de la explicación. Las ideas atomistas siempre parecen más afines al sentido común, más inmediatamente disponibles. Aun cuando no soporten muy bien el argumento (o al menos yo lo creo así), aun cuando una mínima explicación sea suficiente para demostrar su incompetencia, no obstante, dicha explicación es constantemente necesaria. Es como si, sin un especial esfuerzo de reflexión sobre esta cuestión, fuéramos proclives a caer de nuevo en un modo atomista/instrumentalista de percibir las cosas. Esto parece dominar la experiencia irreflexiva de la sociedad, o al menos emerge más fácilmente cuando tratamos de formular lo que hemos aprendido de dicha experiencia. Es una idea que favorecemos naturalmente, que se beneficia de una inicial y constantemente renovada plausibilidad.

Esto ocurre pese al hecho de que la vida política moderna ha generado muy potentes contraideas. En particular, la de una comprensión de la sociedad descrita como el «humanismo civil», que tiene como modelo la antigua república o *polis*. Apareció en escena brevemente en la Italia del siglo xv,¹⁸ desempeñó un cierto papel en las inquietudes que desembocaron en la guerra civil inglesa y más tarde fue central para las grandes revoluciones del siglo XVIII en América y en Francia, que contribuyeron a configurar la política moderna.

La noción de la virtud cívica, como la vemos definida en Montesquieu y en Rousseau, no puede combinarse con una comprensión atomista de la sociedad. Supone que la forma de vida política, dedicada a lo que, según Montesquieu, consiste la «virtud», precede, en un importante sentido, a los individuos. Establece su identidad; les proporciona la matriz en cuyo seno es posible ser la clase de seres humanos que son, en cuyo seno es posible concebir los nobles fines de una vida dedicada al bien público. Estas estructuras políticas no pueden verse simplemente como instrumentos, como medios para unos fines que se podrían enmarcar fuera de ellas.

Podría decirse que la tensión constitutiva que existe en las democracias occidentales modernas que dimanan de los modelos anglosajón y francés del siglo XVIII es la tensión que existe entre las consecuencias de una clase de política atomista-instrumental, por un lado, y las demandas de la política de participación ciudadana, por otro. En dicha tensión ha desempeñado un cierto papel el favor natural de que ha disfrutado la primera idea. Pero la comprensión ciudadana, por muy recesiva, distorsionada y relegada al trasfondo que esté, continúa siendo necesaria para entender una parte esencial de nuestra práctica de repúblicas de ciudadanos.¹⁹

Existe un tercer aspecto de la identidad moderna que quiero mencionar brevemente, que viene a sumarse a sus localizaciones y atomismo característicos. Se trata de la relevancia que se le otorga a lo que me gustaría llamar los poderes «poiéticos». Aquí cabría utilizar la palabra «productivos», pero no me estoy refiriendo a la actividad económica y, por tanto, para evitar confusiones, prefiero acuñar este neologismo. A lo que aquí me refiero es a la nueva centralidad de los órdenes y artefactos construidos en la vida mental y moral.

Hemos visto esto en cierto modo con las nuevas nociones de la razón procedural, tanto especulativa como práctica. Al conocimiento se llega, no por conectar la mente al orden de las cosas que

encontramos, sino al enmarcar la representación de la realidad de acuerdo con los cánones idóneos. La noción cartesiana de que el conocimiento de las cosas es nuestro propio constructo proporcionó la base para esta profunda confianza, que parece haber precedido a los argumentos que articulan su justificación: que la certeza es alcanzable. Debe ser alcanzable porque podemos reflexionar sobre nuestra propia actividad de pensamiento: puesto que pensar es algo que *hacemos*, podemos tener la certeza de ello.

Los empiristas tomaron el modelo representacional de conocimiento de Descartes. Basándose además en Hobbes, acrecentaron el énfasis en la dimensión constructiva del conocimiento del mundo. Hobbes, y más tarde Locke, seguidos por sus discípulos del siglo XVIII, pensaron, casi literalmente, en una imagen del mundo ensamblada por bloques de construcción, los cuales, en última instancia, eran las sensaciones o las ideas que produce la experiencia.

En el ámbito moral, Locke también construye sobre el modelo cartesiano de control racional y define la tarea de la autorreconstrucción que recae en el yo puntual. En vez de seguir el *telos* de la naturaleza, nos convertimos en constructores de nuestro propio carácter.

Este énfasis en el proceso constructivo conduce a un nuevo entendimiento del lenguaje, que aflora de nuevo en Hobbes y Locke. Es una ramificación de las teorías nominalistas: en última instancia, a las palabras se les otorga significado arbitrariamente a través de definiciones que las adhieren a ciertas cosas o ideas. Pero la función del lenguaje es ayudar a la construcción del pensamiento. Necesitamos el lenguaje para construir una imagen adecuada de las cosas. No es posible describir el mundo a través de una esmerada combinación de trozos aislados de percepción, de ideas individuales. No obstante, a través del lenguaje es posible combinarlas en haces, en clases, y es sólo esto lo que posibilita alcanzar el genuino conocimiento.²⁰

De esto evidentemente se deduce que las palabras también podrían ser terriblemente peligrosas. Podrían ser aquello a través de lo cual perderíamos por completo el contacto con la realidad si no estuvieran ancladas correctamente en la experiencia, mediante las definiciones. Por esta razón, ambos, Hobbes y Locke, se muestran a veces sumamente cautelosos con ellas, casi obsesivamente ansiosos para que las palabras no se escapen con nosotros. Ese miedo a perder el control es la consecuencia natural del papel que aquí se otorga al lenguaje: ayudarnos a dominar y ordenar el pensamiento. Como

más tarde señaló Condillac, desarrollar la doctrina lockeana del lenguaje nos proporciona un «empire sur notre imagination». ²¹

Esta centralización en las facultades constructivas del lenguaje experimenta otro avance clave a finales del siglo XVIII. El lenguaje, y en general nuestras facultades representacionales, terminan por verse, no sólo, o principalmente, dirigidas hacia la representación correcta de una realidad independiente, sino también como el modo de manifestar lo que somos a través de la expresión, y el lugar que ocupamos en el seno de las cosas. Y en la nueva comprensión de nosotros mismos como seres expresivos, esta manifestación se percibe también como una autorrealización. Esta revolución expresiva identifica y exalta una nueva facultad poiética, la de la imaginación creativa. Volveré a esto más adelante; aquí sólo deseo decir que este nuevo viraje aumenta aún más la importancia de nuestras capacidades poiéticas. Éstas se perciben aún más centrales para la vida humana. Y ello es la base para el interés y la fascinación crecientes que ejercen en todas sus formas —en el lenguaje y en la creación artística— y que en nuestro siglo a veces alcanza niveles casi obsesivos.

Capítulo 12

UNA DIGRESIÓN SOBRE LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA

Pero este aspecto expresivo de la identidad moderna tiene un trasfondo más profundo que apenas he rozado. Ahora me dispongo a examinarlo, pero antes de hacerlo quiero clarificar una cuestión que concierne a lo que he venido haciendo hasta aquí.

He estado hablando acerca de la aparición (de un aspecto) de la identidad moderna. ¿Qué relación existe entre mi estudio y la explicación histórica de esa identidad?

Alguien podría pensar que el *propósito* de este trabajo es el de ofrecer una explicación histórica, en cuyo caso estaría destinado a considerarse una explicación excepcionalmente mediocre. En general he insistido sobre ciertos desarrollos de la filosofía y de la perspectiva religiosa y he aludido ocasionalmente a algunos aspectos de la mentalidad popular. Pero apenas si he mencionado los grandes cambios que se dieron en las estructuras políticas, en las prácticas económicas y en la organización, tanto militar como burocrática, que marcaron aquel período. Sin ellos la identidad moderna sería ciertamente impensable.

¿Es que acaso ofrezco una explicación «idealista», que relega a un papel subordinado dichos cambios institucionales y estructurales que secundaron los cambios fundamentales que hicieron época en las ideas y en la perspectiva moral? Eso sería descabellado.

Para empezar, incluso permaneciendo en el plano de las «ideas» o de la cultura, aún no he comenzado a tocar las corrientes que han confluido para configurar la identidad moderna. He hablado de algunos de los muy importantes cambios ocurridos tanto en la filosofía como en la religión. Pero lo verdaderamente notable es la manera en que un cambio tan monumental en lo referente a la autocomprensión bebió de múltiples fuentes. En el Renacimiento podrían mencionarse otros desarrollos.

Valiéndome de un ejemplo, ahí está el famoso hito que todo el mundo gusta citar: el *De dignitate hominis* de Pico, en el que se afir-

ma una posición excepcional para los seres humanos en el universo. Éstos son libres, puesto que no están, como lo están otras cosas, atados a una naturaleza determinada, sino que poseen el poder de asumir cualquier naturaleza. Pico presenta a Dios dirigiéndose a Adán con estas palabras:

No te hemos dado, Adán, ni una morada fija, ni una forma que sea sólo tuya, ni ninguna función peculiar, a fin de que, según tus anhelos y según tu juicio, puedas tener y poseer la morada, la forma y las funciones que deseas. La naturaleza de todos los demás seres es limitada y está sometida a los límites de las leyes que hemos establecido. Tú, que no estás sometido a ningún límite, de acuerdo con tu propio libre albedrío, que hemos puesto en tu mano, ordenarás por ti mismo los límites de tu naturaleza. Te hemos colocado en el centro del mundo para que desde ahí puedas observar más fácilmente lo que hay en el mundo. No te hemos hecho ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que con tu libertad de elección y con tu honor, como hacedor y moldeador tuyos que eres, te hagas a ti mismo en la forma que prefieras.¹

Esto parece preparar el terreno —aun cuando permanezca dentro del orden platónico del logos óntico del Renacimiento— para una ulterior ruptura definitiva con dicho orden. Parece preparar el camino hacia un estadio en el cual se cesará por completo de definir los fines de la vida humana en relación a un orden cósmico, para comenzar a descubrirlos (o elegirlos) dentro de su propio seno, aunque Pico esté muy lejos de dar dicho paso. El orden del ser aún se mantiene geográfico y jerárquico («Te hemos colocado en el centro del mundo»), y potestad humana para asumir cualquier naturaleza es la facultad para exaltarse o para degradarse a sí mismo. El pasaje continúa: «Tendrás contigo el poder de degenerarte hasta las más ínfimas formas de vida, que son brutales. Tendrás contigo el poder, que te otorgo por juicio de mi alma, de renacer en las formas más altas, que son divinas».² Los fines del hombre siguen establecidos por un orden del bien realizado cósmicamente.

O, abundando en ello, en el Renacimiento se puso un acento nuevo en la acción humana, en el papel del hombre para completar la creación de Dios y llevar el cosmos a su plena naturaleza. Esto lo observamos, por ejemplo, en Nicolás de Cusa, y más tarde en Bovillus. Y uno podría alegar que el acento que ponen los magos del Renacimiento, como Dee y Paracelso, en la producción contribuyó a abo-

nar el terreno para la revolución baconiana.³ Aquí tenemos otro ejemplo de lo que parecería una preparación para lo nuevo dentro de los márgenes de lo viejo. La nueva comprensión del lugar de la fuerza productiva humana dentro del orden cósmico prepara la subversión y el profundo rechazo de dicha concepción del orden cósmico.

Y desde luego, corrientes que sobrepasaron con creces las lindes de la filosofía y la ciencia contribuyeron a preparar la identidad moderna. La nueva importancia de los poderes poiéticos humanos se refleja y prefigura en el enorme prestigio que alcanzaron las artes plásticas y visuales en el Renacimiento italiano, algo sin precedentes entre los antiguos. Así lo vemos hoy, pero así lo vieron también las gentes de aquella época. Los escritos de Vasari y Alberti, por ejemplo, dan expresión a la sensación que tenían de que su época era un período extraordinario, debido a los grandes descubrimientos (en parte redescubrimientos) logrados en las artes visuales. De hecho, el redescubrimiento de la naturaleza, con el cual el Renacimiento italiano creyó haber recuperado el espíritu de los antiguos tras la «edad media» inaugurada por la destrucción bárbara, se realizó —quizá, de hecho, primordialmente—, tanto en las artes visuales como en la literatura. Y cuando el neoplatonismo florentino comienza a erigirse en visión predominante, es harto comprensible que algunos artesanos comenzaran a percibir su trabajo dentro de dicho marco referencial: el arte visual muestra la vocación de poner de manifiesto las Ideas. Platón hubiera considerado esta noción incomprendible y repelente: las Ideas sólo se manifiestan en la dialéctica.

Miguel Ángel está profundamente imbuido de la idea neoplatónica de que la belleza terrenal es el velo mortal a través del cual vemos la gracia divina. El artista, bien sea escritor o pintor/escultor, hace que esta realidad escondida reluzca a través de ese velo. Leonardo busca «razones» en la naturaleza: «La naturaleza está colmada de infinidad de razones que jamás han estado en la experiencia».⁴ Más adelante en el siglo, dicha tesis se formula afirmando que la actividad artística de dar forma a las cosas nos acerca al «conocimiento perfecto de los objetos inteligibles».⁵ Y, según Panofsky, el clásico *revival* del siglo XVII italiano hace de nuevo un llamamiento a la noción neoplatónica para definir la verdadera naturaleza del arte, contra las desviaciones manieristas y naturalistas.⁶

Pero el arte visual del Renacimiento también puede percibirse como la preparación para el surgimiento de la identidad moderna de

un modo más directo que el del simple acrecentamiento de la importancia de lo poético. La aspiración renacentista a imitar la naturaleza conduce a un retrato de ésta más realista y pleno, y a la escultura exenta que deja de ser «consustancial» con su contexto arquitectónico.⁷ Desde luego, uno podría hacer suya la idea de Gombrich⁸ de que los juicios sobre el realismo son relativos a una tradición y un contexto. Sin embargo, el hecho importante es que entonces se tuvo la intención de permitir que «las cosas fueran»; de dar prioridad a la realidad de la naturaleza sobre las formas de la tradición iconográfica.

Este librarse a la naturaleza de los esquemas de la tradición iconográfica tuvo también consecuencias relativas al lugar en que se situaba el sujeto. El artista que se sitúa imitando a la naturaleza, se ve a sí mismo frente al objeto. Hay una nueva distancia entre sujeto y objeto, y los dos se encuentran nítidamente situados en una relación recíproca. Por el contrario, esa situación no está demarcada en la realidad puesta de manifiesto por anteriores tradiciones icónicas; no está situada definitivamente ni dentro ni fuera. En el arte nuevo el espacio adquiere importancia, y la posición la adquiere en el espacio. El artista mira hacia lo que dibuja desde un determinado punto de vista. Con el logro de la perspectiva, la realidad dibujada se presenta tal como aparece en una particular situación.

Como dice Panofsky, en la alta Edad Media la superficie pierde la materialidad que posee. En vez de ser una superficie opaca e impenetrable, se convierte en una ventana a través de la cual vemos la realidad, tal como aparece desde esa perspectiva. Cita a Alberti: «Los pintores deberían saber que se mueven en una superficie plana con sus líneas y que, al llenar con colores las áreas así definidas, lo único que buscan alcanzar es que las formas de las cosas vistas aparezcan en la superficie plana como si estuvieran hechas de cristal transparente». E, incluso más explícitamente, Alberti dice: «Dibujo un rectángulo tan grande como quiero, e imagino que es una ventana abierta a través de la cual veo todo lo que se pintará en él».⁹

Así pues, «liberar» el objeto conlleva también una «liberación» del sujeto en forma de una mayor autoconciencia, una nueva distancia y separación del objeto, una sensación de estar frente a lo que se está pintando y ya no englobado en ello. Panofsky lo describe como¹⁰ una nueva distancia «que al mismo tiempo objetiva el objeto y personaliza el sujeto». ¿Acaso en cierto modo esto no preparó también el terreno para la ruptura moral más radical en la que el sujeto

se libera definitivamente al objetivar el mundo? La separación en virtud de la cual yo me coloco frente al mundo quizá contribuya a prepararme para una ruptura más profunda en la cual yo ya no lo reconozco como matriz en cuyo seno se asientan los fines de mi vida. La postura de separación contribuye a vencer esa profunda sensación de estar incluido en el cosmos, esa ausencia de una frontera definida entre el yo y el mundo que las nociones premodernas del orden cósmico generaron y contribuyeron a sostener.¹¹

Y, al mismo tiempo, la nueva autoconciencia sobre la representación de la realidad y la sensación de estar abriendo brecha refuerza la conciencia del papel de la poiesis humana y acrecienta su importancia.¹²

Pero, ¿significa esto que este estudio sólo falla en el intento de ser una explicación histórica porque no es lo suficientemente amplio? ¿Cuál sería la explicación adecuada si pudiera abarcar todas las corrientes de la vida cultural que sirvieron para preparar la identidad moderna? Eso, en efecto, sería asumir una visión «idealista», relegando todos los cambios institucionales y estructurales al lugar subordinado de simples consecuencias.

Lo que yo estoy haciendo ha de verse como algo distinto de una explicación histórica y, sin embargo, relevante para ella. Es distinto porque yo planteo una cuestión diferente. Una cuestión para la cual una explicación sería la respuesta podría ser, por ejemplo, qué fue lo que ocasionó la identidad moderna. Es una cuestión sobre la causalidad diacrónica. Queremos saber cuáles fueron las condiciones que la precipitaron, y ello nos conduce a ciertas afirmaciones sobre los perfiles peculiares de la civilización occidental, durante el incipiente período moderno que propició la ocurrencia de este particular cambio cultural. Cabría plantear una cuestión similar respecto al surgimiento del capitalismo, la revolución industrial, el nacimiento de las democracias representativas, o cualquiera de las otras grandes características específicas de la emergente civilización occidental moderna, aun cuando éstas se hayan extendido mucho desde entonces. (Y las respuestas a estas diferentes cuestiones obviamente estarían relacionadas.)

Ésta es una cuestión realmente ambigua. Pienso que en este estadio es difícil (¡valga el eufemismo!) ofrecer una respuesta satisfactoria y minuciosa. Parece que algunas variantes supersimplificadas y reduccionistas del marxismo cuentan con una clara respuesta a ello: las condiciones que precipitaron el cambio residen en la quiebra del

anterior modo de producción («feudal») y el nacimiento del nuevo («capitalismo»). Pero me parece que esto, dependiendo de cómo se tome, o bien pide a gritos una explicación o es sumamente implausible. Por lo que a mí respecta, más adelante intentaré ofrecer algunas consideraciones generales sobre por qué era previsible que esto sucediera de esa manera. Por el momento confieso que carezco (y no me encuentro solo en ello) de una explicación causal-diacrónica que sea clara y plausible.

Pero existe una segunda cuestión, menos ambiciosa. La interpretativa. Responder a ella implica dar una explicación acerca de la nueva identidad que esclarezca cuál fue su atractivo. ¿Qué arrastró a la gente a ello? De hecho, ¿qué arrastra a la gente actualmente? ¿Qué fue lo que la dotó de fuerza espiritual? Articulamos las visiones del bien que ello conlleva. Lo que esta cuestión exige es una interpretación de la identidad (o de cualquier fenómeno cultural en que estamos interesados) que muestre por qué la gente encontró (o encuentra) esto convincente/sugerente/commovedor, lo cual identificará lo que podemos llamar las *idées-forces* que contiene. Es posible, hasta cierto punto, explorar esto independientemente de la causación diacrónica. Cabe decir: la fuerza de la visión idea/identidad/moral consiste en esto o aquello, como quiera que haya llegado a estar en la historia.

Pero, por supuesto, esos dos órdenes de cuestiones no pueden estar completamente separados. La respuesta a la menos ambiciosa ejerce una importante influencia en la respuesta a la más ambiciosa. Comprender en qué consiste la fuerza de ciertas ideas es saber algo relevante acerca del modo por el cual éstas llegaron a ser centrales para una sociedad en la historia. Indudablemente es una de las cosas que debemos comprender para poder responder a la cuestión causal-diacrónica. Una de las razones por las que el marxismo vulgar resulta tan implausible es porque parece que sus concepciones reduccionistas de las ideas religiosas o morales o político-legales, pongamos por caso, no tienen ningún peso en su fuerza intrínseca. Pero toda historiografía (y también la ciencia social) se sostiene en la comprensión (mayormente implícita) de la motivación humana: cómo responden las personas, a qué aspiran generalmente, la relativa importancia de fines dados y cosas semejantes. Ésta es la verdad que hay tras la célebre afirmación de Weber de que en sociología cualquier explicación debe «adecuarse al significado».¹³ La dificultad con res-

pecto a los marxismos vulgares es que, cuando no pasan completamente por alto este punto y dependen de alguna determinación «estructural» incomprendible que soslaye toda motivación humana,¹⁴ la imagen implícita de la motivación humana es increíblemente unidimensional.

La relación recíproca también es válida: cualquier noción que podamos tener acerca de la génesis causal-diacrónica de una idea nos ayudará a identificar su centro de gravedad espiritual. Precisamente porque es imposible separar por completo las dos cuestiones, he de reconocer que al adentrarme en la menos ambiciosa y alejarme de la más ambiciosa, mi argumentación será a veces vacilante y, muchas otras veces, se dará demasiado por sentado. No veo ningún modo de obviar este peligro sin emprender el camino para ofrecer una completa explicación causal-diacrónica, algo que me siento incapaz de abarcar. Lo único que puedo hacer es disculparme por adelantado por la incompleta naturaleza de este estudio.

Pero aparte de esta inevitable deficiencia, no veo por qué un estudio interpretativo de esta clase tenga que disculparse por nada más. En algunos círculos marxistas el hecho de centrarse en esta cuestión se considera como una postura en principio «idealista». Como he dicho antes, este término podría aplicarse correctamente como un reproche, si la tesis que subyace en ello fuera la de que un estudio interpretativo de las *idées-forces* es, en cierto modo, suficiente para responder a la cuestión causal-diacrónica. Pero no está claro si alguien ha sostenido alguna vez esta tesis. (Si existiera algo así como el hegelianismo vulgar, él sostendría tal tesis.) La confusión se presenta porque, al parecer, el marxismo reduccionista no está dispuesto *en absoluto* a aceptar un papel causal para las *idées-forces*, lo cual es un absurdo equiparable, y opuesto, al del «idealismo»; y aún peor, esa índole de marxismo tiene dificultades para reconocer que entre esos dos extremos existe una tercera posibilidad. No obstante, es en ese término medio donde descansa toda adecuada explicación histórica. Uno ha de entender primero las autointerpretaciones de la gente y sus visiones del bien, si es que se propone explicar cómo surgen; pero la segunda tarea no puede quedar paralizada por la primera, del mismo modo que no se puede suprimir la primera en favor de la segunda.

Con la intención de evitar grandes malentendidos, me gustaría añadir unas palabras sobre cómo veo yo la causación diacrónica en

términos generales. La clase de ideas que a mí me interesan aquí —los ideales morales, las comprensiones de la situación existencial humana, los conceptos del yo— en gran medida existen en nuestras vidas a través de su incrustación en la práctica. Entiendo por «práctica» algo sumamente vago y general: más o menos, cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón del haz-y-no-hagas, puede ser una práctica para mi propósito. La forma de educar a nuestros hijos, de saludarnos en la calle, de determinar las decisiones de grupo mediante el voto en los comicios y de intercambiar cosas en los mercados, todo ello son prácticas. Y existen prácticas en todos los niveles de la vida social humana: la familia, la ciudad, la política nacional, los rituales en las comunidades religiosas, y así sucesivamente.

La relación básica es que las ideas articulan prácticas como patrones del haz-y-no-hagas. Es decir, las ideas suelen surgir de los intentos de formular y llevar a cierta expresión consciente el razonamiento que subyace en los patrones. Digo que ésta es la relación básica no porque sea la única, sino porque a través de ésta surgen y se comprenden las otras. Como articulaciones, en un importante sentido las ideas son secundarias con respecto a los patrones o basadas en ellos. Un patrón puede existir sólo en el haz-y-no-hagas que la gente acepta y refuerza mutuamente, sin que haya (aún) un razonamiento explícito. Y, al igual que los niños, en un principio aprendemos algunos de los patrones más fundamentales simplemente como tales. Las articulaciones vienen después.

Claro está que pueden darse ideas sin patrones correspondientes. Yo puedo concebir y proponer una visión utópica sobre la autogestión de una comunidad perfectamente anarquista, que no se practica en ningún sitio y que, contando con todo lo que sabemos, no se practicará jamás. La cultura moderna está repleta de ideas como éstas que trascienden la realidad existente. Pero ése es un fenómeno derivado. Los proyectos revolucionarios sólo pueden formularse en oposición a lo que existe. Se plantean como aquello que debería suplantar el *statu quo*. Implican alguna clase de interpretación —en este caso, generalmente derogatoria— de lo que existe, y no tendrían sentido si carecieran de ella. Eso es lo que quiero dar a entender al decir que el papel fundamental de dichas ideas es el de servir como formulaciones de las prácticas existentes. Si nos proponemos articular una argumentación, ésta *debe* incluir una interpretación de las

prácticas actuales, y también *podría* proyectar algo nuevo y no probado.

Las maneras en que las ideas se entretelen con las prácticas son varias. Es posible que exista una relación de refuerzo mutuo perfectamente estable, en la cual parece que la idea articula el análisis razonado que subyace en los *haz-y-no-hagas*, de forma adecuada y no distorsionada; en ese caso la idea fortalece y mantiene vivo el patrón, mientras que la experiencia del patrón puede regenerar constantemente la idea.

Pero entonces a algunos les podría parecer que las ideas dominantes distorsionan la práctica, y que quizás a consecuencia de ello se corrompa la misma práctica. Cabría exigir una rectificación. Desde el punto de vista conservador, parecería que quienes protestan están (en el mejor de los casos) urdiendo una nueva práctica. No obstante, de cualquier manera que se describa, el resultado de la lucha será un cambio, quizá la escisión entre dos comunidades con prácticas separadas: el caso del cristianismo occidental en el siglo XVI.

O podría ser que la práctica y su razón básica lleguen a parecer repugnantes y se plantee la demanda de aquello que autoconscientemente se percibe como una transferencia o fidelidad hacia una nueva práctica, como sucede cuando comunidades enteras de los intocables de la India se convierten al budismo o al islam.

Ésos son casos en los que es posible identificar la génesis del cambio con las nuevas ideas. Pero el cambio también se produce de otras formas. Las ideas y las prácticas podrían no encajar entre sí porque unas u otras fracasan en reproducirse apropiadamente. Podría ser que se perdiese algo de su razón fundamental, bien sea a través del impulso o a través del desafío que plantea una nueva concepción; o podría ser que la práctica se alterase en caso de ser transmitida inadecuadamente.

Y, sobre todo, las prácticas pueden ser forzadas o facilitadas, pueden ocupar más o menos espacio debido a un gran número de causas sin conexión alguna con sus razones fundamentales. Una práctica ritual dada puede llegar a ser tremadamente costosa y exigir ingentes sacrificios que no había ocasionado hasta entonces. O puede enfrentar a los rivales en una nueva situación. O puede verse enormemente propiciada por un cambio de circunstancias. Podría ganar o perder prestigio debido a un cambio en su entorno social, pongamos por caso, el alza en la escala social del grupo en el cual se practica más a

menudo. Y así sucesivamente. Todo ello afectará profundamente a la suerte y la naturaleza de las correspondientes ideas.

Es evidente que el cambio se puede producir en ambas direcciones, por así decirlo: a través de mutaciones y desarrollos en las ideas, incluyendo en ello nuevas visiones y concepciones, ocasionando alteraciones, rupturas, reformas, revoluciones en las prácticas. Y también a través de ráfagas, cambios, limitaciones o florecimiento de las prácticas que propician la alteración, el florecimiento o la decadencia de las ideas. Pero hasta esto es demasiado abstracto. Sería mejor decir que en cualquier desarrollo concreto de la historia el cambio ocurre de ambas maneras. La verdadera urdimbre de los acontecimientos va entrelazada con hilos que corren en ambas direcciones. Una nueva interpretación revolucionaria puede surgir debido a que una práctica esté amenazada, quizás por razones muy ajena a las ideas. O una dada interpretación de las cosas ganará fuerza porque la práctica florece, otra vez, por razones ajena a las ideas. Pero los cambios de perspectiva que resulten de ello tendrán importantes consecuencias. La urdimbre de causas es inextricable.

La identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprendiciones, vinculadas a un amplio ámbito de prácticas —religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas—, convergieron y se reforzaron entre sí para producirla: por ejemplo, las prácticas de la plegaria y el ritual religioso; la disciplina espiritual como miembro de una comunidad cristiana; las del autoexamen como miembro de los regenerados; las de la política del consentimiento; las de la vida familiar del matrimonio de compañerismo; las de la nueva forma de crianza de los niños, desarrollada a partir del siglo XVIII; las de la creación artística bajo la exigencia de la originalidad; las de la demarcación y la defensa de la privacidad; las de los mercados y contratos, de las asociaciones voluntarias, del cultivo y la demostración del sentimiento; las de la búsqueda del conocimiento científico. Cada una de éstas, claro está, ha contribuido en algo al desarrollo de las ideas que sobre el sujeto y su actitud moral examino en este libro. Se han producido tensiones y oposiciones entre esas prácticas y las ideas que transmiten, pero ellas han contribuido a constituir un espacio común de comprensión, en el cual han crecido las ideas actuales sobre el yo y el bien.

Muy frecuentemente no llegamos a comprender esas ideas si pensamos en ellas como si estuvieran aisladas de las prácticas. Por ejem-

plo, una relación importante enlaza la noción lockeana del «individualismo posesivo», que he descrito antes, y las prácticas económicas de la sociedad capitalista, de mercado. Pero no debe confundirse esta relación con una relación causal unidireccional. Es tan importante observar el modo en que dicha autocomprensión preparó el camino para una extensión de las relaciones de mercado como señalar el camino en el que la acrecentada penetración de los mercados permitió que a la gente le resultara natural percibirse a sí misma de esa forma. La flecha causal corre en ambas direcciones.

Es más, el equilibrio entre esas dos direcciones puede alterarse con el tiempo. En el caso de algunas de las *idées forces* aquí examinadas, la facilitación podría provenir principalmente de la idea de la práctica económica, en el primer período, cuando las ideas encontraron su fuente original en la vida religiosa y moral. Parece que éste es el caso del individualismo posesivo, que aparece antes que el explosivo desarrollo de las relaciones de mercado durante la revolución industrial. Pero en una fase posterior, cuando algunas de las nuevas ideas que se originaron entre la élite social pasaron a ser propiedad común de toda la sociedad, frecuentemente se invirtió la dirección predominante. Está claro, por ejemplo, que la imposición forzosa del estatus proletario en las ingentes masas de ex campesinos arrojados de las tierras a los nuevos centros de industrialización, precedió y causó la aceptación de la autoconciencia atomística (frecuentemente combatida por las nuevas formulaciones de solidaridad entre la clase trabajadora)¹⁵ por parte de tantos de sus descendientes de hoy.

De hecho, éste es sólo un ejemplo del proceso general por el cual ciertas prácticas de la modernidad han sido impuestas, muchas veces brutalmente, fuera de su área central. En algunas de ellas, al parecer, esto ha formado parte de una dinámica irresistible. Está claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada contribuyeron a que las naciones en las que se desarrollaron fueran dotadas de una ventaja tecnológica acumulativa sobre las demás. Esto, combinado con las consecuencias derivadas del nuevo énfasis en el disciplinado movimiento que he descrito antes, proporcionó a los ejércitos europeos una marcada e incrementada ventaja militar sobre los no europeos, desde el siglo XVII hasta alrededor de mediados del XX. Y esto, combinado con las consecuencias derivadas de las prácticas económicas que llamamos capitalismo, hizo posible que los poderes

europeos establecieran, por un cierto período de tiempo, la hegemonía mundial.

Esto tiene una obvia e inmensa importancia para la extensión de dichas prácticas. Esa clase de éxito virtualmente refuerza su generalización, ya que ninguna sociedad se puede enfrentar a quienes cuentan con dicha ventaja. Somos incapaces de hacer una crónica completa, y no digamos ya de comprender, el conjunto de prácticas arrinconadas por la prisa por adquirir las disciplinas castrenses y las capacidades económico-tecnológicas necesarias para la supervivencia de todas las sociedades. Pero, obviamente, el «saldo» de esas prácticas ha ejercido una influencia crucial en el desarrollo de ambas sociedades, tanto la europea como la no europea, y el prestigio de las auto-comprensiones asociadas a ellas —tal como han sido interpretadas— ha tenido una importancia decisiva en el desarrollo de las culturas.

Todo esto, que hubiera sido parte central de cualquier respuesta dada a la cuestión de la causación histórica, no figurará en mi análisis, a no ser al margen. Me concentraré en la cuestión interpretativa e intentaré articular la identidad moderna en sus varias fases. Esta argumentación debería ser una advertencia al lector para que no confunda este estudio con una explicación histórica. Pero también me servirá de advertencia a mí mismo, para no perder de vista el contexto de las prácticas en las cuales se desarrolla dicha identidad, y las poderosas fuerzas que las configuraron. Presiones tan enormes sobre la historia de una civilización como las que he descrito han de tenerse en cuenta, incluso cuando no constituyen —no ciertamente— el foco de atención. Confío conseguirlo en las páginas siguientes.

Tercera parte

LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA CORRIENTE

«DIOS GUSTA DE LOS ADVERBIOS»

13.1

Ahora deseo concentrarme en un segundo aspecto importante de la identidad moderna. En la segunda parte de este estudio he esbozado el desarrollo de la multifacética noción del yo. Un yo definido por las facultades de la razón desvinculada —con sus asociados ideales de dignidad y libertad autorresponsable—, de autoexploración y de compromiso personal. Esas facultades —al menos las dos primeras—, que requieren la reflexividad radical, son la base para una cierta concepción de la interioridad. Pero aún no llegan a explicar todo el alcance de la idea moderna de lo interior: en particular, no pueden explicar el sentido de «profundidad interior»: la imagen clave de la novela de Conrad está todavía fuera de nuestro alcance.¹

Para entenderlo hemos de observar otro desarrollo: la aparición de las nociones modernas de la naturaleza, y sus raíces en lo que yo denomino la afirmación de la vida corriente.

«Vida corriente» es un término que introduce² para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia. Cuando Aristóteles dijo que los fines de la asociación política eran «la vida y la vida buena» (*zēn kai euzēn*), ése era el ámbito de cosas que quiso abarcar en el primero de dichos términos; básicamente engloban lo que necesitamos hacer para continuar y renovar la vida.

Según Aristóteles había que distinguir el mantenimiento de esas actividades de lo que es la prosecución de la vida buena. Son, claro está, necesarias para la vida buena, pero desempeñan un papel infraestructural en relación a ella. No es posible ir en prosecución de la vida buena sin ir a la vez en prosecución de la vida. No obstante,

una existencia dedicada únicamente a esta última meta no es plenamente humana. Los esclavos y los animales se preocupan únicamente por la vida. Aristóteles sostiene en su *Política*³ que la asociación de las familias con únicos propósitos económicos y de defensa no es una verdadera *polis*, puesto que está designada exclusivamente para un propósito angosto. La vida apta de los humanos construye sobre esa infraestructura una serie de actividades relacionadas con la vida buena: los hombres reflexionan sobre la excelencia moral; contemplan el orden de las cosas; deliberan juntos acerca del bien común y deciden cómo configurar y aplicar las leyes —actividades de suprema importancia para la política.

Aristóteles logra combinar en su «vida buena» dos de las actividades que han sido citadas con más frecuencia por las tradiciones éticas posteriores como actividades que están por encima de la vida corriente: la contemplación teórica y la participación en la política como ciudadano. No obstante, éstas no fueron unánimemente favorecidas. Platón miraba hacia la segunda con desconfianza (al menos en su forma normal de competir por un cargo político). Y los estoicos pusieron los dos en tela de juicio. Pero dichos autores otorgaron a la vida corriente un rango inferior en el orden de los fines. Según los estoicos, el hombre sensato debería *desinteresarse* de la realización de las necesidades vitales y sexuales. Éstas, desde luego, podrían ser «preferidas» (*proēgmena*), en el sentido de que cuando otras cosas son equivalentes, deberían ser seleccionadas, pero fundamentalmente su estatus era el de *adiaphora*, o sea, el de las cosas que en último análisis son indiferentes. Uno debe desinteresarse de ellas del mismo modo que uno no se interesa por la sabiduría y el orden de las cosas por las que se interesa el sabio. Uno renuncia de buena gana a ellas, ya que sigue este orden.

Pero las influyentes ideas de la jerarquía ética exaltaban la vida de contemplación y la de participación. Observamos la manifestación de la primera en la noción de que los filósofos no deberían ocuparse de la simple manipulación de las cosas y, por ende, de las artes menores. Ello fue origen de resistencia hacia la nueva ciencia experimental defendida por Bacon. El humanismo erudito estaba imbuido de esa noción jerárquica, que a su vez enlazaba también con la distinción que se hacía entre las ciencias verdaderas, que admitían la demostración, y las formas inferiores de conocimiento, que sólo podían aspirar a lograr lo «probable», en el sentido que esta palabra tenía en

aquella época, por ejemplo, las formas de conocimiento que practicaban los alquimistas, los astrólogos, los mineros y algunos médicos.⁴

En los albores de la modernidad observamos el retorno de la segunda idea que aflora en las diferentes doctrinas del humanismo civil, primero en Italia y luego en el norte de Europa. La vida como simple cabeza de familia es inferior a la que incluye también la participación como ciudadano. Existe una clase de libertad que disfrutan los ciudadanos y de la cual están privados los demás. Y en la mayoría de las variantes, esforzarse demasiado por poseer riquezas se percibía como un peligro para la vida libre de la república.⁵ Si los medios para simplemente vivir abultan demasiado, ponen en peligro la vida buena.

En cierto modo la ética ciudadana era análoga a la ética aristocrática del honor (y en varias ocasiones hasta llega a fundirse con ella), cuyos orígenes están en la vida de las castas guerreras (y ciertamente también en los ideales de la ciudadanía antigua). Ésta encontró una variedad de expresiones, por ejemplo, en el ideal de la *corteisie* en el romancero medieval francés⁶ y, como he sostenido antes, en la ética de la «generosidad», en el sentido que se le daba en el siglo XVII. Incluía un marcado sentido jerárquico en el cual la vida del guerrero o el gobernante, refulgente de honor y gloria, era incommensurable con aquella en la cual los hombres de rango inferior se preocupaban únicamente por la vida.⁷ La disponibilidad para arriesgar la propia vida era cualidad constitutiva del hombre de honor. Y solía pensarse que una exagerada preocupación por la adquisición de bienes terrenales era incompatible con la vida superior. En algunas sociedades, el asumir tareas de comercio se consideraba un detrimiento del estatus aristocrático.

La transición de la que hablo aquí es la que hizo zozobrar dichas jerarquías, al desplazar el lugar de la vida buena desde una esfera especial de actividades superiores hasta llegar a situarlo en el seno de la «vida» misma. Una vida humana plena se define ahora en términos de trabajo y producción, por un lado, y matrimonio y vida familiar, por otro. Al mismo tiempo, las actividades antes consideradas «superiores» son ahora duramente criticadas.

Bajo el impacto de la revolución científica, el ideal de la *theōria*, de entender el orden de las cosas en el cosmos a través de la contemplación, comenzó a verse como algo baladí y desencaminado, como

un presuntuoso intento de soslayar la dura tarea que implica el descubrimiento minucioso. Francis Bacon reitera constantemente la idea de que las ciencias tradicionales estaban destinadas a descubrir un cierto orden general y satisfactorio de las cosas, en lugar de preocuparse por descubrir cómo funcionan las cosas: «Encuentro que incluso quienes buscan el conocimiento por sí mismo y no por propio beneficio u ostentación, o cualquier capacitación práctica en el curso de la vida, se han propuesto, sin embargo, una meta equivocada, o sea, la satisfacción (que los hombres llaman Verdad) y no la operatividad».⁸

Como consecuencia no han dado fruto, no sólo en el sentido de que no hayan producido una tecnología útil y aplicable, sino también porque el conocimiento que ofrecen es engañoso, ya que el criterio del conocimiento genuino es el beneficio tecnológico.

No hay signo más cierto ni de más consideración, que el que deriva de los resultados. Las invenciones útiles son como garantía y sanción de la verdad de las filosofías. Pues bien, ¿podría demostrarse que de todas esas filosofías griegas, y de las ciencias especiales que son su corolario, haya resultado durante tantos siglos una sola experiencia que haya contribuido a mejorar y a aliviar la condición humana, y que se pueda referir ciertamente a las especulaciones y a los dogmas de la filosofía?^{9*}

Aliviar la condición humana: ése es el objetivo. La ciencia no es una actividad superior a cuyo servicio debería ponerse la vida corriente; al contrario, la ciencia debería beneficiar a la vida corriente. No hacer de esto el objetivo no es sólo un fallo moral, una falta de caridad, sino que también e inextricablemente es un fallo epistemológico. A Bacon no le cabe la menor duda de que la raíz de ese monumental error se encuentra en el orgullo. La ciencia antigua pretenía «prescribir leyes a la naturaleza»: «Queremos tener todo de forma que convenga a nuestra fatuidad, no como se adapta a la Sabiduría Divina; no como se halla en la naturaleza. Imponemos el sello de nuestra imagen sobre las criaturas y las obras de Dios, no nos empeñamos en intentar diligentemente descubrir la impronta de Dios en las cosas».¹⁰

* Francisco Bacon, *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida. Novum Organum*. I, LXXIII, México, Editorial Porrúa, 1980. (N. de la t.)

La revolución baconiana supuso una transvaloración de valores, la cual es también el reverso de la jerarquía anterior. Lo que antes fuera estigmatizado como inferior, ahora se exalta como parámetro; y lo que antes fuera superior, se condena ahora por su presunción y vanidad. Y esto implicó también una nueva valoración de las profesiones. Ahora resulta que el humilde artesano o artífice ha contribuido más al avance de la ciencia que el filósofo contemplativo.¹¹

Y, ciertamente, en la afirmación de la vida corriente va implícita una inclinación inherente hacia la nivelación social. El centro de la vida buena se halla ahora en algo de lo cual todos pueden tomar parte, y ya no en el ámbito de actividad al que sólo unos cuantos contemplativos pueden hacer justicia. El alcance de esta inversión social se puede medir mejor si observamos la crítica que ahora se vierte contra la otra variante principal de la visión jerárquica tradicional, la ética del honor, cuyas raíces originales estaban en la vida del ciudadano. Enlazaba estrechamente con la estratificación social de la época y, particularmente, con la distinción entre aristócratas y plebeyos, por lo que resulta que el desafío tiene una importante dimensión social. Pero ésta no se evidenció de inmediato.

La ética del honor y la gloria, tras haber recibido una de sus expresiones más inspiradas en la obra de Corneille, se sujeta en el siglo XVII a una crítica demoledora. Se denuncian sus metas calificándolas de vanagloria y vanidad, frutos de una presunción casi infantil. Dicha crítica la encontramos en Hobbes, pero también en Pascal, La Rochefoucauld y Molière. Pero los argumentos negativos de esos autores no son nuevos. El propio Platón ya desconfiaba de la ética del honor por considerarla preocupada meramente por las apariencias. Los estoicos la rechazaron; y Agustín la denunció como exaltación del deseo de poder, la *libido dominandi*, que era una dentro de una trinidad de pasiones desordenadas, junto al deseo sexual y a la voracidad por el lucro. Lo que en realidad hace un escritor como Pascal es reformular la inflexible crítica agustiniana.¹²

Sin embargo, lo que finalmente concede a esta crítica su significación histórica como motor del cambio social es la recién estrenada promoción de la vida corriente. En la última parte del siglo se reanuda la crítica y se la convierte en tópico del nuevo ideal de vida, en el que el lugar central se destina a la producción sobria y disciplinada, mientras que la búsqueda del honor se condena como

autocomplacencia caprichosa e indisciplinada en que se arriesgan gratuitamente las cosas que son verdaderamente valiosas en la vida. En el siglo XVIII emerge un nuevo modelo de civismo por el cual la vida de comercio y adquisición gana un lugar positivo sin precedentes.

Como muestra Albert Hirschman,¹³ gana relevancia el concepto de *le doux commerce* como propiedad de las naciones civilizadas. En contraste con el afán aristocrático por la gloria militar, considerado violentamente destructivo y conducente a menudo a la búsqueda pirática del saqueo, el comercio es una fuerza con frecuencia constructiva y civilizadora, que enlaza a los hombres en paz y forma la base para «las costumbres refinadas». La ética de la gloria se confronta aquí con una visión alternativa, totalmente articulada, del orden social, la estabilidad política y la vida buena.¹⁴

Esta ética «burguesa» tuvo consecuencias niveladoras, y nadie puede dejar de ver el papel decisivo que desempeñó en la construcción de la sociedad liberal moderna a través de las revoluciones fundacionales del siglo XVIII y posteriores, con sus ideales de igualdad, su sentido del derecho universal, su ética del trabajo y su exaltación del amor sexual y la familia. Lo que vengo denominando la afirmación de la vida corriente es otro imponente rasgo de la identidad moderna, y no sólo en su forma «burguesa»: las principales vertientes del pensamiento revolucionario han ensalzado también al hombre como productor, el que encuentra su más alta dignidad en el trabajo y la transformación de la naturaleza al servicio de la vida. La teoría marxista es la más conocida, pero no es la única.

Es fácil identificar negativamente esta transición de la que vengo hablando, en términos de la ética que (parcialmente) contribuyó a desplazar. Pero para mi propósito aquí es importante entender la nueva valoración positiva que da a la vida corriente. Las visiones tradicionales que desplaza iban ligadas a las concepciones de las fuentes morales. La idea de que la contemplación era la actividad suprema dependía de una visión del orden del mundo estructurado por el Bien; la ética del honor percibía el apego a la fama y la inmortalidad como venero de grandes hazañas y valor ejemplar. Ambas ofrecían una explicación positiva de aquello que hizo de su predilecta versión de la vida buena una forma de existencia humana verdaderamente superior. ¿Cuál fue la explicación correspondiente a las distintas éticas de la vida corriente?

Para entenderlas correctamente hemos de volver al punto de origen teológico. El origen de la afirmación de la vida corriente se encuentra en la espiritualidad judeocristiana; y el particular ímpetu que recibe en la era moderna le llega principalmente de la Reforma. Uno de los puntos comunes a todos los reformadores fue su rechazo de la mediación. La Iglesia medieval, tal como ellos la entendían —un cuerpo corporativo en el cual algunos de sus miembros, más dedicados, ganarían mérito y salvación para otros que lo eran menos—, era anatema para ellos. No podía haber algo así como cristianos más devotos y otros menos devotos: el compromiso personal debía ser total o, por el contrario, carecía de valor.

El rechazo de la mediación iba estrechamente unido al rechazo de la comprensión medieval de lo sagrado. Éste emanaba del principio más fundamental entre los reformadores, quizás incluso más básico que el de la salvación por la fe, el cual sostenía que la salvación era obra exclusiva de Dios. El hombre caído se encontraba totalmente desvalido, sin poder hacer nada por sí mismo. La razón para el insistente martilleo sobre el desamparo y la depravación de la humanidad era la de poner el más omnímodo de los alivios en el poder y la misericordia de Dios, quien podía efectuar la salvación, algo absolutamente imposible para el poder humano y, lo que es más, quien incluso se dignaba rescatar a su despreciable criatura sobrepasando cualquier consideración de justicia. La poderosa idea que movía a quienes se arrojaron en los sucesivos movimientos protestantes a lo largo de tres siglos (e incluso actualmente en algunos movimientos de *revival*) era la de una inexplicable salvación por un todopoderoso y misericordioso Dios, contra toda esperanza humana racional y pasando absolutamente por alto nuestros abandonos. Quienes abrazaron vehementemente la nueva fe lo hacían movidos por una sobrecogedora sensación de miedo y gratitud, que en determinadas circunstancias llegó a convertirse en la enorme y férrea fuerza motivadora que sustentó el cambio revolucionario.

Esa acción salvadora parecía exigir en principio y de antemano el reconocimiento, el agradecimiento: tanto del hecho mismo de la salvación como porque es un don exclusivo de Dios. Los humanos no están capacitados para hacer nada que produzca o gane dicho don; así pues, fundamentalmente lo único que pueden hacer es reconocerlo. Eso es lo que significa tener fe. En la lógica de la teología reformada, hasta esta mínima participación, hasta la fe, es un don de

Dios; pero es una participación de tal índole que, a diferencia de las buenas obras de la piedad católica, debe construirse sobre el reconocimiento de nuestra nulidad, de nuestra nula contribución a la acción salvadora de Dios.

Dicha fe parecía requerir el franco rechazo de la comprensión católica de lo sagrado y, por ende, de la Iglesia y su papel mediador. La teología católica de los sacramentos, particularmente la de la eucaristía, en la que se ha dado a la Iglesia el poder de producir la comunión entre Dios y los humanos, incluso por medio de sacerdotes pecadores, era una abominación. Ni siquiera se trataba de cuán pecadores pudieran ser los sacerdotes; eso sólo contribuía a dramatizar la cuestión real que era la idea de que la respuesta de Dios estuviera en cierto modo aprisionada, vinculada a una acción que dependía del poder de los hombres: la misa. Esta teología no era sólo una negativa presuntuosa y blasfema a reconocer la única y total contribución de Dios a nuestra salvación; era un intento prepotente de encadenar la ilimitada soberanía de Dios. Era, por tanto, absolutamente incompatible con lo que los protestantes definían como fe.

Junto a la misa estaba en el catolicismo medieval la noción de lo sagrado, la noción de que hay lugares, momentos o acciones especiales en los que el poder de Dios está presente de un modo más intenso y los humanos pueden aproximarse a él. Por tanto, las Iglesias protestantes (especialmente las calvinistas) suprimieron las peregrinaciones, la veneración de reliquias, las visitas a los lugares sagrados y un vasto panorama de devociones y ritos católicos tradicionales. Y junto a lo sagrado se encontraba la comprensión católica medieval de la Iglesia como el lugar y vehículo de lo sagrado. Como consecuencia de ello, el papel mediador central de la Iglesia perdió todo su significado.

Si la Iglesia es el lugar y vehículo de lo sagrado, entonces ella nos acerca a Dios por el mismo hecho de pertenecer a ella y participar en su vida sacramental. La gracia nos puede llegar mediada a través de la Iglesia, y nosotros podemos mediar la gracia entre nosotros, de igual manera que las vidas de los santos enriquecen la vida ordinaria en que todos nos movemos. Una vez que se rechaza lo sagrado, se rechaza también esta clase de mediación. Cada persona está sola en relación con Dios: su destino —salvación o condenación eterna— se decide separadamente.

El rechazo de lo sagrado y de la mediación condujo a un estatus más elevado para la vida profana (como se describía hasta entonces).

Y se plasmó en la repulsa de las vocaciones monásticas especiales que habían sido parte integral del catolicismo medieval. Tanto los protestantes como sus contendientes católicos veían la vida célibe bajo la promesa de los votos como parte de la economía de lo sagrado en el seno de la Iglesia católica. (Que esto fuese una errónea percepción teológica no merma su verdad sociológica.) Era así, en parte dada la conexión entre el sacerdocio y el celibato, y en parte por el papel que desempeñaba lo religioso dentro de una economía de mediación recíproca: los monjes y las monjas oraban por todos mientras el laicado trabajaba, guerreaba y gobernaba para el conjunto. Tanto los protestantes reformadores como los católicos tradicionales compartían (erróneamente) la idea de que esas vocaciones suponían una jerarquía de aproximación a lo sagrado, en la cual la vida religiosa era superior y estaba más cerca de Dios que la laica. Había una conciencia harto intensa de que los laicos dependían de la vida de oración y renuncia de los religiosos a través de la mutua mediación de la Iglesia; pero la dependencia recíproca se perdió de vista. El resultado fue un inferior estatus espiritual para la vida laica, en particular para la dedicada al trabajo productivo y a la familia.

Al rechazar lo sagrado y la idea de mediación, los protestantes rechazaron también esa jerarquía, no sólo porque negaban su fundamento por considerarlo incompatible con la fe, sino también porque iba contra la naturaleza del compromiso religioso tal como ellos lo entendían. Allí donde no es posible la salvación mediada, gana suma relevancia el compromiso personal del creyente. Así pues, la salvación por la fe no sólo reflejaba un enunciado teológico sobre la inanidad de las obras humanas, sino que reflejaba también el nuevo sentido de la crucial relevancia del compromiso personal. Ya no se pertenecía al grupo de los salvados, al pueblo de Dios, por la conexión que uno tuviera con el orden más inclusivo en que se sustentaba la vida sacramental, sino por la incondicional adhesión personal.

La propia institución de las vocaciones monásticas especiales parecía burlar la naturaleza no mediada y la incondicionalidad del compromiso cristiano. En lo referente a la degenerada comprensión jerárquica de la vida monacal que prevalecía entonces, yo, como hombre laico que soy, digamos que comprometido sólo a medias en mi salvación, dado que necesito apoyarme, a través de la mediación de la Iglesia, en los méritos de quienes están más plenamente dedica-

dos a la vida cristiana y dado que acepto este nivel de dedicación inferior, me conformo con algo menos que el pleno compromiso con la fe. Soy un pasajero en la nave eclesial en su viaje hacia Dios. Pero el protestantismo no admite la existencia de pasajeros, porque no existe tal nave, en el sentido católico, ni existe un movimiento común que conduzca a los humanos a la salvación. Cada creyente ha de remar en su propia barca.

Así pues, a raíz del mismo movimiento por el que las Iglesias protestantes negaron un orden especial del sacerdocio en favor de la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes, rechazaron también la vocación especial de la vida monástica y afirmaron el valor espiritual de la vida seglar. Al negar cualquier forma especial de vida como el lugar privilegiado de lo sagrado, negaron la distinción entre lo sagrado y lo profano, afirmando con ello su interpenetración. La negación de estatus especial al monje fue una afirmación de la vida corriente como algo más que una vida profana, como santificada y de ninguna manera de rango inferior. La institución de la vida monástica vino a considerarse una afrenta a la categoría espiritual del trabajo productivo y la vida familiar, y su estigmatización como zonas de subdesarrollo espiritual. El rechazo de la vida monástica supuso la reafirmación de la vida seglar como lugar central para la realización de los designios de Dios. Lutero marca esta ruptura en su propia vida al dejar de ser fraile y casarse con una antigua monja.

Lo importante para mi propósito es el lado positivo, la afirmación de que la plenitud de la existencia cristiana había que hallarla dentro de los quehaceres de esta vida, en la vocación personal y en el matrimonio y la familia. Todo el desarrollo moderno de la afirmación de la vida corriente estuvo, pienso, presagiado e iniciado en todas sus facetas por la espiritualidad de los reformadores. Y ello afecta por igual a lo concerniente a la valoración positiva de la producción y la reproducción y a las consecuencias antijerárquicas que acarreó el rechazo de la autoridad sacramental y las vocaciones superiores.

13.2

El fundamento para esta nueva y radical valoración de la vida corriente fue indudablemente una de las nociones más fundamentales

de la tradición religiosa judeo-cristiana-islámica —la noción de que es Dios, como creador, quien afirma la vida y el ser—, expresada en el mismísimo primer capítulo del Génesis, en la reiterada frase: «y Dios vio que era bueno». La vida en el ámbito de una llamada podía ser una vida cristiana plena porque se podía ver como participación en esa afirmación de Dios. Por supuesto que en este aspecto los reformadores sólo sacaban las consecuencias radicales de un tema muy antiguo de la cristiandad. Después de todo habían sido los monjes los primeros en introducir la idea de vivir la vida de oración en el trabajo.

Pero la particularidad de esta afirmación judeocristiana de la vida se pierde de vista con frecuencia. En concreto, suele olvidarse el contraste con la antigua filosofía pagana. El cristianismo, especialmente en sus variantes más ascéticas, parece una continuación del estoicismo por otros medios, o (como dice Nietzsche en ocasiones) una prolongación del platonismo. No obstante, pese a todas las notables semejanzas con el estoicismo —por ejemplo, el universalismo, la noción de providencia, la exaltación de la abnegación personal—, en realidad existe un abismo entre los dos. De hecho, el significado de la abnegación personal es radicalmente diferente. El sabio estoico está dispuesto a renunciar a alguna de sus cosas «preferidas» como, por ejemplo, la salud o la libertad o la vida porque genuinamente la percibe sin valor, puesto que sólo el orden total, de acontecimientos en el que se incluye su negación o pérdida posee valor. El mártir cristiano, al renunciar a la salud, la libertad o la vida, no declara que éstas carezcan de valor. Por el contrario, su acto perdería todo sentido si careciesen del gran valor que poseen. Decir que el hombre no tiene amor más grande que dar la vida por sus amigos implica que la vida es un gran bien. La frase perdería su significado si se refiriera a alguien que ha renunciado a su vida desde un sentimiento de indiferencia, puesto que presupone que *renuncia* a algo.

Central en la noción judeocristiana del martirio es el hecho de que uno renuncia a algo para seguir a Dios. Dios está comprometido con la santificación de la vida. En un principio Dios llamó a Israel para que fuera una «nación santa» (Éxodo 19,6). Pero la santificación de la vida no es antitética con su plenitud. Al contrario. De ahí el intenso sentimiento de pérdida que anida en el corazón del martirio. Éste sólo se hace necesario a causa del pecado y del desorden del mundo: porque, por ejemplo, Nabucodonosor o Antíoco Epífanes

exigen a los israelitas que adoren a los ídolos o que violen la Torá de otra forma. O, volviendo al paradigmático caso cristiano, el hecho de que la enseñanza de Cristo condujera a su crucifixión fue una consecuencia de la maldad del mundo, de la oscuridad que no comprende la luz. En el orden restaurado que Dios confiere, el bien no necesita ser sacrificado por el bien. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la promesa escatológica es que Dios restaurará la integridad del bien.

Esto, claro está, es lo que hace que el relato de la muerte de Cristo sea tan diferente del relato de la de Sócrates, por mucho que se haya querido ver un paralelismo en ellas. Sócrates trata de demostrar a sus amigos que él no pierde nada valioso, que ganará mucho bien. Con su última petición a Cristo, pagar su deuda de un gallo a Asclepio,¹⁵ parece implicar que la vida es una enfermedad cuya cura es la muerte (Asclepio es el dios de la salud a quien se recompensa por las curaciones). Sócrates está serenamente tranquilo. Cristo sufre la agonía del alma en el huerto y llega a la desesperación en la cruz, cuando grita: «¿Por qué me has abandonado?». En ningún momento durante la Pasión está sereno y tranquilo.

La gran diferencia entre la renuncia estoica y la cristiana es que para los estoicos, a lo que se renuncia, se renuncia correctamente, no es parte del bien *ipso facto*. Para el cristiano, a lo que se renuncia es por ello mismo afirmado como bien, tanto en el sentido de que la renuncia perdería su significado si la cosa fuera indiferente, como en el de que se renuncia a ello para cumplir la voluntad de Dios, lo que precisamente afirma la bondad de las cosas a las que se renuncia: la salud, la libertad, la vida. Paradójicamente, la renuncia cristiana es la afirmación de la bondad de aquello a que se renuncia. Para los estoicos, la pérdida de la salud, la libertad o la vida no afecta a la integridad del bien. Al contrario, la pérdida es parte de un todo que es integralmente bueno y no podría cambiarse sin hacerlo menos bueno. A los estoicos les atraen imágenes como la de la sombra que es necesaria para realzar la brillantez de la luz. Sin embargo, en la perspectiva cristiana la perdida es una fisura en la integridad del bien. Y por eso el cristianismo requiere una perspectiva escatológica de la restauración de esa integridad, aun cuando esto se haya entendido de diferentes maneras.

Este contraste se suele perder de vista. Y ello se debe a que la imagen cristiana no sólo desplaza la antigua, sino que se inserta en una

asociación que conduce a la fusión, mejor dicho, a un número de fusiones alternativas, de las cuales la agustiniana y la tomista son las dos más famosas e influyentes en el cristianismo occidental. Había razones de peso para apoyar una convergencia. Una de las más contundentes fue la de la idea del Bien en Platón, una conexión que Agustín robusteció para la cultura occidental del Medievo. Platón también aportó la justificación para percibir a todo ser como bueno, y ello ayudó a Agustín a superar su fase maniquea.

La lectura sobre la bondad de las cosas en términos del orden de las Ideas de Platón, que debemos a los padres griegos y a Agustín, fue una de las síntesis más influyentes e importantes que contribuyeron a configurar la civilización occidental —análoga a fusiones similares realizadas por pensadores islámicos y judíos y, de hecho, influida en sus últimas etapas por éstas—. Fue facilitada por el relato de la creación que ofrece Platón en el *Timeo*, y versa en torno a la intensa y recurrente idea de percibir las criaturas como signos de Dios, como encarnaciones de sus Ideas. A través de ella la noción del logos óntico se mantuvo durante siglos soldada en el centro de la teología cristiana, razón por la que en tiempos modernos el poner en duda dicha noción les haya parecido a muchos indistinguible del ateísmo.

Pero naturalmente esta síntesis también ha sido el lugar de tensiones, discusiones y, en última instancia, de muy dolorosas rupturas en la civilización cristiana. Los nominalistas, y más tarde los reformadores, protestaron contra la noción de un orden cósmico, al igual que hicieron muchos otros, interesados ante todo en defender la soberanía de Dios como creador y preservador. Una teodicea, básicamente estoica, dedicada a explicar el sufrimiento y la pérdida como parte integral y necesaria del buen orden, retorna constante y sigilosamente con pensadores como, por ejemplo, Leibniz, y es siempre vigorosamente combatida por otros como Kant, e incluso más encendidamente por Kierkegaard.

Se saca repetidamente de su contexto la oposición paulina entre el espíritu y la carne y se agrupa con la oposición, derivada del platonismo, entre lo inmaterial y lo corporal. Agustín es uno de los principales transgresores a este respecto, pero muchos otros han hecho similares elisiones por su propia cuenta, más notablemente Descartes y todo el grupo de racionalistas y empiristas influidos por él. Y otras tantas veces se ha protestado contra dicha elisión. Dentro de

un momento leeremos un ejemplo que procede del predicador puritano William Perkins.

La lectura platónica de la oposición espíritu/carne justifica asimismo una cierta noción de jerarquía y ello, junto a las nociones pre cristianas de renuncia, contribuye a acreditar una visión de las vocaciones ascéticas como «superiores». Ésta es una noción distorsionada de la vocación monástica como vida plena en contraste con la mediocridad del estado laico, noción en contra de la cual se rebelaron los reformadores, pues consideraban que la vocación monástica era un reproche a la vida seglar, cuando su significado en términos cristianos debería haber sido una afirmación de su valor. Obviamente la mala interpretación no era exclusiva, ni siquiera mayormente, de los reformadores. El propio monacato se hallaba en decadencia, como han testificado otros críticos, por ejemplo, Erasmo.

La Reforma protestante supuso, entre otras cosas, un desafío a esta síntesis. Como consecuencia de ello se fomentó el desarrollo de algunas de las potencialidades originales de la fe cristiana, que frecuentemente quedaban neutralizadas en la amalgama de metafísicas y morales antiguas. La potencialidad crucial en este caso fue la de concebir la santificación de la vida, no ya como algo que sólo tiene lugar, digamos, en la orilla, sino como un cambio que penetra en la vida mundana en toda su extensión. Quizá la primera puesta en práctica relevante de dicha potencialidad se diera en la amplia tradición del judaísmo rabínico, muy en los albores de nuestra era, en la idea farisaica de un modo de vivir la Torá como algo que penetra por completo en los detalles de la vida cotidiana.¹⁶ Pero la Reforma protestante propició una propagación de esta forma de espiritualidad sin precedentes en la cristiandad.

Una vez realizada esta potencialidad, ya siguió su propio camino. Su influencia, en otras palabras, se hizo sentir más allá de las fronteras de la Europa protestante, y no necesariamente de forma más intensa dentro de esas fronteras. Se hizo sentir en los países católicos, y luego, también, en variantes secularizadas. Su impacto fue aún mayor porque encajaba fácilmente con el aspecto anti jerárquico del mensaje evangélico. La santificación integral de la vida común no concordaba con nociones jerárquicas, en un principio de vocación; y luego incluso de casta social. La noción evangélica de que los órdenes del mundo, el espiritual tanto como el temporal, se invierten en el reino de Dios, de que la locura de los hijos de Dios tiene más fuer-

za que la sabiduría de los sabios, tuvo su efecto en el descrédito de las previas nociones de superioridad y acreditó el nuevo estatus espiritual de lo cotidiano.

Para que la vida corriente abarque ese propósito espiritual, naturalmente ha de ser vivida a la luz de los fines de Dios, en última instancia para la gloria de Dios. Por supuesto eso significaba que uno cumple las intenciones de Dios en el decurso de su vida, evitando el pecado, la perversión y toda índole de excesos. Pero significa también que uno la vive para Dios. El pecado ha hecho que los humanos se desviaran de éste, su verdadero propósito.

Dios puso la humanidad sobre la creación e hizo las cosas del mundo para el uso humano. Pero los humanos, a su vez, están ahí para servir y glorificar a Dios y, por eso, la utilización que hagan de las cosas debería estar al servicio de esta meta final. El hecho de que los humanos se interesen por estas cosas, no en nombre de Dios sino de sí mismos, es consecuencia del pecado. Llegan a desear tales cosas como fines, ya no como simples instrumentos para los propósitos de Dios. Y ello altera el orden de las cosas. Los humanos fueron creados para llevar el resto de la creación a Dios. Pero cuando hacen de las criaturas como tales el fin, entonces ambas, la humanidad y las criaturas, son privadas de su relación correcta con el Creador.

Esta idea, básicamente agustiniana, fue clave para el pensamiento puritano.

Originalmente el hombre ejerció imperio y dominio sobre las criaturas de aquí abajo... Pero el pecado ha invertido ese orden y ha ocasionado la confusión en la Tierra. El hombre ha sido destronado y ha pasado a ser criado y esclavo de las cosas que fueron hechas para servirle, y pone su corazón en las cosas que Dios había puesto bajo sus pies.¹⁷

Esto trastorna la creación: «El hombre era el medio entre Dios y la criatura para conducir todo bien con toda su constancia, y por eso cuando el hombre se rompe, el cielo y la tierra se rompen en pedazos, y el conducto agrietado y desplazado ya no puede ser conducción que transporta desde la Fuente». ¹⁸ La regeneración que la gracia trae consigo restaura el orden correcto. La humanidad vuelve la espalda a las cosas para volcarse de nuevo en Dios. Pero esto, definitivamente, no significa una vida de ascetismo, en el sentido tradicional. Los humanos han sido destinados para disfrutar de las cosas que

Dios ha puesto ahí para ellos, sólo que el disfrute debe participar de un cierto espíritu. Debemos disfrutar de las cosas manteniéndonos, empero, indiferentes a ellas. Deberíamos proponernos buscar la gloria de Dios al «comer y beber, dormir y divertirnos».¹⁹

Así pues, para asumir el lugar apto en el orden de Dios, los humanos deben evitar dos desviaciones opuestas. Deben desprenderse del error monacal que renuncia a las cosas de este mundo —las posesiones, el matrimonio—, pues ello significa el menosprecio a los dones de Dios, los cuales han de serle devueltos mediante su devota utilización. «Dios nos ha otorgado cosas temporales para disfrutarlas... por tanto, debemos libar lo dulce que hay en ellas y paliar con ello nuestra sed, sin la insaciable avidez de desear más.»²⁰ Además, el ascetismo no sólo representa una desviación de los planes de Dios, sino que es también fruto del orgullo nacido de la presunción que nos lleva a pensar que podemos contribuir a nuestra propia regeneración, lo cual es típico del papismo.²¹

El otro error era dejarse absorber por las cosas tomándolas como fin, lo que sucede «cuando no referimos todo a la gloria de Dios, y a la nuestra, y al bien y la salvación eterna de los demás». ²² No era el uso de las cosas lo que propiciaba el mal, reiteraban incesantemente los predicadores puritanos, sino el propósito desencaminado al usar de ellas: «Debemos saber empero que no es el *mundo* el que arranca nuestro corazón de Dios y de la bondad, sino el *amor* al mundo». ²³ O, para afirmar la misma idea con otras palabras, debemos amar las cosas de este mundo, pero nuestro amor debería pasar por ellas y llegar hasta su Creador. «Él no prohíbe la misericordia o el amor a las bestias o a las criaturas, pero no quiere que tu amor termine en ellas.»²⁴ Allí donde el mundo es el amo, todo resulta mal: «Donde el mundo ha tomado posesión del corazón, nos hace falsos para Dios, y falsos para el hombre; nos hace infieles en nuestras llamadas y falsos para la propia religión. Afánate, por tanto, para poner el mundo en su lugar, bajo tus pies... Afánate... por conocer el mundo que podrías detestar». ²⁵ En un sentido deberíamos amar el mundo, empero en otro, detestar lo. Ésa es la esencia de lo que Weber denomina el «ascetismo intramundano» de los puritanos.²⁶ La respuesta a la absorción por las cosas de resultas del pecado no es una renuncia, sino una cierta clase de utilización, que está desprendida de las cosas y centrada sólo en Dios. Es el apego y el no apego, cuya paradójica naturaleza se plasma en la noción puritana de que debemos usar el

mundo con «despegado afecto». Usar las cosas, «pero no casarse con ellas, sino despegado de ellas de manera que las uses como si no las usaras».²⁷

Y ésta no es una solución para salir del paso, algo inferior a la renuncia directa, la clase de renuncia a la que, al parecer, alude san Pablo cuando dice: «Mejor es casarse que abrasarse» y «digo, pues, a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo...» (1 Corintios 7,8-9). Más bien es que el usar el mundo con despegado afecto es la única forma de restaurar el orden correcto. El ascetismo se debe encuadrar dentro de las prácticas de la vida corriente.

Así pues, hay que santificar la vida corriente. Pero esto no ocurre de la misma forma que en la tradición católica, vinculándola a la vida sacramental de la Iglesia; ocurre en el seno de esta propia vida, una vida que ha de vivirse de modo que sea a la vez seria y despegada. El matrimonio y la llamada no son opciones extras; son la sustancia de la vida, y debemos abrazarlos decididamente. No obstante, nuestros corazones deben permanecer en otro lugar.

Hay otra combinación de virtudes que se mezclan extrañamente en cada uno de los santos cristianos vivos, a saber, su diligencia para los asuntos mundanos, aunque hayan muerto para el mundo; un misterio tal que nadie, sino quien lo sepa, puede imaginar. Porque para que un hombre [aproveche] todas las oportunidades de hacer algo, temprano o tarde, y no pierda oportunidad, en cualquier dirección que venga, y se mueva para su provecho, lo hará más diligentemente en su llamada: y, no obstante, es un hombre muerto para el mundo... aunque él trabaje muy diligentemente en su llamada, su corazón no está puesto en esas cosas.²⁸

Y en ello apreciamos la máxima seriedad de la idea puritana de la llamada. Además de la llamada general a ser un cristiano creyente, cada uno posee una llamada particular, una forma específica de trabajo a la que Dios lo emplaza. Mientras que en las culturas católicas el término «vocación» suele aparecer en conexión con el sacerdocio o la vida monástica, para los puritanos el más insignificante de los quehaceres era una llamada, siempre y cuando éste fuera útil para la humanidad y en el uso atribuido por Dios. En ese sentido todas las llamadas eran iguales, cualquiera que fuera el lugar que ocuparan en la jerarquía social, o en lo que entendemos como jerarquía de las capacidades humanas. Como dice John Dod:

Sean nuestras llamadas las que sean, servimos a Cristo Señor en ellas... Aunque tu trabajo sea ínfimo, empero, no hay nada ínfimo en servir con ello a tal dueño. Son los criados más valiosos, cualquiera que sea su quehacer, quienes lo ejecutan más a conciencia, con corazones y mentes obedientes para servir al Señor allí donde él los ha puesto, en esos trabajos que él les ha asignado.²⁹

Joseph Hall afirma sustancialmente lo mismo:

El más humilde de los servicios que desempeñemos en una llamada sincera, aunque sólo sea arar o cavar; si es desempeñado con obediencia y con la conciencia de que es el mandamiento de Dios, es coronado por abundante recompensa; cualesquiera sean los mejores trabajos de su clase (predicar, orar, la ofrenda de sacrificios evangélicos), si se llevan a cabo sin respeto hacia el mandato y la gloria de Dios, están cargados de maldiciones. Dios gusta de los adverbios; y no se para en cuán bueno sino en cuán bien.³⁰

Hall capta la esencia de la transvaloración implícita en la afirmación de lo corriente. La vida superior ya no puede definirse por una ensalzada *índole* de actividad; se refleja en el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más mundana de las existencias.

Perkins ataca con asombrosa franqueza las preconcepciones jerárquicas de sus oyentes:

Ahora bien, si comparamos trabajo con trabajo, hay una diferencia entre fregar platos y predicar la palabra de Dios: pero no hay ninguna por lo que respecta a complacer a Dios... Así como las Escrituras llaman carnal a quien no ha sido renovado por el espíritu y ha vuelto a nacer en la carne de Cristo, de igual manera todos sus trabajos... lo que quiera que haga, aunque parezca que son espirituales y de acuerdo con la ley de Dios. Así, por el contrario, es espiritual quien se ha renovado en Cristo, y todas sus obras que brotan de la fe nunca parecerán groseras... sean los hechos del matrimonio, que son puros y espirituales... y lo que esté hecho dentro de la ley de Dios, aunque lo haya realizado el cuerpo, como lustrar los zapatos y cosas por el estilo, por más groseras que parezcan al exterior, están, no obstante, santificadas.³¹

Es evidente que Perkins se propone provocar con este pasaje, pero al hacerlo, pone sobre el tapete la doctrina de la santificación de lo corriente.

Así pues, trabajar en una llamada era un asunto espiritualmente serio, algo que se debía hacer, no sólo intermitente, sino celosa e incesantemente. Los puritanos exhortan a sus feligreses a evitar el ocio. En parte porque engendra tentaciones. «Un corazón que no se ejercita en algún trabajo honrado se crea problemas para sí mismo.»³² «El cerebro de un hombre ocioso pronto se convierte en taller del demonio.»³³ Pero ésta no era la única razón. O, mejor dicho, éste era el lado negativo de una razón positiva, la cual era que, en gran parte, la santificación se conseguía mediante el trabajo.

Según Robert Sanderson, los dones que Dios nos otorga son manifestaciones de su espíritu en nosotros. Aquéllos nos imponen el deber de utilizarlos.

Esta manifestación del Espíritu... impone sobre cada hombre la necesidad de una llamada... entonces, levántate y haz algo: ¿por qué estás ocioso todo el día?... en la Iglesia, él no puede llamarse a sí mismo por ningún otro nombre que no sea el de cristiano, y de hecho también eso lo usurpa. Si dices que formas parte del cuerpo [de la Iglesia], yo pregunto entonces: ¿cuál es tu quehacer en el cuerpo?... Si tienes un don, hazte con una llamada.³⁴

Pero todo esto no serviría espiritualmente de nada si la intención fuera equivocada. La meta debe ser el servir a Dios. ¿Qué significa esto concretamente? En su forma negativa significaba que uno no se comprometiera principalmente en el trabajo por otro fin relacionado sólo con uno mismo. «Profanan sus vidas y llamadas quienes las emplean para ganar honores, placeres, beneficios, comodidades mundanas, etc., porque de esa forma viven para un fin diferente del que Dios les ha designado, y así nos servimos a nosotros mismos y, en consecuencia, ni a Dios ni al hombre.»³⁵ Hall lo expresa de la siguiente manera:

El cristiano cumple las tareas de su llamada con disposición y contenta aplicación, no como si estuviera obligado por la necesidad o las leyes humanas, o urgido por la ley de la necesidad, por... miedo o deseo; no, ni siquiera, por el contrario, por el acuciante deseo de enriquecerse a sí mismo en su hacienda, sino por la consciente obediencia a Dios que ha hecho al hombre para que trabaje como a las chispas para que salten hacia arriba.³⁶

Concomitante con esto iba el que disfrutáramos sólo con moderación de los frutos de nuestro trabajo, conscientes de la necesidad

de dichos frutos para vivir y continuar la obra de Dios, pero sin permitir en ningún momento que asumieran por sí mismos una importancia que sobrepasara la significación instrumental que Dios les ha asignado.

En su forma positiva, significaba entender que el propósito de nuestras vidas es el de «servir a Dios, sirviendo a los hombres con las obras de nuestras llamadas».³⁷ La expresión que ocupa el centro de esta fórmula compleja nos recuerda que un rasgo central de cualquier llamada válida era que ésta debería beneficiar a los humanos. La definición que Perkins da a la llamada es «una cierta clase de vida, ordenada e impuesta por Dios en el hombre, para el *bien común*».³⁸ El trasfondo teológico de esta doctrina, como hemos visto, era que el propósito del Creador es la preservación de la criatura. Los humanos sirven los propósitos de Dios al asumir los medios designados para preservar en ellos mismos su ser. Esto no significa que se nos llame para preservar a los demás a costa nuestra; no es una cuestión de renuncia. Es más bien que se nos llama para servir por igual a nosotros mismos y a los demás, puesto que ellos son igualmente humanos y criaturas de Dios.

Y además, nuestra obra debe ser ocasión de dedicación más plena a Dios. Perkins insiste en que ambas, las llamadas particulares y las generales, «deben ir unidas como el cuerpo y el alma van unidos en el hombre viviente».³⁹ Para Robert Bolton, el cristiano debería «dedicarse siempre a los asuntos de su llamada con una mente celestial, madura y santificada por la plegaria habitual... preñada de materia celeste y meditación».⁴⁰

Aquí vemos la base para una veta de la tesis de Weber sobre el protestantismo como terreno abonado para el capitalismo. Weber pensó que la noción puritana de la llamada contribuía a propiciar un modo de vida centrado en el trabajo disciplinado, racionalizado y regular, a la par que unos frugales hábitos de consumo, y que esta forma de vida facilitó mucho la implantación del capitalismo industrial. Cabe esgrimir divergencias en lo concerniente a la última parte de la tesis, es decir, en lo referente al grado de generalización de esa nueva cultura del trabajo entre los capitalistas y sus trabajadores, o si fue o dejó de ser esencial para el desarrollo del capitalismo. Pero la primera parte de dicha tesis parece bien fundada. Hay que reconocer ciertamente que una de las influencias formativas de la ética del trabajo de la cultura moderna capitalista, al menos en el mundo anglo-

sajón, fue aquella postura espiritual que hacía hincapié en la necesidad de un trabajo continuo y disciplinado, un trabajo que debería beneficiar a la gente y por ende ser eficaz, y que instaba a la sobriedad y al comedimiento en el goce de sus frutos.

La idea puritana de la santificación de la vida común tuvo consecuencias análogas para la manera de entender el matrimonio. Por un lado, éste asumía por sí mismo un nuevo significado y valor espiritual; pero, por otro, tampoco puede jamás llegar a convertirse en un fin en sí mismo, sino que ha de servir para la gloria de Dios.

En cuanto al primer punto, la rehabilitación de la vida marital comienza con los primeros reformadores y forma parte del rechazo de la vida monástica. Ya he mencionado el matrimonio de Lutero con una antigua monja. En su libro de oraciones de 1549, el arzobispo Cranmer añade una tercera razón para el matrimonio que viene a sumarse a las dos ya tradicionales, a saber, evitar la fornicación y procrear hijos legítimos. La nueva razón es la de una «sociedad, ayuda y consuelo recíprocos, que uno debe ofrecer al otro, tanto en la prosperidad como en la adversidad».⁴¹

Partiendo de esto el puritanismo puso el acento en el intrínseco valor espiritual de la relación matrimonial, y del amor y compañerismo que entraña. Era voluntad de Dios que marido y mujer se amaran mutuamente. Benjamin Wadsworth, un teólogo norteamericano, sostiene que los esposos «deben empeñarse en hacer que sus afectos estén verdadera, cordial y estrechamente unidos entre sí». De lo contrario se infringe la ley de Dios. Porque «la autoridad indiscutible, el simple mandamiento del gran Dios, requiere que maridos y esposas tengan y manifiesten un gran afecto, amor y amabilidad mutuamente».⁴² Este nuevo sentido de la santificación del amor marital llevó incluso a algunas formulaciones extravagantes, como muestra el aserto de Jeremy Taylor: «El amor marital es algo tan puro como la luz, tan sagrado como un templo, tan duradero como el mundo».⁴³

Pero, al mismo tiempo, ese amor no debe centrarse sólo en sí mismo; no puede ser a costa de nuestro amor a Dios. Cuando recibimos demasiado placer de cualquier criatura, «cuando nos regodeamos excesivamente en los maridos, esposas e hijos», advierte John Cotton, ello «embota y nubla en demasía la luz del Espíritu». El hombre y la mujer se olvidan de su hacedor cuando están «tan traspuestos de afecto» que no desean «más alto fin que el propio ma-

rimonio». Lo que se requiere es que «tengan esposas que los consideren no por sus propios fines, sino para que estén mejor preparados para el servicio de Dios y para acercarlos a Dios».⁴⁴ Y, por tanto, debemos moderar nuestros afectos. Hemos de recordar siempre que el matrimonio termina con la muerte.

Debería ser obvio que en este aspecto la creencia puritana ha ejercido también una importante influencia en el desarrollo de la cultura moderna. Contribuyó a un rasgo central de esta cultura, tal como lo constatamos en el acrecentamiento de un nuevo ideal de matrimonio de compañerismo, a finales del siglo XVII en Inglaterra y en América del Norte, el cual, a su vez, es precursor de la comprensión contemporánea del matrimonio y el amor sexual. Volveré a tratar este tema más adelante.

13.3

Hasta ahora he estado definiendo la veta puritana del protestantismo, en Inglaterra y en Norteamérica. La razón que me ha llevado a ello reside en el hecho de que esas Iglesias desarrollaron una versión peculiarmente intensa y radical de aquello que vengo denominando la afirmación de la vida corriente, y que ésta a su vez generó una de las ideas clave de la cultura moderna, idea a la que da sucinta formulación uno de los más grandes poetas puritanos:

... Saber
que lo que ante nosotros se halla en la vida cotidiana
es la flor de la sabiduría.⁴⁵

Pero obviamente existen otras vetas del protestantismo, como son las diferentes Iglesias calvinistas continentales y, aún más alejadas, las luteranas, eso sin mencionar a los anabaptistas alemanes, que no desarrollaron la misma doctrina de la llamada y del matrimonio, o lo hicieron con un énfasis o intensidad en cierto modo diferente.

Lejos de mi intención insinuar que el calvinismo fuera la única ruta que uno hubiera podido tomar sobre la base de los principios fundamentales de la Reforma: que la acción salvadora pertenece sólo a Dios; que la justificación viene dada por la fe y que por ello se reclama un sincero compromiso personal. Tampoco quiero insinuar

que el puritanismo anglosajón fuera el único desarrollo lógico en el seno del calvinismo. Por el contrario, había algo propio de los calvinistas, y en particular de los puritanos, que vale la pena traer a colación, puesto que también ejerció una gran influencia en la cultura moderna.

El calvinismo va marcado por el activismo militante, por el afán por renovar la Iglesia y el mundo. En ello radica su notable diferencia con respecto al luteranismo. Es una respuesta, tan válida como la de éste, a la doctrina central de la justificación por la fe y al compromiso que requiere: considerar que las formas externas tienen menos importancia y asumir que el asunto crucial es sólo lo que concierne a la relación del alma con Dios. El rechazo de lo que el catolicismo tiene por sagrado puede conducir a la relativización de la ceremonia externa en favor del compromiso interno. Son muchos los vericuetos que se pueden recorrer en esta ruta y algunos de ellos desembocan en el antinomianismo, la tolerancia religiosa y el latitudinarismo, o a las doctrinas de luz interior. Algunas de esas teorías radicales afloran en la tradición puritana inglesa, para consternación de los calvinistas ortodoxos. No obstante, en una forma moderada, ese espíritu hizo posible que las Iglesias luteranas establecidas aceptaran sin dilación una amplia variedad de ordenaciones eclesiásticas, tanto episcopales como no episcopales, y conservaran gran parte del ceremonial católico tradicional.

La ruta por la que viajó el calvinismo fue muy diferente. Insistió por doquier en renovar la Iglesia de acuerdo con líneas dictadas imperativamente por la nueva teología; líneas que fueron además muy similares a través de las fronteras internacionales, hasta que llegaron las grandes batallas que durante el siglo XVII se dieron en el seno del puritanismo inglés. Y generalmente aspiraban a más, a la regulación trascendental de la conducta de los que vivían bajo la disciplina de la Iglesia. Los movimientos calvinistas aspiraban a construir un nuevo orden correcto de las cosas.

Los comentaristas han percibido frecuentemente como una paradoja el hecho de que una Iglesia que creía tan firmemente en la predestinación y la salvación por la fe generara tan ingente activismo revolucionario, como si la creencia en la predestinación tuviera que producir lógicamente un quietismo fatalista. Pero, en realidad, el activismo calvinista no es paradójico y ni siquiera es difícil de entender. Paradójico sería si efectivamente se propusiera *producir* la salva-

ción de aquellos cuyas vidas se reordenan de tal manera. Pero eso hubiera sido una meta absurda y blasfema.

En su comentario sobre la Epístola a los Romanos, Calvino dice que el deber del pastor cristiano es «llevar a los hombres a la obediencia al Evangelio, ofrecerlos, por así decirlo, en sacrificio a Dios». No es, «como orgullosamente han presumido hasta ahora los papistas, reconciliar a los hombres con Dios por la ofrenda de Cristo».⁴⁶ En otras palabras, aunque los humanos no puedan hacer nada para producir la reconciliación, la persona reconciliada siente la perentoria necesidad de reparar el desorden de las cosas, de enderezarlas de nuevo de acuerdo con el plan de Dios. Su deseo y su esfuerzo en esa dirección son el único fruto de la acción reconciliadora de Dios en él; fluyen de su regeneración. De hecho, esto es lo que resulta de dicha regeneración. Para el calvinista es evidente que la persona propiamente regenerada estaría sobre todo horrorizada por la afrenta infligida a Dios en un mundo pecaminoso y desordenado, y, por lo tanto, una de sus metas primordiales es corregirla, disipar el embrollo, o al menos mitigar el tremendo y continuado insulto hecho a Dios.

Y ésa es la razón por la cual no existe contradicción alguna en una Iglesia calvinista, empeñada incluso en controlar la conducta de los no regenerados. Si su meta fuera efectuar la salvación, esto desde luego sería una insensatez. Nada puede salvar a quienes están de antemano destinados a condenarse. Pero ése no es el objetivo. El objetivo es más bien combatir el desorden que apesta continuamente bajo la nariz de Dios.

Ahí se encuentra el veneno de la tremenda energía revolucionaria que terminó por fomentar la rebelión o el desorden civil en varios Estados europeos, que desencadenó una guerra civil en Inglaterra, y que dio como resultado la ejecución legal de un rey, y planes para un nuevo orden político y eclesiástico; y eso sin mencionar las consecuencias que acarreó en las colonias americanas.

Michael Walzer, ciertamente, tiene razón al afirmar que uno de los motivos impulsores de la Reforma, específicamente en la vertiente calvinista y de manera muy especial en su rama puritana, fue el horror por el desorden: por un desorden social en el cual la pequeña nobleza indisciplinada y los pobres sin oficio y sin hogar, la plebe de granujas, mendigos y vagabundos, planteaba una constante amenaza a la paz social; por el desorden personal, en el que los deseos licenciosos y el dominio de las prácticas inmoderadas imposibilitaban

cualquier atisbo de disciplina y estabilidad en la vida; y por la conexión entre los dos desórdenes y el modo en que ambos se nutren mutuamente.

Lo que hacía falta era, en primer lugar, disciplina personal; individuos capaces de controlarse a sí mismos y de asumir la responsabilidad de su vida; y luego, un orden social que se sustentara en dicha gente. Esto aportaba una razón adicional a la cuestión de por qué el trabajo continuo en una llamada era esencial. Los que están así ocupados «establecen cursos»; son recíprocamente fiables. Configuran la base para un orden social estable.⁴⁷ Y además, un orden social configurado por dichos individuos será un orden que irá percibiendo cada vez más aptamente fundamentado en el contrato, puesto que es el orden de los que han asumido una disciplina sobre las bases del compromiso personal y han escogido también cómo debe ser su paso por la vida de acuerdo con ello. Es un orden compuesto por personas que se rigen a sí mismas, en todo lo concerniente a sus vidas personales. Por lo que dicho contrato, libremente acordado, va viéndose cada vez más como el único vínculo adecuado entre dicha gente.

Esto apunta a otro caso, bien documentado, por el cual el puritanismo desempeña un papel fundacional en la cultura moderna. No obstante, el acuerdo inicial no iba en absoluto decantado hacia la democracia, sino más bien hacia una suerte de regla elitista. Los piadosos, los disciplinados, deberían regirse a sí mismos mediante el acuerdo, pero la regla sobre los no regenerados se tendría que mantener, si fuera necesario, mediante la fuerza. El orden adecuado de la Iglesia era «un orden que Dios deja en manos de su Iglesia, por el cual los hombres aprenden a enmarcar sus voluntades y quehaceres de acuerdo con la ley de Dios, instruyéndose e incluso amonestándose entre sí, y corrigiendo y castigando a todas las personas voluntariosas y desdeñosas dentro del mismo».⁴⁸ Los santos se controlan a sí mismos, se amonestan unos a otros, pero rigen coercitivamente sobre los impíos.

Esto pone de relieve otra cosa extraordinaria respecto al calvinismo, y en particular al puritanismo: su intensa afinidad con el antiguo Israel (lo que tuvo la afortunada consecuencia de reducir enormemente el antisemitismo en las sociedades dominadas por esta vertiente teológica). Ello resulta paradójico en una fe que parte del enfoque central de la Epístola a los Romanos, con su revolucionaria tesis de

que la salvación por la ley ha de dejarse de lado en favor de la salvación por la fe. ¿Qué podría estar más lejos de la práctica judía, tanto en tiempos del antiguo Israel como en los tiempos modernos?

No obstante, la paradoja desaparece de nuevo una vez que uno se da cuenta de que, para los puritanos, la ley no tenía en absoluto nada que ver con la salvación. Era posible que como pueblo se sintieran constituidos por la ley de Dios, exactamente igual que el pueblo que describe el Antiguo Testamento, precisamente porque sentían con tanta intensidad el imperativo de rectificar el desorden que existía en el mundo. Su teología de la predestinación les decía que los elegidos eran unos cuantos rescatados de la ingente masa de los impíos. Así podían sentirse como pueblo sitiado y asediado, al igual que lo había sido el antiguo Israel. Podían encontrar la inspiración, la esperanza y la promesa del triunfo final en el Antiguo Testamento. El lado sombrío era que también podían ser despiadados e inmisericordes con quienes, a su juicio, estaban fuera. Esa debilidad se convirtió en catástrofe cuando dichas comunidades comenzaron a existir dentro de una frontera racial. Pero su identificación como el pueblo de la ley de Dios fue fuente de enorme fortaleza.

13.4

La teología puritana del trabajo y la vida corriente constituyó el entorno propicio para la revolución científica. De hecho, gran parte de la perspectiva de Bacon brota de un trasfondo puritano. El apoyo que prestaron los puritanos a la visión baconiana ha sido muy comentado.⁴⁹ El proyecto baconiano comienza a atraer un amplio apoyo en la década de 1640. No es difícil identificar un haz de buenas razones para esa espontánea alianza. Había una profunda analogía en el modo en que los defensores de ambas —la ciencia baconiana y la teología puritana— se veían a sí mismos en relación con la experiencia y la tradición. Unos y otros se percibían en rebelión contra la autoridad tradicional, que se nutría exclusivamente de sus propios errores, y en un intento de volver a las abandonadas fuentes: las Escrituras, por un lado, y la realidad experimental, por otro. Unos y otros apelaban a lo que ellos veían como una experiencia viva contra la doctrina muerta que habían recibido: la experiencia de la conversión y el compromiso personales, o la de la directa observación del

hacer de la naturaleza. Cabría incluso afirmar que el paradigma de la figura de autoridad contra la que se alzaron ambas rebeliones era el mismo. A Aristóteles se le consideraba como padre de la medicina (junto a Galeno) y de la física tradicionales y como mentor filosófico de los teólogos escolásticos.

John Webster, que llegaría a ser capellán del ejército parlamentario, se apropió del tema baconiano de que la ciencia debe estar al servicio del beneficio de la humanidad: «Es posible que la filosofía natural cuente con un fin más noble, sublime y decisivo que el de sostenerse en la especulación, las nociones abstractas, las operaciones mentales y las disputas verbales»; pues debería servir «no sólo para conocer los poderes naturales que se aúnan en las causas y los efectos, sino mucho más para que éstos sean utilizados para el bien general y beneficio de la humanidad, en especial para la preservación y el restablecimiento de la salud del hombre y de las criaturas que le son útiles».⁵⁰ En este pasaje se reconoce la doble tesis de Bacon: la antigua ciencia es epistémicamente inútil (puesto que termina simplemente en lo especulativo, lo verbal, en insolubles disputas), y ha dado la espalda a su fin moral propio, que es el de capacitar para las obras beneficiosas.

Y, como ha sostenido Christopher Hill,⁵¹ se conjugaban razones sociales por las cuales la nueva ciencia fue del agrado de quienes sentían atracción por la nueva teología. Éstos eran generalmente hombres de tipo medio. Hemos visto antes que tenían la sensación de que el orden que buscaban se veía amenazado por la indisciplina de ciertos sectores de las clases terratenientes y por una desarraigada plebe de mendigos y vagabundos. La nueva fe fue más vigorosa entre los artesanos, comerciantes y pequeños propietarios. Estas clases estaban desarrollando un nuevo sentido de confianza y seguridad en sí mismas que, por un lado, les alentaba y, por otro, se enraizaba en su nueva religión de compromiso personal. Éste fue uno de los factores que dieron origen a la guerra civil de la década de 1640.

Pero dichos avances sociales también contribuyeron a crear nuevos receptores para la nueva ciencia. La revolución baconiana giró el objetivo central de la ciencia desde el de la contemplación al de la eficacia productiva. Y esto fue al mismo tiempo, e inseparablemente de ello, un giro contra la jerarquía de valoración social, en favor de las clases productivas de los artesanos contra las clases que se vanagloriaban de su ocio. La nueva ciencia otorgó una nueva categoría al he-

cho de mancharse las manos en las artes mecánicas. Más adelante, en este mismo siglo, Boyle y Locke se enorgullecían al describirse a sí mismos (quizás un tanto hipócritamente) como «peones» y «obreros». El giro combinado de lo filosófico con lo social en valoración ejerció un importante atractivo para las clases artesanas y mercantiles que iban ganando conciencia de sus nuevos logros y aspiraban a una nueva dignidad e influencia en la sociedad. El atractivo fue aún mayor porque su fe religiosa también hacía hincapié en el valor del trabajo y en la igual dignidad en todas las llamadas. No es de extrañar que se diera una cierta convergencia entre la nueva ciencia, la nueva religión y el nuevo espíritu revolucionario que convulsionó Inglaterra en la década de 1640.

Pero, por supuesto, tal convergencia fue sólo un fenómeno de la época. La revolución científica sobrevivió fácilmente a la Restauración. De hecho, en realidad despegó bajo el reinado de Carlos, dado su mecenazgo a la Real Sociedad. La Sociedad encontró sus partidarios muy al margen de las filas de los antiguos *roundheads*,* mientras que algunos de los que habían expresado simpatía por la República, como Boyle, se mantuvieron a una prudente distancia.

La conexión entre el puritanismo y la ciencia moderna que conserva un interés más duradero se encuentra a un nivel más profundo. Se evidencia en la perspectiva religiosa que se difunde en la obra de Bacon. El giro que se efectúa en el objetivo de la ciencia, desde la contemplación a la eficacia productiva, se fundamenta en la comprensión bíblica de que los humanos son los administradores de Dios en la creación. Ejecutan la obra de Dios al afanarse por completar y preservar las cosas de la creación y, sobre todo, a sí mismos. Cabría afirmar que, si bien la teología protestante establece que la manera espiritualmente correcta de estar en el mundo es la utilización circunspecta y sobria de las cosas que nos rodean como fines conducentes a la preservación de la humanidad y la gloria de Dios, Bacon desarrolla una noción del universo físico que hace que esto también sea esencial para la manera *epistémicamente* correcta. Cien-

* *Roundhead*, literalmente «cabeza redonda», fue el apodo burlesco que se dio a los miembros o simpatizantes del Partido Puritano o Parlamentario, durante las guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII. Recibieron el mote por llevar el pelo muy corto. (N. de la t.)

cia y uso circunspecto y productivo van intrínsecamente unidos, porque el uso es la prueba idónea para la ciencia y porque ello requiere que la ciencia se desarrolle responsablemente. Nuestro objetivo debe ser usar las cosas para aquello que han sido pensadas por Dios y eso está aún por (re)descubrir; dada nuestra condición de pecado. La prueba científica es parte del esfuerzo que hace el hombre piadoso por utilizar las cosas de acuerdo con los designios de Dios.

La ciencia baconiana, en otras palabras, gana un propósito piadoso dentro del marco referencial de la espiritualidad puritana: no sólo de manera obvia —la condición de toda llamada auténtica es que esté dirigida al beneficio general de la humanidad—, sino también porque indaga sobre los propósitos de Dios. Como John Durie diría más tarde, el propósito del conocimiento es «utilizar a las criaturas para lo que Dios las ha hecho».⁵²

Así concebida, la ciencia baconiana es el camino que conduce no sólo al correcto servicio de Dios en el uso que hacemos de su creación, sino también a su mayor gloria, a medida que llegamos a comprender sus propósitos y podemos rendirle una alabanza adecuada y con pleno conocimiento por las maravillas de su designio, Bacon urdió una concepción del mundo en la que se aseguraba la coincidencia de esos dos píos deberes.

Esto significa que la postura instrumental hacia el mundo ha sido investida con un nuevo e importante significado espiritual: no es sólo una postura que nos permite experimentar y obtener con ello válidos resultados científicos; no es sólo una postura que nos proporciona el control racional sobre nosotros mismos y nuestro mundo. En esta tradición religiosa es la forma de servir a Dios en su creación. Y ello en dos aspectos: primero, en la actitud que debemos adoptar al trabajar en nuestras llamadas para preservarnos a nosotros mismos y el orden de Dios; y, en segundo lugar, también es la que nos protege contra el peligro de absorbernos en las cosas, lo que nos desviaría de Dios. Debemos recordar constantemente que las cosas de la creación deben ser tratadas como instrumentos, no como fines valiosos en sí mismas. Richard Sibbes nos conmina a «usar todos los días [el mundo] como criado y no como amo»; y nos insta, como he citado más arriba: «Afánate por tanto por poner el mundo en su lugar, bajo tus pies».⁵³ *Instrumentalizar* las cosas es el paso espiritual esencial.

La inmensa importancia de la postura instrumental en la cultura moderna está excesivamente determinada. Representa la convergencia de más de una vertiente. No sólo se apoya en la nueva ciencia y en la dignidad asociada al control racional desvinculado; también ha sido clave para la ética de la vida corriente desde sus orígenes teológicos en adelante. La afirmación de la vida corriente ha significado valorar el eficaz control de las cosas por el cual ésta se preserva y acrecienta, y valorar también el desapego de los goces puramente personales que harían mella en nuestra dedicación a su florecimiento general.

Ésa es la razón por la que el puritanismo contribuyó a la decadencia de las antiguas concepciones de orden significativo, basadas en el logos óntico. No es que apareciera de repente. De hecho, Perry Miller ha mostrado cómo la noción —derivada del platonismo— del orden que Dios hace del mundo guiado por las Ideas, se implantó en la mente de Nueva Inglaterra debido, en parte, a la influencia de Ramus. Pero es interesante apuntar que esta misma concepción sufrió una transformación por la que lo instrumental se constituyó en lo central. La comprensión que tenemos de dicho orden se designaba con el término *technologia*, y la unidad del orden de Dios se veía, no como una estructura que contemplar, sino como un entrelazado conjunto de cosas que requieren de la acción para formar un todo armónico. El término *eupraxia* captaba la armonía entre las partes; se refería más a la cuestión relacionada con la coherencia de las ocasiones para la acción que a la de la mutua reflexión de las cosas en un orden de signos. En declaración de Samuel Mather:

Todas las artes suman poco más que los destellos y rayos de la Sabiduría del *Ser primero* sobre sus criaturas, que resplandece y se refleja así sobre el cristal del entendimiento del hombre... Por eso hay una afinidad y un parentesco común entre las artes... que está de acuerdo con la subordinación a sus fines particulares... Una hace uso de otra, una sirve a otra, hasta que todas alcanzan y retornan a Él, como los ríos a la mar, a la que fluyen.⁵⁴

Como dice Miller,⁵⁵ es fácil constatar los orígenes de esta postura no sólo en el trascendentalismo, sino también en el pragmatismo. Fue veneno para ambos: para Emerson y para Henry Adams.

El hecho de hacer de la postura instrumental el eje central transformó necesariamente la comprensión del cosmos partiendo de un

orden de signos o Formas, cuya unidad descansa en su relación con un todo significativo, en un orden de cosas que producen efectos recíprocos entre sí y cuya unidad en el plan de Dios debe ser la de propósitos entrelazados entre sí. Esto es lo que en realidad vemos aflourar en el siglo XVIII. Pero antes tenemos que detenernos para ver cuál fue el destino de la teología de la vida corriente.

EL CRISTIANISMO RACIONALIZADO

14.1

Tanto en este capítulo como en los siguientes me propongo trazar la forma en que la afirmación de la vida corriente ha configurado la identidad moderna. Una fase crucial para esta historia fue la fusión de la ética de la vida corriente con la filosofía de la libertad y racionalidad desvinculada: aunar la perspectiva derivada de los reformadores (en parte a través de Bacon) con la muy influyente que formulara Descartes. En el capítulo anterior hemos visto la afinidad entre las dos: compartieron contrincantes comunes entre los defensores de visiones del orden más antiguas y jerárquicas, y se unieron para avalar la postura instrumental respecto al yo y al mundo.

Esta combinación, que aparece primero en Inglaterra, terminó por generar la que quizás es la perspectiva predominante en la sociedad tecnológica moderna de Occidente. Esto, junto a las respuestas que ha recibido —muy notablemente de las corrientes de pensamiento y sensibilidad denominadas de un modo genérico «románticas»—, en gran medida han configurado la cultura moderna y son componentes clave de las imágenes que hoy manejamos del yo y de nuestros ideales morales.

En sus primeras versiones la fusión retiene algo de la perspectiva teológica en torno a la afirmación de la vida corriente. Luego, ya hacia finales del siglo XVIII, ocurre una mutación y aparece la variante naturalista, en ocasiones ferozmente antirreligiosa, de mano de los escritores de la Ilustración radical. Me centraré en ello más adelante. En los siguientes capítulos hablaré sobre la fase que las precede y las propagadas posiciones denominadas de un modo aproximativo «deístas».

Locke fue una figura crucial en esa fase, y ciertamente en todo aquel desarrollo, si se tiene en cuenta la inmensa influencia que ejer-

ció virtualmente sobre todas las vertientes de la Ilustración. La suya fue una de las primeras encarnaciones de la síntesis, una de las articulaciones más importantes de la libertad desvinculada, de hecho, la que la condujo hacia los nuevos extremos de autoobjetivación, como hemos visto anteriormente. En cierto modo continuó siendo cristiano creyente y, además, profundamente influido por la afirmación puritana de la vida corriente. Esto no se valora hoy en todo su alcance, ya que tendemos a enjuiciar a Locke con la percepción de la visión retrospectiva propia de una época marcada por el escepticismo respecto a la fe religiosa. Cuando se añade que dicho escepticismo suele sustentarse intelectualmente en argumentos que pretenden descender de Locke, se presenta la gran tentación de juzgar en gran medida el cristianismo lockeano como el apego residual a un pasado o quizás, incluso, como un matiz protector en una época en que una incredulidad manifiesta invitaba a represalias. Aunque Locke no careció de acusadores en su día,¹ esta lectura es incorrecta y, en un importante sentido, anacrónica. Ciertamente Locke no era totalmente ortodoxo en lo que respecta a la teología, pero su fe no era periférica a esa postura. La significaba plenamente. Y, además, negarse a ver esto es interpretar erróneamente la naturaleza de la posición moral a que se adhería. Puesto que ésta ha tenido una gran importancia como fase en la formación de la perspectiva moderna, dicha tergiversación posee algo más que una relevancia histórica; puede rebotar en la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

Fiel a la visión predominante en la vertiente puritana de la espiritualidad cristiana, Locke optó por el voluntarismo teológico. Para los humanos el bien moral —sus obligaciones morales— está fundamentado en los mandamientos de Dios, no en ninguna tendencia que pueda aprehenderse en la naturaleza, con independencia del reconocimiento de ser los destinatarios de los dictados de Dios. Locke habla de la ley natural, y valora al «juicioso Hooker»,² pero esta ley no se fundamenta al modo de la tradición aristotélico-tomista, en la que se basa Hooker. La ley natural es normativa, a juicio de Locke, porque es el dictado de Dios. En este aspecto se adhiere a una visión que no era insólita en aquel período. Pufendorf adoptó una teoría similar.³

Lo que con mucha facilidad desencamina a sus lectores, en particular en el *Second Treatise*, para clasificar a Locke dentro de la concepción tradicional que se extiende de los estoicos a los tomistas, y que en su día fuera defendida por los platónicos de Cambridge, y a

su manera por Grocio, es la insistencia de Locke en que la ley también se conoce por la razón. Esto no es, como cabría pensar que debiera ser una ley puramente voluntarista, que se conoce exclusivamente a través de la revelación. Locke reconcilia las dos, pues piensa que en efecto estamos capacitados para leer con toda facilidad los designios de Dios partiendo de la verdadera naturaleza de su creación. Esto da como resultado, como veremos más adelante, que haga que la preservación sea el aspecto central de la ley.

No obstante, la particular manera en que Locke enlaza los mandamientos divinos con la razón humana da como resultado el hecho de que, aun considerándolo ejemplo de voluntarismo teológico, también puede considerársele hedonista. Para los humanos, el bien es placer, el dolor es mal (2.28.5).⁴ La ley de Dios es la que hay que acatar precisamente por estar asistida por tan superlativos premios y castigos. Siguiendo la lógica de su hedonismo, la ley de Dios es normativa para nosotros, no porque él sea nuestro creador o porque sea infinitamente bueno, sino porque evoca una amenaza totalmente verosímil de abrumadora retribución para el desobediente. Locke no se ajusta a esta lógica de forma coherente. En el *Second Treatise* parece suponer que estamos obligados a obedecer a Dios porque él nos ha hecho y los designios del hacedor son normativos para el artefacto. De hecho, para Locke el descarnado asunto que yo planteo: ¿obedecemos a Dios porque nos ordena o porque nos castiga?, no podría plantearse. Y ello porque la propia concepción de su ley requiere penalizaciones.⁵ Si una ley no estuviera asistida por castigos, sería imposible que ciñera a una criatura racional. Refiriéndose a los mandamientos de Cristo, en *The Reasonableness of Christianity (La racionalidad del cristianismo)* afirma: «Si no hubiera castigo para los transgresores, sus leyes no serían las leyes de un rey que no ostenta autoridad para el mando y potestad para castigar a quien las desacata, sino palabras vanas sin poder ni influencia».⁶ Ésta es una doctrina peculiar, puesto que resulta demasiado fácil percatarse de cómo esas dos razones para obedecer, pongamos por caso a un tirano humano, podrían divergir. Personas en el entorno de Yosif Stalin, en los últimos años de su vida, solían anticiparse a sus deseos. Un paso acertado en aquel juegoaría repercutir en que uno siguiera con vida. No se trataba tanto de que el dictador *hubiera ordenado* algo que lo hiciera perentorio, se trataba más bien de la posibilidad de recibir la visita de la Lubyanka si uno no lo acataba.

Sea como fuere, dicha amalgama de voluntarismo y hedonismo permite a Locke percibir la ley de la naturaleza como mandato divino y como dictado de la razón. La razón en cuestión es instrumental. Una vez que asumimos que somos criaturas de un legislador omnípotente, lo más racional que podemos hacer es obedecer. Ningún otro dolor o placer compensaría los que él pudiera administrar.⁷

En efecto, Locke no sólo piensa que obedecer a Dios es lo único (instrumentalmente) racional que podemos hacer, sino incluso que la razón (teórica) está capacitada para discernir el contenido de la voluntad de Dios. Aunque efectivamente conocemos la voluntad de Dios a través de la revelación, en principio cabría que por nosotros mismos llegáramos a conclusiones similares, valiéndonos únicamente de la razón, Locke cree que la razón nos demuestra con toda claridad que el mundo en que vivimos ha sido creado por Dios y piensa que en esa misma creación pueden leerse los designios básicos de Dios.⁸ Sus criaturas se afanan instintivamente por preservarse a sí mismas y, por tanto, cabe inferir que la intención de Dios es la preservación. No obstante, si bien esto es en principio posible mediante la razón, en realidad los humanos sólo conocen la ley de Dios en todo su alcance a través de la revelación. Los defectos de los humanos, su indolencia, pasiones, miedos, supersticiones y su susceptibilidad a ser dominados por élites sin escrúpulos, propician que fracasen en darse cuenta de la capacidad que en principio poseen para solucionar todo ello, y las proclamas de Dios vienen en su rescate.⁹

Esta amalgama resultaba sumamente repugnante a mucha gente, tanto entonces como ahora. Para las sensibilidades religiosas era ofensivo que el acatamiento de la ley de Dios y el logro de la más alta rentabilidad de placer fueran agrupados en la misma motivación. A las sensibilidades morales les resultaba ofensivo que la virtud se vierá como algo mercenario.

Los filósofos, en efecto, han mostrado la belleza de la virtud: la han realzado, atrayendo hacia ella la mirada y la aprobación de los hombres; pero al quedar desheredada, muy pocos estuvieron dispuestos a desposarla ... Mas ahora, colocada en la balanza, en su lado, el «del excelso e inmortal peso de la gloria», ha ganado interés para ella; y la virtud se presenta visiblemente ahora como la más enriquecedora de las adquisiciones, y con mucho la mejor ganga... Posee otra fruición y eficacia para persuadir a los hombres de que si viven bien aquí, serán felices para siempre. Abren los ojos ante los inenarrables e infinitos goces de la otra vida;

y sus corazones encuentran en ello algo sólido y poderoso que los mueve. Sobre esta fundamentación, y sólo sobre ésta, la moral se mantiene firme y puede desafiar toda competencia.¹⁰

Los motivos de la moral y los de la maximización suelen considerarse rivales y a la segunda se le arroga el papel de ser el principal impedimento para la primera. El hedonismo de Locke, junto a su visión del gobierno, y la opinión del entorno en que se halla, el cual también exige conformidad bajo amenaza de castigo, se aunaron para lograr que algunos lo consideraran relativista moral.¹¹ Y dicha impresión se vio reforzada para muchos por su enérgico rechazo de las ideas innatas, ya que esto parecía desestimar cualquier inherente inclinación de los humanos hacia el bien y, por consiguiente, socavar las propias bases de la moral.¹²

Ver a Locke de este modo era verlo a través del prisma de una cierta concepción de las fuentes morales, fuentes que, al parecer, él negaba. En breve volveré a la reacción que brotó de ello. Pero por ahora lo importante es darse cuenta de que no tiene por qué entenderse bajo ese prisma. Tanto sus escandalizados contemporáneos como quienes en la actualidad sostienen que la perspectiva teísta ha perdido credibilidad ante el naturalismo, convergen en percibir a Locke como subversor de esa perspectiva.

14.2

Sin embargo, él no se percibió a sí mismo de tal manera. Hemos de entender su posición a la luz de su propio sentido de las fuentes morales, no sólo en el contexto de las que negó. ¿Qué pudo haber inspirado en él el sentido de la ley moral, de la ley de Dios, como algo superior, algo que conmina temor y respeto, y no sólo una prudente aquiescencia?

Debemos comenzar por el contexto de la ley natural. Ésta, dice Locke, es la preservación. Lo expone en el frecuentemente citado pasaje del *Second Treatise*. La razón, que es la ley de la naturaleza, «enseña a la humanidad que se digne consultarla que... nadie debe hacer daño a otro en lo referente a su vida, libertad o posesiones». La razón de ello es que los hombres están hechos por Dios y de ahí que «sean su propiedad, fabricados por él, hechos para que duren cuan-

to le plazca a él y no a los demás». De ello se desprende, afirma Locke, que «cada cual está obligado a preservarse a sí mismo y a no abandonar deliberadamente su condición y por la misma razón, cuando su propia preservación no se lo impida, debe, tanto como le sea posible, preservar al resto de la humanidad».¹³

El argumento aquí expuesto es, al parecer, que, puesto que Dios nos ha dado la vida, iríamos en contra de su voluntad si acabáramos con la vida; salvo, claro está, cuando ello sea necesario para su preservación general, razón por la cual podemos matar a los criminales. Pero en el *First Treatise*, cuando examina el derecho que nos asiste para usar a otras criaturas en el mundo para nuestros propósitos, Locke ofrece otra fundamentación racional. Como seres a los que Dios ha diseñado con una vigorosa pulsión de autopreservación, podemos inferir que su intención ha sido que nos preservemos. Leemos el propósito que entraña el designio:

Una vez que Dios hizo al hombre, le implantó, como a cualquier animal, un fuerte deseo de autopreservación, y llenó el mundo de cosas adecuadas para la alimentación, el vestido y otras necesidades de la vida, para que todo sirviera a su designio, según el cual el hombre viviría y moraría por algún tiempo sobre la faz de la tierra, y esta obra de arte, tan curiosa y maravillosa, no perecería inmediatamente, por su propia negligencia o por carecer de lo necesario, tras unos breves instantes de vida. Una vez que Dios creó al hombre y al mundo de esta manera, digo, le habló, es decir, lo dirigió, por medio de sus sentidos y de su razón (como hizo con los animales inferiores, por medio de sus sentidos e instintos, los cuales fueron puestos en ellos con tal propósito) hacia el uso de aquellas cosas que eran útiles y prácticas para su subsistencia, y se las otorgó como medios para su preservación... Un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la razón, que era la voz de Dios en su interior, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor.^{14*}

Al hacer de nuestra preservación el punto central de la voluntad de Dios para nosotros, Locke sigue la afirmación protestante de la vida corriente; y lo hace en los dos aspectos que antes he descrito.

* John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Austral, 1991, págs. 128-129. (N. de la t.)

Primero, otorga importancia y dignidad central a la actividad diseñada para la adquisición de los medios necesarios para la vida. Dios quiere que seamos productivos y eso significa que debemos dedicarnos, energica e intelligentemente, a alguna tarea útil. Como ha señalado John Dunn, Locke integra en su pensamiento algo parecido a la noción protestante de la llamada.¹⁵ El hecho de que Dios nos llame a una particular línea de trabajo confiere a éste una significación superior para nosotros, pero también implica el deber que por nuestra parte tenemos de trabajar en ello a conciencia y tan eficazmente cuanto sea posible.

Dios da el mundo a la humanidad en común, alega Locke en el capítulo 5 del *Second Treatise*, pero «también le da la razón para que la utilice en beneficio de su mayor ventaja y conveniencia en la vida».¹⁶ Puesto que «se la ha dado para su beneficio, y las mayores conveniencias de la vida que sean capaces de extraer de ella», obviamente, él «se la ha dado para usarla en lo diligente y racional».¹⁷ Ésas son las dos propiedades que Dios intenta que despleguemos. La primera requiere que trabajemos afanosamente; la segunda que lo hagamos con eficacia para producir «mejoras».

La segunda faceta de la doctrina puritana hacía hincapié en la necesidad de trabajar para el bien común. En la definición de una llamada válida iba incorporado que ésta fuera útil para la comunidad o para la humanidad en general; y el requisito de que uno fuera diligente y racional procedía no sólo de la necesidad de evitar el ocio y estar dispuesto a acceder a los propósitos de Dios; estos últimos incluían también que se confiriera beneficios a la humanidad. Para Locke, también el mandato de mejorar las cosas iba destinado no sólo a incrementar las «conveniencias» de quien ejecuta las mejoras, sino que al mismo tiempo debía contribuir a incrementar el bien general. Por eso las mejoras pueden desempeñar tan importante papel en la justificación de la propiedad privada de la tierra. «Porque las provisiones necesarias para la vida humana que produce un acre de tierra cercada y cultivada, son (dentro de una proporción) diez veces más que lo que produce un acre de tierra, de igual riqueza, dejada baldía. Y, por tanto, quien cerca la tierra y obtiene más abundancia de conveniencias de vida de diez acres que lo que hubiese obtenido de cien dejados a la naturaleza, puede en verdad decir, que ha dado noventa acres a la humanidad.»¹⁸

A esto es, pues, a lo que estamos llamados por Dios: a actuar con tesón y también con eficacia, para cubrir nuestras necesidades, pero

con la mirada puesta en el bien común.¹⁹ Eso es lo que Locke quiere decir cuando habla de actuar racionalmente; o más bien, digamos que en cierta forma engloba en ello los diferentes sentidos en los que parece usar esta palabra en su obra. John Dunn,²⁰ seguido por Neal Wood,²¹ distingue dos sentidos en los que Locke habla de las personas como si fueran diferencialmente racionales. En el primero y más englobante de éstos, uno es racional en la medida en que percibe la ley natural (= ley de la razón) y trata de vivir en conformidad con ella. En el segundo de los sentidos el término se reserva para quienes sean capaces de usar el conocimiento y la reflexión para aumentar su eficacia. Cabría hablar de racionalidad moral y racionalidad intelectual. Luego cabría decir que vivir de acuerdo con todas las exigencias de Dios es ser moralmente racional; no obstante, en ellos se incluye también el requisito de que seamos tan intelectualmente racionales como nos sea posible.

Así es como deberíamos vivir: ser diligentes y racionales en lo concierniente a cubrir nuestras necesidades y, por tanto, mediante las mejoras que obtengamos, ayudar a cubrir las necesidades de los demás. La imagen de la vida humana ordenada que presenta Locke contribuyó a desbrozar el camino para la concepción de la primera Ilustración, para la que Halévy acuñó el término de «armonía de intereses». En la vida existe un modo en que llegan a conciliarse el servicio a sí mismo y la beneficencia. Característica clave de ello es la clase de servicio a sí mismo que adopta forma productiva, en contra de la de favorecerse a expensas de invalidar los derechos y la propiedad de los demás. Si éste es el ideal «burgués», entonces tenemos que considerar a Locke como una de las figuras seminales que contribuye tanto a formularlo como a divulgarlo.

De hecho, es la figura que representa el eslabón clave en la evolución de la ética de la vida corriente, partiendo desde su original formulación teológica hasta la moderna formulación naturalista «burguesa», la cual facilitó el nacimiento del capitalismo y quedó firmemente arraigada por éste. Pero sería prematuro considerar a Locke apologeta del capitalismo. Es obvio que aprobó los nuevos avances en agricultura, tales como la introducción de la cosecha de barbecho, la desecación de terrenos pantanosos y marismas, el abono y la ganadería, que marcaron su siglo. Debe haber tenido esto en mente, entre otras cosas, cuando hablaba de «mejoras». Y, por supuesto, sólo se logró establecerlas porque los terratenientes empeza-

ron a actuar como empresarios. Pero él no parece haber estado particularmente informado en lo concerniente al comercio y la industria a gran escala.

No obstante, es evidente que su postura ética constituyó una aprobación de toda persona que realizaba mejoras, seria, productiva y pacífica fue de cualquier clase, y fue contraria a la prosecución de honor y gloria mediante la ostentación y las virtudes guerreras que perseguían quienes se adherían a valores aristocráticos, aferrados a la noción de casta. Locke continuó y fomentó el desarrollo de inversión de la antigua jerarquía de valores que suponía la ética de la vida corriente. Su actitud hacia la ciencia se hace eco de Bacon: aquellos cuyos descubrimientos han contribuido al bienestar humano merecen más alabanza que quienes se han limitado a añadir en la tradicional ciencia aristotélica nuevas máximas generales o hipótesis de amplio alcance. «Porque, pese a esos eruditos controversistas, a esos doctores sabelotodo, es a los sencillos hombres de Estado a quienes los gobiernos del mundo deben su paz, defensa y libertades; y de los analfabetos y despreciados mecánicos (calificativo ignominioso) han recibido las mejoras de las artes útiles» (3.10.9). Al igual que en Bacon, un juicio sobre el valor intelectual va de la mano de una inversión del prestigio social.

Así es como debería ser, pero, de hecho, raramente es así. Los hombres se desvían de este camino a causa de la indolencia, la codicia, la pasión, la ambición. No sólo fallan en vivir en conformidad con ese ideal; frecuentemente fracasan en reconocerlo, engañados como están por sus supersticiones, por la mala educación y las malas costumbres, por el espíritu partidista y por sus propias malévolas pasiones. Locke se había despojado de veras de la creencia en el pecado original, en la connotación ortodoxa que heredara de su educación puritana.²² Pero la había sustituido por una variante naturalista, por la inclinación inherente de los seres humanos a la egolatría y el poder personal. Eso era *innato*; lo observamos en los niños pequeños:

Observamos que los niños, casi desde su más tierna infancia (sin duda que mucho antes de que puedan hablar) gritan, se quejan, se tornan hoscos y malhumorados por nada que contrarie su *voluntad*. Quiéran que los otros se sometieran a sus deseos; luchan por la pronta aquiescencia de los demás...

Otra cosa en la que muestran su gusto por dominar es en su deseo de que las cosas sean tuyas; desean la *propiedad* y la posesión, alegrándose

con el poder que ellas parecen otorgarles y el derecho que por tanto asumen de disponer de ellas a su antojo.²³

Si a ello sumamos la tendencia humana a la pereza y el orgullo, en caso de no haber sido entrenados desde muy tierna edad en los buenos hábitos, y si tenemos en cuenta los malos efectos de la educación en la mayoría de las sociedades, entonces no hay por qué sorprenderse de que sea tan raro obedecer íntegramente la ley natural.

Lo ideal sería un modo de ser superior y mejor, e incluso, en definitiva más ventajoso. No obstante, de alguna forma no somos capaces de lograrlo. Ahí es donde interviene Dios. A través de su revelación permite que conozcamos de modo inconfundible su ley, destinada a producir una profunda impresión en nosotros. Esto se da particularmente a través de Jesucristo, quien atestigua su condición de mensajero de Dios mediante los milagros que realiza. Dios vence así, espectacularmente, las dificultades que nosotros tenemos para conocer su Ley.

Pero esto no es todo. Al publicar su voluntad en forma de *ley*, o sea, asistida por penas y recompensas, Dios nos ofrece un *motivo* irresistible para que vayamos en prosecución de esa idea. Así pues, la revelación no sólo ayuda a conocer lo que es bueno, sino que proporciona un tremendo empuje motivacional, diríamos, en la dirección correcta. La acción legislativa de Dios y su proclamación contribuyen a sacarnos del fango en el que podríamos sucumbir sin remedio.

Si uno estuviera tentado a quejarse de que el riesgo en la otra cara de la condenación eterna es un precio demasiado alto que pagar por la ayuda de Dios en ello, la respuesta habría de encontrarse en parte en el hecho de que sólo una ley, y eso significa una regla asistida por el castigo a la transgresión, logaría el éxito de la argucia. Despojada de la amenaza de castigo, la palabra que Dios nos dirige carecería de fuerza e influencia.²⁴ No obstante, por encima de todo, Dios ha sido misericordioso. Las reglas de juego establecidas por la revelación cristiana apuntan a que quienes tengan fe en Cristo, se arrepientan e intenten sinceramente enmendar sus vidas serán salvados. Así, ahora la plena aquiescencia no es condición necesaria para la recompensa eterna, sino que basta un sincero intento, unido a la fe.²⁵

Visto desde esta perspectiva, el Dios legislador, que se proclama a sí mismo, es el gran benefactor de la humanidad. Creo que fue así

como lo percibió Locke y que ello le sirvió de plataforma para una piedad genuina y profundamente sentida. Quizás hoy sea difícil dar crédito a esto, puesto que la escena contemporánea está dominada, por un lado, por incrédulos y, por otro, por creyentes para quienes esta clase de fe resulta, en el mejor de los casos, insulsa o incluso repugnante (confieso hallarme en la última categoría). Sin embargo, sería anacrónico inferir de esto que la fe de Locke no fuera sincera o fuera periférica en su vida.

Al contrario, si uno parte de una visión de los humanos como seres potencialmente racionales, pero con una tendencia inherente a la irracionalidad y la malevolencia, condenados en sus propios recursos incluso a frustrar su mejor potencialidad, es fácil ver que su condición clamaba por un Dios que los arrastrase más allá de todo eso. Sólo Dios concede sentido y esperanza a la condición humana, que, por otro lado, es fuente de irremediable desesperación y potencial autodestrucción interminable. Dios tiene que existir para los humanos a fin de dar un cierto orden a su vida. Ésa es la razón que induce a Locke a exceptuar a los ateos de su regla de tolerancia, por lo demás amplia. Dichas personas menosprecian la propia base de la vida humana civil.

Para elevarnos de este modo, Dios usa nuestro amor a nosotros mismos. Es un hecho fundamental que los humanos desean el placer y evitan el dolor. Ello no es una flaqueza sino un rasgo inalterable de su hechura (2.20.2-3, 2.21.42, 2.28.5). Pero existen ciertas formas de amor propio que son irracionales, destructivas y equivocadas, y una forma que es racional, moral. Dios ayuda a que nos elevemos de la primera a la segunda. Pero la base del amor a nosotros mismos que posibilita esa operación, el miedo que sentimos al dolor inacabable y el deseo que sentimos de alcanzar los goces «inefables», no es malo. Está hecho por Dios y, por tanto, es bueno. Locke está preparando ya el terreno para la posterior doctrina de la Ilustración sobre la inocencia del amor de sí natural; pero él mismo estaba muy al tanto de las innatas fuentes de depravación en el hombre, como para proponer una visión parecida.

En esta conexión, la unión de la obediencia a la voluntad de Dios con la maximización del placer, tan sorprendente para las corrientes oficiales de la teología cristiana, está completamente de acuerdo con la observancia del providencial designio de las cosas. Dios, como juez supremo en el juego de la elección racional, instrumentaliza

nuestra razón instrumental al otorgarnos una ley que nos compromete con su propósito de conservación general. Somos fieles al propósito de maximización de Dios, cuando lo hacemos correctamente.

Teológicamente, esta asunción de la naturaleza humana en sus limitaciones imita un importante rasgo de la teología de la Reforma, que fue también mantenido por Bacon. Al romper con los «consejos de perfección» monásticos, los reformadores subrayaron la impía motivación del orgullo que llevó a la gente a intentar trascender la condición laica común.²⁶ Los humanos deberían aceptar con humildad la naturaleza que Dios les ha dado. Cabría presentar bajo la misma luz la aceptación lockeana del hedonismo gassendiano, el hecho de que sea la propia naturaleza la que nos impulsa a maximizar el placer. En vez de aspirar a un altruismo de autoabnegación, para el que no estamos hechos, deberíamos aceptar nuestra naturaleza y con ello realizar el designio de Dios en ella. La psicología de Locke podría verse como una nueva transposición de la teología de la vida corriente, en la misma senda que la doctrina naturalista a la que sucede.²⁷

En esta versión llegamos a Dios a través de la razón. O sea, el ejercicio de la racionalidad es la forma en que podemos participar en el plan de Dios. La ética de la vida corriente, como hemos visto en el capítulo anterior, a la vez que rechaza las actividades supuestamente «superiores», hace que lo esencial de la vida moral dependa del modo en que vivimos la vida corriente. Como diría Joseph Hall: «Dios gusta de los adverbios». En la nueva transposición lockeana de la ética los adverbios están cambiando. Mientras que en la variante más pura de la Reforma la cuestión era vivir *devotamente* para Dios, ahora se convierte en una cuestión de vivir *racionalmente*. Pero con Locke aún estamos en una etapa de transición. Aún es cuestión de acatar la voluntad de Dios, sólo que ahora se entiende en términos de racionalidad. Elevarse desde la pasión, el prejuicio ciego y la costumbre irreflexiva hasta la razón confiere a las dos transformaciones emparentadas lo siguiente: confiere orden y dignidad a la vida productiva, y nos libra del egoísmo y de la tendencia a la destrucción para que beneficiemos a los demás. La razón procedural desvinculada nos eleva de la destrucción a la beneficencia porque rompe los herrajes de la ilusión, la ciega costumbre y la superstición y al hacerlo nos alza desde el egoísmo salvaje y desordenado a la búsqueda productiva de la felicidad, la cual también beneficia a los demás. La

razón libera la constructiva y benéfica facultad del amor propio. Esta elevada visión del transformador ímpetu moral de la razón surge de la lógica que entraña la teoría de Locke. Él no la tematiza, pero ésta se desarrollará hasta convertirse en una de las más importantes ideas organizadoras de la Ilustración.

Necesitamos la racionalidad moral, desde luego, pero también la racionalidad intelectual. De hecho, desde este ángulo podemos observar su ligazón. Están entrelazadas por la primacía de la maximizada razón instrumental. Éste es el punto de palanca que Dios utiliza para elevarnos hasta nuestro pleno potencial. Somos moralmente racionales cuando permitimos ser elevados. Pero esta misma razón maximizada exige que seamos intelectualmente racionales. Eso significa que el fin apropiado de la racionalidad intelectual es la utilidad que despliegue en referencia a nuestros propósitos de vida. El *Essay*, dice Locke, se dirige «a la verdad y a la utilidad». De hecho, «fracaña rotundamente en el respeto que debe al público, quien imprime, y consecuentemente espera que los hombres le leerán, en tanto que lo que procura no vaya dirigido a que encuentren algo de utilidad para sí mismos o para otros» (*Epistle*, pág. 9). Y cuando estamos tentados a lamentar que la comprensión que tenemos de las cosas se quede tan corta de su «inmenso alcance», debemos reflexionar acerca del «Autor de nuestro ser», que nos ha concedido «todo lo necesario para las conveniencias de la vida y la información de la virtud (2 Carta de Pedro 1,3)». «No tendríamos mucha razón en quejarnos de la estrechez de nuestras mentes si las empleáramos para aquello que es útil, para aquello de lo que son capaces» (1.1.5).

Al acatar esas dos órdenes de la razón instrumental —aceptar la ley de Dios y adquirir el conocimiento que es útil y reflexionar sobre él—, participamos en los planes de Dios. La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios. De este modo, al otorgar el lugar central a la razón, Locke evidentemente se coloca al margen de la teología ortodoxa de la Reforma, ya que esto iba en el mismo bloque que su rechazo del pecado original. Pero estaba a igual distancia de las opiniones tradicionales que atribuían el más alto lugar a la razón humana, y que habían sido atacadas por la teología de la Reforma. La razón de la que hablan aquellos primeros teólogos era la razón sustantiva que nos faculta para percibir por nuestras propias luces naturales el orden del bien. Y era la que culminaba —para la teología nacida del matrimonio con

el platonismo helenístico, en la que la más alta expresión de la razón era la contemplación—en la visión beatífica. Locke comparte—en verdad, construye sobre—el rechazo de los reformadores a dichas opiniones. La racionalidad en cuestión es ahora procedural: en los asuntos prácticos, instrumental; en los teóricos, implica el minucioso y desvinculado escrutinio de las ideas y su ordenación de acuerdo con los cánones de la deducción matemática y la probabilidad empírica. Es así como participamos en los designios de Dios. No como los animales, a través del intento ciego, sino que mediante el cálculo consciente asumimos nuestro lugar en el todo. Esto significa, por supuesto, que nosotros, al contrario que los animales, tenemos que elevarnos para hacernos conscientes del todo, y del soberano designio que lo guía. Pero eso es precisamente lo que hacemos cuando aprendemos a acatar la ley de Dios.

Así, vista desde dentro, la religión «razonable» de Locke no consiste simplemente en diluir la obligación religiosa en el egoísmo, como tan a la ligera les pareciera a los críticos, ni se trata sólo de un paso en dirección al naturalismo (por mucho que *objetivamente* haya resultado así). Ofrece una nueva comprensión de lo que significa servir a Dios, una comprensión que capta de nuevo los viejos términos en una nueva significación. La bondad y la sabiduría de Dios se entienden ahora como la bondad y la sabiduría apropiadas para el diseñador del universo, imaginadas de ese modo para que conduzcan a la continuada conservación de sus habitantes animados y racionales. No se trata de una ruptura contundente con la tradición. Siempre se consideró parte de la providencia divina el que su creación permitiese que muchas cosas florecieran en su seno, y así lo alaba el salmista: «Para que les des su comida a su tiempo» (Salmo 104,27). Para el Dios de Abrahán el ser y el vivir son buenos.

Pero en la nueva visión, visión ésta que Locke contribuye a preparar, coherente con la nueva centralidad de la vida corriente, es la preservación de esta última lo que asume ahora importancia primordial. La bondad y la providencia de Dios se muestran sobre todo al haber diseñado el mundo para la preservación de quienes lo habitan y en particular para que sus distintas partes conduzcan a su reciproca conservación. La vida eterna, en un mundo del más allá, es algo que se suma a dicho beneficio; pero encaja en ello de tal manera que también conduce a la buena marcha de este orden terrenal, ya que adopta la forma de premios y castigos que nos impulsan a obedecer la ley de

la preservación, de hecho, una ley sin la cual careceríamos de la razón primordial para hacerlo.

Locke contribuyó a definir y actualizar la creciente imagen deísta —que surgirá al completo en el siglo XVIII—, del universo como un engranado vasto orden de seres al servicio de su mutuo florecimiento, por cuyo designio el arquitecto de la naturaleza merece nuestra alabanza, gratitud y admiración. Cumberland también desarrollaba una visión de esta índole al mismo tiempo que Locke.²⁸ Volveré a la idea del engranaje más adelante.

Dentro de esta visión de la creación, mientras nosotros, reconociendo la asombrosa e imponente fuerza de la retribución de Dios que nos deja sin opción racional, nos adherimos a su ley, no actuamos con el espíritu de los criados prudentes del tirano caprichoso preocupados simplemente por maximizar las ventajas en un contexto amorral. Al contrario, lo hacemos con un espíritu de admiración, asombro y gratitud. Porque, al ejercer de esta forma la razón, nos percibimos a nosotros mismos ocupando el lugar apropiado que nos corresponde en el plan de Dios. La racionalidad instrumental es nuestra avenida de participación en la voluntad de Dios. En lugar de percibir esto como disminución de la voluntad divina a la condición de un factor en este juego, la percibimos como la exaltación de nuestro razonamiento hasta el nivel de colaborador en el designio de Dios.²⁹

Esta forma de fe cristiana incorpora, pues, la desvinculación moderna y la racionalidad procedimental. Y al hacerlo incorpora también las fuentes morales con las que conecta. Si buscamos los bienes constitutivos de esta perspectiva, si preguntamos qué es aquello cuya vívida presencia en nuestra comprensión nos capacita para actuar por el bien, saltan a la mente dos rasgos: la bondad y la sabiduría de Dios tal como se nos muestran en el orden engranado, y nuestra razón desvinculada como modo para participar en el plan de Dios. Pero esa imagen de la razón desvinculada, como hemos visto, se vincula a una concepción de la dignidad humana. En particular, incorpora un sentido de autonomía autorresponsable, una liberación de las exigencias de la autoridad.

También esto se integra en la creencia religiosa. Una idea clave del deísmo, al referirse a que Dios se relaciona con los seres humanos como seres racionales, es que los designios de Dios respetan totalmente la razón autónoma de los humanos. Y así encontramos obras de quienes se declararon seguidores de Locke, como *Christia-*

nity Not Mysterious, de Toland, y *Christianity as Old as the Creation*, de Tindal. Sin embargo, Locke aún mantuvo ciertas reservas sobre ello, consciente como era de la flaqueza humana. Pero eso es lo que la religión lockeana vino a significar.³⁰

Pero si el deísmo que inspiró Locke no es simplemente una cobertura para el naturalismo, eso no fue óbice para que con él se desmontara una gran pieza de la tradición ortodoxa. En primer lugar, es evidente que en dicha religión el lugar del misterio se contrae hasta tal punto que desaparece casi por completo. La providencia de Dios se hace cada vez más escrutable, aun cuando se nos escape una gran parte del detalle de su maniobra. Muchos escritores siguen señalando en dirección a los designios superiores que no entendemos, pero la lógica de la posición conduce hacia la transparencia racional. Éste es precisamente el reverso de la integración de la razón autónoma. El título de Toland, *Christianity Not Mysterious*, lo expresa de un modo pasmosamente claro, circunstancia ésta que le ganó la persecución e hizo que su libro fuese quemado por el verdugo público. Tindal aún deletrea más claramente la inteligibilidad racional de los designios de Dios. De hecho, no son sino «el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales».³¹ Dios es lo suficientemente benévolos como para permitir que la actuación en busca de la felicidad presente sea el modo de asegurar los bienes futuros;³² lo que significa decir que los premios y castigos de la vida futura avalan la senda que produzca más felicidad recíproca en ésta. Puesto que los humanos no pueden actuar de otro modo que bajo la pulsión por encontrar la felicidad, este sistema de premios es desde luego el que mejor se ajusta a ellos. Y en cuanto a los detalles sobre la voluntad de Dios para nosotros, sólo tenemos que buscar en el «libro de la naturaleza» para ver qué relaciones nos unen y lo que éstas requieren. Sólo un tirano podría imponer órdenes que no emanaran de esas relaciones.³³ En Tindal encontramos las ideas básicas de la teología de Locke, pero llevadas hasta su conclusión lógica y liberadas de todo el preocupante y conflictivo sentido de imperfección y obstinación humana, que marcara la postura del más viejo de los dos. Ahora tenemos un cristianismo racional, sin lágrimas.

Y más fundamental es que el lugar de la gracia tiende a desaparecer. Si el bien de los hombres a que llama Dios se hace cada vez más asequible al escrutinio racional humano, también se hace cada vez más abarcable para las facultades humanas.

Esos dos cambios se entrelazan. En el pensamiento cristiano existen dos vertientes tradicionales de la doctrina sobre la gracia y la naturaleza. La mejor manera de describirlas es relacionándolas con una concepción de la natural bondad humana, es decir, de la bondad que los seres humanos no depravados pueden discernir por sí solos o, al menos, ponerse en camino para lograrla. A lo largo del primer milenio y medio de la historia cristiana, dicha bondad natural se definió en términos establecidos por los grandes filósofos paganos.

Existen dos maneras en que la natural bondad humana ha necesitado el suplemento de la gracia: 1. Dios llama a los humanos a algo más que la bondad natural, a una vida de santidad que implica la participación en la acción salvadora de Dios. Esto nos lleva más allá de las excelencias definidas por el bien natural. En el lenguaje del teísmo, por encima de las virtudes naturales se alzan las «teologales»: fe, esperanza y caridad. 2. La voluntad humana se encuentra tan depravada por el pecado que los humanos necesitan la gracia hasta para el más mínimo intento de acercamiento al bien y quizás hasta para discernir adecuadamente la bondad natural, y aún más para sobrepasarla.

La abrumadora corriente oficial de los teólogos cristianos hasta la época moderna contenía variantes de las dos, pero entre ellas existían radicales diferencias dependiendo de cuál era la que dominaba. Cuando se interpretaba 1 (pero no 2) radicalmente, se pensaba que la gracia «perfecciona la naturaleza, no la destruye», como diría Tomás de Aquino.³⁴ El esfuerzo por alcanzar la perfección natural no es óbice para la santificación, y se ve a los grandes moralistas antiguos bajo una luz positiva (como ocurre con Erasmo). Cuando se interpreta 2 radicalmente, surge la sospecha y la hostilidad ante la búsqueda de la perfección natural y, en la posición extrema, se denuncia a los moralistas antiguos (como ocurre con Lutero).

El primer período moderno estuvo dominado por las gigantescas batallas en las que las interpretaciones radicales de 2 —permítaseme denominarlas visiones «hiperagustinianas»— desempeñaron un papel protagonista, no sólo en el seno de los movimientos de la Reforma, sino también en la lucha establecida entre los jansenistas y sus contrincantes, en Francia; y entre arminianos y estrictos calvinistas en Holanda y más tarde en Norteamérica, y así sucesivamente.

El auge del deísmo en la Ilustración suele verse como un conflicto, finalmente victorioso, con dichas visiones hiperagustinianas. Y

efectivamente se trazaron líneas de lucha entre las dos. La alta Ilustración francesa, Rousseau incluido, se percibió a sí misma alineada en contra de los terribles efectos misantrópicos de la doctrina del pecado original. La Ilustración escocesa se empeñó en una constante batalla contra las fuerzas del puro calvinismo radical en la Iglesia de Escocia, el cual trató de silenciar a algunas de sus figuras más importantes, por ejemplo, a Hutcheson y a Hume. El deísmo de la Ilustración termina por suprimir todo lugar para la gracia del tipo 2, contra la oposición ortodoxa, y a partir de ahí el naturalismo se adueña de la situación.

Se llega a pensar —no sólo los protagonistas de esta lucha sino también comentaristas posteriores— que estas dos posiciones, la del hiperagustinismo y la del deísmo ilustrado (sucedido por el naturalismo) agotan el espacio de posibilidades. El error se facilita aún más porque el deísmo halla algunas de sus raíces en la teología de la Reforma, como hemos visto en Locke.

Lo que suele olvidarse en ello es el modo en que el deísmo también suprime todo papel para la gracia del tipo 1. Y ello pese al hecho de que, en su batalla con el hiperagustinismo, los deístas se inspiraron abundantemente en escritores procedentes de la tradición erasmista. En efecto, una gran parte de sus argumentos contra la imagen de una deidad que impone insensatas exigencias sobre sus criaturas para hacer patente su soberanía, su insistencia en que Dios dispone nuestro bien como nosotros entendemos el bien, se toman de aquella tradición. Tindal sigue a Whichcote. Pero entre el segundo y el primero se ha extraviado algo crucial. El bien que Dios quiere se centra cada vez más sólo en el bien natural. Incluso la recompensa eterna comienza a verse sólo como mucho más de lo mismo, y distribuida de tal modo que sostiene y fomenta la producción del bien natural aquí abajo.

Locke aún no recorre todo el camino hasta este deísmo. En particular, aún quedan vestigios del hiperagustinismo en la valoración que hace de la flaqueza humana. Pero en un examen más minucioso resulta evidente que ahí ya no queda mucho sitio para la gracia. En *La racionalidad del cristianismo* aún se encuentra alguna referencia a la ayuda que recibimos del espíritu de Dios.³⁵ Sin embargo, lo más importante que hace Dios en la revelación es *esclarecer* lo que en realidad es la gracia, motivándonos así con mayor ímpetu a que seamos buenos; y, segundo, en el caso de la revelación cristiana, suaviza las

reglas relacionadas con el castigo y permite que la fe compense por nuestros fracasos involuntarios.³⁶ Pero el primer tipo del papel de la gracia desaparece virtualmente del esquema de Locke. En las sucesivas doctrinas inspiradas por él, desaparecen ya hasta los últimos vestigios.³⁷

Capítulo 15

LOS SENTIMIENTOS MORALES

15.1

En el capítulo anterior he esbozado una imagen de lo que podríamos denominar el deísmo lockeano. Pero existe otra clase muy diferente de deísmo desarrollada en parte en contraposición a la primera. El fundador de esta variante es Shaftesbury. Cristaliza en torno a un punto de vista rival que ha venido a conocerse como la teoría de los sentimientos morales, expuesta en un conjunto de influyentes escritos de Francis Hutcheson.

Cabría explicar, y quizás en gran parte trazar, la diferencia entre las dos variantes en términos de las dos corrientes del cristianismo ortodoxo de las que respectivamente emergen. La lockeana tiene raíces puritanas, lo que significa que su trasfondo se encuentra en la teología hiperagustiniiana. Se rebela en contra de ésta, pero retiene importantes rasgos de la misma. La opinión no poco amarga que tiene Locke sobre la propensión humana hacia la ilusión, el desatino y la conducta destructiva, podría decirse, es una traslación naturalista de la doctrina del pecado original. Y más importante aún es que comparte con los puritanos el voluntarismo teológico. La ley de Dios es lo que él decide que sea. Y la ley de Dios es lo que determina el bien. No es plausible percibir a Dios determinado por un bien que estuviera ya implícito en la inclinación de la naturaleza que él mismo ha creado.

Según este punto de vista teológico, la ley de Dios es doblemente externa para nosotros, criaturas caídas por el pecado. En primer lugar, no es posible identificar el bien con la inclinación de nuestra naturaleza; por el contrario, hemos de descubrir cuáles son los decretos soberanos de Dios en relación con nosotros (aunque Locke pensara que la propia tendencia que acusa nuestra naturaleza hacia la preservación nos aporta una perspicaz pista sobre las intenciones de

Dios, como hemos visto en el capítulo anterior). Y, en segundo lugar, dicha ley va contra el propio meollo de nuestras depravadas voluntades. Ha de imponerse sobre una naturaleza reacia, si es que hay intención de acatarla, hasta que estemos plenamente santificados por la gracia.

La afinidad y las conexiones históricas entre esta teología y el mecanicismo empirista se han puesto de relieve frecuentemente. Esta perspectiva teológica auspició la adopción de una imagen del mundo mecanicista, como observé anteriormente.¹ La soberanía de Dios queda mejor salvaguardada ante una creación sin designios propios. Pero el sujeto desvinculado se asemeja a la deidad en este aspecto. La desvinculación, como hemos visto, opera objetivando el ámbito en cuestión, transformándolo en neutro. El sujeto desvinculado del mecanicismo empirista se arroga algunos de los privilegios acordados para Dios en la teología occamista. En efecto, en cierto modo cabría ver la nueva perspectiva como una especie de traslación antropológica de dicha teología.

Hereda, entre otras cosas, una teoría de dictados sobre ley y moral. En el ahora neutralizado mundo de la psique, sólo existe el deseo de *facto*; ya no hay lugar para el bien superior, objeto de una fuerte valoración, en el seno de la misma naturaleza. «Cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, eso será lo que él, por su parte, diga que es el bien», como afirma Hobbes.² Es posible construir una ética tomando simplemente este deseo *de facto* como base: el bien superior es sólo la maximización de los objetivos *de facto*. Esto será el utilitarismo. La única alternativa posible es mantener alguna clase de teoría de dictado. Esto, por supuesto, es lo que hace Hobbes en su teoría política. El vínculo con la antigua teología es evidente en la descripción del Estado como un «dios mortal».³

En esta traslación mecanizada, y quizás hasta atea, la ley es aún más externa para nosotros, en los dos sentidos antes mencionados. La filosofía inglesa del siglo XVII parece dominada por el emerger del empirismo. Sin embargo, la tradición erasmista se mantenía todavía viva y en brega, especialmente entre un grupo de pensadores denominados de un modo genérico los «platónicos de Cambridge», por ejemplo, Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote, John Smith,⁴ quienes se opusieron con brío a una religión de ley externa, en nombre de otra que percibía a los humanos en intrínseca armonía

con Dios. Los humanos se aproximan a Dios con temor, como legislador inescrutable cuyos juicios están inexorablemente fuera del alcance de la comprensión humana, y que podrían, en efecto, haber-nos condenado, independientemente de cual sea nuestra actual aspiración a reformarnos.

El espíritu de la verdadera religión es la naturaleza más libre, noble, ingeniosa y generosa... [El amor divino] derrite aquellos afectos helados que el miedo servil tiene congelados y ocultos, y hace que el alma se sienta alegre, libre y noblemente decidida en todos sus pasos tras Dios.⁵

Smith se opone a una religión de miedo, de «obediencia violentada y forzada a los mandamientos de Dios», vista por él como una religión de servilismo, que trata a Dios como si fuera un tirano severo y caprichoso y que «engendra... una devoción forzada y áspera, vacía de vida interior y amor».

La religión no es ni triste estoicismo, ni opresora melancolía; no es la tiranía cautivadora que sobre los afectos nobles y jubilosos ejercen el amor y el deleite... sino que está pletórica de vigoroso y masculino deleite y gozo, y como tal avanza y ennoblecen el alma, y no debilita ni desalienta la vida y la fuerza que hay en ella.⁶

Smith contrasta una religión de miedo *versus* otra de amor, una devoción servil y forzada *versus* otra libre. La religión es «madre y nodriza» de una «libertad verdaderamente noble y divina». Pero también utiliza otras imágenes que alcanzarían formidable resonancia en nuestra cultura:

Existe en el mundo una suerte de cristianos mecánicos que, al no encontrar que la religión actúa en ellos de una forma vital, se satisfacen haciendo de ella sólo un arte... Pero la verdadera religión no es un arte, sino la naturaleza interior que contiene todas las leyes y medidas de su impulso en su propio seno.⁷

Lo orgánico *versus* lo artificial, lo vital *versus* lo mecánico: Cassirer tenía razón cuando veía en los platónicos de Cambridge una de las fuentes en donde se origina el posterior Romanticismo. Parece como si ya se hubiesen trazado las líneas de fuego y Smith hubiese

visto la afinidad crucial entre el mecanicismo y la perspectiva religiosa que él ataca.

Otra expresión que apunta también hacia un rasgo central de la cultura contemporánea es la «naturaleza interior». Smith ataca una vez más lo esencial del voluntarismo, que hace que la voluntad de Dios sea algo muy externo a la inclinación natural:

Si fuera posible suponer que Dios plantara una religión en el alma con la que ésta no tiene afinidad ni alianza, crecería en ella, pero como un extraño desliz. Pero Dios, cuando da sus leyes a los hombres, en virtud de su dominio, no dicta nada aleatoriamente ni en la manera arbitaria que algunos imaginan.⁸

La principal alegación del voluntarismo era que *había* que atribuirle a Dios una voluntad «arbitraria», de lo contrario fracasaríamos en reconocer su absoluta soberanía. Sostener una doctrina del bien natural era de por sí negar el poder de Dios; era una afrenta al honor de Dios.

Ante esto los pensadores de Cambridge respondieron affirmando que los voluntaristas proyectaban su propia «displicencia y tozudez» en Dios, como si fuera un tirano humano fácilmente «seducido por lisonjas».⁹ Como dice Whichcote: «Hay algo en Dios más hermoso que el poder, que la voluntad y la soberanía, a saber, su rectitud, su buena voluntad, su justicia, sabiduría y cosas semejantes».¹⁰

Los pensadores de Cambridge encubrieron su oposición al voluntarismo en una doctrina teleológica de la naturaleza inclinada al bien y cimentada en la escuela platónica. De ahí el calificativo por el que suele conocérseles. Como ha observado Cassirer, sus raíces estaban en el platonismo del Renacimiento, tal como Ficino y Pico lo desarrollaron en el siglo XIV. Es un platonismo muy influido por Plotino, una doctrina en la que el amor desempeñaba un papel central, no sólo el amor ascendente de lo inferior a lo superior, el *eros* de Platón, sino el amor de lo superior expresado en el cuidado de lo inferior, lo cual podría identificarse fácilmente con el *agapē* cristiano. Aunados forman un vasto círculo de amor a través del universo.¹¹ No podría concebirse nada que estuviera más reñido con la nueva filosofía mecanicista. En su ciencia natural, Cudworth y sus aliados luchaban por una acción de retaguardia contra el futuro.¹²

Sin embargo, el motivo que impulsaba su «platonismo» era religioso y moral, y en ese ámbito se está deslizando algo nuevo. Una

nueva modalidad de la interioridad agustiniana está transformando el «platonismo» en algo diferente. Ello se refleja en el uso que hace Smith de la expresión «naturaleza interior». Pero para percibir mejor de lo que esto supone tenemos que adelantar esta historia hasta la variedad de deísmo que se construyó sobre la ortodoxia erasmista.

De hecho, podríamos llegar a ella sometiendo esta teología a una transposición definida por dos de los principios cruciales del deísmo: 1. El papel central otorgado al sujeto humano como razonador autónomo. 2. El suplemento de la gracia. Lo que emerge de ello, dentro de las particulares circunstancias del cambio de siglo en Inglaterra, es Shaftesbury. El tercer conde probablemente recibió la fidelidad a la razón autónoma de su tutor, Locke, pero gran parte de la inspiración para sus antilockeanas opiniones morales procede de los platónicos de Cambridge. Su primera publicación fue una edición de los sermones de Whichcote.

Su inspiración, he dicho, no su doctrina. Entre todas las ideas filosóficas tradicionales, Shaftesbury se identificó más con las de los estoicos. Sus maestros fueron Epicteto y Marcus. El bien supremo para los humanos es el amor y el poder disfrutar del curso del mundo en general. Quien logra el amor alcanza la perfecta serenidad y ecuanimidad; está a salvo de los zarandeos de la fortuna adversa; y, sobre todo, puede amar firme e ininterrumpidamente a quienes lo rodean, sin que le distraigan de ello sus propios dolores y desilusiones, o sus intereses parciales. Alcanza «el generoso afecto, el ejercicio de la ininterrumpida amistad, la constante bondad y benignidad».¹³ Además, su amor conlleva la más grande de las satisfacciones intrínsecas. Puesto que por naturaleza amamos lo ordenado y bello, el supremo y más completo orden y belleza es objeto del máximo gozo. «Porque es imposible contemplar un orden divino como éste sin éxtasis y rapto.»¹⁴

No obstante, puesto que tenemos una tendencia natural a amar el todo, podríamos establecer negativamente la meta que perseguimos como un intento de disipar los obstáculos a ese amor, que brotan de nuestra creencia en que el mundo es en cierto modo imperfecto y malo.¹⁵ Al igual que ocurriera con sus mentores estoicos, Shaftesbury piensa que lo que nos separa de dicha paz y ecuanimidad son las falsas opiniones que hacen que veamos algunas cosas en el universo como males e imperfecciones. Las opiniones acertadas nos ca-

pacitan para amar la providencia.¹⁶ Debo amar cuanto ocurre y verlo como algo conveniente para mí y ordenado respecto al todo, incluso tratándose «del saqueo de las ciudades y la ruina de la humanidad».¹⁷

Podemos ahorrarnos los detalles de cómo Shaftesbury trata de convencirse a sí mismo, y convencernos a nosotros, de que dichos desastres encajan en el orden de las cosas. En realidad, tampoco se prodiga en detalles. Pero algunos de los principios —que el bien necesita un desliz en el mal, que los defectos parciales funcionan en aras del todo, que el universo ha de actuar por leyes generales— adquieren el rango de oficialidad en el providencialismo del siglo XVIII, esa clase de providencialismo que Voltaire satirizara salvajemente en *Cándido*. Sin embargo, el verdadero argumento de Shaftesbury no está en absoluto en ese nivel panglossiano. La consideración clave es la estoica, por la que nada debería inquietarnos, o importarnos, a no ser el estado de nuestra mente, voluntad o yo. «Mi preocupación es por la verdad, la razón y lo acertado que está *en mí mismo*.»¹⁸ Shaftesbury hace suya la distinción de Epicteto entre las cosas que dependen de mí mismo y las que no, y se adhiere a la prescripción de que sólo he de preocuparme por la primera.¹⁹ Una vez que ésta está en orden, ni siquiera la inminencia de mi propia muerte habría de preocuparme, y Shaftesbury recoge la hermosa imagen de Epicteto, aquella en la que da las gracias al anfitrión del banquete.²⁰ O, expresado más heroicamente:

Todo se consume y es perecedero; todo camina deprisa hacia su disolución... Todos los días se esperan mortandades, amigos que fallecen, accidentes y calamidades que se ciernen, enfermedades, flaquezas, sordera, pérdida de vista, de memoria, de partes... Todo es sufrimiento, desengaño y pesar. En vano nos empeñamos en alejar esos pensamientos; en vano procuramos animarnos con el humor y la diversión, lo cual sólo sirve para caer más bajo. Sólo es feliz en algún grado quien puede enfrentarse a esas cosas, quien puede mirarlas serenamente sin perderlas de vista y quien, sabiendo la suma y conclusión de todo, espera ultimar su papel. Entre tanto su única preocupación es la de desempeñar ese papel como corresponde y preservar su mente íntegra y en sano juicio. Impertérrito e incorrupto, en amistad con la humanidad y en unión con aquella mente originaria respecto a la cual nada se hará o sucederá que no sea lo que es más grato y conveniente, y lo que es para el bien universal.²¹

Dios aparece también aquí, pero, al igual que ocurre con los estoicos, es Dios como autor de este orden. Muy diferente del Dios de Abrahán, o del de la revelación. Shaftesbury lo percibe más como la mente que no sólo diseña, sino que mueve y anima el todo. Teocles, el personaje en el diálogo de *The Moralists* (*Los moralistas*), quien en realidad habla por Shaftesbury, se dirige a él de este modo:

¡Oh, Genio todopoderoso! ¡Único poder que anima e inspira! ¡Autor y sujeto de esos pensamientos! Tu influencia es universal, y la más profunda de todas las cosas. De ti dependen sus secretas fuentes de acción. Tú los mueves con irresistible e incansable fuerza, por leyes sagradas e inviolables, concebidas para el bien de cada particular, como mejor satisfaga la perfección, la vida y el vigor de todo... Tú que eres el alma primigenia, difusa, vital en la totalidad, alentándolo todo.²²

El objetivo de amar y afirmar el orden del mundo podría describirse también como el empeño en configurar nuestras mentes particulares en armonía con la mente universal: «La mente particular debería buscar su felicidad en conformidad con la general, y empeñarse en asemejarse a ella en su simplicidad y excelencia suprema».²³

Esta concepción permite a Shaftesbury plantear la cuestión del teísmo *versus* el ateísmo, de la sorprendente y desconcertante forma en que lo hace en su *Inquire*. La considera como una cuestión fundamentalmente cosmológica. El teísta es quien cree «que todo está gobernado, ordenado o regulado para lo mejor, por una mente o principio diseñador, necesariamente bueno y permanente».²⁴ Los ateos paradigmáticos son los epicúreos. Lo que en realidad resulta de esto es el orden o la falta de orden en el cosmos. Entender el universo como unidad individual, como un árbol, cuyas partes simpatizan,²⁵ y que ha sido ordenado para lo mejor, es lo que nos pone en la senda hacia Dios.

Podemos ver por qué Shaftesbury se mantuvo tan inalterablemente opuesto, no sólo al cristianismo hiperagustiniano, sino a su retoño, el deísmo lockeano. Rechazó por completo la concepción de la ley de Dios como externa. El bien supremo no reposa en una voluntad arbitraria, sino en la naturaleza del cosmos en sí mismo; y nuestro amor por ello no va dictado bajo amenaza de castigo, sino que brota espontáneamente de nuestro ser. Algunas veces se hace fiel eco de las palabras de los escritores de Cambridge, al denunciar una religión que describía a Dios como un ser celoso, y al hombre

supeditado a su voluntad por miedo al castigo. «¿Cómo entender entonces... que según la forma en que se nos representa la deidad, él se asemejaría más a la débil, femenina e impotente parte de nuestra naturaleza, que a la generosa, viril y divina?»²⁶ Una religión de miedo, en la que el hombre está motivado por la perspectiva del premio y el castigo, sofoca la verdadera piedad que es «amar a Dios por sí mismo».²⁷ Esa clase de religión adolece de un «espíritu mercenario y servil».²⁸

La teología de Locke también merece ese hiriente epíteto. Pero a Locke se le reprocha además algo peor: ha continuado la obra de Hobbes y ha negado la inclinación natural hacia el bien. Según esa visión nada es intrínsecamente bueno o malo, admirable o despreciable, sino que sólo lo es en relación con alguna ley o regla bajo la cual ha de recaer, respaldada por castigos; «que todas las acciones son naturalmente indiferentes; que carecen de calificación o carácter bueno o malo por sí mismas; que son diferenciadas por simple moda, ley o decreto arbitrario».²⁹

Nada podría estar tan equivocado. Es absurdo decir que la virtud y el vicio, el honor y el deshonor, puedan ser una cuestión de decreto arbitrario, como «si la medida o la regla de armonía fuera capricho o gusto, humor o moda».³⁰ Shaftesbury recurre una y otra vez a la analogía con la música —y con la arquitectura y la pintura— al argumentar contra la tesis Hobbes-Locke de la indiferencia natural. Permitásemel la llamar la teoría de moral extrínseca. Lo correcto y lo incorrecto están tan ajustados a los parámetros de la naturaleza como lo están la armonía y la disonancia;³¹ en todos los campos se encuentra algo semejante a la armonía o a la proporción numérica. En *Advice* se dice que el artista verdadero es el que no se «desconcierta entre los números que hacen la armonía de una mente, puesto que la bribonería es pura disonancia y desproporción».³² Ha de saber apreciar «esos números interiores».³³ Y «el hombre verdaderamente honrado... en vez de moverse por formas y simetrías exteriores, se mueve por las del carácter interno, la armonía y los números del corazón y la belleza de los afectos».³⁴

¿Qué quiso decir Shaftesbury al utilizar éstos como términos de descripción moral? No nos queda demasiado claro, y quizás tampoco le quedara a él. Evidentemente en todo esto hay un cierto trasfondo pitagórico-platónico, que presumiblemente le llega a través de Ficino y los platónicos de Cambridge. Pero, ¿significa esto que

vincula la intuición moral con la matemática? Ésa fue una línea de pensamiento explorada por algunos pensadores de aquel período, personajes como Samuel Clarke, por ejemplo, colaborador de Newton, y William Wollaston,³⁵ quienes también trataron de argumentar en contra de la teoría extrínseca. Decían que ciertos actos «encaban», por ejemplo, el agradecido retorno de favores por beneficios conferidos, como si esto fuese algo semejante a una verdad lógica cuya contradicción fuera una insensatez. Parece que Grocio apela a principios de esta índole en la introducción a su *Jure belli ac pacis*.³⁶ Algunos se aferraron a esta clase de racionalismo porque parecía la única forma de derrotar la teoría extrínseca.

En cierto sentido a Shaftesbury podría aplicársele el calificativo de «racionalista». Aceptó uno de los ya mencionados principios básicos del deísmo: no permite ninguna forma de autoridad religiosa que no resulte convincente a la razón autónoma.³⁷ De ese modo participa en el movimiento general hacia la Ilustración, junto a su tutor. Esto va en el mismo bloque que la política *whig** que compartiera con su tutor y con su abuelo. Pero yo no creo que fuera racionalista en el sentido en que lo fue Clarke. La analogía clave de sus números y proporciones no parece tanto una necesidad matemática como requisitos de las coordenadas de la totalidad. La buena vida, el buen carácter, era aquel en el que todo asumía el espacio y la proporción correctos, ni más ni menos. El concepto clave era, por tanto, algo así como el concepto original platónico o estoico del todo de las cosas, ordenado para el bien. Uno encuentra los parámetros por los que vivir, los criterios firmes en la naturaleza de lo correcto, a través del entendimiento de la totalidad del orden en que uno está establecido. La persona buena ama el orden íntegro de las cosas.

Aquí tenemos un rival del deísmo lockeano que abraza la razón autónoma y deja al margen la gracia, pero que tiene una opinión sumamente diferente sobre las fuentes morales. En vez de encontrar éstas en la dignidad del sujeto desvinculado, que objetiva una naturaleza neutra, las busca en la inherente inclinación de la naturaleza humana hacia el amor al todo que es bueno. La autodesvinculación lockeana no es un simple error, es la forma segura de hacer que esas fuentes sean invisibles, de perder contacto con ellas y, por tanto, con el bien. Ésa es la razón por la cual Shaftesbury tiene que combatir la

* Partido político creado en el siglo XVII en Gran Bretaña. (N. de la t.)

teoría extrínseca como una abominación. Se interpone en el camino de una revinculación con nuestro amor a la totalidad.

Parece como si este deísmo contralockeano, al menos como se observa en Shaftesbury, adoptara puramente la forma de una vuelta a los modelos antiguos, a Platón, y sobre todo a los estoicos. Esto podría verse como parte de la recuperación del «paganismo» que algunos han apreciado como veta esencial de la Ilustración.³⁸ Pero eso sería apresurarse demasiado. De hecho, la filosofía de Shaftesbury, pese a su inspiración estoica, está crucialmente configurada por un modo de pensamiento moderno que podríamos denominar pos cristiano. Esto es lo que debemos examinar para llegar a comprender el impacto que tuvo la teoría en su propio siglo y posteriormente.

El lenguaje de Shaftesbury es moderno en dos aspectos importantes, que me gustaría examinar aquí. Eso no significa que en muchos otros aspectos su pensamiento no hable en el lenguaje de su época, sino que estos dos fueron de especial importancia para la formación de la alternativa al deísmo lockeano. Ambos quedan reflejados en un término clave que utiliza Shaftesbury: suele hablar del «afecto natural». La tesis de que por naturaleza amamos la totalidad se expresa en la afirmación de que nuestros afectos naturales superpasarían la familia y el séquito inmediatos hasta llegar a un desinteresado amor a toda la humanidad, si entendiéramos nuestra situación correctamente.³⁹ El afecto natural es lo que mantiene unidas a las sociedades, y si ello se entendiera correctamente uniría a toda la especie. Forma parte de la dotación innata que todos tenemos, junto al sentido del bien y del mal, y eso es lo que olvidan los defensores de la teoría extrínseca.⁴⁰

Los dos rasgos que encuentro reflejados en el término son: 1) La interiorización o, podríamos decir, la «subjetivación», de una ética teleológica de la naturaleza. 2) La transformación de una ética del orden, la armonía y el equilibrio en una ética de la benevolencia. En ninguno de los casos está claro en qué medida el pensamiento de Shaftesbury refleja esos cambios. Lo cierto es que eso es lo que su lenguaje sugirió a sus contemporáneos, y que quedaron completamente plasmados en las teorías del sentido moral a cuya inspiración contribuyeron.

1. Las teorías antiguas en las que se basa Shaftesbury, las de Platón y los estoicos, no estaban expresadas en el lenguaje de interiori-

dad. Y como he sostenido antes, ello no fue simplemente debido a un accidente semántico.⁴¹ Amamos el bien y el bien que amamos está en el orden de las cosas, tanto como en el alma prudente, fiel a la naturaleza. Pero el segundo de esos órdenes no es autosuficiente: sólo es posible tener orden en el alma si vemos y amamos el orden de las cosas. Para Platón esto significa tener una visión del Bien; para los estoicos significa ver y afirmar el decurso del mundo. Es lo que distingue sus éticas de la de los epicúreos, quienes en este aspecto fueron los excéntricos de turno entre los antiguos moralistas. Para las grandes teorías que desempeñaron un papel predominante en la tradición europea, el bien del alma implica el bien cósmico.

Pero supongamos que nos preguntásemos: ¿por qué amamos el bien cósmico? La respuesta sería simple: somos seres racionales. La razón se entiende sustantivamente; la racionalidad es la facultad de captar el orden de las cosas; éste es una reflexión de la razón. No es necesario otro «postulado motivacional». Está en la naturaleza de los seres racionales amar el orden racional cuando lo ven. El problema es su incapacidad para verlo. Están cegados por enfocar sólo a las cosas sensibles; o poseen falsas opiniones (*dogmata*) que adoptan la forma de pasiones.

El enfoque no se centra en el interior, en la motivación «en» la psique, como diríamos nosotros. En vez de ello el bien cósmico es amado, porque es esencialmente amable, y eso es todo lo que es necesario decir.

El pensamiento cristiano introduce un cambio, bien articulado en Agustín. Esa inclinación natural a amar el bien puede fallar; sufrimos de la perversión de la voluntad a causa del pecado. Conviven en nosotros dos potenciales amores: uno superior y otro inferior, la caridad y la concupiscencia. Por haber sido hechos por Dios, amamos el bien; pero por lo que hemos devenido, estamos abocados al mal. Puede que no baste simplemente hacer que el bien se evidencie; la voluntad ha de ser transformada por la gracia. Este cambio va ligado, como hemos visto antes, al desarrollo de un lenguaje de interioridad en Agustín y en la cultura que lo sucedió.

Pero cuando llegamos a la época de Shaftesbury, siguiendo las grandes transformaciones del Renacimiento y las intensificaciones de la interioridad que he descrito antes, este lenguaje ya se ha hecho ineludible. Es inevitable pensar en esos términos. Shaftesbury expresa constantemente sus convicciones y sentimientos estoicos en tér-

minos de mirar hacia dentro, o de una preocupación por lo interior.⁴² Y suele hablar de la mente como de un yo, tomando los dos términos como si fueran virtualmente sinónimos del *hēgemonikon* de Epicteto.⁴³

Pero la subjetivación moderna da un paso adelante. Lo da cuando nos planteamos la presentación de una respuesta totalmente diferente al interrogante anterior: ¿por qué amamos el bien cósmico (o cualquier otro)? Esta respuesta no apunta a la amabilidad intrínseca del objeto, sino a ciertas inclinaciones implantadas en el sujeto. Es la clase de respuesta que sugiere a un moderno la palabra «afecto». La explicación resulta un rasgo de la motivación del amante.

Ello no significa que la explicación «moderna» haya de percibir los bienes como meramente «subjetivos», como sombras que proyecta el sujeto sobre un universo neutro, que es lo que sostienen las teorías éticas de «proyección» que examiné en la primera parte. Ésta, obviamente, ha sido una tendencia importante en las concepciones modernas, una de sus mayores tentaciones, cabría decir. Sin embargo, no es la única razón plausible para un giro hacia dentro.

Ha existido una veta del pensamiento cristiano, como hemos visto recurrentemente, que no se ha acomodado con demasiada facilidad a la idea del cosmos ordenado como medida del bien. Según Lutero, al hombre no ha de entendérsele primordialmente como *animal rationale*, sino como *homo religiosus*. Los humanos anhelan a Dios. Dentro de esta perspectiva es muy posible concebir que el punto de partida en la búsqueda del bien supremo se halle en nuestro propio seno: en nuestro anhelo y en nuestro sentido de «seres incompletos». Después de todo, esto es sólo una transposición del camino preferido de Agustín para probar la existencia de Dios a través del conocimiento de mi propia imperfección. Pascal fue el primero de su época en explorar meticulosamente esta inquietud, cuya relevancia se mantiene hasta nuestros días. En el capítulo siguiente veremos una teoría deísta que hace central la motivación interna, pero que, no obstante, no es proyeccionista.

E incluso al margen de la perspectiva deísta, es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender, sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo «en

sí mismo», o un universo en el que no existieran seres humanos. Una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros, lo que Heidegger llama «el despejar».⁴⁴

Una vez que se acepta una tesis de alguna de esas índoles, entonces en la medida en que es posible explicar la existencia del espacio en el que se presenta el bien, no se puede simplemente hacer en términos del universo como una realidad que se automanifiesta; se ha de hacer en términos de nuestra propia constitución. La antigua idea comienza ahora a parecer ingenua. Estamos tentados a decir que su ingenuidad consiste en el hecho de explicar el bien en términos del universo *an sich*. Pero eso es anacrónico. La tradición mayoritaria entre los antiguos no planteaba la cuestión de a qué responde una teoría del bien en las cosas *an sich*. Ello presupone separar contundentemente mente y naturaleza. Pero el propio concepto de *eidos* o Forma se resiste a esa separación. La propia esencia de las cosas es una entidad estrechamente relacionada con la mente (*nous*) y con la razón (*logos*).⁴⁵ Para Platón las Ideas no son sólo objetos a la espera de ser percibidos; se manifiestan por sí mismas; la Idea de las Ideas es en sí misma una fuente de luz, fiel a la imagen de su dueño. El logos es óntico.

Pero para nosotros los modernos, la cuestión se plantea insistentemente. Incluso cuando no está presente el motivo pascaliano, la imagen mecanicista del universo y la postura desvinculada del sujeto conspiran para establecer una separación, incluso un abismo, entre la mente y el mundo. Cualquiera que sea la respuesta, incluso para quienes, como ciertos románticos, intentaron devolver el Espíritu a la Naturaleza —de hecho, especialmente para los románticos—, la cuestión crucial concierne a la naturaleza del sujeto. Y ésta, entre otras, adopta la forma de la pregunta: ¿qué es lo que permite que el sujeto reconozca el bien? A esto ya no se puede responder simplemente con el antiguo término «racional» —en la acepción de estar facultado para percibir la *ratio* de las cosas—, una respuesta que cierra mecánicamente el asunto.

Allí donde este interrogante sea apropiado, entonces una indagación sobre la naturaleza y las condiciones del bien nos conducirá tanto hacia el interior como hacia el exterior; además de examinar la

constitución de las cosas, hemos de examinar también nuestros propios deseos, aspiraciones, inclinaciones y sentimientos. A eso equivale el empuje pleno de la subjetivación; ahí es donde los deseos y las aspiraciones se convierten en el lugar crucial del examen. Se hace concebible que el bien y el mal puedan activar la naturaleza de nuestros sentimientos. Hasta los románticos que aspiraron a redescubrir el Espíritu en la Naturaleza captan el Espíritu mediante un giro hacia el interior.

Una vez que ocurre esta interiorización, entonces está claro que el proyecciónismo se convierte en la mayor tentación y la pugna entre proyecciónistas y realistas pasa a ser dominante. Pero en el umbral del siglo XVIII aún no hemos llegado ahí. Ahora es el momento en que se establece la interiorización de la teoría moral y se hace parte de la amplia esfera de la cultura. Es el siglo en que el sentimiento adquiere relevancia de categoría moral, en un conjunto de maneras, incluida una influyente teoría de los sentimientos morales.

A mi juicio, el propio Shaftesbury parece demasiado cerca del antiguo modelo estoico para permitirse dar ese paso, al menos claramente y sin ambigüedades. Sin embargo, el término «afecto» sugiere con fuerza la interiorización. Y a veces habla de un «sentido moral»,⁴⁶ que llegó a convertirse en un término clave en la posterior teoría de los sentimientos. Fuera deliberadamente o no, lo cierto es que Shaftesbury contribuyó al avance de dicha teoría. Ésta es una manera en que, al menos en su modo de expresión, le otorga un matiz moderno a su teoría derivada de los antiguos.

2. El otro también está sugerido en la palabra «afecto». Las teorías antiguas en las que se basa Shaftesbury hacen de la armonía y el equilibrio del alma su meta principal. Incluso cuando se trata del modo en que tratamos a los demás, el equilibrio y el orden son cruciales. La justicia y la templanza son las virtudes primordiales que deben presidir nuestra relación con los otros. La prescripción del escritor estoico es bien conocida:⁴⁷ compadecidos ante la desgracia de otro, por supuesto, debemos *hablar* de forma consoladora, pero sin dejarnos *conmover* por la piedad.

Éste es un aspecto en que el cristianismo difiere radicalmente del pensamiento pagano. La más alta de las virtudes es una especie de amor, pródigo en dádiva, cuyo paradigma ejemplar dio su vida por los demás. Oscila el centro de gravedad de la vida moral. Estas dos posturas morales encajan por igual en la cultura cristiana, en una

unión que por supuesto no siempre resulta fácil, pero quizá más armoniosamente en la famosa doctrina tomista que sobreañade las tres virtudes «teologales» a las naturales.

Con la afirmación de la vida común, el *agapē* se integra de un modo nuevo en la ética de la existencia cotidiana. El trabajo que yo realizo en mi llamada ha de ser para el bien común. Esta insistencia en la ayuda práctica, en hacer el bien a la gente, se elabora en las varias semisecularizadas éticas que fueron sucediéndose, por ejemplo, las de Bacon y Locke. La virtud principal en nuestro trato con los demás ya no es la justicia o la templanza, ahora es la beneficencia. Con la interiorización del pensamiento ético, en el que las inclinaciones son cruciales, el motivo de la benevolencia se convierte en la clave para la bondad.

Shaftesbury contribuye a este giro. Aún dice, como sus antiguos mentores, que la vida buena produce «constante complacencia, seguridad, sosiego y ecuanimidad»,⁴⁸ y en *The Moralists*, Teocles describe cómo el hombre bueno «en verdad se convierte en arquitecto de su vida y fortuna al poner por sí mismo los cimientos perdurables y seguros del orden, la paz y la concordia».⁴⁹ Pero los tres elementos aquí enumerados van precedidos por «un generoso afecto, un ininterrumpido ejercicio de la amistad, una constante amabilidad y benignidad». Hacer el bien tiene también una importancia crucial para Shaftesbury. Es demasiado moderno, es en demasía un producto de la época de Locke, y eso sin hablar de la íntima vivencia que tuvo de él como tutor, para que sea de otro modo.

Sin embargo, aún respira el aire de la tranquilidad y el equilibrio estoicos, o aspira anhelantemente a ello. Aún hemos de esperar a sus sucesores para ver cómo hacen de la benevolencia la virtud principal.

Y todo esto lo vemos elaborado en la teoría de los sentimientos morales, que en parte debe su inspiración a Shaftesbury, y cuyo más notable portavoz fue Francis Hutcheson.

15.2

Hutcheson fue un fiero adversario de la teoría extrínseca, y tomó su inspiración de Shaftesbury. Su *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (*Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de la belleza y la virtud*) lleva como parte del subtítulo: «en

la cual se explican y defienden los principios del difunto conde de Shaftesbury contra el autor de las *Fábulas de las abejas*. Mandeville, autor de esta última obra, se convirtió en el centro de la tempestad de una polémica por intentar demostrar cómo los que normalmente consideramos vicios tienden al bien de la sociedad, basándose en lo que luego se integraría en la corriente principal del pensamiento de Adam Smith, base que hoy catalogaríamos como «económica». Su obra parecía un ataque a la mismísima distinción entre vicio y virtud.

Pero en realidad Hutcheson no pierde mucho tiempo en Mandeville. Adversarios mucho más serios son los moralistas de la escuela extrínseca, quienes, en efecto, creían que el bien se diferencia realmente del mal, pero hacen que esto dependa en última instancia del amor de sí o del egoísmo, una vez que tenemos en cuenta el pleno alcance de las consecuencias de nuestros actos, incluyendo en ellas las recompensas y los castigos divinos. Esta clase incluye a los antiguos epicúreos y sus seguidores modernos (donde Hutcheson coloca a Hobbes y La Rochefoucauld), pero contiene también a ciertos «moralistas cristianos de este esquema», a quienes no nombra, aunque no es difícil reconocer a Locke.⁵⁰

A Hutcheson esto le parece un grave error y, como veremos, un error muy perjudicial. Ni siquiera llega a sentir la tentación de adoptar dicha postura extrínseca, puesto que, al parecer, hace caso omiso de la más obvia experiencia humana. Obviamente nos mueve algo más que el egoísmo; cuando actuamos moralmente nos mueven ciertos motivos generosos. Y solemos admirar moralmente a un enemigo gallardo, leal a su causa y, pese a su colega traidor, útil para nosotros. La concepción extrínseca de nuestros deseos y afectos no es verdaderamente creíble porque hace que «los más generosos, desinteresados y bondadosos de ellos procedan del amor de sí gracias a una serie de sutiles razonamientos, a los que los corazones honrados suelen ser completamente ajenos».⁵¹

La bondad y la generosidad nos son naturales. De haber pertenecido a una generación anterior podría haber estado tentado a decir «innatas», pero ha interiorizado suficiente psicología lockeana para guardarse de hacerlo. Así pues, pretende que éhos son los sentimientos que naturalmente crecen en nosotros de la misma manera que desarrollamos estatura y forma normal.⁵²

Pero ¿cómo explicar dichas pulsiones en términos de nuestra psicología? Hutcheson construye sobre conceptos lockeanos y los ci-

mienta en el sentido moral. El sentido es el que libera ideas para nosotros; opera pasivamente y las ideas que libera no se cuestionan. Y porque vienen pasivamente, sin ninguna interpretación por nuestra parte, han de tomarse como datos en bruto, como bloques constructores del conocimiento.⁵³ Así Locke. Hutcheson define el sentido como lo que libera ideas en este significado.⁵⁴ La terminante imposibilidad de derivar juicios y motivaciones morales de los simplemente prudentes, queda entonces sacralizada en la tesis de que poseemos un sentido moral: «Algunas acciones brindan a los hombres una bondad inmediata», y ello a través de «un sentido superior que yo denomino moral».⁵⁵ Así para en seco la reduccionista teoría extrínseca. Las reacciones morales no pueden, por definición, explicarse más detalladamente.

Este es quizás un modo peligroso de lograr este fin. Al fundamentar los juicios morales en datos brutos, Hutcheson abre la posibilidad de tratarlos como a cualquier otra reacción *de facto*, desvinculándose de ellos y considerándolos como simples proyecciones. Esta clase de consideración podría ser el meollo para una teoría proyecciónista en la que las propiedades morales se asimilan a las propiedades secundarias que no están ancladas en la realidad, sino que forman parte regular de nuestra experiencia, en virtud de nuestra constitución. Dicha asimilación ha servido de base para el «error» de la teoría proyeccionista de nuestra época, como he descrito en la primera parte.⁵⁶ Y parece que el propio Hutcheson se adhiere en ocasiones a la analogía.⁵⁷ Un rasgo estándar en el análisis de las propiedades secundarias es que éstas están correlacionadas con las cualidades primarias y se las asume como parte de la «coloración» subjetiva, en atención a la experiencia que tenemos de estas últimas. Lo que las hace «subjetivas» en esta opción es que dependen de nuestra propia constitución y podrían muy bien ser diferentes si estuviéramos constituidos differentlyente mente.

Hutcheson, al parecer siguiendo la analogía, da pie a que también el sentido moral se perciba asido al mundo aleatoriamente. Da cabida a la suposición de que Dios podría habernos asido al mundo differentemente, por ejemplo, de forma que no sintiéramos benevolencia hacia los demás,⁵⁸ o que incluso disfrutáramos de sus tormentos.⁵⁹ Hutcheson introduce esas posibilidades para alabar la bondad de Dios por haber elegido la actual economía de la salvación, lo que prueba que la benigna providencia de Dios es una de sus principales

metas. Pero no alcanza a darse cuenta de cómo esto abre la puerta al relativismo, ni de lo problemático que ello hace su juicio sobre la bondad moral de la deidad.⁶⁰

Por mucho que esta psicología pueda abrir la puerta al relativismo y al naturalismo —camino que quizás Hume comienza a explorar—, evidentemente eso no era lo que se proponía Hutcheson. Si tiene o no derecho a hacerlo, posee una muy clara e intensa idea de la noción de la bondad de la deidad, anterior a su elección de los sentidos de que nos dota. Lo que es bueno es el modo en que ello funciona para nosotros. Somos seres que ansiamos la felicidad, y esto se define en la manera lockeana estándar, más o menos en términos de placer.⁶¹ La suerte es que: 1) Nuestro sentido moral nos empuja a la benevolencia. 2) La benevolencia es lo que mejor funciona para nuestra felicidad.

1. Es una doctrina central en Hutcheson. En este sentido es totalmente moderno: «Todas las acciones consideradas amables en cualquier lugar... siempre parecen benevolentes, o procedentes del amor a los demás y del estudio de su felicidad». Y las «acciones que nuestro sentido recomendaría más encarecidamente para nuestra elección, como las más perfectamente virtuosas» son «las que parecen poseer la más ilimitada tendencia universal hacia la más grande y extensible felicidad de todos los agentes racionales a quienes pueda llegar nuestra influencia».⁶² Hutcheson intenta incluso compaginar las cuatro virtudes clásicas con esta moderna hegemonía de la benevolencia. Así, redefine la justicia como «el estudio constante para promocionar la mayor felicidad que esté a nuestro alcance, desempeñando los buenos oficios que tengamos la oportunidad de desempeñar y no interfieran en el más extenso interés del sistema».⁶³

2. Hutcheson es un convencido creyente en el universo perfectamente engranado, que ha sido diseñado por Dios para el bien común y la felicidad de sus habitantes. Las cosas funcionan para lo mejor.

¿Cómo podría alguien ver este mundo como si estuviera bajo la dirección de una naturaleza malvada, o llegar siquiera a cuestionar la Providencia perfectamente buena? Cuán claramente nos señala la verdadera felicidad y perfección el orden de nuestra naturaleza y nos conduce naturalmente, como los varios elementos de la tierra, el sol y el aire, propician el crecimiento de las plantas y la perfección de sus especies... Podemos ver que la atención al más universal interés de todas las criaturas

sensibles es la perfección de cada uno de los individuos de la humanidad... Además, ¿cuánto de esto vemos verdaderamente en el mundo? ¿Cuánta generosa simpatía, compasión y felicitación entre unos y otros?⁶⁴

En consecuencia, no hay choque de intereses. Cada persona se sirve mejor a sí misma sirviendo a los demás: «Su constante búsqueda del bien público es la más probable de las maneras de promover su propia felicidad». ⁶⁵ Ésta, por supuesto, es la pretensión de los teóricos extrínsecos que quieren fundamentar la moral en el egoísmo. Hutcheson no se distingue de ellos en esto. Concuerda con Cumberland y Pufendorf al afirmar: «La reflexión sobre las circunstancias de la humanidad en este mundo sugeriría que una benevolencia universal y un temperamento social, o el curso de dichas acciones externas, promoverían más eficazmente el bien externo de todos». ⁶⁶ Incluso concuerda con ellos en que es muy importante hacer que la gente se dé cuenta de que existe tal armonía de intereses.⁶⁷

En lo que no puede concordar con ellos es en que lo que en verdad nos motiva a la benevolencia es el percibir dicha armonía. ¿Por qué se empeña tan intensamente en marcar esta diferencia? Al escribir desde la perspectiva del siglo xx, en el que la fundamentación de la ética se ha convertido en algo tan perplejo y discutido, cabría pensar que percibíramos la teoría extrínseca como negación de la moral, cargada de las teorías proyecciónistas que brotaron de ella. Así es como, por ejemplo, David Fate Norton se aproxima a Hutcheson.⁶⁸ Hay alguna verdad en ello; después de todo, la *Inquiry* estaba destinada a responder a Mandeville, a quien ciertamente se veía como subversor de la moral.

No obstante, la mayoría de los teóricos extrínsecos que se propone criticar, no rechazaban de plano la moral, y él admite que no lo hacían. Llega incluso a reconocer que su principal argumento empírico, el de la armonía de intereses, es válido y hay que darlo a conocer. El gran tema reside en otro lugar. Es la cuestión de las fuentes morales. Los teóricos extrínsecos han identificado de un modo totalmente equivocado los veneros principales de la acción moral. Niegan el vívido reconocimiento de lo que nos faculta para la acción moral. Esto es ponerlo en mis propios términos, desde luego, pero parece que Hutcheson reconoce algo similar.

En la mente de Hutcheson, adoptar la posición extrínseca, o fracasar de cualquier modo en reconocer la benevolencia de nuestra na-

turaleza, sofoca y paraliza los sentimientos morales. Hay una manera obvia en que esto ocurre, desde luego, y es cuando creemos que nuestro interés es contrario a la ayuda a los demás. Hay que desechar este freno engañoso, y por eso hemos de convencer a la gente de que el amor de sí no está reñido con el hecho de beneficiar a los demás. Hemos de adquirir «esa noble disposición» —«nuestra natural propensión a la benevolencia»—, hay que «liberarse de las ligaduras de la ignorancia y las falsas opiniones interesadas». ⁶⁹

Éste es un freno puramente externo, podríamos decir, y no tiene nada que ver con lo que yo denomino las fuentes morales. Pero Hutcheson sostiene también que no creer en nuestras inclinaciones morales las desalienta y reconocerlas las fortalece. Al reconocer en nosotros los veneros del bien nos regocijamos en ellos y ese regocijo hace que fluyan con más potencia. Por eso es esencial establecer su doctrina del sentido moral, y por eso debe combatirse la misantrópica teoría externa.

En el prólogo de su *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Hutcheson justifica su investigación sobre las pasiones, que algunos podrían considerar «demasiado sutil para la comprensión común y, en consecuencia, no necesaria para la instrucción de los hombres en las cuestiones morales, que son asuntos ordinarios de la humanidad». Pero, de hecho, ciertas nociones sobre las pasiones son ya corrientes (la teoría extrínseca), «en gran detrimiento de muchos caracteres naturales, puesto que muchos se ven desalentados de cualquier intento de cultivar en ellos afectos bondadosos y generosos, a causa de una noción previa según la cual tales afectos no existen en la naturaleza y cualquier pretensión de tenerlos es sólo disimulo, afec-tación o, en el mejor de los casos, entusiasmo no natural». ⁷⁰

Para ser bueno es importante identificar las fuentes de la bondad. Y no sólo en nosotros, sino también en nuestros próximos y, por supuesto, en el Dios que diseñó todo esto. Debemos creer en la bondad de la naturaleza humana. De lo contrario,

cuando ante cualquier daño pequeño, o resentimiento repentino o cualquier sugerencia supersticiosa, nuestra benevolencia es tan frágil que nos permite lanzarnos a cualesquiera odiosas concepciones de la humanidad... como si fueran totalmente malos o rencorosos, o como si fueran peor suerte de seres que lo que en realidad son; esas concepciones nos conducirán a afectos malévolos o, al menos, debilitarán los buenos con que contamos y nos harán verdaderamente viciosos.⁷¹

Percibir la bondad de los seres humanos nos hace mejores. Y por eso es importante entender que «toda pasión o afecto, en grado moderado, es inocente; existen muchos que son directamente amables y moralmente buenos: contamos con sentimientos y afectos que conducen tanto al bien público como al privado, a la virtud y también a otras suertes de placeres».⁷²

Pero si ver el bien en nosotros mismos y en los demás libera dicho bien y lo intensifica, el efecto será mucho mayor si extendemos la vista y vemos que todo el universo es bueno y brota de la omnímoda benevolencia del Creador. El pasaje que he citado antes acerca del orden armonioso del mundo, en el que Hutcheson hace notar «la generosa simpatía, compasión y felicitación entre unos y otros» que observamos en ello, continúa: «¿Acaso no nos llena de gozo incluso el floreciente estado de las partes inanimadas de la naturaleza? ¿No es acaso nuestra naturaleza amonestada, exhortada y ordenada para cultivar la bondad y el amor universales, por la voz que escuchamos a través de toda la Tierra, y las palabras que resuenan hasta los confines del mundo?».⁷³

Pero, por encima de todo:

Una constante estima a Dios en todas nuestras acciones y placeres dará una nueva belleza a cada virtud convirtiéndola en un acto de gratitud y amor hacia él; y aumentará nuestra fruición en cada placer, pues aparecerá como una evidencia de su bondad; dará pureza y simplicidad de corazón para concebir nuestras disposiciones virtuosas como implantadas por Dios en nuestros corazones; y nuestros oficios beneficiosos como el trabajo adecuado, y los deberes naturales del sitio que ocupamos en el universo, y los servicios que debemos a este tan noble país.⁷⁴

Así pues, para Hutcheson nuestras fuentes morales —la reflexión sobre los bienes, la cual nos capacita moralmente— son, ante todo, nuestra benevolencia, y luego, fuente a su vez de ello, la benevolencia universal de Dios, «el Autor de nuestra naturaleza», como Hutcheson suele llamarle. Pese a esta evidente aceptación de los términos psicológicos lockeanos, su inspiración brota claramente de Shaftesbury y, a través de él, sus raíces se remontan a la tradición erasmista de la escuela de Cambridge. Comparte con ellos su fiera oposición a una ética de ley extrínseca. Pero con Hutcheson esta tradición ha pasado a través de dos transformaciones que sólo se insinúan en el lenguaje de Shaftesbury: nuestra inclinación al bien *a*) está

absolutamente interiorizada en el *sentimiento* y b) se configura, por encima de todo, como *benevolencia* universal.

Esos dos cambios se aproximan más a Shaftesbury que al deísmo lockeano. La interiorización de los sentimientos es lo que le permite recubrir su teoría en la psicología lockiana. El acento que pone en la benevolencia lo sitúa en una línea que fluye desde los puritanos, a través de Bacon y Locke, hasta llegar a los utilitaristas.

De hecho, Hutcheson suele parecer utilitarista, y en efecto hizo mucho de lo que contribuyó a preparar el terreno para dicha escuela. «La mejor acción —declara— es la que logra la mayor felicidad para el mayor número.»⁷⁵ Se dice que el designio de Dios es «la felicidad universal», que él realiza imparcialmente.⁷⁶ Fue incluso uno de los pioneros de la teoría de la elección racional, al proponer cálculos matemáticos, por ejemplo, de la moralidad de una acción, «la cantidad de bien público producido» por una persona, y cosas semejantes.⁷⁷ Además, en su refutación de los racionalistas propone una inflexible definición de la razón como instrumental, igual a la que pudiera hallarse en cualquier otro lugar:

Actúa razonablemente quien considera las varias acciones en su poder, y forma verdaderas opiniones de sus tendencias; luego elige hacer lo que obtenga el mayor grado de aquello a lo que lo inclinan los instintos de su naturaleza, con el mínimo grado de las cosas a las que los afectos de su naturaleza hacen que sea adverso.⁷⁸

Por tanto, el deísmo de Hutcheson, en cierta forma, se aproxima al de Locke. La noción más importante que comparten los dos es la del gran engranaje del universo en el que las partes están diseñadas de tal manera que conduzcan a su mutua preservación y florecimiento.

Hemos observado anteriormente cuán admirablemente fueron nuestros afectos ideados para el bien del todo... todos apuntan al bien, sea privado o público: y por ellos cada agente particular está hecho, en gran medida, servidor supeditado al bien del todo. La humanidad está inseparablemente engranada, y hecha un gran sistema, por medio de una unión invisible. Quien voluntariamente mantenga esa unión y se deleite empleando sus propias facultades para su especie, se hace feliz a sí mismo; quien no mantenga libremente esa unión, sino que, por el contrario, actúe con el fin de romperla, se hace a sí mismo desgraciado; y ni siquiera entonces podrá romper los vínculos de la naturaleza.⁷⁹

Las dos clases de deísmo comparten algo de dicha visión; y comparten la inspiración que aporta esta visión. En esa medida sus respectivos sentidos de las fuentes morales se solapan. Pero en lo que difieren es en cómo ocupamos nuestro lugar en dicho orden. Para el lockeano lo hacemos mediante el ejercicio de la razón desvinculada. Para el deísmo que brota de Shaftesbury (y también de Leibniz, como veremos en el capítulo 16), aun cuando no rechaza la razón desvinculada, participamos en el plan de Dios mediante una revinculación. Debemos recuperar el movimiento hacia el bien que anida en nosotros, y permitir que asuma su debida forma. Nos volvemos hacia dentro para restaurar la verdadera forma del afecto natural o de nuestros sentimientos benevolentes y, al hacerlo, les damos toda su potencia.

Y así, en este aspecto las fuentes morales de las dos variantes difieren radicalmente. En uno de los casos las hallamos en la dignidad del sujeto desvinculado, responsable de sí mismo con clarividencia, racional y controlador. En el otro, también las buscamos en los sentimientos que anidan dentro de nosotros. Cuando el deísmo alcanzó su mayor apogeo, en la primera mitad del siglo, esta diferencia podría no haber parecido siempre significativa. Pero adquiere una importancia crucial luego, con el avance de la concepción de la naturaleza como fuente interior. Con Rousseau y los románticos, estalla en una de las más profundas disyuntivas de nuestra cultura.

Pero para entender esto mejor, quiero examinar antes esta nueva concepción del orden engranado, y además la nueva concepción de la naturaleza que anida en nosotros, para después concentrarme en el examen de la radical e increyente Ilustración. Esto establecerá el escenario para el reto rousseauiano que aún reverbera a través de nuestra cultura.

Capítulo 16

EL ORDEN PROVIDENCIAL

16.1

Por regla general tendemos a considerar el deísmo del siglo XVIII como una simple área de representación en el camino hacia la laica e increyente Ilustración. En cierto sentido, esto no es erróneo como perspectiva. El deísmo preparó el camino para la Ilustración radical. Exploró algunos de los argumentos que luego serían desarrollados en la increencia. Pero en otro sentido, esta perspectiva puede ser engañosa, porque frecuentemente se toma como si implicara que las ideas deístas se limitaban a una simple y poco entusiasta incredulidad, que quienes las defendieron ya habían abandonado por completo la perspectiva religiosa y en gran medida sólo intentaban guardar las apariencias. Lo que les diferenciaba de sus sucesores ateos se concibe, por tanto, como una simple falta de coraje.

Por supuesto que se dio mucha hipocresía en este tanteo durante el siglo XVIII. No era fácil declararse abiertamente descreído, y muy pocos lo hicieron; el coste podía ser muy alto. Sin embargo, sería un error suponer que todos aquellos a quienes cabe calificar de deístas fueron hipócritas o estuvieron comprometidos con sus ideas sólo a medias. Y dicho error es un obstáculo si queremos entender ese período: nubla la imagen que tenemos, tanto de lo religioso como de lo no religioso. O, al menos, ésa es la tesis que deseo formular; y ello porque oculta la fuerza que aquellas ideas deístas tuvieron como creencias religiosas. Pero sólo si reconocemos lo que esas ideas contaban a su favor, cómo convencían, e incluso inspiraban, a quienes las sostenían, no dejaremos escapar algo crucial en el contexto general en el que se erigieron y fracasaron.

Paradójicamente, el mejor modo de apreciar este asunto es tomar en serio el tópico de que el deísmo está a medio camino en la senda hacia la Ilustración radical, porque entonces veremos cómo el enten-

der lo que pudo haber inspirado al primero, nos dará la comprensión de la segunda.

Así pues, deberíamos preguntarnos qué era lo que movía a la gente que mantenía la postura religiosa expresada en Hutcheson o, quizás más radicalmente, en Tindal. ¿Qué lleva a una persona a alabar y dar gracias a Dios si percibe su obra del modo que ellos la percibían? La respuesta, obviamente, es su bondad, su benevolencia. Y ésta se expresó en la creación de un mundo en el cual los propósitos de los diferentes seres que lo habitan, y particularmente de los seres racionales, están tan perfectamente engranados. El mundo fue diseñado de modo que cada uno, al actuar de acuerdo con su buena voluntad, contribuyera también al bien de los demás. La más alta felicidad humana, en opinión de Hutcheson, se alcanza cuando damos rienda suelta a los sentimientos y emociones morales de benevolencia. Pero es sólo entonces cuando hacemos lo máximo por contribuir a la felicidad general.

La bondad de Dios consiste, pues, en realizar nuestro bien. Su beneficencia se explica en parte en términos de nuestra felicidad. Pero lo sorprendente respecto a dichas nociones deístas es que la relación recíproca, tan central en la tradición religiosa, parece estar aquí ausente. Después de todo, es un principio central de la tradición judeocristiana que Dios ama y procura el bien de sus criaturas. Pero, por otro lado, al definir dicho bien siempre se ha precisado que consiste en algún tipo de relación con Dios: amarlo, servirlo, estar en su presencia, contemplarlo en la visión beatífica, o algo de esa índole.

Lo sorprendente en dichas nociones deístas es que el bien humano, con respecto al cual se define la benevolencia de Dios, sea tan independiente. No es que la referencia a Dios esté completamente ausente, sino que parece subordinada a un concepto de felicidad que se define en términos puramente «criaturísticos». La felicidad es el logro de las cosas que deseamos por naturaleza o el placer y la ausencia de dolor. Parece que las recompensas de la otra vida son consideradas sencillamente como versiones, más intensas y más duraderas, de los placeres y dolores de ésta. Además, el que Dios haya establecido dicho sistema de recompensa en el otro mundo parece diseñado, al menos parcialmente, para apuntalar el sistema de engranaje en éste.

A juicio de Hutcheson, a los humanos, en efecto, sólo los mueve a la cima de la bondad el sentimiento de amor y gratitud a Dios:

Así como la más sosegada y extensa determinación del alma hacia la felicidad universal no puede tener otro centro de remanso y gozo que la original y omnipotente Bondad independiente; así, sin el conocimiento de ella y el más ardiente amor y resignación ante ella, el alma no puede de alcanzar su más estable y suprema perfección y excelencia.¹

Así pues, el alma necesita a Dios para ser íntegramente buena. Ésta es una idea totalmente tradicional. Mas en lo que parece consistir nuestra bondad es en la «determinación... hacia la felicidad universal», y la bondad de Dios parece consistir en promover ese mismo fin. En esta perspectiva desempeña un papel central la felicidad, una noción del bien totalmente independiente, no teocéntrica; y todos los lineamientos de la apropiada relación con Dios —gratitud, amor, resignación— se definen con respecto a ella.

Algo parecido cabría señalar respecto a la virtud crucial en la concepción de Hutcheson, o sea, la benevolencia. Ésta ocupa el lugar de la previa virtud teologal de la caridad y continúa su función. La noción de que la persona piadosa es la que se da a sí misma, se mantiene en esta nueva ética en la que todas las virtudes tradicionales se redefinen, como ya hemos visto, y se relacionan con la benevolencia.² Pero el contenido de esta disposición se define en términos de la felicidad humana.

Lo crucial aquí es, pues, el enfoque en lo humano. Lo que realmente importa en el universo es la felicidad humana. Ésta es el objeto de los prodigiosos esfuerzos de Dios (al menos, parte del objeto: también se preocupa por el resto de sus criaturas). Esto es pura presuntuosidad desde la perspectiva de una importante vertiente del pensamiento cristiano, y hubo mucha gente en este siglo que se mostró más que dispuesta a señalarla. Los humanos están ahí para Dios, y no viceversa.³ En este aspecto el deísmo parece una ruptura total con la tradición religiosa. Pero en otros aspectos estaba firmemente enraizado en ella. Desenmarañar esos cabos ayudará a comprender sus motivaciones.

En todas las tradiciones religiosas que cuentan con un dios, o con dioses, se halla muy arraigada la idea de que los designios del dios son muy diferentes de los nuestros. La tradición religiosa griega requería mantener la frontera entre dios y hombre, inmortal y mortal. Los dioses son seres poderosos, extraordinarios, que infunden un temor reverencial, y cuya amistad y buena disposición no puede dar-

se por supuesta. Con frecuencia hay que aplacarlos. Los cultos paganos conservaron hasta el fin el propósito tradicional de prevenir o propiciar la ira divina.⁴ Sin embargo, un dios cuya amistad se haya ganado «pone la mano» sobre su devoto para protegerlo.⁵ Las relaciones divino-humano tenían algo del carácter de las relaciones entre patrono y protegido, salvo que la categoría de los inmortales se encontraba incomparable e impresionantemente por encima de la de sus servidores mortales.

En la Biblia hebrea la trascendental e inescrutable naturaleza de los designios de Dios está aún más intensamente marcada: «Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos —oráculo de Yahveh—. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros» (Isaías 55,8-9). A los humanos no se les debe una explicación completa, son llamados a obedecer. David Hartman ha observado que la enorme libertad interpretativa de la que goza la comunidad rabínica en el judaísmo se combina, no obstante, con un sentido del ultimátum de las decisiones de Dios. En el *midrash*,^{*} cuando Moisés expresa su horror ante el espantoso martirio que padece el rabino Aqiba, uno de los más grandes de todos los maestros, Dios replica severamente: «Guarda silencio, pues ése es mi decreto».⁶

Las metas del hombre y las de Dios parecen muy alejadas entre sí. Pero al mismo tiempo, se conjugan en ambas tradiciones, aunque de forma muy diferente. Las grandes formulaciones filosóficas, influidas principalmente por Platón, conjugaron la religión pagana con una noción más excelsa y unitaria de deidad. Dios, cuando se habla de él en singular, *ho theos*, se ha elevado muy por encima de la libidinosa y belicosa familia del Olimpo de Homero. Es el Dios que creó el cosmos o emana en él y se le identifica con su orden y armonía. Pero en esa filosofía también se han redefinido ascendentemente las metas de la humanidad. También los humanos, como seres racionales, se caracterizan ante todo por su amor a dicho orden. Cuando alcanzan su nivel superior convergen con Dios en amar una y la misma cosa, el orden cósmico. Para algunos esto surge de la primacía de la contemplación. Para los estoicos adopta la forma de complaciente aceptación de cualquier cosa que ocurra. Shaftesbury, al parecer,

* Interpretación o comentario rabínico del texto bíblico. (N. de la t.)

vuelve a una posición que se aproxima a ésta. Pero en general el deísmo posee afinidades con esta antigua religión filosófica, hacia la que muchos de los pensadores del siglo XVIII sintieron una profunda simpatía, en oposición a la «soplantación» cristiana.

El acercamiento entre Dios y el hombre adoptó una forma muy diferente entre los hebreos. Aquí la separación entre Dios y el cosmos se mantiene con fuerza. La santidad (*kodesh*) de Dios contrasta con la meramente profana del universo.⁷ Pero sorprendentemente, Dios llama a Israel para que sea su pueblo. En un principio esto implicaba algo así como la relación patrono-protegido, al igual que en todos los demás pueblos circundantes que tenían «sus» dioses. Pero también implicaba algo más, implicaba que Israel se convertía en un «pueblo santo» (Éxodo 19,6; Levítico 20,7), o sea, en un pueblo consagrado a Dios, por lo tanto, puesto aparte entre las naciones.

Las consagrarás [a las naciones] al anatema. No harás alianza con ellas, no les tendrás compasión... Porque tú eres un pueblo consagrado a Jahveh tu Dios; él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (Deuteronomio 7,2.6; véase Levítico 20, 26).

En otras palabras, se trataba de un pueblo llamado a vivir de la manera querida por Dios; no a vivir de las maneras en que viven otros pueblos que «pagan sus tributos» a una deidad tutelar, sino de acuerdo con una ley dada por Dios. En cierto sentido Israel se convierte en una teocracia.

La convergencia, pues, adopta la forma de humanos llevados por los designios de Dios. Pero también se produce un movimiento que, se podría decir, va en otra dirección. Dios desea y fomenta el bien de su pueblo. Esto, desde luego, encaja en el modelo «normal» de patrono-protegido, ampliamente reconocido. Pero existe una diferencia. Que la dedicación a Dios sobrepasa el simple «pagar tributo» queda reflejada en el relato de la *Akedah* acerca de la pronta disposición de Abrahán para sacrificar a Isaac por orden de Dios. Dios pide una entrega total y a cambio «Jahveh proveerá» (Génesis 22,14).

Más adelante, los profetas desarrollan la noción de que el servicio a Dios implica justicia y ayuda a los oprimidos: «¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? —dice Jahveh—. Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones... Vuestras manos están de sangre lle-

nas: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda» (Isaías 1, 11.15b-17).

Es aquí donde la convergencia entre Dios y el hombre se asemeja a la de la filosofía pagana. Al cumplir la voluntad de Dios, los humanos son llamados a más altos parámetros éticos. Muchos judíos devotos, y más tarde muchos cristianos, se percataron de la íntima analogía,⁸ y también lo harían algunos paganos. Como ya he mencionado en el capítulo 7, Platón ganó el título de «Moisés ático».

Ciertamente existe una analogía, lo que explica la incorporación de gran parte de la filosofía griega en el judaísmo y el cristianismo. Pero también hay una diferencia, que ya he expuesto en el capítulo 13. La santificación en la tradición judeocristiana (ser *tsadik* o un «santo») ciertamente lleva consigo la adhesión a una moral superior. Pero ésta no se define sólo en términos de actividades «superiores», o del amor al orden de las cosas; esto no agota lo que significa dedicarse a la causa de Dios. Además, esta causa incluye la afirmación de la vida, que incorpora aquello que he denominado vida corriente. Lo que diferencia a Dios de los humanos en este aspecto es la plenitud, la fuerza de la afirmación, algo que los humanos no pueden igualar por sí solos, pero de lo que pueden participar siendo fieles a Dios.

En el caso judío dicha participación se define en la Torá. En el caso cristiano la noción clave es la de *agapē* o caridad, el amor afirmador que Dios siente hacia el mundo (Juan 3,16): los humanos, al recibirlo, pueden a su vez darlo. En cualquier caso, existe algo que sobrepasa la moral, por así decirlo, a saber, la participación en el poder afirmador de Dios.

Es esta dimensión extra la que el deísmo pierde de vista. Y ello lo aproxima al modelo filosófico pagano. Pero esta noción centrada en lo humano también tiene raíces en la tradición cristiana. Se puede deducir del propio radicalismo del reto del Nuevo Testamento a la ortodoxia «farisaica»: por ejemplo, «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Marcos 2,27), o «ellos [los escribas y fariseos] atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ni con el dedo quieren moverlas» (Mateo 23,4). Esto podría fundarse en una noción que percibiera a Dios humillándose para redimir a la humanidad, lo cual es una veta dominante en la interpretación que se ha dado a la Encarnación.⁹

De forma más inmediata, la postura centrada en lo humano se basó, como cabría imaginar, en la polémica contra ciertas nociones hiperagustinianas. Encontramos este argumento entre los platónicos de Cambridge cuando, por ejemplo, afirman que era en demérito de Dios suponer que en su relación con nosotros debería preocuparse por otra cosa que no fuera nuestro bien, como si él necesitara de nuestro servicio o en realidad deseara que se le rindieran honores para su propia satisfacción.¹⁰ Tindal apunta a algo parecido en su *Christianity as Old as the Creation*: no deberíamos pensar que Dios se encuentre dolido por la maldad humana. Es un error y desmerecedor de Dios pensar que nos castigue para reparar su honor. Él lo hace únicamente por nuestro bien.¹¹ La continuidad está ahí, pero lo que ha cambiado radicalmente entre Whichcote y Tindal es el contenido del bien humano por el que se supone que actúa Dios. La comprensión de Whichcote incluye la «deificación»: elevar la naturaleza humana para que participe en lo divino.¹² Para Tindal el bien humano que Dios se empeña en promover ha menguado hasta «el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales».¹³

El cambio no es insignificante. En términos de la argumentación del capítulo 14, cabría decir que la primera clase del papel que desempeña la gracia que allí se mencionaba, la que consiste en estar llamados a un bien que trasciende lo natural, queda gravemente socavada, ya que esto sólo tiene sentido en la dimensión extra del poder afirmador de Dios, de que he hablado antes. Y desde luego se niega directamente el segundo papel, el que figura en las teologías hiperagustinianas que acentúan la incapacidad moral de nuestra naturaleza caída. Así pues, la gracia comienza a desaparecer por completo. No se equivocaban los cristianos ortodoxos cuando pensaban que se suprimía algo crucial.

Pero también tenemos que examinar cómo el enfoque deísta sobre la felicidad humana podría verse simplemente como una forma de llevar a cabo —y hacer plena justicia a— la idea crucial del cristianismo erasmista, a saber, que la grandeza de Dios consiste en no necesitar que existamos para él y que, por consiguiente, encuentra su más pura expresión en el hecho de estar dispuesto a pensar exclusivamente en nuestro bien. Dios es capaz de un amor desinteresado, alega Tindal, de un modo imposible para nosotros. Nosotros sólo podemos amarlo porque él es bueno para con nosotros.¹⁴ La creencia de que Dios no exige de nosotros más que la realización apropiada

da a nuestra naturaleza, podría representarse como una elaboración más inflexible de la noción básica de que la bondad de Dios consiste en procurar nuestro bien. Paradójicamente, la propia naturaleza inflexible de la afirmación que Dios hace de la humanidad, puede servir para justificar que los humanos queden dispensados de participar en ella; y la sobrehumana intensidad de dicho poder afirmador puede servir para declararlo más allá del alcance humano.

También aquí observamos la extrapolación de otra idea directriz. La visión del destino humano que sostiene Tindal es infinitamente más modesta que la de Whichcote. La concepción deísta de la naturaleza y la felicidad está sin solución de continuidad en la misma línea de sucesión desde la afirmación de la vida corriente que hiciera la Reforma, como en efecto hemos visto en capítulos anteriores. El bien humano, la felicidad que Dios ha dispuesto para nosotros, es puramente una cuestión de satisfacer nuestros deseos y sentimientos naturales. Por tanto, no deja más sitio para las actividades superiores de las antiguas teorías morales que para los destinos superiores de los Padres griegos, o cualquiera de los otros teólogos clásicos.

Lo que me interesa resaltar aquí es que el modo en que el deísmo reformuló la fe cristiana en torno a la imagen de un orden natural diseñado *inter alia* para un bien humano autónomo, se sostiene sobre dos líneas del desarrollo teológico: la definición erasmista de la bondad de Dios en términos de su beneficencia para la humanidad; y la afirmación antijerárquica de la vida corriente. Ambas líneas se trazaron en el decurso de duras polémicas: la primera contra las teologías de la incapacidad humana y la predestinación; la segunda contra las (supuestamente) presuntuosas tesis de la existencia de facultades morales o destinos espirituales superiores. Esto debería ayudarnos a entender por qué las nociones deístas, por mucho que minaran o abandonaran algunos aspectos cruciales de la fe cristiana, pueden ser consideradas como expresiones más cabales e inflexibles de lo que llevaba consigo dicha fe. Con respecto al adversario en cada una de las polémicas, podían aparecer como la respuesta más vigorosa. Al menos, hasta que, a su vez, fueron derrotadas en ese aspecto por teorías francamente increyentes, que tuvieron, a mi juicio, una parte importante de su atractivo precisamente en su satisfacción aparentemente más inflexible de las aspiraciones profundamente incrustadas en la tradición religiosa que negaban. Pero sobre esto sólo se vierte

más luz, pienso, cuando se aprecia lo que el deísmo significó como noción religiosa. Volveré a este punto más adelante.

De hecho, fueron esos matices «cristianos» los que hicieron que el deísmo se diferenciara de los modelos filosóficos paganos que tanto admiraban algunos de sus portavoces, como señalé en el capítulo anterior. También es verdad que estuvo demasiado centrado en lo humano, demasiado preocupado por el bien meramente humano, para poder encajar en el modelo antiguo. Pero lo que, pese a todo, constituyó la afinidad entre los dos fue el hecho de que una vez más el *orden* cósmico se colocaba en el centro de la vida espiritual.

La idea de que Dios dispone las cosas para el bien humano adoptó la forma de la creencia en el buen orden de la *naturaleza*. La providencia se entendía en términos generales; se reflejaba en la disposición regular de las cosas. Los deístas no tenían sitio para las «providencias particulares», para la intervención de Dios en los asuntos de individuos o naciones, las cuales constituían el eje en torno al que giraba gran parte de la piedad popular y eran extremadamente importantes para los ortodoxos, y para algún movimiento popular contemporáneo, por ejemplo, el metodismo.

El deísmo no sostenía que Dios interviniere constante y milagrosamente para hacer que las cosas nos salieran bien. Por el contrario, los pensadores de este cariz asumieron la creencia de los reformadores de que la «era de los milagros» pertenecía al pasado y eventualmente llevaron esta idea hasta fomentar el escepticismo respecto a los milagros fundamentos del Nuevo Testamento. Ésta era una cuestión muy grave porque, fieles a Locke, muchos pensadores ortodoxos sostenían que la revelación cristiana mostraba que era genuina por los milagros que hizo Cristo. Éstos hacían que sus pretensiones fueran verdaderamente creíbles. De ahí que el desafío de Hume y otros a la credibilidad de los relatos de milagros tocara una fibra sensible.

Pero en la visión deísta las narraciones de milagros del Nuevo Testamento perdieron su relevancia. Allí figuran como intervenciones de la afirmación del poder divino por el cual se salva a la gente de específicos resultados generados en-y-por un mundo caído en el pecado. En este sentido son ejemplos concretos y emblemáticos de la acción salvadora de Dios en la Encarnación. Las curaciones ocurren mediante el perdón de los pecados.¹⁵ Pero en la perspectiva del deísmo la bondad de Dios se manifiesta en la beneficencia del orden re-

gular de las cosas. Ahora lo crucial no es el pecado del mundo, sino la perfección de su designio. La gente no necesita ser salvada del desorden reinante, sino más bien aprender a adaptarse adecuadamente al designio de las cosas.

De hecho, en esta visión Dios no puede intervenir para interrumpir las operaciones regulares del mundo, al menos no con demasiada frecuencia, so pena de frustrar sus propios designios. El orden cesaría de ser regular y cesarían los beneficios que fluyen de él. Ésta es la forma en que Hutcheson, entre otros, se enfrenta al principal reto de la teodicea. Confiaba en que los varios males que sufre la gente de este mundo pudieran explicarse como necesarios efectos secundarios de la regular producción del bien. Por ejemplo, sufrimos el dolor porque éste ha sido diseñado para servir de eficaz señal del mal funcionamiento del sistema. Sin el dolor que produce una quemadura no sabríamos retirar la mano del fuego cuando estamos distraídos con cualquier otra cosa, y así otros argumentos de ese estilo. Es un desafortunado efecto secundario que en verdad sufrimos. ¿No podría Dios haber diseñado un sistema de señalización indoloro? Eso sencillamente no hubiera funcionado, aduce Hutcheson, porque es necesario algo que no sólo advierta a la gente, sino que la estimule a la acción para remediar el mal. Incluso, tal como son las cosas, observamos que la fiebre y los lacerantes dolores no siempre disuaden del vicio.¹⁶

Bien, entonces, ¿qué tal si Dios interviene en el sistema cada vez que no se requiere la lamentable característica? Supongamos que Dios hubiera hecho que el dolor fuera menos intenso para las personas más virtuosas que no necesitan ser agujoneadas para reformarse. Eso, piensa Hutcheson, está descartado, puesto que entonces, hablando con propiedad, ya no existiría un orden de las cosas. Uno de los beneficios de tener un orden es que podamos contar con ello; eso es lo que nos permite alcanzar el bien a través del ejercicio de nuestras facultades características, las facultades de la razón instrumental. Si Dios tuviera que ajustar constantemente las leyes a los casos particulares, «sustituiría inmediatamente todo el ingenio y la previsión de los hombres, y toda acción prudente»,¹⁷ y eso sin hablar del hecho de que al remover todos los obstáculos para su bienestar no quedaría espacio para la virtud activa.

El designio de un orden para el bien de criaturas instrumentalmente racionales deja a Dios sin más opción que, por así decirlo, es-

tablecer leyes que permitirán operar sin su interferencia. Dios demuestra su bondad absteniéndose de hacer milagros.

Así, la supremacía del orden excluye las intervenciones milagrosas. Pero también margina la historia. La naturaleza «histórica» del judaísmo, el cristianismo y el islam —o sea, el hecho de que la devoción y la piedad se centren en acontecimientos históricos clave: Sinaí, la Encarnación, la entrega del Corán— está intrínsecamente ligada al reconocimiento de la dimensión extra. Esos acontecimientos son las erupciones del poder afirmador de Dios en la vida humana y su constante fuerza en nuestras vidas requiere que mantengamos una ininterrumpida continuidad con esos momentos, a través de la tradición. Una vez que la noción del orden se convierte en suprema, carece de sentido otorgarle un estatus crucial en la vida religiosa. Pasa a ser una vergüenza para la religión que ésta haya de ir vinculada a la creencia en acontecimientos particulares que escinden un grupo de otro y que, en cualquier caso, están abiertos a lucubraciones. Las grandes verdades de la religión son universales. La razón las deduce del curso general de las cosas. Una brecha separa las realidades de importancia universal de los particulares hechos de la historia y estos últimos no pueden sostener aquéllas. «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden» («Las verdades históricas contingentes jamás pueden servir de prueba para las necesarias verdades de la razón»), como dice Lessing.¹⁸

Sin intentar preconizar esas verdades, aún cabría justificarlas de algún modo como parte de la pedagogía de la raza humana, la cual, en sus primeras fases, probablemente necesitó de dichos relatos para llegar a aceptar la alta visión espiritual que una edad más filosófica puede entender directamente. Ésa era la idea de Lessing.¹⁹ No obstante, la religión madura que finalmente surge se despoja hasta quedar en lo puramente esencial. En sus formulaciones más generales puede reducirse a tres propuestas: la existencia de un Dios creador, su providencia y el hecho de una vida eterna con recompensas y castigos.²⁰ La revelación, que estaba tan intrínsecamente ligada a la religión histórica, se hace ahora innecesaria porque a esas «verdades» sólo las sostiene la razón. La verdadera religión era, en último término, la religión natural.

Espero que la argumentación precedente haya puesto en claro cuál fue el atractivo de este deísmo. Una faceta —que ya examiné en

el capítulo 9— es la fuerza del ideal de la razón autorresponsable. Aquí tenemos una religión completamente racional que no apela a la autoridad históricamente fundamentada. A esto suele otorgársele una atención exclusiva en las actuales formulaciones del deísmo. Mi argumento ha tratado de mostrar que existe otra faceta para su motivación, que también se inspiró en algunos ideales profundamente arraigados en la tradición cristiana.

16.2

Este último elemento de motivación explica por qué, entre todos los elementos de continuidad, el orden que más admiraban los deístas de este siglo es muy diferente del orden de la tradición antigua.

En su *Essay on Man*, Alexander Pope da elocuente expresión a esta visión del orden. Dando continuidad a una larga tradición, lo percibe como la «gran cadena del ser»:

*Vast chain of Being! which from God began,
Natures ethereal, human, angel, man.
Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
No glass can reach; from Infinite to thee,
from thee to Nothing.*

¡Inmensa cadena del ser!, que en Dios incoa,
naturalezas etéreas, humana, ángel, hombre.
Bestia, ave, pez, insecto, que ningún ojo capta,
ningún cristal alcanza; del infinito a ti
de ti a la nada.

O una vez más:

*All are but parts of one stupendous whole,
Whose body Nature is, and God the soul.*

Cada una es sólo parte de un magnífico todo,
cuyo cuerpo es la naturaleza, y Dios el alma.²¹

Esto se asemeja al común concepto que viene evocándose a lo largo de muchos siglos. Y en ciertos sentidos lo es. Lovejoy ha mostra-

do hasta dónde se remonta la noción de la gran cadena del ser.²² Lo que él denomina «el principio de plenitud» será poco después evocado por Pope en la misma epístola,²³ y en ello Pope no es excepcional; esta vertiente de la visión tradicional conservaba todo su brío. También Locke daba por hecho que Dios había creado a los seres para completar todos los posibles niveles de la existencia. Y Hutcheson apelaría a la misma idea en su teodicea, en el capítulo que termino de citar:²⁴ el universo debe contener alguna imperfección porque Dios creará seres hasta el extremo en el que la superioridad del bien sobre el mal esté a punto de desaparecer. Es célebre la adhesión de Leibniz a este principio.²⁵

No obstante, existe una diferencia importante. La declaración de Pope de que «la naturaleza no es más que arte, desconocido para ti»,²⁶ ya la insinúa. El orden que aquí se nos pide admirar no es un arte de significados expresados o encarnados. Lo que constituye en orden a la colección de entidades que configura el mundo no es primordialmente que éstas realicen un interrelacionado todo de posibilidades, aunque a veces persista algo de ello, como observamos en el principio de plenitud.²⁷ Lo que es primordial para que las entidades del mundo constituyan un orden es que sus naturalezas se engranen entre sí. Los propósitos que busca cada entidad, con las funciones causales que ejerce, se engranan con los de las demás, haciéndose coherentes en un todo armonioso. Cada entidad, al servirse a sí misma, sirve a todo el orden.

Esta nueva visión se presenta mediante otra imagen tradicional:

*Look round our World; behold the chain of Love
Combining ab bellow and all above.*

Mira en torno al mundo; advierte cómo la cadena de amor combina todo lo de abajo con todo lo de encima.²⁸

La cadena de amor figura prominentemente en el platonismo de Ficino, que ejerció una amplia influencia durante el Renacimiento y llegó hasta el período que examinamos ahora, primero a través de los platónicos de Cambridge y luego de Shaftesbury. Concretamente en el verso siguiente Pope se refiere a la «naturaleza dúctil (*plastic*)», un término clave para la escuela de Cambridge, tanto como lo sería para los románticos posteriormente. Pero para Ficino la cadena funcio-

naba dentro del contexto de una teoría de emanación neoplatónica: lo más alto ama a lo más bajo que emana de ello, y lo más bajo ama a lo más alto, del cual, en un sentido, es su emanación o expresión. La doctrina de amor, en el *Símposio* de Platón, es esencial en esta teoría.

Pero para Pope la cadena de amor es más bien la interconexión del servicio recíproco que se prestan entre sí las cosas en este mundo de funciones armónicas. Es cierto que en las antiguas nociones del orden existía el «organismo» tradicional: las diferentes cosas del universo dependen entre sí y se sostienen entre sí. Pero allí donde una vez dicha dependencia mutua fluyera del hecho de que cada una sostiene su lugar ordenado en un todo, que, de lo contrario, volvería al caos (véase el discurso de Ulises en el *Troilo* de Shakespeare: «Desafina una sola nota de esa cuerda, / y presta oído a la discordia que le seguirá»; 1.3.109-110), ahora el apoyo asume una forma eficiente-causal directa: las cosas *se alimentan* mutuamente. Los versos sobre la cadena de amor continúan:

*See plastic Nature working to this end,
The single atoms each to other tend,
Attract, attracted to, the next in place
Formed and impelled its neighbour to embrace.
See Matter next, with various life endued,
Press to one centre still, the general Good.
See dying vegetables life sustain,
See life dissolving vegetate again:
All forms that perish other forms supply,
(By turns we catch the vital breath, and die)
Like bubbles on the sea of Matter born,
They rise, they break, and to that sea return.
Nothing is foreign: Parts relate to the whole;
One all-extending, all-preserving Soul*

*Connects each being, greatest with the least;
Made Beast in aid of Man, and Man of Beast;
All served, all serving: nothing stands alone;
The chain hold on, and where it ends, unknown.*

Contempla la naturaleza dúctil hasta el final bregar,
átomos sueltos que uno a otro tienden,
atraen al siguiente y por él son atraídos,

formados e impulsados a su vecino abrazar.
Contempla la materia luego, de varia vida dotada,
inducida a un centro inmutable, el bien general.
Contempla mortecinos vegetales sustentando la vida,
contempla la vida disolviéndose en vegetal de nuevo.
Toda forma que perece otra forma abastece
(por turno recibimos el vital aliento, y por turno morimos).
Como burbujas en la mar de la materia nacidas,
se alzan, se quiebran, y a la mar retornan.
Nada es extraño: cada parte es relativa al todo;
Una sola, omnímoda alma que todo abriga

empalma cada ser, el más grande con el menor;
creó la bestia en ayuda del hombre, y el hombre de la bestia;
todos servidos, todos sirviendo; nada permanece por sí solo,
la cadena resiste, y dónde ha de parar, se desconoce.

Más adelante, alaba a Dios:

*God in nature of each being founds
Its proper bliss, and sets its proper bounds:
But as he framed a Whole, the Whole to bless,
On mutual Wants built mutual Happiness:
So from the first, eternal order ran,
And creature linked to creature, man to man.*

Dios en la naturaleza de cada ser encuentra
su dicha propia, y sus confines señala.
Pero como ha creado un todo, el todo que bendice,
de carencias mutuas la mutua felicidad produce:
así desde el principio el eterno *orden* navega,
criatura ligada a criatura, y el hombre al hombre.²⁹

Este nuevo orden de naturalezas engranadas se erige en el lugar que antes ocupara el orden basado en un logos óntico. A la par que se erosiona la base metafísica de la idea precedente, en particular debido al creciente éxito de la ciencia mecanicista, la nueva visión llena el vacío que aquélla ha dejado y es plenamente compatible con la concepción moderna según la cual la naturaleza de una cosa es creada por las fuerzas que operan dentro de sí misma. Se piensa que cada cosa tiene su propio propósito e inclinación. La bondad del orden

consiste en el hecho de que éstas no corren entre sí transversalmente, sino que se engranan.

Leibniz expuso la formulación más influyente de la idea de un orden configurado con elementos de esta clase, que él denomina «mónadas». Éstas se perciben en forma de particulares que poseen, en mayor o menor grado, un propósito que están inclinadas a realizar. Leibniz combina así algo de la teleología aristotélica, en la noción de que la naturaleza de una cosa provee para su desdoblamiento en un cierto modo, con la idea moderna de que la naturaleza de una cosa se halla en su propio interior. Puesto que las formas son internas, de una forma que no lo son para Aristóteles, la armonía del mundo ha de ser «preestablecida» por Dios.³⁰

Como su predecesor, el cosmos significativo, el nuevo orden de naturalezas engranadas también provee de una fundamentación al orden social y moral. Gracias a la providencia, la manera del mundo es buena. Podemos poner en ella toda nuestra confianza.

*Such is the World's great harmony, that springs
From Order, Union, full Consent of things:
Where small and great, where weak and mighty, made
To serve, not suffer, strengthen, not invade;
More powerful each as needful to the rest,
And, in proportion as it blesses, blest;
Draw to one point, and to one centre bring
Beast, Man or Angel, Servant, Lord or King.*

Tal es la gran armonía del mundo que brota del orden, la unión, el pleno consentimiento de las cosas: donde lo pequeño y lo grande, donde lo débil y lo fuerte han sido creados para servir, no sufrir; fortalecer, no invadir; tan poderoso cada dual cuanto del resto necesitado, y, en proporción, tanto cuanto bendice, bendecido; atrae hacia un punto y hacia un centro lleva: bestia, hombre o ángel, siervo, señor o rey.³¹

Debe corregirse la superficial idea de que no todo es bueno:

*All chance, Direction, which thou canst not see;
All Discord, Harmony not understood;
All partial Evil, universal Good:
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,*

One truth is clear, whatever is, is right.

Toda oportunidad o dirección que no puedes ver;
toda discordia o armonía incomprendida;
todo mal parcial, todo bien universal:
y pese al orgullo, y a la razón que yerra pese,
una verdad es cristalina: *todo lo que es, es justo.*³²

La naturaleza es fundamentalmente concordia, beneficencia. La manera de ser bueno es actuar de acuerdo con la naturaleza. Esto se puede enmarcar dentro de una doctrina extremadamente conservadora; y ciertamente el lema con el que Pope termina el poema que acabo de citar parece quietista en extremo. Por más que Pope ataque a los estoicos, muchas veces parece aproximarse a ellos (y en esto quizá muestra la influencia de Shaftesbury, quien fuera mucho más antiguo estoico que cristiano). Pero la exigencia de vivir de acuerdo con la naturaleza también podría ser una demanda radical; cabría interpretarla como la llamada a un cambio de gran envergadura respecto a las convenciones sociales. El giro desde el deísmo hasta la agnóstica Ilustración, hasta cierto punto, implicó deslizarse hacia una interpretación más radical. Pero antes de centrarme en esa transición, quiero examinar más detalladamente lo que conllevaba la noción de vivir de acuerdo con la naturaleza.

Esta es una fórmula engañosamente común. Parecería que aún estuviéramos en el territorio de la filosofía antigua. Y el hecho de que actuar de acuerdo con la naturaleza se pueda describir también como actuar de acuerdo con la razón, sólo aumenta la sensación de que aquí no hay nada radicalmente nuevo. No obstante, así como el orden natural descrito en términos del principio de plenitud y la cadena de amor parecían mucho menos nuevos de lo que en realidad eran, algo parecido ocurre aquí. Existe un profundo cambio en lo que significa vivir de acuerdo con la naturaleza que separa al siglo XVIII de sus fuentes antiguas. Pienso que es necesario resaltar esta diferencia si queremos comprender qué contribuyó a que el deísmo ganara tanta popularidad, qué fue lo que luego ocasionó que fuera sustituido y, de hecho, si queremos comprender la dinámica completa de las ideas morales modernas.

Para los antiguos la vida de acuerdo con la naturaleza era una vida de acuerdo con la razón. *Kata physin = kata logon.* Lo que so-

mos por naturaleza es vida racional, y de ahí que actuar con la razón sea la clave de lo que es el bien para nosotros. Pero lo que significa vivir de acuerdo con la razón a su vez se explica mediante una cierta noción de orden, que clasifica diferentes actividades en un orden jerárquico. Éste, en último término, se puede ligar a un orden jerárquico en el cosmos, como ocurre con Platón; o podría simplemente ser un orden en nuestras metas, como también ocurre con Platón, pero también con Aristóteles y con los estoicos. No obstante, en cada caso la razón nos capacita para catalogar nuestras actividades y procurar unas con preferencia a otras, precisamente porque se catalogan más alto de acuerdo con la razón. Las actividades que implican la razón son por naturaleza superiores a las que sólo implican el deseo. Así, para Aristóteles, la vida alcanza su máxima aproximación a lo divino cuando se contempla lo inamovible; y la vida ciudadana en la que deliberamos conjuntamente, ejerciendo y desarrollando la prudencia, es superior a la vida de producción y consumo; y ésta, a su vez, es superior a la del mero placer sensual; aunque todos ellos sean bienes.

Por supuesto que esta generalización es demasiado aplastante para ser verdad. Los epicúreos se mantuvieron notoriamente al margen de una identificación tan general de la razón con una jerarquía de metas y acciones. Los fines humanos podían reducirse a uno: el placer. Pero incluso Epicuro fue suficientemente hijo de su cultura para introducir algo semejante a la distinción jerárquica entre los placeres, discriminando los más valiosos a tenor de su más larga duración o de ir menos acompañados de dolor y problemas. Pero, pese a todo, los epicúreos poseían los elementos para una nivelación radical de metas; ésa es la razón por la que fueron frecuentemente citados a lo largo de los siglos que llevaron a la Ilustración.

No obstante, si dejamos al margen a los epicúreos, observamos que la ética de la vida corriente que surge en la Edad Moderna contrasta fuertemente con la vertiente principal del pensamiento antiguo. Ciertas actividades se realzan —el trabajo en la llamada, y la vida familiar—, no en virtud de su rango jerárquico a la luz de la naturaleza racional del hombre, por causa del plan de Dios. Dichas actividades son destacadas como significativas porque definen cómo intenta Dios que vivamos, qué dispuso para nosotros cuando nos creó. De ello se desprende que para saber lo que debemos hacer necesitamos una idea, no del orden jerárquico de la naturaleza, sino de

los designios de Dios. También se desprende que lo que estamos llamados a hacer no es simplemente actuar de acuerdo con cierta jerarquización natural, sino llevar a cabo las actividades marcadas con pleno reconocimiento de la relevancia de su carácter.

Esta ética implica dos clases de contrastes. El primero es con un conjunto de opiniones equivocadas que fracasan en percibir la relevancia del carácter de las actividades de la vida corriente como son, por ejemplo, las nociones de la ética tradicional que consideran otras cosas superiores. El segundo contraste es con el modo equivocado de vivir dichas actividades, es decir, vivirlas de un modo que fracasa en reconocer su significación en el plan de Dios, como ocurre cuando las vivimos para nosotros mismos o únicamente con miras al placer y al lucro, no por causa de Dios, con actitud reverente. Aquí es posible observar el trasfondo de dos rasgos de esta ética que aparecieron antes en esta argumentación: su rechazo de la antigua jerarquía de actividades, y la definición de la crucial cuestión moral pertinente a *cómo* se realiza la llamada y *cómo* se vive la vida marital. No es tanto una cuestión de saber qué actos son especiales para una persona buena, sino más bien cómo se realiza lo que se hace. Dios gusta de los adverbios.

El largo deslizamiento que llevó desde las teologías ortodoxas de la vida corriente hasta las nociones deístas de la naturaleza ocurrió dentro de este molde básico. Las actividades cruciales no se identifican por una visión de jerarquía natural, sino que están marcadas por el propósito para el que fueron creados los humanos. Sin embargo, ahora es cada vez menos una cuestión de los inescrutables designios de Dios manifestados en la revelación, y cada vez más algo que captamos del designio de la propia naturaleza. Desde este punto de vista, el deísmo aparece como una mera etapa provisional; en una etapa posterior el designio de la propia naturaleza será suficiente para marcar las actividades de la vida corriente.

No obstante, ahora es posible observar cómo el «vivir de acuerdo con la naturaleza» asume un sentido muy diferente del antiguo. Ya no significa en absoluto vivir de acuerdo con la jerarquía de metas de la razón (sustantiva). Significa, más bien, vivir de acuerdo con el designio de las cosas. En otras palabras, lo que hace correcto el modo de vida bueno no es que refleje la inherente condición racional de ciertas actividades, sino que sea fiel al designio de la naturaleza, que esté de acuerdo con la significación correcta de las activida-

des señaladas como significativas por el designio. Dicho designio, como hemos visto antes, procura concordar mediante propósitos engranados entre sí. Lo que el designio marca, para cada tipo de cosa, son los propósitos que hacen que cada una de las cosas engrane con todas las demás. Así es como definimos ahora vivir de acuerdo con la naturaleza. Lo que tenemos es una ética, no de razón jerárquica, sino de actividades marcadas, en plena continuidad con la ética teológica de la que surgió.

Y esto implica, al igual que antes, dos clases de contraste. Contraста con las nociones, especialmente con las jerárquicas, que fracasan en ver cuáles son las actividades marcadas. Aquí la filosofía del orden natural del siglo XVII continúa la afirmación de la vida corriente al avalar nuestras inclinaciones naturales al placer y a alejarnos del dolor, y el impulso normal del amor a sí mismo. Pope observa que «dos principios reinan en la naturaleza humana», el amor a sí mismo y la razón. Pero no deberían estar encontrados:

*Let subtle schoolmen teach these friends to fight,
More studious to divide than to unite;
And Grace and Virtue, Sense and Reason split,
With oil the rash dexterity of wit.*

...
*Self-love and Reason to one end aspire,
Pain their aversion, Pleasure their desire;
But greedy That, its object would devour,
This taste the honey, and not wound the flower:
Pleasure, or wrong or rightly understood,
Our greatest evil, or our greatest good.*

Deja que astutos maestros a estos amigos a luchar enseñen,
más solícitos para dividir que para unir;
y gracia y virtud, sentido y razón desgarren,
con la temeraria destreza del ingenio.

...
El amor a sí mismo y la razón a un fin aspiran
dolor es su aversión, y el placer desean
pero aquél, avaro, su objeto devora,
ésta prueba la miel y no daña la flor:
placer, errado o correctamente entendido,
nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.

Y contra los estoicos alaba la vida de ímparo esfuerzo a la que mueve la pasión agudizada tras aquello que deseamos.

*In lazy Apathy let Stoics boast
Their Virtue fixed; 'tis fixed as in a frost;*

...
*The rising tempest puts in act the soul,
Parts may it ravage, but preserves the whole.
On life's vast ocean diversely we sail,
Reason the card, but Passion is the gale;
Nor God alone in the still calm we find,
He mounts the storm, and walks upon the wind.*

Que en perezosa apatía presuman los estoicos
su virtud fija, fija como en la escarcha;

...
La tempestad naciente activa el alma.
Destrozará partes, pero conservará el todo.
En el vasto océano de la vida de diversas formas navegamos:
la razón es la carta, pero la pasión, galerna.
Dios no se encuentra en la apacible calma,
cabalga la borrasca y camina sobre el viento.³³

El segundo contraste se da con la forma equivocada de vivir los objetivos marcados. Y ahora acude a la razón. Pero ahora es la razón instrumental; no tiene nada que ver con una visión de jerarquía natural. En la imagen de Pope, la razón guiará a la pasión, pero la pasión aporta la fuerza motivadora. Sin embargo, la razón instrumental interviene de dos maneras que no son claramente compatibles entre sí.

En primer lugar, nos muestra que la mejor norma para la maximización de nuestros logros es encajar en el lugar apropiado dentro del orden engranado. Todo está hecho de modo que el bien de cada uno sirva al bien de todos; así, nuestro mejor interés debe ser actuar en beneficio del bien general. Pero, en segundo lugar, el propio todo en sí mismo es la magnífica creación de la razón instrumental, ahora de Dios, que abarca la maximización universal. Nuestra facultad para razonar, que nos permite ver esto, nos eleva hasta entender el todo y de esa forma nos lleva a desear algo más que el interés particular.

Esas dos rutas nos llevan del angosto enfoque en la exclusiva gratificación inmediata para nosotros mismos a un ponderado compromiso con el bien general a largo plazo. En capítulos anteriores hemos observado cómo rugían los ecos de una importante controversia respecto a estas dos maneras de intervención de la razón instrumental, en la que los moralistas de la visión extrínseca sólo aceptaban la primera. La vertiente más importante del deísmo abarcó ambas. Desde luego era importante reconocer que: «el verdadero amor a sí mismo y el [amor] social son lo mismo»,³⁴ pero también que estamos dotados de la capacidad para la compasión y para la benevolencia general, y esto es lo que la percepción racional de todo el orden de la naturaleza despierta en nosotros.

*Self-love thus pushed lo social, to divine,
Gives thee to make they neighbour's blessing thine.
Is his loo little for thy boundless heart?
Extend it, let thy enemies have part:
Grasp the whole worlds of Reason, Life, and Sense,
In one close system of Benevolence:
Happier as kinder, in whate'er degree,
And height of Bliss but height of Charity.*

El amor a sí mismo empujado así al [amor] social, al divino, te permite hacer tuya la bendición de tu vecino.

¿Demasiado poco para tu corazón inmenso?

Prodígalo, deja parte a tus enemigos:

capta totalmente estos mundos: razón, vida y sentido, en el íntimo sistema de benevolencia:

más feliz cuanto más amable, en cualquier grado, y la cima de la dicha es sólo la cima de la caridad.³⁵

Así pues, vivir de acuerdo con la naturaleza equivale de nuevo a vivir de acuerdo con la razón. Pero ahora significa vivir apreciando plenamente el designio del engranaje. Mínimamente, esto significaría sacar sólo el máximo beneficio estratégico del conocimiento que se tiene del diseño. Más plenamente significa, en general, encontrar la más alta satisfacción a la que uno aspira fomentando el diseño como tal. En esta última, y más común, versión corría estrechamente paralela a la visión teísta de la que había surgido: la vida buena requiere que al llevar a cabo las actividades que han sido marcadas como significativas, se abrace el espíritu de lo que las haya marcado

así. En la versión teísta esta última expresión designa a Dios; en el deísmo tiende a indicar el designio de la naturaleza. Pero en cualquier caso los humanos están llamados a una perspectiva más amplia, a abrazar el todo. Lo que una vez fue caridad ahora se fusiona con la benevolencia.

Así, negativamente, vivir de acuerdo con el designio de la naturaleza significa evitar tres clases de desviaciones: 1) La primera la definen los vicios tradicionalmente reconocidos: pereza, sensualidad, desorden, violencia. Pero la exclusión de éstos suele justificarse ahora apelando a la razón instrumental, no a la superioridad jerárquica del orden y la estabilidad sobre la agitación y la pasión —como Pope dejó muy claro en su pasaje antiestoico—. 2) Es preciso evitar el error de subestimar la vida corriente, o el natural amor a sí mismo, en nombre de actividades supuestamente «superiores» o de motivos espirituales más excelsos, en particular, una concepción jerárquica de la razón que opondría ésta al amor a sí mismo («deja que astutos maestros a estos amigos a luchar enseñen»). 3) Hemos de evitar el error de condenar por irremediablemente pecaminoso el natural amor a sí mismo. Es preciso darse cuenta de que la búsqueda de la felicidad es en sí misma inocente; es parte del designio, marcada como significativa por éste. Es preciso rechazar todas las morales ascéticas.

Abstenerse de esas tres desviaciones nos llevará a buscar nuestra felicidad de manera racional. Pero, además, como terminamos de observar, vivir de acuerdo con la razón y con la naturaleza exige que nos elevemos hasta la perspectiva del todo y nos preocupemos por la felicidad general. Hay que sumar la benevolencia a la búsqueda racional de la felicidad, si es que queremos vivir plenamente de acuerdo con el designio de la naturaleza —aun que de acuerdo con la noción extrínseca, esto no implica ningún requisito añadido, puesto que la beneficencia es precisamente la mejor estrategia para lograr la felicidad personal.

Así pues, a pesar de la similitud de este lenguaje con el de los antiguos, ahora tenemos una ética que ya no se basa en una jerarquía inherente, sino en actividades relevantes. La razón sigue siendo importante, y los seres que la poseen siguen siendo considerados de rango superior en la cadena del ser. Pero ya no es suficiente determinar el bien tomándolo como punto de referencia por el cual clasificar las actividades. Ahora lo que les da significación es el designio. Por tanto, la importancia de la razón (instrumental) le viene dada

por el modo en que intentamos desempeñar nuestra parte en dicho designio.

Y ni siquiera en este papel la razón está sola y no cuestionada. Se puede considerar que la comprensión racional es nuestra única forma de lograr entender y apreciar el designio. Pero ese designio no es sólo un hecho sobre la relación que tenemos con el todo; es también visible en nuestra propia constitución: por ejemplo, en las inclinaciones y tendencias de nuestra naturaleza. Y nuestro acceso a ello puede ser más directo que a través de la concepción racional de nuestra propia constitución. Podemos tener acceso a nuestro designio a través de nuestros deseos y sentimientos.

El giro desde un modo de acceso exclusivamente racional hasta el que otorga también un lugar al sentimiento, es el giro que observamos desde Locke, a través de Shaftesbur, hasta llegar a la teoría de los sentimientos morales de Hutcheson. Éste viene a convertirse en un tema progresivamente predominante en el pensamiento deísta. Nuestra manera de contactar con el designio de la naturaleza reside también en nosotros, en los sentimientos naturales de la compasión y la benevolencia.

Esto permite explicar mejor el movimiento hacia la subjetivación o interiorización que describí en el capítulo 15. Para los antiguos era suficiente responder a la pregunta de por qué la forma apropiada de vida era mi bien, señalando que yo era vida racional. Esto estableció la jerarquía de actividades, con respecto a la cual la vida apropiada se designa como tal; y un ser racional no puede evitar amar y aprobar esta forma de ser. Pero ahora hay algo que es el modo apropiado de vivir en virtud de cómo las cosas, yo incluido, están diseñadas: y este designio incluye el que yo esté provisto de ciertas inclinaciones, deseos, sentimientos. Conocer el bien no es sólo una cuestión de tener una concepción de un orden jerárquico. Requiere, más bien, que yo aprenda a conocer mis inclinaciones. Esto no es porque yo esté adoptando una moral subjetiva o una moral basada en una mera proyección. Las cosas no son simplemente correctas por el hecho de que yo me incline hacia ellas. Lo que es correcto es lo que encaja en un designio, en el cual mis sentimientos son parte integral.

Así razona Hutcheson. Nuestros sentimientos morales son parte integral del orden providencial. Las cosas irían mucho peor sin ellos.³⁶ No por que ellos indiquen como correctas algunas cosas que son correctas, sino porque lo hacen como parte del orden total. Ver

a Hutcheson como proyecciónista es verlo anacrónicamente o, al menos, fuera de su contexto. Una vez suprimido el providencialismo, se plantea la profunda, preocupante cuestión. Lo hace con Hume. Pero esto es desnaturalizar a Hutcheson.

Lo que he estado describiendo aquí, en el giro desde las nociones antiguas a las modernas de la vida de acuerdo con la naturaleza, es un enorme cambio en la comprensión que tenemos del bien constitutivo. El designio providencial de la naturaleza, en contra del orden jerárquico de la razón, ocupa ahora el lugar central. Las diferentes nociones de las fuentes morales son relativas a lo siguiente: si se hallan sólo en la razón o están también en nuestros sentimientos. Elegiremos la que, a nuestro juicio, nos brinda acceso al designio.

Lo que elijamos, sea lo que fuere, representa una interiorización con respecto al modelo antiguo. Incluso si optamos por el deísmo lockeano para hacer de la razón nuestro único modo de acceso, ahora es razón instrumental, y parte de los hechos acerca de nuestras inclinaciones, lo que proporciona placer o dolor. Y si seguimos a Hutcheson, la introspección será incluso más evidente. Puesto que, en realidad, es consultando nuestros sentimientos como llegamos a aprobar el designio de las cosas y nos regocijamos en él.

Esta forma de deísmo, era de esperar, tiende a hacerse predominante a medida que avanza el siglo.³⁷ Y la opción que se decanta progresivamente por los sentimientos ocasiona una revolución en la comprensión filosófica del sentimiento. Quizá podamos trazarla en el cambio de vocabulario: la palabra «sentimiento» en sí misma, que reemplaza en parte a la palabra «pasión», indica la rehabilitación que ha experimentado la vida del sentimiento.

En ello subyace un cambio muy profundo en la psicología moral. Los antiguos entendían las pasiones principalmente a través de su relevancia en la vida moral. Se pensaba que dicha relevancia residía principalmente en el hecho de que eran apreciaciones implícitas de la bondad o la maldad de algún fin o estado de las cosas. Los estoicos las definieron simplemente como «opiniones». Pero incluso Aristóteles, que está lejos de compartir esta noción reduccionista, establece como objetivo moral una condición por la cual nuestras pasiones serán perfectamente dóciles a nuestra comprensión del bien; de manera que la persona buena estará movida solamente cuando deba estarlo y hasta el grado en que deba estarlo. Las pasiones serán guiadas por la *phronēsis*.

Con Descartes, como hemos visto, se da el primer cambio. La relevancia de las pasiones no consiste ahora tanto en que sean apreciaciones implícitas como en su función en la unión del alma y el cuerpo. Aquí por primera vez nos encontramos el marco referencial moderno, en el que lo relevante es el designio. Nuestro objetivo debe ser subordinar las pasiones a sus funciones apropiadas. Pero ha sido sólo a través de la razón desvinculada como hemos llegado a comprender lo que éstas son. La experiencia vivida de las pasiones no nos enseña nada; sólo puede desencaminarnos. Nuestras pasiones deberían, en último término, funcionar sólo como la fría comprensión desvinculada nos enseña que deberían hacerlo.

Con la teoría de los sentimientos en el siglo XVIII, se produce otro profundo cambio. Todavía es una cuestión de designio, pero al menos una ruta paradigmática de acceso a éste se da a través del sentimiento. Ahora los sentimientos se hacen *normativos*. Nos enteramos de lo que está bien, al menos en parte, experimentando los sentimientos normales. Esto podría implicar que tengamos que vencer el efecto de las distorsiones del vicio o la falsa opinión —Hutcheson observa constantemente cómo la teoría extrínseca nos hace fracasar en apreciar los sentimientos morales, y ello los mengua—. Es posible que tengamos que utilizar la razón para corregir estas distorsiones, como dice Hutcheson. Pero esto no quita valor al hecho de que nuestro acceso a este ámbito del bien y el mal depende de nuestro sentido moral, de igual manera que la corrección que hago de la distorsionada percepción del color, teniendo en cuenta mi condición enferma, no resta valor al hecho de que sólo capto el color a través de mi sentido de la vista.³⁸

El sentimiento es ahora importante, porque en cierto sentido es la piedra de toque de lo moralmente bueno. No porque el sentimiento de que algo sea bueno lo haga bueno, como sostiene la interpretación proyeccionista, sino porque el sentimiento normal y no distorsionado es mi forma de acceso al designio de las cosas, lo cual es el verdadero bien constitutivo que determina lo bueno y lo malo. La razón puede corregir este sentimiento cuando se desvía, pero no puede sustituir la noción que éste produce. Lo que independientemente se ha de poner en armonía con la jerarquía de la razón disponible ya no es sólo una implícita apreciación de las cosas. Tampoco es sólo el concomitante afectivo de una función que es bien comprendida y espera la normalización que ha de darle la razón desvin-

culada. Es en sí mismo parte medida del bien, y la razón debe tenerlo en cuenta. El sentimiento disfruta de un estatus sin precedentes en la vida moral, que ni la teoría antigua ni tampoco la cartesiana le habían otorgado.

El nuevo lugar del sentimiento completa la revolución que ha producido la moderna noción normativa de la naturaleza, tan sumamente diferente de la noción antigua. Para los antiguos, la naturaleza nos ofrece un orden que nos mueve a amarla y apreciarla, salvo que estemos depravados. Pero la noción moderna, desde la otra vertiente, aprueba la naturaleza como fuente del impulso o del sentimiento correctos. Así pues, central y paradigmáticamente encontramos la naturaleza no en una visión del orden, sino en el hecho de experimentar el impulso interior correcto. La naturaleza como norma es una tendencia interna; está dispuesta a convertirse en la voz interior, lo que hará Rousseau, y a ser transportada por los románticos hasta una interioridad más profunda y más rica.

LA CULTURA DE LA MODERNIDAD

17.1

Hasta ahora he estado trazando el movimiento, más exactamente, el enorme giro que se dio en la noción del bien constitutivo en conexión con la naturaleza: desde una noción jerárquica de la razón hasta una concepción del designio providencial, que marca ciertas actividades como significativas. Estas actividades abarcan las que ya fueron afirmadas en la precedente teología de la vida corriente. Pero el giro deísta, que dio una importancia cada vez mayor al orden natural perfectamente engranado, abrió el camino para un papel nuevo y sin precedentes del sentimiento.

He estado trazando dicho giro a través de los escritos de los filósofos: desde los moralistas antiguos, pasando por Descartes y Locke, hasta llegar a Shaftesbury y Hutcheson. No obstante, lo sorprendente de este giro es que se plasma en toda la sociedad. En este aspecto es paralelo (y está en entrelazado con) la progresiva y amplia difusión de los principios de autonomía y las prácticas de la introspección a la que me he referido al final de la segunda parte. Tanto en un caso como en otro, los filósofos contribuyeron a la articulación del cambio, y sin duda esta contribución le dio más fuerza e ímpetu. Pero los filósofos no lo originaron —y mucho menos lo produjeron— por sí solos.

Para apreciar esto, quiero observar los movimientos que, en la cultura de los siglos XVII y XVIII, se dieron fuera del ámbito de la filosofía: la nueva valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio ocurrido en la comprensión del matrimonio y la familia, y la nueva importancia del sentimiento.

Ya he mencionado antes el nuevo valor que se dio a la actividad comercial y a la adquisición de dinero en el siglo XVIII. Surge la idea de *le doux commerce*, y se suponía que la actividad empresarial contribuiría a establecer costumbres más «refinadas» y «gentiles». ¹

El avance de esta nueva valoración de la vida comercial se podría trazar también en la recesión de la aristocrática ética del honor, en la que se acentuaba la gloria ganada en la profesión militar. Claro que ello no se logró sin una lucha, y una de las controversias vigentes en el siglo XVIII, al menos en Inglaterra, fue la batalla que disputaron esas dos posturas éticas. La postura «burguesa» acentuaba los bienes de producción, una vida ordenada y la paz: en resumen, acentuaba las actividades de la vida corriente. La otra acentuaba las virtudes de la vida cívica, el afán por asegurar fama y renombre, y otorgaba un papel central a las virtudes guerreras.²

La nueva valoración se refleja en la aparición de la categoría de lo «económico» en el sentido moderno. El siglo XVIII presenció el nacimiento de la economía política de la mano de Adam Smith y los fisiócratas. Louis Dumont³ ha señalado que fue necesario un cambio de perspectiva antes de que pudiese ser concebible que existiera una ciencia independiente sobre el aspecto «económico» de la existencia social. En los términos de categorización tomados de Marx, la economía se centra en el intercambio entre los humanos y la naturaleza, como un ámbito que tiene leyes propias, distinto de (aun cuando potencialmente alterado por) lo que sucede en los ámbitos en que los humanos se relacionan entre sí a través de la política y la cultura. El aislamiento de este ámbito no debe verse simplemente como un descubrimiento «científico» con el que se hubiera tropezado. Refleja el valor superior que se otorga a esta dimensión de la existencia humana, la afirmación de la vida corriente.

Además, la nueva ciencia se fundamentaba en la noción, completamente ausente en épocas anteriores, de que los acontecimientos en este ámbito forman un sistema autorregulador. Ésa fue la gran innovación de los fisiócratas, asumida luego por Smith, y se podría considerar como el giro fundador de la economía moderna. En efecto, la noción que hoy tenemos de «lo económico» o de «la economía (nacional)» presupone un sistema de esta clase. Dicha innovación refleja otro aspecto de la perspectiva moral que vengo examinando. El sistema autorregulador de producción y cambio es una excelente manifestación del engranaje del orden providencial de la naturaleza; enlaza lo productivo, es decir, quienes asumen la vocación humana que les ha sido asignada, con una armonía sostenida mutuamente.

Otro desarrollo bien conocido de este siglo, el nacimiento de la novela moderna, también pone de manifiesto, en más de una manera, la nueva conciencia.

1. Primero, el nuevo tipo de novela escrita por Defoe, Richardson y Fielding, reflejaba la afirmación igualitaria de la vida corriente y la establecía más sólidamente. No se trataba sólo de que sus personajes fueran frecuentemente de clase media, o de que las obras exaltaran las virtudes emprendedoras (Defoe) o de que trataran de forma algo moralista los asuntos relacionados con el amor y el matrimonio (Richardson). El mismo modo en que se escribían ya implicaba la igualación. Lo que Erich Auerbach ha denominado la *Stiltrennung* de la tradición clásica implicaba un estilo diferente, a medio camino entre la tragedia y la comedia, que también marcó la diferencia entre los personajes. La tragedia retrataba las dimensiones heroicas de las vidas de excelsas figuras en el estilo apropiado. Muy diferente era el estilo reservado para la realidad cotidiana de la gente corriente. Esta diferencia de nivel aún es evidente en Shakespeare, en el tratamiento que da a los personajes socialmente bajos que proporcionan el respiro cómico. Y esto fue central en el clasicismo francés de *le grand siècle*, que revivió todas las reglas antiguas.

La tradición cristiana, por supuesto, aportó una alternativa influyente: los Evangelios tratan los hechos de gentes muy humildes junto a los de los grandes y con el mismo grado de seriedad. En efecto, acontecimientos de enorme importancia para la salvación humana suceden a través de acciones de pescadores. Auerbach observa el considerable impacto que esto tuvo en la literatura medieval, y en la que se produjo en los albores de la modernidad.⁴ Esto resultaba ciertamente evidente en algunos de los escritos inspirados por el puritanismo, como, por ejemplo, *Pilgrim's Progress* de Bunyan.

Es esta tradición alternativa la que triunfa en la novela moderna, y lo hace definitivamente. La propia forma de narración que relata —a veces minuciosamente— los particulares de la vida, nivela todos los acontecimientos y las vidas en el mismo terreno estilístico. La novela moderna es la que de manera progresiva ha establecido los parámetros de la literatura narrativa, la que ha hecho que la antigua separación de estilos nos parezca hoy extraña y ajena.⁵

2. La nueva novela moderna se singulariza, frente a toda la literatura que la precediera, por su retrato de lo particular. Se aleja de las tramas tradicionales y de las historias arquetípicas, y rompe con la preferencia clásica por lo general y universal. Narra las vidas de personas particulares con toda clase de detalles. Como observa Ian Watt,⁶ sus personajes tienen nombres de pila comunes y corrientes, salvo los de Bunyan, por ejemplo, que apuntan a cualidades personificadas.

Esto no quiere decir que la novela no se ocupe de lo general ni que suprima toda referencia a los arquetipos. Difícilmente hubiera enganchado a los lectores durante los dos últimos siglos y medio de haber sido así. Y James Joyce ha demostrado, ya en nuestro tiempo, cómo reincorporar en ella los grandes arquetipos de la tradición. Pero lo general lo típico surge ahora de la descripción de lo particular, de personajes situados en su peculiaridad, personajes que llevan nombres y apellidos (incluso si éstos suenan tan poco irlandeses como «Daedelus»).

Este cambio en verdad expresa y refuerza la decadencia de una visión del mundo como encarnación y arquetipos, el mundo del logos óntico, cuya articulación filosófica vengo trazando. He sostenido que la naturaleza de una cosa se percibe ahora dentro de un nuevo sentido. Es necesario escudriñar lo particular para llegar a lo general. Éste no era sólo un principio afín a los filósofos naturales, sino parte del modo en que las personas llegaron a comprender sus vidas. Cualquier otra forma de narración ahora nos resulta extraña.

3. Pero la muerte de los arquetipos trajo también consigo una nueva conciencia del tiempo, y también la novela es un buen lugar para observar esto. Varios autores⁷ han señalado el débil sentido de anacronismo que tenían nuestros antepasados. En la Edad Media la Sagrada Familia se plasmaba en lienzos y vidrieras con vestimentas contemporáneas. La Virgen María podría muy bien ir vestida como la hija de un mercader toscano. Esto nos parece extrañamente incongruente hoy; sin embargo, entonces debió haber sido muy natural. A nosotros nos resulta difícil entender plenamente esa mentalidad, pero uno de sus componentes pudo haber sido un sentido del tiempo como el lugar de la recurrente personificación de los arquetipos, ellos mismos no situados temporalmente.

Tenemos la sensación de incongruencia cuando vemos a María con las características de una toscana del siglo XIII, y no con los de

una judía del siglo I, porque para nosotros representa a aquella mujer particular cuya ubicación en la historia es crucial para lo que fue. Pero en una mentalidad en la que existían los arquetipos, la madre de Dios gravita fácilmente hacia el arquetipo, y como tal está equidistante y, por tanto, pertenece por igual a cualquier época.

Con el término «arquetipo» señalo un modo de conciencia muy compleja y rica, y que adoptó muchas formas, además de las reflejadas en la teoría platónica de las Ideas. Encontramos otro modo de arquetipo en la tradición religiosa, donde un acontecimiento puede ser un «tipo» o prefiguración de otro que sucede mucho después.⁸ Así, se consideró el sacrificio de Isaac como un «tipo» del sacrificio de Cristo. En esta perspectiva los dos acontecimientos se enlazan a través de algo que está al margen de la historia, donde su afinidad simbólica refleja una identidad más profunda respecto a la divina providencia.⁹ Están conectados por algo más que sus relaciones causales en el tiempo; y pese a la inmensa brecha temporal, existe un sentido en el que son simultáneos. La historia personifica lo extra-temporal.

No obstante, este sentido de lo que significa existir en el tiempo queda minado por el declive del logos óntico, y por la nueva auto-comprensión en forma de razón desvinculada. Una de las consecuencias de objetivar el mundo ha sido el desarrollo de la idea de un «tiempo vacío, homogéneo»,¹⁰ el tiempo de la física cuyos acontecimientos se relacionan de modo diacrónico sólo por eficientes relaciones causales, y sincrónicamente por condicionamiento mutuo. Esto ha venido a plantear una cuestión ineludible, que a veces también parece no tener respuesta, la de cómo relacionamos nuestras vidas con ese tiempo. Gran parte de la filosofía innovadora de los últimos cien años, desde Bergson a Heidegger, se ha ocupado intentando responder o reformular esta cuestión. Varias narraciones han salido de ello a lo largo de los dos últimos siglos, que han tratado de ofrecer una explicación de los orígenes de la humanidad y la cultura humana; y esa tarea siempre, desde el siglo XVIII, se ha llevado a cabo contra el trasfondo del tiempo mundial homogéneo.

Esta objetivación del tiempo ha dejado su impronta en la literatura, como sostiene Benedict Anderson,¹¹ al propiciar que sea normal y fácil para nosotros imaginar (provisionalmente) acontecimientos desconectados como si estuvieran ocurriendo simultáneamente en el mismo relato-espacio. El lector asume la forma de un observa-

dor omnisciente, capaz de sostener unida dicha sucesión de acontecimientos independientemente desplegados.

Sin embargo, el nuevo sentido del tiempo también ha cambiado la noción del sujeto: el particular yo desvinculado, cuya identidad se constituye con la memoria. Al igual que cualquier otro ser humano en cualquier otra época, éste sólo puede encontrar una identidad en la autonarración. Hay que vivir la vida como un relato, como he argumentado en la primera parte. Pero ahora se hace más difícil asumir el relato prefabricado de los modelos y arquetipos canónicos. La historia ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de esta vida; y ello en dos sentidos entrelazados.

Primero, la vida, como una cadena de acontecimientos en el tiempo mundial, en cualquier momento es la consecuencia causal de lo que ha sucedido antes. Pero, segundo, puesto que la vida que ha de ser vivida también ha de ser *contada*, se ve su significado como algo que se despliega a través de los acontecimientos. Esas dos perspectivas no son fáciles de combinar, al menos no una vez que han sido formuladas intelectualmente y se han convertido en un problema para la filosofía. Porque la primera parece hacer de la configuración de una vida el simple *resultado* de los acontecimientos, tal como van acumulándose, mientras que la segunda parece asumir dicha configuración como algo ya latente que aflora a través de lo que va sucediendo.

No obstante, es obvio que las dos son inevitables. Terminamos por ser lo que somos gracias a los acontecimientos; y como autonarradores los vivenciamos a través del significado que los acontecimientos manifiestan o ilustran. ¿Fue Napoleón «hecho» por el sitio de Tolón o ello simplemente le proporcionó la ocasión de demostrar su intuición, osadía y carisma tácitos y, en una palabra, su «genialidad» y «destino» en una Europa destrozada por conflictos?

Este modo de narración de la vida, en el que el relato se extrae de los acontecimientos en un doble sentido, contra los modelos, los arquetipos o las prefiguraciones tradicionales, es lo quintaesencialmente moderno, lo que encaja con la experiencia del particular yo desvinculado. Es lo que aflora en la autobiografía moderna, comenzando por los grandes ejemplos de Rousseau y Goethe. Y es lo que determina la forma narrativa de la novela moderna. Ésa es la razón por la que los particulares detalles de circunstancias y acontecimientos, y su orden temporal, se convierten en la arcilla de la que está he-

cho el relato. Es lo que Watt denomina el «realismo formal» de la novela, que encarna «la premisa, o convención primordial, de que la novela es un prolígio y auténtico informe de la experiencia humana». ¹² Este modo ha sido consustancial a la novela moderna desde sus orígenes en el siglo XVIII hasta muy recientemente. Y alcanza una de sus expresiones características en la *Bildungsroman*, donde la doble faz del afloramiento de la configuración vital propiciada por los acontecimientos se convierte en el tema explícito de la obra.

17.3

A finales del siglo XVII, y comenzando por las clases más adineradas de los países anglosajones y de Francia, podemos observar la progresiva idealización del matrimonio basado en el afecto, en un verdadero compañerismo entre marido y mujer, y en la morosa preocupación por los hijos. Pienso que esto ha de entenderse como un aspecto del nuevo sentido de la significación de la vida corriente, de hecho, como uno de los más importantes lugares en esta nueva comprensión.

La nueva comprensión del matrimonio naturalmente corre paralela a una nueva individualización e interiorización. El matrimonio de compañerismo, al igual que el puritano que lo precediera, pone más alto el listón del compromiso personal y emocional hasta entonces demandado. Y así llega a percibirse como algo que se abraza voluntariamente. Desde este período, y en adelante, se produce la constante decadencia del poder que hasta entonces habían ejercido los padres y otros grupos más extensos de parentesco en la elección del cónyuge, y la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja. Como siempre, el acento en la individuación y el compromiso personal coloca en un lugar de mayor importancia el acuerdo contractual. Y en algunas sociedades esto conduce incluso a una mayor tolerancia con respecto al divorcio.

En esta revolución de la vida familiar se entrelazan las dos facetas principales de la creciente conciencia moral. La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal, y de los lazos formados voluntariamente, contra las demandas de la autoridad adscriptiva. Pero la rebelión se dispara por el sentido de que lo que está en juego es una realización que la naturaleza ha hecho de significación central.¹³

Cuando Saint-Preux, el tutor de Julie en *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, se ha ganado el corazón de su pupila tropieza con que su unión se ve impedida por la implacable oposición del padre de ella. Esto lo mueve a una apasionada declaración sobre los derechos del amor.

Quel que soit l'empire dont vous abusez, mes droits sont plus sacrés que les vôtres; la chaîne qui nous lie est la borne du pouvoir paternel, même devant les tribunaux humains; et quand vous osez réclamer la nature, c'est vous seul qui bravez ses lois.

Cualquiera que sea el imperio del que usted abusa, mis derechos son más sagrados; la cadena que nos une demarca el límite de la autoridad paterna, incluso ante los tribunales humanos; y aun cuando usted se atreve a apelar a la naturaleza, sólo usted está pisoteando sus leyes.¹⁴

Este desarrollo conduce a la progresiva liberación de la familia del control de la sociedad en general. La gente se sorprende hoy cuando se entera, por ejemplo, de cuánto control ejercía la aldea anterior al siglo XVIII sobre las vidas de sus habitantes, incluso sobre aquello que hoy consideraríamos los más íntimos asuntos familiares. Pongamos por ejemplo las «cencerradas» a que estaban expuestos los maridos que se dejaban dominar por su mujer, y eso sin nombrar a los fornicadores. Las cencerradas eran ruidosas manifestaciones colectivas de ridículo público. En Francia, por ejemplo, un marido a quien le hubiese pegado su mujer, o que hiciera el trabajo de una mujer, o a quien su mujer le hubiera puesto los cuernos, estaba expuesto a ser presa de tal ridículo. Presumiblemente esto ocurría porque el marido había permitido que se invirtiera el correcto orden patriarcal, y esto no se podía considerar como un asunto entre él y su mujer; era un asunto público porque el orden era compartido por todos los individuos que habitaban el lugar.

Con la crisis de la idea de un orden más extenso y la reivindicación de la independencia individual comienza a ganar terreno el valor de la relación personal íntima. La gente demanda y gana la privacidad para la familia. La nueva necesidad de privacidad se refleja en la organización del espacio doméstico. El hogar anterior al siglo XVII permitía muy poco de ella. En casa de los pobres los padres estaban siempre en presencia de sus hijos; y en la de los ricos toda la familia estaba a merced de la mirada de los criados. En este momento se co-

menzó a construir las casas de forma que hubiera un espacio privado; los corredores permitían a la servidumbre circular sin ver a los amos y sin que éstos los vieran, se instalaron comedores privados, y cosas por el estilo.

Philippe Ariès resume de esta manera la permeable naturaleza de la sociedad anterior:

Desde hace mucho tiempo sabemos por los historiadores que el Rey no estaba solo. Pero, en realidad, hasta finales del siglo XVII, nadie estaba a solas. La densidad social impedía el aislamiento y se hablaba con encomio de aquellos que habían podido encerrarse en una habitación caliente (*poele*) o en una sala de trabajo (*étude*) durante bastante tiempo, lo que se consideraba como una hazaña rara. Las relaciones entre iguales, las relaciones entre personas de la misma condición pero dependientes unas de otras, las relaciones entre amos y criados, todas esas relaciones cotidianas nunca permitían que el hombre se quedara a solas.^{15*}

Estos dos cambios, el matrimonio de compañerismo y la demanda de privacidad, surgieron a la par. La familia basada en el afecto debía formarse por afinidad. No podía ser exclusivamente fruto de acuerdos dinásticos o de propiedad, tan importantes en el antiguo linaje. Y esto sólo podía florecer en la intimidad, que excluía el mundo abierto de pecera que existiera en la sociedad tradicional.¹⁶

17.4

Y este cambio va enlazado a un tercero. En el siglo XVIII, en los países anglosajones y en Francia, que parecen pioneros en este sentido, el sentimiento adquiere una importancia mayor. Y así los sentimientos de amor, cariño y afecto hacia el cónyuge vinieron a apreciarse, a anidarse, a ser causa de regocijo y a articularse. Algo parecido ocurre con el afecto de los padres hacia los hijos. Y en parte, como resultado de ello, la infancia gana identidad como una fase separada del ciclo vital, con sus peculiares sentimientos y necesidades. Y como consecuencia añadida, la crianza de los hijos se convierte en tema de

* Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 527. (N. de la t.)

absorbente interés entre el público culto. Estamos ya en camino hacia la era espiritual del doctor Spock.

La naturaleza de este cambio ha sido frecuentemente mal entendida. Algunos críticos han considerado que los historiadores de la familia plantean la absurda pretensión de que, en realidad, antes de la Edad Moderna la gente no amaba a sus hijos y que nunca se casaba por amor. Es fácil demostrar lo absurdo de tales pretensiones. Obviamente los seres humanos de todos los tiempos y latitudes han querido a sus hijos; y hasta las chocantes diferencias entre el lugar que hoy se otorga a la familia y los cálculos que sobre la propiedad se hacían al contraer matrimonio en tiempos pasados, son menos relevantes y significativas cuando uno reflexiona que, probablemente, esto sólo se daba en las clases adineradas y con propiedades. La mayoría de los campesinos, probablemente, al menos trataba de encontrar un cónyuge hacia quien sintiera alguna atracción.

Pero esto obvia la naturaleza del cambio. No es en realidad el lugar que ocupa el afecto, sino el sentido de su importancia. Lo que cambia no es el que las gentes comiencen a amar a sus hijos o a sentir afecto por sus cónyuges, sino que tales disposiciones comienzan a percibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa. Allí donde antes estas disposiciones fueran consideradas baladíes, salvo quizás cuando su ausencia en un grado notable pudiera causar preocupación y condena (de igual manera que hoy se da por sentado un atemperado sentimiento de benevolencia hacia el prójimo, en ausencia de una buena razón para la hostilidad; y, por el contrario, su marcada ausencia —el virulento odio hacia él sin una buena causa— es ocasión de comentarios críticos), ahora se ven dotadas de una significación crucial. En otras palabras, el cambio en la sensibilidad es precisamente aquel cuya expresión filosófica he estado trazando: afecta a los aspectos de la vida señalados como significativos. La diferencia se halla no tanto en la presencia o ausencia de ciertos sentimientos como en el hecho de que se les adjudica mucha importancia. También es cierto que intentar entenderlos ya de por sí altera esas disposiciones. Pero esto aún está muy lejos de significar que no existieran antes.¹⁷

Lo que parece haber ocurrido es que, en la última parte del siglo, entre las clases altas y medias de las sociedades anglofonas y la francesa, la familia afectuosa atraviesa una intensificación y comienza a ser vista de un modo autoconsciente como el recinto cerrado de una

comunidad de amor y cuidados, en contraste con las relaciones de más lejano parentesco y las foráneas que, como corresponde, se consideran más formales o distantes. La familia va camino de convertirse en el «refugio en un mundo desalmado»¹⁸ que ha venido a ser para muchos durante los dos últimos siglos. Claro que este último avance presupone la industrialización, la descomposición de anteriores comunidades primarias, la escisión del trabajo de la vida hogareña, y el crecimiento de un mundo capitalista, móvil y burocrático a gran escala, que, en general, merece el epíteto de «desalmado». Pero los paradigmas de los sentimientos familiares y el autoenclaustramiento se establecieron antes de que la industrialización arrastrara a masas de población en su corriente, y en las clases que no fueron brutalmente desplazadas.

Por el contrario, es en primer lugar la familia de clase media la que, consciente de la fuerza y la rectitud de los sentimientos de amor y solicitud que unen a sus miembros, establece nuevas formas de exigencias sobre éstos. Fliegelman¹⁹ observa que en la cultura finisecular el mandamiento bíblico de que los hijos han de obedecer a sus padres se sostiene de una forma novedosa. Ya no es sólo el mandamiento de Dios y la senda del amor filial, sino que ahora es también una exigencia del amor, puesto que la desobediencia amenaza con romper el corazón paterno. Fliegelman señala que la literatura de aquel período se hizo eco frecuentemente del lamento de Jacob cuando se ve obligado a separarse de Benjamín y expresa: «Si le ocurre cualquier desgracia en ese viaje que vais a hacer, entonces haríais bajar mi vejez con pena al šeol» (Génesis 42,38).

La familia del siglo XVIII, en opinión de Ariès,²⁰ se organizaba «alrededor del hijo y levantaba la muralla de la vida privada entre la familia y la sociedad». Así se «satisfacía el deseo de privacidad y también el ansia de identidad: los miembros de la familia estaban unidos por el sentimiento, los hábitos y su forma de vida. Se inhibían de la promiscuidad impuesta por la antigua sociabilidad». En cierto modo ahora se ponían más límites a los hijos. «La solicitud de la familia... privaba al niño de la libertad de que había disfrutado hasta entonces entre los adultos... Pero dicha severidad era expresión de un sentimiento muy diferente del de la antigua indiferencia: un amor obsesivo que iba a dominar la sociedad desde el siglo XVIII en adelante.»

Jan Lewis, en su fascinante estudio sobre la clase terrateniente en la Virginia de la época de Jefferson, sitúa un cambio similar en una

fecha posterior. Las más altas clases prerrevolucionarias asumían el ideal de la tranquilidad doméstica, de una vida familiar cálida y afectuosa, pero que al mismo tiempo era simple y restringida. La familia se percibía como «el contrapunto a un mundo tumultuoso, y la actividad desempeñada en ese mundo se consideraba significativa y emocionante». A principios del siglo XIX nos encontramos algo bastante diferente. Hombres y mujeres procuran el pleno apoyo emocional de sus cónyuges e hijos; procuran construir un refugio en un mundo de otro modo inhóspito.

Por supuesto que aquí entran en juego factores especiales. Virginia decaía económicaamente en relación con otras áreas, y en particular su clase terrateniente se hallaba lamentablemente inadaptada para afrontar las exigencias empresariales de la nueva economía nacional. Quizá podamos ver por qué aquellas gentes necesitaban especialmente un refugio. No obstante, si bien es cierto que en este caso dicha nueva cultura familiar podría haber cubierto una acuciante necesidad —incluso como lo haría de modo diferente posteriormente para la recién industrializada clase trabajadora—, sólo si perdemos de vista la verdadera cualidad de esta cultura dejaremos de percibir qué es lo nuevo y sin precedentes que se está planteando aquí: no tenía por qué ser esto lo que cubriera la necesidad; otras gentes en otros tiempos arrostraron la decadencia y el descalabro de otras maneras. Lo esencial en este período es que la mutación cultural de la autoenclaustrada familia de sentimientos ya estaba a mano, ya estaba dándose a lo largo del mundo atlántico en su conjunto. De esta mutación surge la civilización actual. Aún hoy es posible percibir el amor, la familia —o al menos las «relaciones»— como realizaciones centrales de los humanos.

Aquella fue una cultura que dio un valor extraordinario a la emoción y a su plena expresión. Allí donde sus antepasados del siglo XVIII habían tratado de «contener la emoción, temerosos de los daños efectos que pudieran ocasionar los sentimientos desenfrenados»; allí donde, en consecuencia, los sentimientos debían «expresarse formalmente, utilizando la forma para configurar y controlar la emoción», los virginianos de comienzos del siglo XIX procuraron dar la más plena y sincera expresión a lo que sentían. Sus cartas los muestran rebasando los límites de las convenciones formales y esforzándose por compartir sus pensamientos y sentimientos individuales. Dicha forma de compartir fue parte esencial de la realización,

del «remanso del corazón» que buscaban en los íntimos lazos familiares.²¹

La importancia de la familia aflora en una faceta diferente en el estudio de Lewis. En el siglo XIX la esperanza de inmortalidad como consuelo por la muerte adopta una forma diferente. Lo que se acentúa frecuentemente es la reunión con los seres amados más allá de la tumba. «El cielo se definía como una reunión familiar en la que los separados por la muerte se reunirían de nuevo para no separarse jamás.»²²

La transformación de la sensibilidad en la alta burguesía de Virginia durante este período era sólo el reflejo en un microcosmos de lo que ocurría u ocurriría poco después en todas las sociedades occidentales y en todas las clases sociales. El sentimiento adquiere relevancia moral. Para algunos se convierte incluso en la clave del bien humano. Experimentar ciertos sentimientos pasa ahora a ser parte de la vida buena. Entre ellos el amor conyugal; pero no es el único, como hemos visto. Los sentimientos morales también se hacen significativos, al igual que lo hicieran los de benevolencia. Más tarde los sentimientos estéticos de afecto se harían centrales en el culto de la *Empfindsamkeit*.

17.5

Esta consagración moral del sentimiento se hace fuerte e inconfundible en Inglaterra, y luego en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII. La literatura de la época evidencia y contribuye inmensamente a su intensificación y propagación. Las novelas de Richardson, *Pamela* y *Clarissa*, con sus prolijas y exaltadas descripciones de nobles sentimientos, fueron devoradas por un público entusiasta que debió haber encontrado en ellas la confirmación, el fortalecimiento y la definición de la postura moral que estaban desarrollando.

Richardson fue traducido al francés, y también en Francia causó enorme sensación. Pero la novela que contribuyó más que ninguna otra a definir y propagar la nueva postura moral fue indudablemente *La nouvelle Héloïse*, de Rousseau. La novela, el relato de un joven e idealista tutor que se enamora de su pupila pero al cual se le prohíbe casarse con ella porque al padre de la muchacha le parece una unión impropia, abordaba un tema parecido al de *Clarissa*. Pero no toma el mismo giro dramático; al contrario, los amantes piensan que

su amor sería profanado por una satisfacción sexual que violaría las exigencias del deber, y lo transforman heroicamente en un compañerismo más noble.

El interés de la novela de Rousseau reside menos en el relato de una serie de acontecimientos que en la descripción y la evocación de fuertes y nobles sentimientos: el amor, la benevolencia, la devoción por la virtud. La imagen subyugadora que aflora en ella es la de que, en cierto modo, el sentimiento intenso, verdadero e incorrupto nos ennoblecen, tal como Julie y Saint-Preux son ennoblecidos por su amor mantenido puro, sacrificando su satisfacción inmediata en aras de las exigencias del deber.²³

El impacto que causó *La nouvelle Héloïse* a raíz de su publicación en 1761 es difícil de imaginar en esta época más ahíta. Los ejemplares se compraban con avidez y muchos de los que la leyeron quedaron literalmente sobrecogidos por la emoción. Rousseau recibió un torrente de cartas de lectores que decían sentirse «subyugados», «transpuestos», «extasiados», movidos a «délices inexprimables» y «larmes délicieuses». El barón Thiébault llegó al final del libro «ne pleurant plus, mais criant, hurlant comme une bête» («ya no llorando, sino clamando, aullando como una bestia»). François, un corнетa de caballería, llegó a conmoverse de tal modo con su lectura «que je crois que dans ce moment j'aurais vu la mort avec plaisir» («creo que en aquel momento hubiera recibido la muerte con placer»). Los lectores no se sintieron sólo abrumados, sino también elevados moralmente. Madame Rolland pensaba que cualquier mujer que leyera el libro sin que éste la hiciera más buena, debía tener un alma de fango.²⁴

La historia de Julie y Saint-Preux resultaba tan sugerente porque la pareja alcanzaba la pureza y la nobleza de sentimientos pese a ver su amor frustrado, o quizás porque su amor no llegaba a consumarse de la manera normal. Su amor era grande y ejemplar, y ello se debía en parte al hecho de que exigía cierto heroísmo en conformidad con el cual vivir. Era el heroísmo de la renuncia y a éste lo enciende el sentimiento de que la vida alcanza grandeza de esa forma, de que se ha vivido en una escala más alta y plena que la que hubiera sido posible de otra manera. Algo como esto, desde luego, es lo que anima al heroísmo en cualquier momento; la diferencia es que aquí no era la fama imperecedera lo que movía a los amantes, sino una cierta nobleza y pureza de sentimientos. Parece que el amor transformado por la renuncia y el sufrimiento ofrece la senda que lleva a lo supre-

mo en la vida, a una exaltación del sentimiento que la felicidad corriente no puede aportar. «Rien n'est bon que d'aimer» y «rien n'est vrai que de souffrir» («nada que no sea amor es bueno»; «no hay más verdad que el sufrimiento»); esos lemas gemelos captan la alentadora visión del culto a la sensibilidad.²⁵

Fue fatalmente fácil para dicho culto deslizarse del heroísmo a la autocomplacencia. La renuncia, la pérdida, en vez de incitarnos a la autotrascendencia, es saboreada con melancolía. La edad del sentimiento fue también la edad de la melancolía, propagada asimismo por los autores ingleses traducidos que causaron gran impresión en el continente. En este caso las máximas contribuciones para crear aquel estado de ánimo fueron los poemas «Night Thoughts» de Young y «Elegy Written in a Country Churchyard» de Gray. Pero ya para entonces el término había sufrido un cierto cambio de significado. Ya no arrastra el sentido de exceso de un humor; ahora se refiere más bien a un estado de ánimo, a un sentimiento. Es lo que se experimenta cuando uno se distancia en cierta medida de la tristeza y la pérdida en la vida, y percibe ésta como si fuera un relato, bajo una especie de final. Vista así, adquiere sentido, puede mostrar un estilo, una belleza, incluso una cierta distinción. La melancolía tiene algo sumamente consolador, un placer engañoso que puede hacer que el sufrimiento resulte extrañamente solaz, una fuente de «les rêveries mélancoliques et les voluptueuses tristesses» («arrobamientos melancólicos y voluptuosas tristezas»).²⁶

Este recurso ha estado a mano en todas las épocas. Pero sólo una época que valoraba el sentimiento pudo haber acariciado la melancolía. Si se otorga cierta distinción a la excelsitud de los sentimientos personales, y si los más supremos de ellos son inseparables de la renuncia y el sufrimiento, entonces cabe percibir el saborear en la melancolía una desgracia sentida noblemente como algo admirable. No todo el mundo poseía la sensibilidad para sentir tal desgracia, y quienes la sintieron debían ser seres superiores.

Se habían creado las condiciones para el enorme éxito de *Las tribulaciones del joven Werther* de Goethe, publicada en 1774 y traducida inmediatamente al inglés y al francés. Werther es arrastrado al suicidio por su incapacidad para lograr la felicidad común en este mundo. Su trágico defecto es precisamente su extrema sensibilidad; fluctúa del júbilo a la desesperación en un instante; todo lo siente demasiado intensamente. Werther se convirtió rápidamente en un ar-

quetipo: el joven que sufre de *Weltschmerz*, o de *le mal du siècle*, arrojado primero a la melancolía y luego a la muerte. Y las reproducciones no habrían de encontrarse sólo en la literatura. Un joven se disparó con una pistola ante la tumba de Rousseau en Ermenonville; no dejó su nombre, sólo la confesión de su desesperación: «Ne refusez pas une sepulture, aux lieux que je vous demande, au malheureux rêveur mélancolique... Ah! qu'il est malheureux l'homme sensible... C'est l'amour malheureux, la mélancolie, le goût des rêveries, ma sensibilité qui m'ont perdu» («No neguéis sepultura, en el lugar que os pido, al soñador desgraciado, melancólico... ¡Ah! que desdichado es el hombre sensible... Han sido el amor desgraciado, la melancolía, el gusto por soñar y mi sensibilidad lo que me ha perdido»).²⁷ Entre las líneas de este desafortunado joven respira el sentido de un excepcional, incluso admirable, destino. Esto es lo que el culto a la sensibilidad hizo posible.

17.6

La importancia moral del sentimiento aflora claramente desde otro ángulo si observamos el creciente sentimiento hacia la naturaleza que se desarrolla en el siglo XVIII. Resulta evidente de diferentes maneras. En Francia queda particularmente marcado, en torno a mediados de siglo, entre la aristocracia y las clases adineradas. Lo observamos en la extendida moda de residir en el campo, en el placer que se experimenta en los paseos por la campiña, en la creciente popularidad del idilio rústico y de la *bergerade*, incluso en las más absurdas pretensiones, entre las cuales la más conocida es el *Petit Trianon* donde María Antonieta y sus damas jugaban a ser pastoras y lecheras.²⁸ Pero quizás la mejor forma de observar esto sea en el abandono del jardín francés formal en favor del *jardin anglais*, que supuestamente ponía a las personas en contacto con la naturaleza silvestre.²⁹

Había algo muy novedoso en esta vuelta a la naturaleza. La moda del idilio bucólico puede ocultarlo, puesto que ésta se nutre de modelos que se remontan a Virgilio y Horacio: la idea subyacente de que la vida de la sencilla gente rústica está más cerca de la sana virtud y las satisfacciones verdaderas que la existencia corrupta de los habitantes de las ciudades. Esos mismos tópicos fueron renovados y re-

forzados en el siglo XVIII por una serie de acontecimientos: varias formas de primitivismo, parcialmente alentadas por cuentos sobre gentes de ultramar, «no civilizadas»; la promoción de la vida corriente; y el serio interés por la agronomía, que se propagó desde Inglaterra. Pero esta re-valoración de la vida rústica era todavía distinta del nuevo sentimiento hacia la naturaleza, aun cuando algunos de los mismos personajes pudieron haber contribuido a fomentar ambas cosas: Rousseau es un caso destacado, por su (aparente) adhesión al primitivismo y su afirmación de la vida corriente.

Esta nueva orientación hacia la naturaleza no concernía directamente a las virtudes de simplicidad o rusticidad, sino más bien a los sentimientos que en nosotros despierta la naturaleza. Volvemos a la naturaleza porque ello hace aflorar en nosotros intensos y nobles sentimientos: sentimientos de temor ante la grandeza de la creación, de paz ante una escena pastoral, de lo sublime ante la tormenta y la aridez de los desiertos, de melancolía en algún recóndito lugar del bosque. La naturaleza nos atrae porque en cierto modo sintoniza con nuestros sentimientos de una manera que refleja e intensifica los ya sentidos o, si no, porque despierta los latentes. La naturaleza se asemeja a un gran teclado sobre el cual interpretamos nuestros más excelsos sentimientos. Nos volvemos a ella de igual manera que nos volvemos a la música, para evocar y fortalecer lo mejor que hay en nosotros.

Girardin, que construyó el jardín de Ermenonville donde está enterrado Jean-Jacques Rousseau, afirma al final de una descripción de los bosques, el río y los prados: «C'est dans de semblables situations que l'on éprouve toute la force de cette analogie entre les charmes physiques et les impressions morales... on voudrait y rester toujour, parce que le coeur y sent toute la vérité et l'énergie de la nature» («En esas situaciones es donde uno experimenta toda la fuerza de la analogía entre la belleza física y las impresiones morales... apetecería permanecer allí para siempre, porque entonces el corazón siente toda la verdad y la energía de la naturaleza»).³⁰ A Thomas, uno de los escritores citados por Mornet, le gustaban las «vastes forêts» porque «reposent et agrandissent l'âme»; mientras que para el marqués de Mirabeau las bellezas de la naturaleza demandaban un alma sublime «pour soutenir un commerce intime avec sa silencieuse majesté» («los enormes bosques»... «descansan y elevan el alma»; «a fin de sostener un íntimo intercambio con su silenciosa majestad»).³¹ Sin

embargo, el marqués de Langle se encuentra en un estado de ánimo muy diferente tras visitar el lago de Thun: «Le jour où je vis pour la première fois ce beau lac faillit être le dernier de mes jours: mon existence m'échappait; je me mourais de *sensación*, de *júbilo*: je tombais dans l'anéantissement» («El día que vi este hermoso lago por primera vez estuve a punto de ser mi último día: mi existencia se me escapaba; me moría de *sentimiento*, de *gozo*: caía en el anonadamiento»).³²

Los jardines de la nueva ola «inglesa» fueron construidos teniendo en cuenta esta relación. El objetivo era despertar y alimentar ciertos sentimientos. El arte de crear jardines tenía un principio básico, según el principio de Ligne: «Cherchons à parler à l'âme» («Tratemos de hablar al alma»). Y para Hirschfeld era: «Remuons fortement l'imagination et le sentiment» («Removamos con fuerza la imaginación y el sentimiento»). Los jardines se crean para despertar toda suerte de emociones: algunos son alegres, otros de una dulce melancolía, otros serán románticos, y algunos majestuosos. El arte de los jardines es una «metafísica» que nos capacita «par la manière de diriger les terrains, de se donner, à sa volonté, des sentiments et des pensées» («por la manera de dirigir el terreno, para darnos, a voluntad, sentimientos y pensamientos»). Así pues, los jardines pueden hacer que seamos mejores: «La théorie des jardins nous mène à l'humanité et à la bienfaisance» («La teoría de los jardines nos conduce a la humanidad y a la beneficencia»).³³

En efecto, los jardines de finales del siglo XVIII fueron utilizados para toda suerte de fines, además de para hacer a las personas más buenas. Muchos de ellos fueron diseñados para evocar y sustentar la placentera melancolía del soñador solitario. El parque de Enmenonville contaba incluso con un altar de ensueños. Y en sus recintos se incluía algo más que la naturaleza. Evocaban también la nostálgica melancolía erigiendo en ellos tumbas, templos, estatuas, pagodas y también ruinas recién construidas, que a veces sugerían tierras extrañas y tiempos lejanos. Interpretaban toda la gama de emociones, desde las más exaltadas hasta las más sensacionales; y algunos fueron creados para provocar un estremecimiento frente a lo espantoso y misterioso. Pero lo importante siempre residía en los *sentimientos*.

Para percibir cuán nuevo era esto, quizás sea útil contrastarlo con previas visiones de la naturaleza que también, en cierto modo, pendían de nociones de una cierta sintonía o correspondencia entre los fenómenos naturales y los asuntos humanos. Esta clase de corres-

pondencia se observa, por ejemplo, en Shakespeare, donde grandes calamidades naturales presagian o acompañan crímenes en el ámbito humano. La noche en que Duncan es asesinado es una noche tormentosa en la que «lamentings heard i' th' air; strange screams of death» («se escuchaban en el aire lamentos, extraños gritos de muerte») y se continúa en la oscuridad aun cuando debería haber amanecido. El martes anterior una lechuza ratonera había matado un halcón, y aquella noche los caballos de Duncan se encabritaron «Contending against obedience, as they would/ Make war with mankind» («Rebelándose a obedecer; como si estuvieran en guerra con la humanidad»).³⁴

La naturaleza está aquí en cierto modo en sintonía con los asuntos humanos. Pero la relación es totalmente diferente de la moderna heredada del siglo XVIII y, de hecho, incompatible con ella. Shakespeare se inspira en una cierta noción del orden basada en un logos óntico, más precisamente, en las correspondencias del pensamiento renacentista. El mismo orden jerárquico se manifiesta en los distintos ámbitos: el humano, el de las aves, el animal; y así están en sintonía: el desorden en uno de ellos se refleja en los otros. La muerte de Duncan es la negación de toda jerarquía, tanto como lo es la muerte del halcón en las garras de una baja lechuza ratonera o la rebelión de los animales contra la humanidad.

Aquí existe un paralelo con el modo de vivenciar la naturaleza a finales del siglo XVIII, pero la concepción subyacente ha comenzado a cambiar. Aún persiste la antigua cosmología, que enlazaba el ámbito físico con el moral, y una «domesticada y ordenada» versión, «pulida hasta la decencia neoclásica» aún configura algo de la poesía del lugar y de la naturaleza.³⁵ Pero empieza a desarrollarse una comprensión alternativa que amenaza con reemplazar dicha cosmología. Según aquélla, el significado que conllevan los fenómenos naturales no se define ya por el orden de la naturaleza en sí ni pon las Ideas que encarnan. Se define a través del efecto que en nosotros producen los fenómenos, en las reacciones que despiertan. La afinidad entre la naturaleza y nosotros no está ahora mediada por un orden racional objetivo, sino por el modo en que la naturaleza resuena en nosotros. Nuestra sintonía con la naturaleza ya no consiste en el reconocimiento de la jerarquía óntica, sino en ser capaces de librar el eco encerrado en nosotros mismos.

La naturaleza se ha convertido en un inmenso depósito de aquello que T. S. Eliot llamaría «objetivos correlativos»³⁶ a los sentimien-

tos y estados de ánimo humanos. Ahora es un enorme teclado de múltiples niveles, capaz de extraer del alma humana la música más variada. El orden nacional ha dejado de ser el necesario concepto mediador.

Por eso el neoclasicismo francés se resiste tan firmemente a la vuelta a la naturaleza. Como estética dominante de *le gran siècle*, sus reglas, definidas por Boileau, también apelaban a la naturaleza como criterio, pero lo hacían en un sentido que equivalía a invocar la razón.

*Aimez donc la raison; que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.*

Ama por tanto la razón; que tus escritos
se sirvan sólo de ella, de su lustre y su valor.³⁷

Desde luego, según Boileau y sus seguidores, hay que entender la razón como la fuerza procedural, constructiva y ordenadora definida por Descartes. No obstante, también ha incorporado algo del antiguo sentido sustantivo en el que la propia naturaleza encarna la razón. El arte debe obedecer a la razón, porque la mente debe construir su mimesis con cánones racionales, pero también porque la propia naturaleza posee sus órdenes y proporciones.

Los jardines de Le Nôtre, quien ejecutara sus mayores obras para Luis XIV y bajo el reinado de éste, son la perfecta encarnación del neoclasicismo. En ellos se incluía la imposición de un orden de la razón constructiva sobre la naturaleza —el trazado de líneas rectas de larga perspectiva, equilibradas y simétricas, como se observa en Versalles—. Pero reflejaban también un orden en el cual el Rey Sol era el poder central que aseguraba la jerarquía avalada por la naturaleza y por Dios.

El *jardin anglais* es la protesta, la rebelión contra todo esto. Es el lugar al que se va para encontrarse con la naturaleza. Pero ese encuentro no permite que tenga ya sentido la antigua razón óntica. Y exige el rechazo de los abstractos órdenes construidos por la razón procedural. Su objetivo es propiciar que la naturaleza espontánea despierte en nosotros una respuesta de espontáneo sentimiento.

Lo que antes pasaba por ser monstruoso, desordenado, puede despertar ahora asombro, temor. Podría ser lo que ahora pasa a denominarse «sublime».³⁸ Madame Necker protesta en nombre del antiguo orden, cuando afirma:

Nous sommes bien loin encore de cet amour de la nature qui fait reconnaître la perfection dans les justes proportions, dans le rapport des effets avec nos goûts et non dans l'étonnement qu'elle nous cause.

Aún estamos muy lejos de ese amor a la naturaleza que nos hace reconocer la perfección en las justas proporciones, en la relación de sus efectos con nuestros gustos, y no en el aturdimiento que nos causa.³⁹

Pero el nuevo amor a la naturaleza gira precisamente en torno a lo que despierta en nosotros.

Aún hoy es posible reconocer la continuidad entre ello y el significado que la naturaleza tiene para nosotros. La experiencia evocada por Shakespeare, los recintos de los diseños de Le Nôtre, han dejado de ser opciones de vida disponibles. Como bien dice Mornet:

Du jardin architectural nous aboutissons au jardin état d'âme. Cela marque l'étape décisive. Après Rousseau, la nature devient décidément ce qu'elle est pour nos âmes modernes, la vie confuse et profonde où s'épuise et s'épanche tout l'inexprimable de nous-mêmes.

Del jardín arquitectónico pasamos al jardín del estado del alma. Éste es el paso decisivo. Después de Rousseau, la naturaleza pasa a ser definitivamente lo que es para los modernos, la vida confusa y profunda en la que se agota y se derrama lo inexpresable de nosotros mismos.⁴⁰

Ésta es otra forma de decir que esta relación con la naturaleza se basa en la identidad moderna. Nos permite medir hasta qué punto la última parte del siglo XVIII ha cruzado ya la línea divisoria y se encuentra en la misma orilla que nosotros.

En esta relación ya no se puede considerar la naturaleza en el mundo circundante como encarnación del orden en relación al cual definimos lo que nos constituye como seres racionales. Es la clase de relación a la que Platón aporta expresión paradigmática. El que somos seres racionales se identifica con estar en sintonía con el orden de las cosas, capaces, potencialmente, de verlo y amarlo. Esta relación estructural básica continúa en plena vigencia a lo largo de todo el período premoderno, en un conjunto de formas. El trasfondo que evoca Shakespeare es una de ellas.

Pero en el sentimiento hacia la naturaleza que aflora en el siglo XVIII, y en adelante, ésta se rompe fundamentalmente; y luego se

olvida. Aquí opera un sentido muy diferente de la identidad humana. La naturaleza que puede movernos y despertar nuestros sentimientos ya no enlaza con nosotros por una noción de razón sustantiva. Ya no se percibe como el orden que define nuestra racionalidad. Ahora nos definen los designios y las capacidades que descubrimos dentro de nosotros mismos. Lo que ahora hace la naturaleza es despertarlos: puede despertarnos a sentir en contra del apremiante control regulativo de una razón analítica, desvinculadora, que impone el orden y que ahora se entiende como fuerza subjetiva y procedimental.

En otras palabras, este sentimiento moderno hacia la naturaleza, que comienza en el siglo XVIII, presupone el triunfo de la nueva identidad de la razón desvinculada sobre la premoderna, incrustada en un logos óntico. Descartes y Locke han ganado contra Platón y las teorías del orden significativo. Nuestra propia naturaleza no se define ya por la sustantiva ordenación racional de propósitos, sino por los impulsos internos y el lugar que ocupamos en el engranaje del todo. Así se explica por qué los sentimientos adquieren un valor que la filosofía precedente no podía otorgarles. Y la primacía de la razón desvinculada puede explicar por qué parece importante subrayar dicho valor: precisamente para rescatar los sentimientos de la marginación ética en la teoría extrínseca del deísmo lockeano. Esto es lo que mueve a Hutcheson, y el culto posterior a la sensibilidad ha recorrido un largo trecho en la misma senda.

Esta nueva noción de la resonancia no excluía la reinvenCIÓN, como vemos en los románticos, de una cosmología de correspondencias y orden significativo. Para Schelling —en cierto sentido también para Novalis y desde luego para el antirromántico Hegel—, el «significado» de la naturaleza es determinado por un orden objetivo, que Hegel describe como «racional». Pero esas teorías se asientan ahora en un terreno fundamentalmente nuevo. Se basan en una teoría expresivista de la naturaleza y de la vida humana. Incorporan la noción de resonancia en el sujeto. De hecho, la llevan más allá y ven la naturaleza como expresión de un Sujeto. El «significado» de los fenómenos naturales tal como resuenan dentro de nosotros mismos refleja el significado que verdaderamente expresa en ellos Dios, o un espíritu del mundo. El deísmo se desliza fácilmente hacia el panteísmo. Pero esas teorías permanecen en la orilla moderna de la línea divisoria, porque el acceso a este significado requiere la introspección. Y ello porque una única corriente de vida fluye a través del mundo y

del yo. Así, Coleridge diría: «Al observar los objetos de la naturaleza cuando pienso... tengo más la impresión de estar buscando, *pidiendo*, un lenguaje simbólico para algo que dentro de mí existe desde siempre, que de observar algo nuevo». Y Wordsworth: «Con frecuencia era incapaz de pensar que las cosas externas tuvieran una existencia externa, y comulgaba con todo lo que veía como con algo no escindido de mi propia naturaleza inmaterial, sino inherente en ella». O, en la sucinta declaración de Novalis: «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («Hacia dentro se dirige el camino lleno de misterio»).⁴¹

De aquí se desprende que el lenguaje necesario para interpretar el orden de la naturaleza no podemos deducirlo de una gama de correspondencias públicamente disponibles; ha de configurarse con las resonancias de nuestro mundo interior. Es un «lenguaje más sutil»,⁴² como veremos más adelante.

El nuevo amor a la naturaleza, asociado al culto a la sensibilidad, es un indicador que revela un profundo cambio cultural. Muestra las incursiones que ha hecho la identidad moderna entre las clases cultas del momento, que sobrepasan con creces el alcance de la influencia de la filosofía profesional. Laurence Sterne define la sensibilidad como «la eterna fuente del bien... la divinidad que se agita en nuestro seno».⁴³ Esta frase, que no procede de la pluma de un filósofo sino de la de uno de los escritores más populares de su tiempo, capta tanto la centralidad del sentimiento como su vinculación con la sensación de que nuestras fuentes morales están dentro de nosotros mismos, en una naturaleza interior que señala lo que es significativo para nosotros.

17.7

De un modo paralelo se otorga al sentimiento una nueva importancia en los resurgimientos religiosos del período, entre los pietistas, los metodistas y en el hasidismo. El movimiento pietista, que comienza a finales del siglo XVII en Alemania con Spener y Francke, se aleja del énfasis que el protestantismo ortodoxo pone en la rectitud doctrinal y busca más bien producir un «nuevo nacimiento», cuyos frutos habrán de ser una piedad más profunda y una vida santa. Ésta fue una de las influencias cruciales que moldearon el metodismo wesleyano.

Aunque el conde Zinzendorf y los pietistas alemanes tendían a ser antirracionales, pero no a la manera de Wesley, todos aquellos movimientos hicieron que la convicción y la devoción fueran más esenciales que el aprendizaje y la teología. Era ésta la transposición que hacían de la exigencia planteada por la Reforma de un compromiso personal absoluto, pero en el clima del siglo XVIII ese fervor adoptó la forma de demostraciones de intensa emoción. Algo parecido se evidencia en el Gran Despertar, en América, aun cuando en este caso el trasfondo teológico hiera más el de la ortodoxia calvinista.

¿Cómo se relaciona todo esto con los modos más laicos de exaltación de los sentimientos que he venido describiendo? Es difícil concretarlo, pero probablemente la influencia fluya en ambas direcciones. En una época en que la bondad humana comenzaba a definirse en términos de sentimientos apropiados, era natural que la piedad adoptara dicha forma emocional. Y, recíprocamente, la santificación de una profunda expresión emocional de la vida religiosa quizás abrió camino en una fase tardía —pese a la muy severa postura evangélica respecto a la crianza de los hijos—⁴⁴ para una vida de emociones más efusiva en el seno de la familia.⁴⁵

Cuarta parte

LA VOZ DE LA NATURALEZA

Capítulo 18

HORIZONTES FRACTURADOS

18.1

Todo esto plantea inquietantes interrogantes sobre la causación histórica, que yo no me considero competente para responder. Lo que sí parece claro es que los cambios filosóficos que he descrito antes, los sostiene y articula una transformación a gran escala de los supuestos y la sensibilidad al uso. Lo que podemos describir como una nueva cultura moral irradia hacia fuera y hacia abajo desde las clases medias altas de Inglaterra y Norteamérica y (en algunos aspectos) de Francia. Al hacer la transición hacia sociedades y clases nuevas, la cultura se transforma frecuentemente; así, lo que finalmente tenemos es una familia de culturas morales semejantes, o ciertas características que corren a lo largo de la civilización, con importantes variaciones entre naciones y clases sociales. Así, la cultura de la «Ilustración» anglofrancesa resuena en Alemania de manera muy original;¹ y la familia autoenclaustrada moderna se experimenta por lo general de muy diferente manera en las distintas clases.

No obstante, a través de todas las variaciones, son visibles algunos temas comunes. Es una cultura individualista en los tres sentidos que he citado antes: aprecia la autonomía; da un importante papel a la autoexploración, en particular del sentimiento; y sus visiones de la vida buena implican, por regla general, un compromiso personal. Como consecuencia, en su lenguaje político formula las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos; y dada su inclinación igualitaria, concibe dichos derechos como universales.

Al mismo tiempo, esta cultura otorga significación al trabajo productivo, y también a la familia, la cual idealmente es una comunidad de amor cerrada, en cuyo seno sus miembros encuentran una parte importante de su realización humana. En ciertas subculturas

actuales es posible que la familia se vea desplazada por la *liaison* sexual o la «relación», consideradas como el lugar apropiado para dicha realización, pero se mantiene la centralidad del amor. Ello hace que los sentimientos sean moralmente cruciales, y gran parte de su exploración y expresión. Y la benevolencia universal, o al menos el trato ecuánime, es su más importante virtud social.

Esto ni siquiera llega a ser un dibujo en miniatura completo. Existen otros rasgos cruciales, como puede ser la nueva relación con la naturaleza, que he estudiado en la tercera parte, y el valor otorgado a la eliminación del sufrimiento y la importancia de la expresión personal, que he omitido, o apenas mencionado, porque deseo establecer algo del necesario trasfondo antes de introducirlos. Pero aquí ya contamos con el suficiente para plantear las cuestiones que exploraré ahora.

En realidad la gran cuestión es la que concierne a la relación de esta cultura moral con su «base» económica y social. Me gustaría poder decir algo profundo y válido respecto a ello, pero sobrepasa mis capacidades y también, y con creces, el alcance de este trabajo. Parece claro que el surgimiento de esta cultura estuvo estrechamente relacionado con los cambios en las prácticas económicas, las estructuras y los métodos administrativos, y las disciplinas que he mencionado antes, de un modo que apenas he esbozado al final de la segunda parte. En cierta forma, el éxito de las nuevas teologías y la filosofía neostoica en aportar un cierto orden estable a las vidas de importantes sectores de la sociedad europea, junto a los cambios que se sucedieron hacia unas prácticas administrativas y económicas más eficaces —como, por ejemplo, los avances en la agricultura, unos ejércitos mejor disciplinados, un control social más efectivo—, todo, en su conjunto, contribuyó a crear la sensación de vivir dentro de un orden engranado bien regulado, con el cual los humanos sintonizan por sus dotes naturales, y en el cual desempeña un papel central la prosecución de los fines de la vida corriente, a través de la razón instrumental. Es esta sensación de confianza en el orden natural la que, de forma bastante natural, encontró expresión religiosa en el deísmo, es decir, en una teología que haría de este orden de naturalezas engranadas la clave para su comprensión de Dios y su bondad, y por tanto, la base de su piedad.

No obstante, aun con todo esto, no hay motivo alguno que autorice la atribución de una relación causal unilineal de «base» y «super-

estructura» entre dichos desarrollos económicos y sociales y la cultura moral. La relación es sencillamente circular, independientemente de cómo pueda concebirse en términos más refinados. O sea, los elementos de la cultura fueron constitutivos para los desarrollos —como, por ejemplo, la autonomía individual lo fue para las nuevas formas de empresa económica y de autoridad política—, mientras que, a su vez, dichos elementos se afianzaron y extendieron por la marcha hacia adelante de dichos desarrollos.

Una similar relación circular parece integral en cualquier respuesta satisfactoria que pueda dársele a una segunda cuestión sobre la causación histórica, que deseo examinar aquí. Ésta concierne a la relación entre la cultura moral moderna y las formulaciones filosóficas que he examinado antes. Sencillamente, tampoco aquí aparece nítidamente demarcada la prioridad histórica. La cultura no se propagó al exterior desde las formulaciones que hicieron los filósofos que marcaron una época. A veces resulta difícil resistirse a escribir como si hubiera sido así, y es probable que los filósofos sean particularmente reacios a resistirse. Pero, en realidad, no lo hacen por vanidad profesional. Nadie piensa realmente que la desvinculación haya penetrado en la cultura de la mano de Descartes, o que el individualismo lo haya hecho de la de Locke. Es obvio que fueron pensadores influyentes; pero también es cierto que lo que hicieron fue tanto articular lo que ya estaba en marcha como contribuir a definir su forma y su dirección futuras. Ver que hacen ambas cosas nos previene de caer en el equivalente y opuesto error de pensar que fueran meramente secundarios. Si Locke no inventó el individualismo o la imagen de la mente como *tabula rasa*, es evidente que las formulaciones lockeanas de ambos llegaron a ser normativas para amplios movimientos del pensamiento a lo largo del siglo XVIII.

No obstante, la tentación de dar prioridad a la formulación filosófica parte del hecho de que es una formulación. El movimiento a través de la cultura es difuso y ambiguo, difícil de discernir y de definir. Se sirve de los mejores recursos de esa hábil forma de historiografía denominada la *histoire des mentalités*, para lograr cierta validez conceptual. Descartes y Locke ofrecen frases concisas que parecen englobarlo por completo. Y, por ello, es fácil perder de vista el flujo constante entre el pensador y su cultura.²

Y esto puede ser aún más dañino debido a que perdemos la comprensión de la relación que existe entre la identificación de los bienes

vitales y la definición de los bienes constitutivos, utilizando términos que introduce anteriormente (sección 4.1). En el amplio movimiento de la cultura observamos que surgen nuevas nociones y sentidos de la vida buena: por ejemplo, la familia unida y cariñosa, o la expresión del sentimiento o los ideales de benevolencia. Éstos figurarán también, más rigurosamente definidos, en los escritos de los filósofos, pero los filósofos tratarán además de articular los bienes constitutivos que subyacen en ellos.

Así, junto al culto al sentimiento, o la no estructurada sensación de que el sentimiento es importante, tenemos las teorías filosóficas del sentido moral, con sus elaboradas visiones de la psicología humana y su relación —o ausencia de relación— con el orden providencial. Están en una relación circular, en cierta forma similar a la que existe entre la «base» y la «superestructura», descrita previamente. Ninguno de los dos parece de absoluta prioridad, y ninguno es totalmente dependiente del otro. Como he sostenido en la primera parte, articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere. Las personas irreflexivas dentro de la cultura, atraídas por ciertos bienes vitales, podrían no tener nada que ofrecer en cuanto a una descripción del bien constitutivo, pero eso no significa que su sentido de lo que es valioso procurar no esté configurado por algunas intuiciones no estructuradas sobre su situación metafísica, sobre si sus fuentes morales son internas o externas, por ejemplo.

En la tercera parte vimos algo de esta implícita relación, en los planteamientos de la nueva orientación hacia la naturaleza. Entonces intenté mostrar cómo ésta reflejaba, de modo presupuesto, algo así como la interiorizada identidad moderna, con todo lo que ello implica para la comprensión del bien constitutivo. Eso no quiere decir que quienes quedaban extasiados por los lagos y las montañas, o se sumieron en una ensimismada melancolía en un jardín inglés, hubieran formulado noción alguna del sujeto desvinculado, ni siquiera que hubieran escogido alguna noción de una de las principales escuelas filosóficas. Significa únicamente que el movimiento de la cultura que configuró su postura y sus sentimientos requirió dicha cierta comprensión para que ello tuviera sentido, y socavó el sentido supuesto por las nociones premodernas. Así, este movimiento, independientemente de cómo surgiera, aportó el clima favorable dentro del cual fue posible que afloraran las formulaciones

explícitas de la identidad moderna, las cuales, a su vez, pudo modificar o dirigir.

Por eso no podemos considerar que los bienes vitales de una cultura son autosuficientes, como si careciesen de relación interna con varias articulaciones posibles de los bienes constitutivos. Por eso podemos decir que algunas articulaciones encajan, que captan el espíritu de una cierta práctica irreflexiva. Pero, al mismo tiempo, también es posible que las articulaciones alteren la práctica. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir diferentemente el bien constitutivo.

Todo esto hace muy difícil consignar la relación. Para relacionarla con las transformaciones que he estado examinando, he definido con toda naturalidad la cultura moral que ha surgido en términos de ciertos bienes vitales, por ejemplo, la autonomía, la significación de la vida familiar, la benevolencia. Una de las importantes articulaciones de los bienes constitutivos que está en el trasfondo de este surgimiento en el siglo XVIII es lo que he denominado la noción deísta del orden natural. Pero está claro que ese gran movimiento no dependía de dicha perspectiva. Lo que cabe decir es que esa filosofía captó el espíritu de algunos de los cambios y, a su vez, influyó profundamente en la forma que éstos adoptaron.

La falta de dependencia se pone inmediatamente de relieve por el hecho de que el orden deísta pierde todo crédito y el gran movimiento continúa. Pero aquí es donde tropezamos fácilmente por causa del lenguaje. Ahora parece que, después de todo, el movimiento cultural fue autónomo, no relacionado internamente con ciertas articulaciones. La ilusión anida en la descripción determinante. Lo que surge del declive del deísmo no es «el» movimiento, sino alguna(s) variante(s) de los principales bienes vitales. El movimiento de los bienes vitales evoluciona desde la formulación deísta, pero en el proceso se convierte en algo diferente, lo que quiere decir que penetra en la órbita de otras formulaciones.

Para abordar la historia de las fuentes morales que intento trazar aquí es necesario observar esta relación sin hacer de la filosofía algo independientemente eficaz, ni concebir la transformación de la cultura moral como si ésta emprendiese su propio camino desligada de sus formulaciones secundarias. Porque el deísmo —y como veremos en breve, también la Ilustración radical— ha sido una formulación históricamente eficaz. Ha tenido *Wirkungsgeschichte*.³ Incluso aun-

que el movimiento de la cultura moral moderna lo haya dejado atrás, el deísmo contribuyó a determinar la dirección y la configuración de dicho movimiento. No pudo ceñirlo a sus definiciones, pero tampoco careció de importancia para él; dejó en él su impronta.⁴

Pero esto me coloca frente a otro problema de causación, que sería difícil obviar. El deísmo aparece como el primer paso en la senda que más adelante conduciría a la Ilustración increyente de figuras como Helvecio, Bentham, Holbach y Condorcet. Y después de ellos, parece que la senda conduce a la cultura laica moderna. Por eso, como he sostenido antes, es tan importante comprender los motivos que llevan al deísmo. Hacerlo promete —o amenaza con— proporcionarnos la clave del conjunto del desarrollo moderno que señalamos con la palabra «secularización».

Éste es un término muy utilizado para describir la sociedad moderna; e incluso en ocasiones se ofrece como explicación parcial de algunas características de esta sociedad. Sin embargo, el término es más lugar de preguntas que fuente de explicaciones. Describe un proceso innegable: el retroceso de la creencia en Dios, e incluso más, la decadencia de la práctica religiosa, hasta tal punto que, de haber sido central en la vida de las sociedades occidentales, públicas y privadas, se ha convertido en algo subcultural, una de las muchas formas privadas de compromiso que algunas personas se permiten.

El segundo cambio, la decadencia de la práctica religiosa, está más extendido que el primero: mucha gente sigue creyendo en Dios, o en alguna otra realidad superior, aun cuando no se comprometa con ninguna práctica religiosa formal. Pero con respecto a épocas pasadas, y a la mayor parte de la historia de la humanidad, quizás el cambio en la creencia sea lo más llamativo. Aun cuando muchos escritores del siglo XVII y comienzos del XVIII pensaran estar obligados a discutir contra los «ateos» (Mersenne pensaba que en su época existían cincuenta mil en París; pero, indudablemente, con esa palabra se refería a algo distinto de lo que significa para nosotros),⁵ por sus argumentos y tono observamos que la increencia era poco menos que inconcebible para ellos. La dimensión espiritual de la vida humana les parecería simplemente inexplicable en ausencia de Dios. Whichcote dice que: «El hombre en el uso de su razón, por fuerza de la mente y el entendimiento, puede saber que existe un Dios que rige el mundo, de la misma manera que puede saber, usando sus ojos, que existe el sol». Y a continuación: «Es tan natural y propio de la men-

te y el entendimiento inclinarse hacia Dios como lo es para las cosas pesadas inclinarse hacia su centro; pues bien, Dios es el centro de las almas inmortales».⁶ Está claro, tanto por el tono como por el contexto y, en realidad, por el modo de razonar en Whichcote, que esto no es una exageración polémica, sino la genuina expresión de cómo le parecían las cosas. Incluso en la última parte del siglo XVIII, en la época de la alta Ilustración, el verdadero ateísmo era sumamente raro, como testimonia la anécdota de Hume, durante una cena en casa de Holbach. Dícese que Hume expresaba sus dudas sobre la existencia de verdaderos ateos en el mundo. «Mire usted a su alrededor —replicó el barón— y cuente a los invitados.» Eran dieciocho comensales a la mesa. «No está mal —añadió Holbach— puedo señalarle quince ateos de inmediato. Los otros tres aún no se han decidido.» El tono de la declaración, así como el comentario inicial de Hume, demuestran cuán *outré* era entonces ser increyente total.

Está claro que hoy vivimos en un clima absolutamente distinto. ¿Qué ha sucedido? Mencionar aquí la secularización equivale a describir de nuevo el problema, no a ofrecer una respuesta. Podría parecer una respuesta, puesto que sostengamos opiniones no estructuradas acerca de la inevitabilidad del declive de la fe religiosa. Se suele pensar que existen dos clases de factores que lo han hecho inevitable. Algunas veces se piensa que los cambios institucionales a gran escala que se han sucedido en el mundo moderno —la industrialización, el cambio tecnológico en la vida cotidiana, la concentración y la movilidad— conspiran para minar todas las formas tradicionales de fidelidad y creencia, desde la costumbre tribal hasta la identidad de grupo, incluida la creencia religiosa.

Pero esta explicación no resistiría un examen minucioso. Obviamente, la industrialización, el cambio tecnológico y la movilidad han minado muchos rasgos propios de formas pretéritas de vida. ¿Cómo podría ser de otra manera? E indudablemente en nuestra civilización han contribuido a propagar la increencia. Pero ello está lejos de dilucidar por qué hayan de minar la creencia religiosa (en vez de provocar cambios en las formas que adopta, como haría cualquier transformación social importante). La evidencia de las sociedades no occidentales quizás no se haya completado totalmente; sin embargo, no indica un inequívoco efecto causal de esos grandes cambios institucionales «modernizantes». Más bien parece que cada civilización experimenta dichos cambios de una manera carac-

terísticamente propia. Al menos en algunos sectores de Occidente parece que la increencia iba ligada a lo que culturalmente se entendió por «modernidad», y *por eso* dichos cambios han contribuido a propagarla.

El otro factor que, según se piensa, conduce inevitablemente a la increencia, es la propagación de la ciencia y la educación. Aquí el prejuicio ideológico se evidencia con más claridad en la superficie. Quienes lo sostienen suelen simplemente dar por sentado que la creencia religiosa es irracional y no ilustrada, o no científica. Si nos distanciamos de tal prejuicio, recordaremos que, en gran medida, el desarrollo de la ciencia moderna, desde sus comienzos, ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo desde las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aún hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o la increencia.

No me siento capaz de ofrecer una explicación del alcance de la pretensión de esas teorías de secularización. No obstante, pienso que aún cabe decir algo más sobre lo que ha llegado a ser el cambio así denominado. Se podría considerar como un esfuerzo por esclarecer el *explanandum* para cualquier adecuada teoría de secularización.

El cambio crucial, como he insinuado antes, es que la gente ya no piensa, como pensaba Whichcote, que la dimensión espiritual de sus vidas es incomprendible si se supone que Dios no existe. A la mayoría de nuestros antepasados les parecía raro y extravagante, por no decir perverso, negar la existencia de Dios. ¿Cómo entender esto?

En el lenguaje que he estado utilizando en este trabajo, podemos decir que Dios iba unido de una forma o de otra a las únicas fuentes morales que ellos podían seriamente concebir. «Fuentes morales» es el término de arte que aplico a los bienes constitutivos, en la medida en que es a ellas adonde nos dirigimos de cualquier forma que sea apropiada para ellas —mediante la contemplación, o la invocación, la oración o cualquier otra forma—, para facultarnos moralmente. La «edad de la creencia» es aquella en la que todas las fuentes morales creíbles implican a Dios.

En dicha época existe una gran variedad de fuentes, y Dios puede estar en ellas de modos muy diferentes. Vemos esto reflejado en las reconocibles diferentes formas de espiritualidad cristiana. Para algunos el mero hecho de no estar movidos sólo por los deseos de

facto, sino también por aspiraciones espirituales, esforzándose hacia algo superior, apuntaba irresistiblemente a una deidad. Ninguna otra explicación parecía creíble. Whichcote, obviamente, era uno de ellos: toma prestada la noción platónica de que las aspiraciones espirituales nos aportan un cierto sentido de aquello que las ha creado y las guía, al igual que los ojos nos dicen qué es lo que hace la visión posible. Así, la razón, nuestra parte superior, viene a reconocer a Dios de forma tan natural como los ojos reconocen el sol. La otra imagen sugerida en el pasaje que he citado antes, la de la gravedad es aún si cabe más explícita. La mente y el entendimiento, el conjunto de nuestras aspiraciones, «tienden hacia Dios» de la misma manera que las cosas pesadas tienden hacia la tierra.

Este sentido subyace en la aproximación agustiniana para probar la existencia de Dios, que procede mediante una reflexión radical sobre mi naturaleza espiritual. Mi afán de perfección, emparejado con mi manifiesta imperfección, apunta al ser superior que ha sembrado en mí esta aspiración.

Pero había otras formas de sentir la innegabilidad de Dios. El eslabón podía ser indirecto, por así decirlo, a través de una noción del orden. Me puede parecer que mi existencia como agente moral depende de la existencia de un orden de las cosas, en la sociedad humana y quizás también en la naturaleza, y ello de dos maneras: soy consciente de haber aprendido, bien de la sociedad o en la Iglesia, lo que significa ser un ser espiritual; y el propio orden en su bondad llama a un sentido de veneración y gratitud que me potencia. El orden es una fuente moral para mí. Pero la bondad del orden es a su vez inseparable de una noción de providencia: sólo es posible verlo enraizado en Dios. Y así, también por esta senda, encuentro que Dios es tan innegable como la dimensión espiritual de mi existencia.

Esta senda espiritual apuntala los intentos de probar la existencia de Dios mediante el orden del mundo, más evidentemente a través de los argumentos del designio. Pero al igual que ocurre con las pruebas agustinianas, es preciso penetrar en el trasfondo de los argumentos como ejercicios en lo que reconoceríamos como prueba rigurosa —a cuya luz aparecen hoy insustanciales— y tratar de percibir la perspectiva espiritual que articulan.⁸

Naturalmente, nada prevenía a la gente de pensar que Dios era innegable en ambas formas. Obviamente, muchos así lo hicieron. Pero igual de obvio es que algunos se apoyaran con fuerza en un

lado o en el otro. Las vertientes más estrictas y revolucionarias del puritanismo calvinista, con su desconfianza hacia las filosofías pre-cristianas del cosmos, su denuncia del orden social existente y su agudo sentido de lucha interna, estaban obviamente establecidas con fuerza en la senda interna. Las teorías deístas que han sido descritas anteriormente, en las que desempeña tan importante papel el orden providencial, gravitan en la senda externa.

Un estudio sobre los varios caracteres del protestantismo norte-americano durante la época prerrevolucionaria, *The Protestant Temperament*, de Philip Greven, arroja mucha luz sobre esta conexión.⁹ Greven distingue entre las formas de espiritualidad «evangélicas», las «moderadas» y las «refinadas». La última de ellas, como su nombre implica, fue predominante de modo muy especial entre las élites sociales de las colonias. Lo que distinguía la piedad refinada de las dos primeras —entregadas en gran medida a la senda interna— era el modo en que ésta era inseparable de la lealtad hacia las instituciones establecidas y la participación en sus rituales. Greven habla de su convicción de que «la experiencia religiosa y el culto religioso eran expresiones públicas de la armoniosa concurrencia de la comunidad, aunada en las instituciones, los ritos y las ceremonias, que simbolizaban la esencial unidad entre este mundo y el del más allá. Su piedad era sinónima del acto de culto, y así estaba siempre dirigida hacia el exterior por signos visibles de comunión con ambos mundos». Añade que «la piedad de las clases refinadas se convirtió en un acto público, no en una preocupación interna».¹⁰

Inevitablemente esa gente nos parece menos profunda, menos seria, menos auténticamente piadosa que sus críticos, evangélicos o moderados. Eso podría ser injusto. Pero lo que está claro es que ellos, a su modo, podían ser tan profundamente teístas (o quizás deístas, en una minoría de casos) como quienes internamente luchaban con el pecado y la gracia.

Es precisamente este inquebrantable arraigo en la creencia lo que hoy nos resulta tan extraño. Incluso en sociedades en que la mayoría profesa alguna creencia en Dios, o en un principio divino, nadie considera que la existencia de Dios sea tan *obvia*. Esto es lo que finalmente tendremos que ser capaces de explicar (aunque, me apresuro a añadir, no en el curso de este estudio).

Algunas personas suponen que la explicación debería apuntar principalmente a remover obstáculos. Suponen que nuestra incerti-

dumbre actual refleja la verdadera situación epistémica, la manera en que la cuestión de Dios realmente es para nosotros los humanos. Nadie lo puede saber con seguridad, de ahí que lo que necesita explicación es cómo la gente de épocas precedentes, más ignorantes, pudo no darse cuenta de ello. Es menester entender qué clase de anteojeras menguaban su visión. La secularización se explica por la progresiva eliminación de éstas. Es obvio que una opción como ésta alentó la teoría de que la increencia surge inevitablemente de la ciencia y la educación, que he criticado previamente.

En cierta forma coincido en que nuestra actual provisionalidad, nuestra pérdida de certidumbre arraigada, representa una ganancia epistémica. Pero debido a una razón bastante diferente. No creo que exista tal cosa como nuestra verdadera situación epistémica en relación a Dios, sin más comentario. Nuestro sentido de la certeza o la problemática de Dios es relativo a nuestro sentido de las fuentes morales. Por regla general nuestros antepasados mantuvieron imperturbablemente su creencia, porque las fuentes que podían vislumbrar hacían increíble la increencia. Lo verdaderamente importante que ha sucedido desde entonces es que se han abierto otras posibles fuentes. En una situación en que éstas son plurales, muchas cosas parecen problemáticas y antes no lo parecían —y no sólo la existencia de Dios, sino también principios éticos tan «incuestionables» como el de que la razón debe dominar las pasiones—. ¿Cómo saber ahora si más transformaciones de las fuentes morales disponibles no alterarán de nuevo todas estas cuestiones llevándolas más allá de cualquier posible reconocimiento? Quiero sostener que nuestra situación actual representa una ganancia epistémica, porque pienso que las fuentes morales alternativas que se nos han abierto en el decurso de los dos últimos siglos representan reales e importantes potencialidades humanas. Es posible alegar, como han hecho muchos, que, en gran medida, se basan en la ilusión. Pero incluso si yo estuviera en lo cierto y consecuentemente nos encontráramos en una mejor situación epistémica, esto aún no nos autoriza a hablar de «la verdadera» situación epistémica.

Lo que esto significa para la explicación de la secularización es que el asunto gira desde la eliminación de las anteojeras a la pregunta de cómo han llegado a ser disponibles esas nuevas fuentes. Éste es el giro cultural que debemos comprender. La secularización no se presenta sin más porque la gente recibiera mucha más educación y la

ciencia progresara. Ello tuvo algún efecto, pero no fue decisivo. Lo que importa es que masas de gente pueden percibir fuentes morales de un tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios.

El limitado efecto de la «Ilustración» se evidencia al tratar de ver lo que representa que las nuevas fuentes se hagan «disponibles». Confieso que éste es un problema muy difícil. Pero es obvio que aquí la disponibilidad no puede significar que sea lógicamente concebible otra posición muy diferente, o incluso que esté en la tradición. En este sentido, todo un abanico de nociones paganas, las de los filósofos antiguos, estuvieron «disponibles» a lo largo de la mayor parte del medievo y el comienzo del período moderno. Sólo una minoría minúscula adoptó alguna de ellas —en su forma «pagana», es decir, la que implicaba la negación del Dios de Abrahán; escuelas de pensamiento influyentes se construyeron sobre variantes cristianizadas—. Existió un pequeño puñado de ateos influidos por el epicureísmo: el Chevalier de Méré parece haber sido uno de ellos. Shaftesbury estuvo cerca de ser un antiguo estoico. Spinoza, por su parte, inventó su propia forma original de filosofía «pagana» a partir de los recursos del cartesianismo.

En retrospectiva sentimos la tentación de ver a aquellas gentes como ola de futuro y desconfiar de sus contemporáneos que seguían inspirándose en las mismas fuentes antiguas, bien para profesar el cristianismo o para ocultar su increencia. Pero eso sería anacrónico. Spinoza y Shaftesbury —pero no el Chevalier de Méré— llegaron a convertirse en importantes puntos de referencia culturales en el desarrollo del período romántico. Spinoza deja entonces de ser considerado el extranjero molesto y escandaloso, como Hobbes, que sirve principalmente como una especie de hito de inquietante error, o foco contra el cual dirigir los argumentos del pensamiento de derechas. Para Goethe y otros de su generación, Spinoza es un vidente.

No obstante, el propio Spinoza se hubiera sorprendido al escuchar las doctrinas por las que se le admiraba. Surge como precursor de aquel cuasipanteístico sentido de un espíritu cósmico que fluye a través de toda la naturaleza y encuentra expresión en la humanidad, que se apoderará de la imaginación de toda una generación en Alemania, tanto de los clasicistas de Weimar como de los románticos. Aquí conectamos con una concepción en desarrollo de las fuentes morales, que en un fuerte sentido era verdaderamente disponible. El

espinozismo puro no estaba allí. Shaftesbury llega a ejercer una inmensa influencia debido a razones muy similares: su sentido de la unidad de la naturaleza, su doctrina de los poderes plásticos, el ser percibido como originador de la teoría del sentido moral, todo ello contribuyó a que fuera inspiración para los alemanes del período romántico. El austero seguidor de Epicteto cae en el olvido.

18.2

Me estoy adelantando a mi argumentación principal al hablar ahora de los románticos; pero estas observaciones han sido un intento de aproximarme a la comprensión de qué es lo que hace que las fuentes morales sean realmente disponibles. Obviamente, el hecho de que se expongan en libros de mucha difusión, o incluso reverenciados, no es suficiente. ¿Por qué no? Tenemos a mano algunos elementos para responder a ello. Los autores paganos no fueron capaces de captar algunos importantes aspectos de la experiencia moral: la dimensión del *agapē*, que luego se deslizó hacia la benevolencia o el altruismo, brillaba por su ausencia en las obras de los escritores precrhistianos, así como también la afirmación de la vida corriente. Y la dimensión de la interioridad postagustiniana, en todas sus ramificaciones de autocontrol y autoexploración, tampoco se encontraba allí. La filosofía más subversora entre todas las antiguas, el epicureísmo, rechazaba toda creencia en la providencia, lo que significaba que había que renunciar al reconocimiento de un orden benéfico. Por otro lado, las doctrinas de los antiguos que creían en el orden cósmico, al aunar, como hicieron, lo moral y lo explicativo en teorías de un logos óntico, cayeron progresivamente en una actitud defensiva ante el avance de la ciencia mecanicista.

Identificar esas inadecuaciones puede ayudar a describir las fuentes morales alternativas, que en realidad comienzan a surgir en el siglo XVIII, y que definen la situación actual. Pienso que es posible, sin caer en demasia en una simplificación excesiva, ordenarlas bajo dos conceptos, sería mejor decir dos «fronteras», de exploración moral. La primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control, pero luego, como veremos, también será una cuestión de facultad de expresión y articulación. La segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas, pero

también, en cuanto se refleja en lo interior, en lo que mana de mi propia naturaleza, deseos, sentimientos, afinidades.

Hemos trazado esas dos fronteras remontándonos suficientemente lejos, para ver cómo pudieron surgir como alternativas. Aprender a ser el sujeto desvinculado del control racional y eventualmente un yo puntual, va acompañado, incluso impulsado, por el sentido de la dignidad que como agentes racionales poseemos. Hemos visto cómo con Descartes y Locke, y luego veremos un nuevo énfasis con Kant, dicha dignidad deviene en una fuente moral. En todos esos escritores, la dignidad se ubica en una perspectiva teísta. Las formidables facultades de la razón y la voluntad humanas están creadas por Dios y son parte del plan de Dios, más aún, son lo que constituye la imagen de Dios en nosotros. Pero, en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos, muy particularmente dentro de ciertas facultades que poseemos, ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta.

Hemos visto también cómo la noción del orden providencial avanza hacia la imagen de la naturaleza como una enorme red de seres engranados, que funciona hacia la conservación de cada una de las partes, donde se entiende que dicho principio secular conduce ahora a la vida y la felicidad de las criaturas sensibles que contiene. No es sólo este orden el que marca las satisfacciones corrientes como significativas. Tenemos acceso a ese hecho no sólo a través de la razón, sino también a través de los sentimientos. Somos conscientes de su significación a través de nuestra naturaleza interior. Cuando el bien al que la naturaleza conduce es ahora un bien puramente natural, autónomo, y cuando la fuente moral próxima es un orden autosustitente de seres engranados, a cuyos principios tenemos acceso dentro de nosotros, se ha preparado la escena para otra ética independiente, en la cual la propia naturaleza será la primordial fuente moral, sin su Creador.

En cada uno de los casos dentro de la propia cultura cristiana existía el estímulo para generar las nociones al borde. La interioridad agustiniana está detrás del giro cartesiano, y el universo mecanicista fue en origen una demanda de la teología. El sujeto desvinculado se sitúa en un lugar de antemano ahuecado por Dios; adopta una postura hacia el mundo que corresponde a una imagen de la deidad. La creencia en una naturaleza engranada es fiel a la afirmación de la vida corriente, una idea judeocristiana central, y extiende la noción cris-

tiana central de que la bondad de Dios consiste en inclinarse a procurar el beneficio para los humanos.

Lo que surge en cada caso es una concepción a punto para la mutación, que desbordará la fe cristiana. Pero estar a punto no es suficiente para producir la mutación. Para ello parece haber requerido de un estímulo adicional. La mutación se hizo necesaria cuando —y en la medida en que a la gente le parecía que— aquellas fuentes morales sólo podían ser reconocidas correctamente, sólo podían potenciarnos plenamente, en su forma no teísta. La dignidad del libre control racional sólo parece genuina una vez liberada de la sumisión a Dios; la bondad de la naturaleza, y/o nuestra inserción sin reservas en ella, parecía requerir su independencia y la negación de toda vocación divina. Lo que estos cambios entrañaban, particularmente el segundo, es lo que me propongo examinar en los subsiguientes capítulos de este libro; ciertamente, constituye un importante tema de la siguiente argumentación.

Pero hago este esbozo ahora para acercarme algunos pasos hacia la respuesta al interrogante de qué es lo que hace que una alternativa sea «disponible», en el significado del acto. ¿Por qué la dignidad de la desvinculación y los veneros de la naturaleza, y no la *ataraxia* de Epicuro o la *apatheia* estoica? O, si no, ¿el *amor intellectualis Dei* de Spinoza? Bueno, está claro que tiene algo que ver con una fuente que capte los importantes bienes vitales a los que la gente ha llegado a adherirse. El hecho de que ninguna noción antigua otorgue un lugar a la benevolencia, en el sentido moderno, restringe seriamente su atractivo, como he dicho antes. Pero también ha de relacionar esos bienes vitales con los bienes constitutivos reconocibles dentro de la vida espiritual que lleva la gente. La benevolencia activa puede inspirarse también en una cierta lectura de la *Bhagavad Gita*, como demostraría Gandhi mucho después, pero ello no habría significado mucho para nuestros antepasados del siglo XVIII, aparte de para unos cuantos raros y originales espíritus.

Lo que, por supuesto, ocasiona esos dos rasgos es la interesante cuestión explicativa. ¿Por qué en una época dada algunos de los bienes vitales llegan a ser predominantes, virtualmente innegables? Es posible que nunca seamos capaces de generar algo más que unas cuantas pistas parciales encaminadas a responder a este interrogante. Ciertamente el desarrollo subyacente de las formas sociales, económicas y políticas desempeña un papel en ello; por ejemplo, las pri-

meras etapas del nacimiento del capitalismo y el Estado burocrático moderno fueron cruciales para lo que aquí estoy exponiendo. Pero nunca pueden aportar razones suficientes. El resultado depende crucialmente del tipo de cultura moral con el que esas formas se entrelazan. La interpretación de esa cultura moral nos proporciona también los límites dentro de los cuales deben caer las fuentes que cuentan con el segundo rasgo. Pero los límites de la naturaleza de las cosas no pueden ser trazados con exactitud.

Sin embargo, aun cuando yo no pueda ofrecer «la explicación histórica», un estudio de esta índole puede aportar una contribución crucial a una explicación de esa clase. Como he sostenido en el capítulo 12, habría que completar cualquier identificación de las causas políticas y sociales de la secularización con alguna noción sobre qué fue lo que permitió que aquellas fuentes alternativas tuvieran tanta potencia, qué fue lo que hizo que parecieran tan buenas e imponentes. En cierto sentido a lo largo de los capítulos precedentes he estado elaborando parte de la respuesta a este interrogante: el surgimiento de las formas de espiritualidad cristiana que hicieron centrales la razón desvinculada y el orden engranado. Lo restante sólo llegará con la comprensión de los impulsos morales que llevaron a algunos a sobrepasar el umbral y dirigirse hacia las formas increyentes de esas ideas maestras. Eso es lo que deseo explorar en los capítulos que siguen.

En cualquier caso, lo que emerge de esta exposición es que una explicación de la secularización no puede simplemente relatar la eliminación de los obstáculos para la ilustración. Lo que requiere explicación es la mutación por la que se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo. Y eso significa intentar definir cuál fue esa mutación y cuáles esas fuentes alternativas. Se hace indispensable un cierto trabajo interpretativo que ponga de relieve la naturaleza y la fuerza de los bienes. He comenzado a embarcarme en ello cuando he hablado de las dos fronteras. Pero antes de proseguir la exploración de esas fronteras y las de otras mutaciones que ocurrieron en ellas, quiero hablar un poco más de la situación general que se nos ha presentado.

La cultura moral moderna es una cultura de fuentes múltiples. Cabe esquematizarla como un espacio en el que uno puede moverse en tres direcciones. Éstas son las dos fronteras independientes y la fundamentación teísta original. El hecho de que las direcciones sean

múltiples contribuye a nuestra sensación de incertidumbre. Forma parte de la razón por la cual casi todos permanecemos en un estado provisional en el que virtualmente nadie puede hacer gala de una afianzada confianza en su postura, como la que observamos, por ejemplo, en Whichcote.

Pero esto no es todo. Las dos direcciones modernas son inherentemente problemáticas. Por eso prefiero denominarlas «fronteras» para la exploración. Son problemáticas en parte porque desde sus inicios han sido experimentadas como discutibles. Podría parecer que esto se desprende del hecho de que se originaron en la controversia, como reto a la perspectiva teísta imperante. Pero, a mi juicio, también son inherentemente discutibles, en una forma en que no lo es la perspectiva teísta. El teísmo, por supuesto, es discutible en lo que se refiere a su verdad; sus detractores pueden juzgarlo duramente y pensar que, de ser verdad, sería humillante y lamentable para los humanos. Pero nadie duda de que quienes se adhirieron a él encontraron en su seno una fuente moral plenamente adecuada.

Las otras dos fuentes sufren la controversia en ese terreno. La cuestión es si, incluso aceptando que reconocemos plenamente la dignidad de la razón desvinculada, o la bondad de la naturaleza, efectivamente esto es suficiente para justificar la importancia que le damos, el bagaje moral que establecemos por ella, los ideales que erigimos sobre ella. Desde luego, ciertos teístas se han apresurado a cuestionar todo esto desde los primeros albores de la moderna *Kultkampf*. Han dicho que sin Dios la dignidad humana es lamentable, que sin la fe las demandas de la naturaleza se convierten en violencia y desorden, y cosas por el estilo. Pero esas dudas no las plantean únicamente los teístas. Desde su inicio los exploradores de esas dos fronteras se han visto presionados por la cuestión de la adecuación.

Cabría afirmar que todas las posiciones se problematizan por el hecho de que existen en un campo de alternativas. No obstante, mientras que lo que se cuestiona de la fe es su verdad, también se ponen en entredicho la dignidad y la naturaleza en cuanto a la verdad de su adecuación. El persistente interrogante del teísmo moderno es simplemente: ¿existe realmente un Dios? La amenaza en los márgenes del humanismo moderno no teísta es: ¿importa?

Es esto lo que hace que esas fuentes sean fronteras de exploración. El desafío de la inadecuación llama continuamente a renovados

intentos para definir en qué consiste la dignidad que como seres racionales o expresivos nos es propia, o el bien que entraña nuestra inmersión en la naturaleza. Esto, y no sólo la situación de rivalidad y conflicto, es lo que hace que las perspectivas morales modernas sean tan provisionales y exploratorias. Y muchos teístas se unen en la búsqueda, tratando de relacionar su fe con el hecho de la increencia moderna.

Pero las relaciones entre estas tres fuentes son incluso más complejas que lo que he sugerido. Puesto que las dos fronteras independientes modernas emanan de mutaciones de las formas de espiritualidad cristiana, éstas se desarrollan en contraposición a las variantes teístas. Pueden ser, y son, exploraciones teístas de la dignidad del hacer racional, o de la bondad de la naturaleza. Es lo que quiso captar la imagen del espacio tridimensional. Uno puede avanzar en una dimensión por cualquier nivel en las otras dos; puede explorar la longitud del espacio en cualquier profundidad, o su anchura en cualquier punto a lo largo del eje de longitud. Es posible ver las tres direcciones como rivales, pero también como realidades complementarias.

Así, hay quienes pretenden una profunda insensibilidad ante alguna de las direcciones. Algunos teístas afirman que en el discurso moderno sobre la dignidad del hombre sólo encuentran una ilusión presuntuosa. Otros parecen aproximarse incluso a la posibilidad de creer en Dios; llegan a un paso de prestarse a ser imágenes en el espejo de los teístas tradicionales de hace dos siglos —aunque nadie en nuestra época pluralista puede lograr ese grado de imperturbable confianza—. Son aquellos cuyas vidas morales están profundamente urdidas en una variante no teísta de una de las otras fuentes, o quizá de ambas.

El total «desencuentro» mental entre tales teístas antihumanistas y los tan seguros de sí agnósticos testimonia la confrontación y rivalidad en la cultura moderna. Pero al mismo tiempo, las tres fronteras están relacionadas entre sí, y ello se evidencia en la mutua influencia y en el intercambio entre ellas. En cierto modo eso ya era evidente en los intercambios negativos. El propio antihumanismo de gran parte de la religión evangélica de hoy, o de figuras como el cardenal Ratzinger, ha sido definido por las visiones marcadas como rivales. Pero también existen la influencia y el intercambio positivos. La fe cristiana ha sido transformada al incorporar aspiraciones que inicial-

mente se desarrollaron en la periferia de la Iglesia cristiana o muy lejos de ella. Por ejemplo, el énfasis central en el empeño por paliar el sufrimiento, promovido en la Ilustración radical por figuras anticlericales como Bentham y Beccaria, se convirtió en rasgo constitutivo del reformismo evangélico anglicano del siglo XIX. Más sutilmente, las nociones contemporáneas de la fe se han visto transformadas por ideales como la integridad expresiva, la igualdad sexual y la justicia económica mundial. De un modo más complejo y no trazable, la «decadencia del infierno», el progresivo aumento que se observa en los siglos XVIII y XIX en la creencia de que la salvación es universal, no sólo en el deísmo sino también en los movimientos de resurgimiento —el rechazo wesleyano del predestinacionismo calvinista es un caso destacable— reflejan inextricablemente tanto la sensibilidad religiosa ortodoxa como la crítica racionalista laica.¹¹

Podría parecer que la influencia fluyera sólo en una dirección, que los grupos religiosos se hayan visto forzados a asumir algunas briznas de la cultura humanista secular para sobrevivir. Pero el humanismo secular también se arraiga en la fe judeocristiana; surge de una mutación que se desarrolla en el seno de esa fe. Podríamos formular la cuestión de si en realidad es algo más que un asunto de origen histórico, de si no refleja, también, una continuada dependencia. Ésta es una de las cuestiones en las que deseo centrarme en lo que sigue. Lo que yo creo, pobemente declarado aquí, es que, en efecto, es así.

Lo que me propongo hacer en los capítulos siguientes es rastrear, con mucha atención selectiva, el continuado desarrollo de esas fronteras, las mutaciones que ocurren en ellas y sus relaciones entre sí. El principio de selección es mi objetivo de iluminar la identidad moderna, tal como la vivenciamos actualmente, y las comprensiones de las fuentes morales que incorpora. Mi tesis será que el artefacto expositivo de las tres fronteras sigue siendo válido, aun cuando la forma original en que se presentaron se haya visto radicalmente cuestionada. Junto a la facultad del control racional, ahora también reconocemos la de la articulación expresiva, cuyo correcto ejercicio a veces se considera antitético respecto al ejercicio de la primera. La concepción de la naturaleza como un bien ha sido puesta en tela de juicio por visiones de ella como fuente de energía amoral, incluso salvaje e irracional. Argumentaré que, pese a ello, la noción de las fronteras de exploración de las fuentes morales, situadas respectivamente en

nuestras facultades y en la naturaleza, siguen siendo instructivas y útiles.

Al trazar esto, trataré de conservar presente en la mente lo que he expuesto antes en el curso de este capítulo: la relación circular entre los bienes vitales y las articulaciones de los bienes constitutivos que subyacen en ellos. Las mutaciones de las que emana la secularización son un buen ejemplo destacable. Son impulsadas por el sentido de que ciertos bienes vitales pueden ser más íntegramente alcanzados si están relacionados con una fuente no teísta; mas en el cambio el bien vital en sí mismo es, naturalmente, reinterpretado.

En los dos capítulos que siguen me centraré en dos grandes constelaciones de ideas que, bien de inmediato o con el devenir del tiempo, han contribuido a generar formas de increencia. Cada una de ellas combina las dos fronteras de una manera característica: una de ellas une un animado sentido de las facultades de razón desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza; la otra se centra en las facultades de inspiración creativa y las une al sentido de la naturaleza como fuente moral interna. Estas formas se plantean como rivales, y la tensión entre ellas es uno de los rasgos dominantes de la cultura moderna.

En el capítulo 19 me concentraré en la génesis de la primera constelación, en la mutación por la cual el pensamiento increyente de la Ilustración radical surge del deísmo. Pienso en escritores materialistas y utilitaristas como Bentham, Holbach, Helvecio y Condorcet.

Mi argumentación sobre la secularización, bastante prolífica, ha ido destinada a preparar el camino para la transición. Quizá no fuera necesario. La explicación en términos de ilustración, de la eliminación de barreras para la razón, es particularmente tentadora en este caso, en parte porque ésa fue la explicación que sobre sí mismos abrazaron los filósofos radicales. Lo que distinguía a aquellos escritores de sus predecesores deístas, además de su rechazo de Dios y la providencia, fue su inflexible postura acerca de la razón desvinculada. Todos ellos eran ciertamente seguidores de Locke, percibían la naturaleza humana como realidad neutra, maleable, a la espera de ser moldeada en la forma que produciría la felicidad universal. Estudiaron a los seres humanos según los cánones de la ciencia natural, tal como ellos los entendían. Si, llevados por su autoimagen, pensamos que eso es lo que requieren la «ciencia» y la «razón», entonces lo asumiremos como un paso más en el despliegue de la elucidación, y el rechazo de Dios parecerá una inevitable consecuencia.

Pero si su cientifismo parece algo menos que la quintaesencia de la racionalidad, entonces también requerirá una explicación, y prestaremos atención a los motivos morales que anidan en su obra. Deseo explorarlos brevemente, y espero que cuando lo haya hecho resulte evidente que aportan una importante intuición de las motivaciones de la Ilustración radical.

Capítulo 19

LA ILUSTRACIÓN RADICAL

19.1

Los *Aufklärer* radicales¹ hicieron caso omiso tanto de la noción de providencia como de la de un orden providencial; o, al menos, creyeron hacerlo. Su ética se basaba solamente en la utilidad. Partimos del hecho de que la gente desea la felicidad o el placer, y la ausencia de dolor. Lo único que debe preocupar es saber cómo maximizar la felicidad. El principio de utilidad es «el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, de acuerdo con la tendencia que parezca mostrar para aumentar o disminuir la felicidad de las partes cuyo interés está en juego».²

En esta visión los juicios sobre el bien o el mal no pueden extraerse de ninguna concepción del orden de las cosas: ni del antiguo orden jerárquico de la razón, ni tampoco del moderno del designio providencial. El juicio crucial para cualquier acción concierne a sus consecuencias; no puede divergirse de ello por consideraciones respecto a cómo encaje en cualquiera de los órdenes preexistentes. Y así, hay que dejar de lado todo llamamiento a la ley de la naturaleza, o a la «ley de la razón, derecho de la razón, justicia natural, equidad natural, el orden del bien», o cosas semejantes.³

En lugar de ver el mundo como un orden providencial, lo vemos y, desde luego, podemos ver nuestra propia naturaleza, como un dominio neutro que hay que entender para poder dominarlo, y cuyas relaciones causales debemos utilizar para producir la mayor cantidad de felicidad. Hay que llevar la desvinculación lockeana hasta sus últimas consecuencias, y entender la psicología humana no en términos de sus supuestas inherentes inclinaciones hacia el bien o el mal, sino a través del examen causal-genético, neutro. «Nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant. Les hommes sont l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt conforme ou contraire les réunit ou les

divise» («Ningún individuo nace bueno, ningún individuo nace malo. Que los hombres sean lo uno o lo otro depende de si un interés conforme o contrario les une o les divide»), dice Helvecio, desestimando tanto el sentido moral de Shaftesbury como la creencia en la bondad innata de Rousseau.⁴ Nuestro carácter se forma por asociaciones establecidas en nuestra historia. Éstas nos inclinan al servicio de la felicidad general, o no lo hacen, y sobre esa base se nos juzga buenos o malos. Pero, por naturaleza, no somos ni lo uno ni lo otro; se nos *hace* lo uno o lo otro. Ésta es la única cuestión relevante.

Así pues, los utilitaristas radicales rechazan el bien constitutivo del deísmo, el orden providencial; pero al mismo tiempo, son ellos quienes están más intensamente comprometidos con los bienes vitales que dicho orden ha sostenido. Tres de ellos destacan como centrales en esta perspectiva:

1. El ideal de la razón autorresponsable. Esto implicaba, como hemos visto, una libertad de toda autoridad e iba unido a la noción de dignidad.
2. La noción de que las satisfacciones corrientes que procuramos por naturaleza, la búsqueda de la felicidad en la forma característicamente humana, a través de la producción y la vida familiar, tienen una significación central; o sea, que no son sólo lo que deseamos, sino que merecen ser buscadas y fomentadas.
3. El ideal de benevolencia universal e imparcial.

En cierto sentido, esta constelación —rechazo de los bienes constitutivos y, no obstante, abrir camino para los bienes vitales— no es sorprendente. Porque dichos bienes vitales fueron, como hemos visto, sostenidos por todo el gran movimiento de la cultura moderna, en el decurso de aquellos siglos. No entraron en escena de mano de las filosofías del designio del engranaje, ni dependían exclusivamente de dichas filosofías para su credibilidad. Además, esta imagen del orden de la naturaleza se encontraba bajo cierta tensión. En efecto, era demasiado buena, estaba demasiado serenamente satisfecha con el modo de ser de las cosas, para ser, en general, creíble.

En dos modos, de hecho. El primero porque, al representar todo como dispuesto para lo mejor, tensaba la credibilidad de cualquiera que se viera obligado a tomar en serio la calamidad y el sufrimiento.

Éste es el aspecto de la doctrina, mejor conocido por las formulaciones leibnizianas de que éste es el mejor de los mundos posibles, que hiciera célebre el personaje del doctor Pangloss en el *Cándido* de Voltaire. La sardónica imagen volteriana decía más que muchos volúmenes de argumentación filosófica. Para quienes no querían discutir, el terremoto de Lisboa en 1755, que se cobró más de 70.000 vidas, parecía no tener respuesta.

Lo que tensaba la credibilidad de otros era la imagen de un mundo en el que la virtud y el interés propio se aunaban tan pulcramente. La lucha entre el bien y el mal parecía haberse resuelto en un malentendido. «Placer, errado o correctamente entendido, nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.» Si a la primera objeción pudieron denominarla antipanglossiana, a ésta podríamos denominarla antiniveladora.

Rousseau y Kant reanudaron este ataque antinivelador. Los utilitaristas radicales hicieron caso omiso y fueron incluso más lejos que sus predecesores en la nivelación de todas las distinciones morales. En cambio sí asumieron como suya la objeción antipanglossiana. En cierto modo proponían salvaguardar los bienes vitales del deísmo, de las distorsiones y el descrédito del propio deísmo.

Los *Aufklärer* radicales no sólo se adhirieron a los tres bienes antes mencionados. Creían que los defendían más plena y eficazmente derribando lo que hasta entonces había sido su supuesta fundamentación. La postura de la desvinculación radical podía presentarse como una más inflexible realización de la razón autorresponsable; centrarse únicamente en la utilidad prometía una búsqueda más directa de la felicidad. Y la razón desvinculada estaba destinada a hacer desaparecer los obstáculos para la promoción universal e imparcial del bienestar. Aceptar el principio de utilidad, dice Bentham, es hacer de él «la fundamentación de ese sistema cuyo objeto es urdir el tejido de la felicidad de mano de la razón y la ley».⁵

Que la adhesión al ideal de la razón autorresponsable desempeñó un papel crucial en la radicalización de la ilustración es totalmente obvio. Penetraba hasta en la definición de lo que era ser un *philosophe* en Francia: ser el pensador autónomo. Como escribiera Diderot en la *Enciclopedia*, en su artículo sobre los caldeos, «l'homme est né pour penser de lui-même». La frase anterior a esta línea dice: «Se ha de ser muy poco filósofo para no plantearse que el supremo privilegio de la razón consiste en no creer nada por la pulsión de un instin-

to ciego y mecánico, y que es un deshonor para la razón encadenarla, como hicieran los caldeos». En el artículo sobre el eclecticismo expone su ideal:

El ecléctico es el filósofo que, al pisotear el prejuicio, la tradición, la venerabilidad, el asentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que intimida a la muchedumbre, se atreve a pensar por sí mismo, a ascender a los más nítidos principios generales, a examinarlos, discutirlos, no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia.⁶

Pero la obvia importancia de este ideal tiende a acreditar una visión excesivamente simplificada de la ilustración radical, visión que, sin embargo, a veces les resultara a los *philosophes* tentadora como autorretrato. Podríamos pensar que el paso del deísmo al materialismo, del providencialismo al utilitarismo, fue únicamente impulsado por razones epistemológicas: que un examen más riguroso y responsable de la evidencia, una independencia más plena de las creencias y piedades consagradas por el tiempo, inevitablemente condujo a los pensadores más osados y coherentes a desprenderse de los últimos vestigios de las antiguas creencias espirituales en Dios, la inmortalidad, la guía providencial, la inmaterialidad del alma. De este autorretrato surge esa superficial visión, que he cuestionado en el capítulo anterior, de que la secularización fluye naturalmente del progreso de la ciencia y la razón.

Pero ésa es una visión unilateral e inadecuada. No tiene en cuenta la fuerza de atracción de los otros dos bienes vitales, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia, ni la imagen de la naturaleza que los sostiene. Depende de la dudosa tesis *a priori* de que un estudio racional «sin prejuicios» de la evidencia, independiente de las intuiciones morales o espirituales que uno tenga, abogará en favor del ateísmo (o, al menos, del agnosticismo), y de una visión materialista de la vida y la mente. Respecto a esa visión, lo que distinguió a Descartes como practicante de la razón autorresponsable de sus herederos encyclopedistas fue simplemente que el primero se detuvo a medio camino de la senda que los segundos transitaron hasta el final. Descartes limita artificialmente el alcance de su indagación radical, más expresamente, acepta provisionalmente la moral y la religión establecidas;⁷ sus sucesores simplemente levantan esos límites.⁸

En el capítulo precedente he sostenido que dicha comprensión es sumamente anacrónica; que para mucha gente en la edad premoderna la existencia de Dios parecía inseparable de las dimensiones morales de sus vidas. La tradición agustiniana suele articular este sentido de conexión en la forma de «pruebas» de la existencia de Dios. Descartes se encuadra perfectamente en esa tradición. Uno no debería simplemente suponer que la certeza en sí mismo y su capacidad de razonar inteligentemente, estuvieran tan disociadas de su relación con Dios que pudiera sopesar la cuestión de la existencia de Dios de la misma forma que sopesa un pedazo del mundo externo. Aún menos debería suponer que podría sopesar la cuestión de la existencia de Dios *subsecuente* a la existencia del mundo, como una entre las muchas posibles explicaciones del universo, como hicieran los deístas y los ateos del siglo XVIII. El orden argumentativo en las *Meditaciones* se basa en el supuesto opuesto. El Dios veraz provee la garantía necesaria para mi capacidad de razonar. Además, la propia prueba ofrecida muestra que ambos son inseparables. Es la conciencia que tengo de mí mismo como ser imperfecto, algo que se plantea imperiosamente en el estado de duda, lo que Descartes considera inseparable de la idea que tengo de un ser perfecto, algo que, a su vez, no puedo tener a menos que exista un Dios.⁹ Sea lo que fuere lo que pensemos sobre la fuerza de esta «prueba», ella indica la intuición fundamentalmente agustiniana de que la capacidad de aspirar a la verdad está enraizada en la relación del alma con Dios.

A la luz de esta intuición, el abstenerse de someter a Dios a un tratamiento igual al que se otorga a los objetos de la ciencia física no es una limitación arbitraria o una hipócrita falta de valor; por el contrario, pertenece a la naturaleza de la razón autorresponsable reconocer mi dependencia de él. Algo muy grande tiene que cambiar en nuestras intuiciones espirituales antes de poder hablar como Laplace en la célebre anécdota de su conversación con Napoleón. Dícese que cuando el primero hubo terminado de explicar al emperador su teoría sobre el determinismo, éste le preguntó: «Et Dieu? M. Laplace, que faites-vous de Dieu?». A lo que el científico replicó fríamente: «Sire, j n'ai pas eu besoin de cette hypothèse» («¿Y Dios?, M. Laplace, ¿qué hace usted de Dios?»). «Señor, no he necesitado esa hipótesis.»). El *a priori* de los seguidores de la Ilustración radical sería que la postura de Laplace es en cierto modo más «racional» que la de Descartes; que existe aquello que la evidencia demuestra a la ra-

zón, abstrayéndose de toda visión sobre sus fundamentaciones morales o espirituales. Mi tesis a lo largo de estas páginas es que la creencia en los veredictos de la razón no situada es una ilusión, que el salto desde Descartes a Laplace entraña un vuelco en la manera en que se percibía la naturaleza y el lugar moral de la razón.

Pero para ver esto es necesario reconocer que los pensadores de la Ilustración radical abrazaron el materialismo y el ateísmo, no sólo como veredicto final de la razón autorresponsable, sino también como el modo de ser íntegramente verdadero para la demanda de la naturaleza. Holbach, en su *Système de la nature*, presenta una de las primeras grandes declaraciones del materialismo monista inflexible. El hombre, como todo lo demás en el universo, es un ser enteramente físico. La dimensión moral en el hombre no es más que su existencia física considerada «sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir» («desde un cierto punto de vista, es decir, en relación a algunas de sus formas de actuar»).¹⁰ Pero Holbach va más allá de una escueta declaración de monismo. Materialismo significa que la física puede ofrecernos una lectura de la vida humana, al abrirnos a las profundas analogías entre las operaciones de los seres en todos los niveles. De igual modo que la materia en movimiento tiende a continuar en línea recta, a no ser que se la desvíe, y ejerce una atracción que arrastra todos los demás cuerpos hacia ella, así los seres vivos poseen la inherente pulsión por conservarse:

La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigés. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi; Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont appelée dans l'homme l'amour de soi, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir de bonheur, l'amour du bien-être et du plaisir... Cette gravitation sur soi est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres, qui, par des moyens divers, tendent à persévéérer dans l'existence qu'ils ont reçue, tant que rien ne dérange l'ordre de leur machine ou sa tendance primitive.

La conservación es, entonces, la meta común hacia la cual parecen continuamente dirigidas las energías, las fuerzas y las facultades de los seres. Los físicos han llamado a esta tendencia o dirección «gravitación sobre sí». Newton le llama «fuerza de la inercia». Los moralistas le han

llamado en el hombre «amor de sí», que no es más que la tendencia a conservarse, el deseo de felicidad, el gusto por el bienestar y el placer... Esta gravitación sobre sí es una disposición necesaria para el hombre y para todos los seres que, por diversos medios, tienden a perseverar en la existencia que han recibido mientras nada perturba el orden de su máquina o su tendencia primitiva.^{11*}

Holbach cree que dicha visión monista nos convencerá una vez que en verdad nos hayamos librado de los falsos sistemas engendrados por nuestra imaginación. Ésa es la última morada para la razón crítica. Pero la visión espinozista de todos los seres esforzándose por conservarse, también es la base de la moral a la que desea adherirse. La imagen del hombre luchando necesariamente por preservar y dilatar su felicidad no es sólo el resultado correcto de la reflexión solitaria; también es la verdadera base de la vida moral. Hay que rescatarla, no sólo de las falsas teorías explicativas espiritualistas, sino también de la falsa depreciación que ha sufrido a manos de la religión y la metafísica, que han llevado a los hombres a negar dichos impulsos en nombre de bienes y satisfacciones puramente imaginarios.

Que l'homme cesse de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse: qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire.

Que el hombre cese, pues, de buscar fuera del mundo en el que vive seres que le procuren la felicidad que la Naturaleza le niega. Que estudie esta Naturaleza, que aprenda sus leyes, que contemple su energía y el modo inmutable en que actúa, que aplique sus descubrimientos a su propia felicidad y que se someta en silencio a las leyes de las que nada puede.^{12**}

La imagen materialista de los seres humanos llevados por necesidad a la autoconservación y la satisfacción es implacablemente de-

* Holbach, *Sistema de la Naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982, pág. 147. (N. de la t.)

** Holbach, ed. cit., pág. 117. (N. de la t.)

fendida por Holbach, no sólo como conclusión correcta de la razón observadora, sino también como veredicto de noción moral, finalmente no distorsionada. Esta noción alcanza su máxima expresión en el último capítulo de la obra, en la voz de la Naturaleza que hace un llamamiento a los humanos:

Ô vous, dit-elle, qui, d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux...

Vainement, ô superstitieux! cherches-tu ton bien-être au delà des bornes de l'univers où ma main t'a placé. Vainement le demandes-tu à ces fantômes inexorables que ton imagination veut établir sus mon trône éternel... vainement comptestu sur ces déités capricieuses dont la bienfaisance t'extasie, tandis qu'elles ne remplissent ton séjour que de calamités, de frayeurs, de gémissements, d'illusions. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnaît mes lois. C'est dans mon empire que règne la liberté... Reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton coeur ces craintes qui t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te séparent de l'homme que tu dois aimer.

¡Vosotros! —dice—, que gracias a mi impulso tendéis hacia la felicidad en cada momento de vuestra vida, no resistáis mi ley soberana. Trabajad en vuestra felicidad, gozad sin temor, sed felices...

En vano, ¡oh supersticioso!, buscarás tu bienestar fuera de los límites del universo en el que mi mano te ha colocado; en vano lo pedirás a esos fantasmas inexorables que tu imaginación quiere colocar sobre mi trono eterno; ... en vano cuentas con esas caprichosas divinidades cuya bondad te extasía, mientras que ellas llenan tu vida sólo de calamidades, de terrores, de gemidos, de ilusiones. Atrévete, pues, a liberarte del yugo de esta religión, mi orgullosa rival, que desconoce mis derechos; renuncia a estos dioses usurpadores de mi poder para volver bajo mis leyes. Es en mi imperio donde reina la libertad... ¡Vuelve, pues, hijo tránsfuga, vuelve a la Naturaleza! Ella te consolará, ella arrojará de tu corazón estos temores que te oprimen, estas inquietudes que te desgarran, estos delirios que te agitan, estos odios que te alejan del hombre al que deberías amar.^{13*}

Esta afirmación de los derechos de la naturaleza estaba en continuidad, en un aspecto importante, con el respaldo que diera el deís-

* Holbach, ed. cit., págs. 602-603. (*N. de la t.*)

mo a las satisfacciones de la vida corriente. Ambos defienden la búsqueda de la felicidad, contra las demandas de una falsa trascendencia de la naturaleza. Lo que los diferenciaba es que en el deísmo la base de dicho respaldo es la visión providencial de la naturaleza que destaca dichas satisfacciones como las dispuestas para los seres humanos; mientras que en el naturalismo ilustrado la base es la negación radical de cualquier orden providencial. Los naturalistas creían acrecentar dichos bienes por el hecho de negar su supuesta fundamentación.

Pero, pese a la acusada discontinuidad aquí presente, el modo en que afirmaban dichos bienes estaba en continuidad con la forma en que habían sido afirmados antes. En el capítulo 16 describí cómo la noción deísta de vivir coherentemente con el designio de la naturaleza, excluía tres clases de desviación: a) vivir según la indolencia, la sensualidad, el desorden o la violencia; b) subestimar la vida corriente en nombre de actividades supuestamente «superiores» y c) condenar como pecado el amor a sí mismo.

Los utilitaristas radicales creyeron luchar al menos contra b) y c) más eficazmente que sus predecesores. Si el deísmo había defendido la inocencia del común deseo humano contra la acusación hipergustiniana de absoluta perversión por el pecado, esto se podía hacer mucho más eficazmente mediante la total repulsa de una religión en la cual la noción de pecado asumía ese sentido. Si el deísmo defendió el valor de la vida corriente contra las metas supuestamente superiores de la ética tradicional, el naturalismo pudo defenderlo mucho más inflexiblemente acentuando la centralidad de la satisfacción y el placer físicos. De hecho, repele las demandas ascéticas de la batalla religiosa contra el pecado, y el supuesto prestigio de las metas más «espirituales», haciendo hincapié en la naturaleza física del deseo humano.

Helvécio declara rotundamente: «La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes» («El dolor y el placer físico son los principios ignorados de todas las acciones humanas»).¹⁴ Bentham afirma que el principal oponente del principio de utilidad es el «principio de ascetismo». Nos dice que éste ha sido abrazado por dos clases de hombres. Una, la de «un puñado de moralistas, la otra, la de un puñado de religionistas». A la primera la alienta la «esperanza, ese alimento del orgullo filosófico: la esperanza de honor y reputación por parte de los hombres». A la otra la

mueve el «miedo, vástago de la quimera supersticiosa: miedo al futuro castigo a manos de una deidad malhumorada y vengativa». Los filósofos, llevados por su orgullo, querían elevarse sobre los demás y renunciar a los placeres vulgares, «es decir, los placeres orgánicos y aquellos cuyo origen se puede remontar fácilmente a lo orgánico». Para subrayar la distinción ni siquiera se avenían a utilizar el nombre de «placer» para sus metas superiores.¹⁵

Resulta admirable observar cómo, con esta denuncia del orgullo, Bentham se encuadra en el ampliamente explorado giro argumentativo que ha utilizado la ética de la vida corriente contra las pretensiones de la ética jerárquica, desde su forma teológica original: al evocar a una «deidad malhumorada y vengativa», se coloca en la larga sucesión que se remonta hasta el cristianismo erasmista.¹⁶ No obstante, piensa llevarnos a sobrepasarlo para defender más íntegramente la igualdad del valor y la bondad del deseo, afirmando su naturaleza física. Al radicalizar su rechazo de las desviaciones b) y c), los utilitaristas relajan, o al menos alteran, su visión de a). Se da un nuevo valor a la sensualidad. La promoción de la vida corriente, transformada ya por los deístas en una afirmación de la búsqueda de la felicidad, comienza ahora a convertirse en una exaltación de lo sensual.

Este giro ha marcado profundamente la cultura moderna. Mientras que John Smith podía hablar de la «epicúrea manada de hombres brutales que han ahogado toda su sobria razón en el más hondo Leteo de la sensualidad»,¹⁷ y ser generalmente entendido y aprobado por su generación, ahora estamos a punto de asumir una visión muy diferente. La satisfacción sensual se señala como significativa. Éste parece uno de los cambios irreversibles que trajo consigo la Ilustración radical.

Diderot, en su *Supplément au voyage de Bougainville*, presenta un diálogo entre Orou, un anfitrión tahitiano, y su invitado, un sacerdote europeo, a quien el primero ofrece los favores sexuales de su mujer y de sus hijas. Desde un primer momento, el sacerdote declina el ofrecimiento y ello da pie a una larga discusión sobre las faltas y méritos de las dos costumbres sexuales profundamente diferentes. Diderot pone en boca de Orou un ataque destructor contra la moral antisexual del cristianismo occidental y un elocuente alegato de la naturalidad de la satisfacción sexual. La propia naturaleza parece gritar contra la moral represiva, ciega a la significación que aquélla ha conferido a la vida sexual.

Je ne sais que c'est que la chose que tu appelles religion; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous; de donner l'existence à un de tes semblables; ... de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus.

No sé qué es esa cosa a la que tú llamas religión; pero sólo puedo pensar mal, puesto que te impide disfrutar de un placer inocente, al cual la naturaleza, señora soberana, nos invita a todos; dar existencia a uno de tus semejantes;... cumplir tu deber hacia tu anfitrión, quien te ha brindado una buena acogida, y enriquecer a una nación concediéndole un sujeto más.¹⁸

El sensualismo fue lo que hizo radical al naturalismo ilustrado. Adoptar una postura con respecto al crudo deseo humano era una manera de pedir cuentas a los sistemas organizados del derecho, la política y, particularmente, de la religión. ¿Requieren éstos la supresión de las universales y necesarias demandas de la naturaleza? ¿Han creado una serie de crímenes imaginarios, en virtud de los cuales acciones en sí mismas indiferentes o buenas se proscriben como pecado?¹⁹ Muy pocos sistemas de derecho, y ninguna religión, pasarían esta prueba; los que fracasen en ello merecen desaparecer y, en las mentes de los más optimistas, por ejemplo Condorcet, eso es lo que reserva el futuro para la humanidad. Diderot quizás estuviera menos seguro, pero lo cierto es que avaló los sentimientos del interlocutor A en el *Supplément*: «Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme!» («¡Qué corto sería el código de las naciones si conformara rigurosamente con el de la naturaleza! ¡Cuántos vicios y errores se ahorrarían los hombres!»).²⁰

Si el bien de la prosecución de la felicidad pudiera defenderse y acreditarse explotando una *via negativa* establecida, entonces, parecían creer los *Aufklärer* radicales, también podría serlo el de la benevolencia universal e imparcial. Pero esto suele estar incluso más lejos de ser una declaración explícita que el argumento anterior. Ya hemos visto cuál era la base para este argumento en Locke, quien, al parecer, sostuvo la conexión implícita entre la racionalidad y la preocupación imparcial por la humanidad. El vínculo está sugerido por el

hecho de que muchos de los errores de los que nos libra la razón son, al mismo tiempo, fundamentaciones para restringir los esfuerzos por el bien, o incluso para infligir sufrimiento: la superstición justifica el fanatismo y la persecución; y la costumbre nos enseña a obrar exclusivamente en beneficio de nuestro país o partido, mientras que la mala educación nos puede hacer tener un concepto sumamente erróneo del bien.

Parece que la Ilustración radical creyó incluso más intensamente en los beneficiosos frutos de la comprensión racional. Si somos liberados de la confusión que han sembrado los principios morales erróneos, liberados de la superstición y de las costumbres perezosas, seremos realmente capaces de percibir la imagen completa, de concebir correcta e imparcialmente el bien universal. Y partiendo de esto, supusieron que queríamos abarcárla. No es que ello fuese formulado como tesis, más bien era el tácito supuesto implícito en el diagnóstico de lo que hasta ahora ha ido mal en la historia. Llevados por el miedo y cegados por las supersticiones de la religión, los humanos han sido terriblemente crueles; víctimas de falsas creencias sobre el bien, se han hecho a sí mismos y han hecho a los demás mucho daño involuntario; encerrados por la costumbre en una pacata fidelidad, han tratado despiadadamente a los foráneos. Venzamos esos errores y actuarán benéficamente. «Espérons tout du progrés des lumières» («Esperemos todo del progreso de la ilustración»), como dice Holbach en su *Politique naturelle*.²¹

Los *Aufklärer* radicales se mostraron con frecuencia poco claros respecto a la fuerza de esta tesis, puesto que la confundían con otra que era parte central de su doctrina sobre la felicidad humana: la noción de que entre los seres humanos existe una potencial armonía de intereses. En un mundo debidamente ordenado, un mundo en el que la felicidad humana estuviese mejor servida, la dicha de cada uno sería coherente con la felicidad de todos, e incluso conduciría a ella. La Naturaleza de Holbach lo afirma claramente en el llamamiento que hace al hombre, en el último capítulo del *Sistema de la Naturaleza*. Condorcet pregunta retóricamente: «L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?» («¿No es el interés mal entendido la causa más frecuente de las acciones contra el bien general?»).²²

De ello se colige que, dadas las perfectas condiciones, todo el mundo entendería y actuaría con pleno conocimiento de dicha ar-

monía, que cada uno buscaría la felicidad en aquello que contribuera a la felicidad general. Condorcet describe así el futuro radiante:

Cette conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doivent pas rendre communs à presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans nos coeurs, et qui n'attendent, pour se développer, que la douce influence des lumières et de la liberté?

¿No deberían esa conciencia de la dignidad que pertenece al hombre libre y una educación fundada en la profundización del conocimiento de nuestra constitución moral hacer comunes a casi todos los hombres los principios de una justicia rigurosa y pura, los movimientos habituales de una benevolencia activa, iluminada por una sensibilidad delicada y generosa, cuyo germe la naturaleza ha puesto en nuestros corazones, y que para desarrollarse sólo requieren la dulce influencia de la ilustración y la libertad?²³

Pero una cosa es describir la motivación humana como condición de conciencia de la armonía, y otra muy diferente atribuirle a las personas un amor a la especie humana que les conduzca a procurar el bien de la humanidad, con independencia del coste que para ellas presente. Aquí no había benevolencia basada en el reconocimiento de intereses convergentes; más bien, el ilustrado abanderado del presente sacrifica su propio bienestar, casi siempre a sabiendas, en aras de generaciones futuras, arriesgándose al ridículo de las masas ignorantes y a la persecución de clérigos y gobernantes. No obstante, también se pensaba que esa clase de generosa benevolencia era fruto de la ilustración, aun cuando pocas veces se enunciara de un modo explícito o se distinguiera claramente de la tesis de la armonía.

Naturalmente, esa convicción no procedía tanto de la observación de los asuntos humanos como del sentido de la situación moral de los humanos, el lugar de las fuentes morales. Obviamente en ello también entraban algunas reflexiones autobiográficas implícitas. Los *Aufklärer* palpaban la bondad de sus motivaciones y pensaban que ello iba ligado a sus concepciones racionales. Se escucha un revelador *cri de coeur* en la frase de Bentham: «Hay una sola de estas pá-

ginas en la que haya olvidado mi amor a la humanidad? Mostrádmela, y será esta mano la primera que la haga añicos».²⁴

La estrecha conexión entre benevolencia y razón científica no resulta particularmente evidente hasta mediados del siglo xx; pero debemos tener presente que en el siglo XVIII era mucho más fácil creer en ella. Debemos recuperar la fuerza emocional del repetido mandato de Voltaire: «Écrasez l'infame», recordar las crueidades infligidas por los perseguidores en nombre de la religión, y no olvidar las infligidas en los draconianos castigos impuestos por la ley en nombre del orden. Al otorgar una significación central al dolor y al placer sensual y al desafiar las diferentes concepciones del orden, los utilitaristas hicieron posible que por primera vez el alivio del sufrimiento humano, y también del animal, saltara a la palestra como prioridad en el discurso social. Esto ha ocasionado efectos verdaderamente revolucionarios en la sociedad moderna, transformando no sólo nuestro sistema legal, sino todo el ámbito de las prácticas y las preocupaciones humanas.²⁵

Otra concepción parecía sostener también la conexión entre la benevolencia y la razón científica. La racionalidad desvinculada parece separarnos del punto de vista angosto y egoísta y capacitarnos para captar toda la imagen. Esto es lo que nos permite convertirnos en «espectadores imparciales» de la escena humana. Por tanto, cabe asumir el acrecentamiento de la racionalidad científica como una especie de victoria contra el egoísmo. Dejamos de estar aprisionados en el yo, somos libres para buscar el bien universal.²⁶

Así, los motivos de los *Aufklärer* radicales no pueden verse exclusivamente como el avance de la razón científica. Éste formaba parte de la constelación en la que los motivos morales desempeñaban un papel central, incluso predominante. Ellos se sintieron incitados a la desvinculación y a la razón científica por la sensación de que estaban afirmando las exigencias no adulteradas de la naturaleza y liberando la benevolencia universal de la prisión de la superstición y el error.

Esto resulta obvio en cierto modo porque salta a la vista en sus escritos. Por otra parte, es problemático debido a una característica central de su doctrina. Y es que este hecho evidente respecto a sus motivaciones y aspiraciones no puede declararse fácilmente dentro de los términos permitidos por sus teorías de la naturaleza humana. Éstas, en su insistencia en la naturaleza física de la vida moral o en la

reducción al placer de todas las motivaciones humanas, en su celo por desarraigar todas las doctrinas religiosas y metafísicas sobre las aspiraciones «superiores» o «espirituales», por no permitirles en absoluto un espacio ontológico, parecían abolir también el espacio para lo que he venido denominando la «fuerte valoración», el reconocimiento de que ciertas metas y fines, que hacen valer sus derechos sobre nosotros, son incommensurables con nuestros restantes deseos y propósitos.

El utilitarismo de Bentham o Helvecio lo ilustra claramente. Estos pensadores sólo reconocían un bien: el placer. Es más, incluso éste no se definía como bien fuertemente valorado. Se trataba de borrar la distinción entre los bienes morales y los no morales y hacer que todos los deseos humanos fueran merecedores de igual consideración. Bentham nos dice que sólo por el principio del ascetismo «y no por el principio de utilidad, el más abominable placer que el más vil de los malhechores cosechará jamás de su crimen, debería ser reprobado, si estuviera solo». (Afortunadamente, nos reconforta: «el caso es que nunca está solo, sino que es necesariamente seguido por tal cantidad de dolor... que el placer, comparado con ello, no es nada»).²⁷ Con el añadido adicional de la cuestión de la fuerte valoración, el propio asunto de la significación de nuestros deseos corrientes ya no encuentra expresión; y suerte similar corre la benevolencia como ideal moral.

Esto hace del utilitarismo una posición intelectual muy extraña. Inherente en su denuncia de la religión y las previas nociones filosóficas, inherente en su sentido de racionalidad como ideal operativo, inherente en el trasfondo de su supuesto de que la felicidad general, y sobre todo la paliación del sufrimiento, es crucialmente *importante*, y emanando del sentido de que la razón nos libera para la benevolencia universal e imparcial, existe un fuerte, y en ocasiones apasionado, compromiso con los tres bienes que he enumerado anteriormente. Pero en el contenido real de sus doctrinas, tal como es oficialmente definido, nada de esto puede afirmarse, y gran parte de ello carece de sentido.

La desvinculación austera, y hasta la neutralización de la psique humana («nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant»), son adoptadas en parte como una forma radical de socavar la imagen hiperagustiniana del hombre pecador; la aproximación es radical porque acalla la pregunta a la que el pecado original da una respon-

ta. Pensaban que la conclusión moral que se deducía de esta negación era que la felicidad humana corriente —incluso la sensual— era el único bien significativo, y que éste debería procurarse sincera e incessantemente. Ese era el objetivo que animó la vida y el pensamiento de los utilitaristas; y también pensaban que la neutralización contribuía a procurar dicho fin más eficaz y clarividentemente, al aplicar la razón instrumental no adulterada. Pero esa misma neutralización borra los términos en que se pueda formular y admitir su motivación moral.

Algo similar se puede decir del materialismo de Holbach o de Diderot, que por supuesto se combinaba con una forma de utilitarismo. En el caso de Holbach, la reducción de lo moral a lo físico, la asimilación del deseo humano a una especie de gravedad, parece no dar cabida alguna para la fuerte valoración: la autoconservación, la búsqueda de satisfacción, nos comprometen y ordenan nuestras acciones por necesidad inalterable; engloban y homogeneizan todo esfuerzo humano. Sin embargo, igual de claro resulta que Holbach quiere retener esta dimensión moral. El gran discurso de la naturaleza en el último capítulo de su *Sistema*, del que ya he citado un párrafo, así lo pone de manifiesto. La naturaleza promete a nosotros, sus hijos, que castigará el delito, incluso cuando los poderes mundanos no lo hagan. Pero su castigo consiste en parte en la vergüenza y el remordimiento que sentimos, en hacernos «deleznable» a nuestros propios ojos, al actuar contra la justicia o la templanza.²⁸ Dichas reacciones presuponen una conciencia moral, o al menos algún sentido de fuerte valoración. Sencillamente, Holbach no piensa que la razón nos inste a acabar con todo ello de una vez, pero la imagen monocromática de la humanidad como parte de la lucha de la naturaleza no parece dejarle ningún lugar.

El problema es que Holbach necesita la visión reduccionista tanto como necesita la moral. Toda su estrategia contra la religión y la metafísica tradicional depende de la negación de la supuesta distinción cualitativa entre el deseo humano y los movimientos brutos de la naturaleza inanimada, que se hallan fuera del alcance de juicios de derecho. Y, sin embargo, de igual modo necesita un cierto horizonte de comprensión moral, si es que esa imagen de una naturaleza humana sufriente y anhelante ha de movernos a la acción benevolente —a paliar el dolor, enderezar la injusticia, crear el tejido de la felicidad— como causa noble que tenga ascendente sobre nosotros como humanos.

La importancia de este horizonte moral resulta palpablemente evidente tan pronto como vemos que no es el único posible, que el materialismo y el hedonismo pueden formar parte de una postura moral harto diferente. Podrían, por ejemplo, ser la base de un amo-ralismo desesperado. O podrían ser la base de una moral reduccio-nista, que no da cabida a la aspiración al honor y al altruismo. Diderot percibe dicho espíritu reduccionista en la obra de Helvécio, y dedica sus prolijas notas sobre la refutación del póstumo *De l'homme* de este último, a atacarlo.

Refiriéndose a los propios *philosophes*, «nos contemporains et nos amis», que se arriesgan a atacar a clérigos y reyes, plantea:

Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?

¿Cómo equipara usted en último análisis a los placeres sensuales, sin el lamentable abuso de las palabras, ese generoso entusiasmo que les ex-pone a la pérdida de su libertad, de su fortuna, del honor mismo y de su vida?²⁹

Más peligrosa era una moral de gratificación puramente egoísta, que hallaba su base en el materialismo radical. Tanto Holbach como Diderot percibieron esa idea en la obra de La Mettrie, y la atacaron enérgicamente.

On assure qu'il s'est trouvé des philosophes et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les moeurs. L'auteur qui vient tout récemment de publier L'Homme Machine a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique.

Se nos asegura que ha habido filósofos y ateos que han negado la dis-tinción entre la virtud y el vicio, y que han predicado el libertinaje y la licencia en las costumbres. El autor que recientemente ha publicado *L'Homme Machine* ha razonado sobre las costumbres como un verda-dero frenético.³⁰

Incluso si pensáramos que Holbach y Diderot son injustos con La Mettrie, el hecho es que abordan un asunto vital, que por varias razones era más sobresaliente en Francia que en Inglaterra. En los

países anglosajones, generalmente, el brío de la ética de la vida corriente y la benevolencia era tal, no sólo entre los intelectuales sino en toda la sociedad, que pasó del deísmo o el teísmo a las formas de increencia, casi sin interrupción.

Pero Francia evolucionó de una manera muy distinta. El siglo XVII fue testigo de una fuerte tensión entre las posturas éticas inspiradas en la filosofía antigua, principalmente en el estoicismo y el epicureísmo, por un lado, y el jansenismo hiperagustíniano, por otro.³¹ En el último tramo de su reinado, Luis XIV favoreció el dominio creciente de un catolicismo clerical, triunfalista, y de un severo moralismo. Después de su muerte la sociedad aristocrática del período de la Regencia osciló hasta el extremo opuesto de frivolidad y laxismo moral. En esas condiciones el deísmo desarrolló sus propias formas en Francia, evolucionando de un modo mucho más clandestino, apasionadamente anticlerical y anticatólico, y con frecuencia inspirado en la obra de Spinoza.

Uno de los desarrollos cruciales que proveería el trasfondo para los enciclopedistas franceses fue la fusión de ese deísmo francés con las variedades inglesas. Se puede hablar de la importación del deísmo inglés en Francia, y de la correspondiente transformación del pensamiento francés. En ese sentido, en el siglo XVIII las dos culturas intelectuales crecieron a la par, llegaron casi a fundirse, y fruto de ello es lo que conocemos como la Ilustración, el producto bilingüe de dos sociedades (más exactamente, Inglaterra, Escocia, Francia y Norteamérica).

Voltaire fue el principal arquitecto de esa fusión en Francia, especialmente a través de sus *Lettres philosophiques* de 1734, aunque también hubo otros que tuvieron un papel en ello: Montesquieu, por ejemplo, en su alabanza a la política inglesa. Con la fusión también se actualizaron los temas del deísmo inglés en Francia. El Abbé de Saint-Pierre acuña el término «bienfaisance»,³² que es asumido por Voltaire y otros, y ocupa un destacado lugar en la perspectiva de los *philosophes*.

Pero, naturalmente, se mantienen importantes diferencias en cuanto al énfasis. En Francia la lucha contra la religión, en particular el cristianismo católico, asume una enorme importancia, en ocasiones amenazando con excluir otras aspiraciones cruciales. Era esencial poner de manifiesto su falsedad y su carácter misantrópico y destructivo. Era necesario demostrar una y otra vez lo que Bayle afirmó

por primera vez: que un ateo podía ser una persona virtuosa,³³ pero esto queda absorbido en el intento de demostrar que la religión necesariamente hace al hombre malo.

Al mismo tiempo, todavía se conservaba algo del viejo deísmo anticatólico, el de los *libertins*. La evolución de esta palabra es significativa. En un principio simplemente significaba librepensador, el que intenta pensar con independencia de las premisas de la autoridad religiosa; luego, en torno al cambio de siglo, se desliza hacia su significado moderno, el de alguien de moral laxa. Parte de la evolución se explica como resultado de la adversa propaganda a que fueron sujetos los librepensadores durante aquellos siglos. Pero en parte tenía que ver con el hecho de que algunos librepensadores, Saint-Evremond, por ejemplo, adoptaron una ética neoepicúrea de placer personal, que estaba muy lejos del austero pensamiento de responsabilidad social por el bienestar humano, central en el deísmo inglés.

Todo ello significaba que era más fácil en el contexto francés estar en serio desacuerdo con un materialismo puramente egoísta que con uno basado en la benevolencia universal. Quizás Holbach y Diderot fueran un tanto injustos con La Mettrie. Pero a finales de siglo Sade demostró cómo el rechazo absoluto de todos los límites sociales podía ser abrazado como la liberación más completa y coherente de la religión y la metafísica tradicionales. Hay que deshacerse de la moral, la ley y la virtud.

Les moeurs sont-elles donc plus importantes que les religions?... Rien ne nous est défendu par la nature... [Les lois], ces freins purement populaires n'ont rien de sacré, rien de légitime aux yeux de la philosophie, dont le flambeau dissipe toutes les erreurs, ne laisse exister dans l'homme sage que les seules aspirations de la nature. Or rien n'est plus immoral que la nature; jamais elle ne nous imposa de freins, elle ne nous dicta jamais des lois.

¿Son las costumbres más importantes que las religiones?... Nada está prohibido por la naturaleza... [Las leyes], esos frenos puramente populares no sostienen nada sagrado, nada legítimo a los ojos de la filosofía, cuya llama disipa todos los errores, y deja en la mente del hombre sabio sólo las aspiraciones de la naturaleza. Pero nada es más inmoral que la naturaleza; jamás nos impone frenos, jamás nos dicta leyes.³⁴

Lo que manifiesta la opinión de Sade, en contraste, es el trasfondo habitualmente invisible del humanismo de la Ilustración, aquello que antes he denominado horizonte moral de su pensamiento. Adoptar una forma de materialismo no es suficiente para engendrar la plena ética utilitarista de benevolencia. Se requiere algún trasfondo de comprensión de lo que es merecedor de una fuerte valoración: en este caso concierne a la significación moral de la felicidad común y la demanda de beneficencia universal. Entonces se tiene razón al responder a los supuestos hechos sobre el deseo y la felicidad humanos en la manera clásica del universalismo de la Ilustración. El materialismo no nos aporta por sí mismo más razón para ir en esa dirección que la de abrazar el egoísmo sadeano, como ha pretendido erróneamente la contra-Ilustración. El mero hecho de ser materialista ya implica tener una subdeterminada posición ética.

Naturalmente esto plantea la cuestión de si el específico trasfondo del humanismo de la Ilustración que acabo de esbozar es en última instancia compatible con el materialismo, y si lo es, de qué clase: si, para que tenga sentido, ese trasfondo no requiere alguna ontología más completa de la naturaleza y de la persona humana. Pero ése es un tema diferente. Aun cuando resulte que el humanismo materialista es incoherente, ello aún no establece que otra posición, pongamos por caso la de Sade, sea correcta.

No obstante, esto plantea la cuestión de si ese humanismo puede dar sentido al horizonte moral del que depende y cómo; y cómo puede dar un sentido al valor de la satisfacción humana corriente, y al requisito de beneficencia; más específicamente, ¿puede conciliar lo que dé sentido a ese horizonte con la acometida reduccionista de su ataque a la religión y a la metafísica? Dada la confusión a que he aludido antes, los materialistas suelen pensar que estas cuestiones tienen fácil respuesta. Piensan que el problema se resuelve si se demuestra finalmente una cierta armonía de intereses, que, en las mejores sociedades, la satisfacción de cada miembro pasa por la satisfacción de todos; o si se demuestra que los humanos se mueven por mutua comprensión, que gozan con el bienestar de los demás.

Pero éste no es en modo alguno el caso. Podría ser que las cosas fueran magníficamente armoniosas en una sociedad perfectamente ideada, pero, ¿por qué habría yo de empeñarme ahora en su remota realización, incluso a costa de mi vida y bienestar? Quizá los humanos suelen moverse por la mutua comprensión, pero, ¿qué pasa si

ahora mismo, en relación con esos adversarios, a mí no me mueve? La pretensión subyacente de la que confusamente dependen tales argumentos es la de que éstos, de alguna forma, demuestran la *superioridad moral* de lo que describen. La sociedad armoniosa no sólo es más agradable para quienes tengan la suerte de vivir en ella (si es que existe); es un ideal, algo superior que exige la fidelidad. Es objeto de fuerte valoración. De forma similar, la mutua comprensión no es tratada sólo como una motivación *de facto*, sino como una motivación fuertemente valorada: debemos sentir algo, una pulsión cuya fuerza irresistible en nosotros forma parte de un modo de ser superior. El argumento moral depende de una pretensión más fuerte; pero el argumento metafísico o «científico» sólo ha establecido el más débil, el *de facto* y, de hecho, anuncia la incapacidad de la razón para establecer otra cosa más fuerte. Aquí reside la confusión y la tensión.

Así, se ha dicho con frecuencia que en cierto modo la psicología del utilitarismo está en conflicto con la ética. Según la primera, estamos «bajo la autoridad de dos señores soberanos, el placer y el dolor». ³⁵ Esto presumiblemente quiere decir que estamos determinados para actuar buscando nuestro placer y evitando el dolor. Pero en la teoría moral el dolor y el placer son criterios de acción correcta, no en cuanto nos afectan, sino en cuanto tocan a todos en general. Hemos de procurar la mayor felicidad para el mayor número. Desde luego, podemos ser «condicionados» para hallar nuestra felicidad en el bienestar general. Bentham quería fomentar en la sociedad la «cultura de benevolencia», ³⁶ en la que éste sería generalmente el caso. O podría suceder que existiera una subyacente «armonía de intereses». (Aun cuando aleguen lo contrario, los pensadores utilitaristas presumieron una gran convergencia de intereses; notablemente, al aceptar algo como la visión smithiana de que la actividad egocéntrica, cuando está orientada productivamente, redundaba en el bien general.) Y sin duda en esos casos las cosas funcionarían mejor para la sociedad en su conjunto. Pero ello no responde al interro-gante ¿por qué habría yo de procurarlo?

Las teorías del utilitarismo materialista de la Ilustración son difíciles de enfocar. Tienen dos facetas —la ontología reduccionista y el ímpetu moral— que son difíciles de combinar. Eso ayuda a explicar el hecho paradójico al que aludía antes: el arraigo de esas teorías en la ética de la vida corriente y la benevolencia es, desde un punto de

vista, sumamente obvio; mientras que, desde el otro, ha de ser articulado y defendido contra el propio meollo de dichas teorías. Lo que crea la dificultad es la ontología reduccionista. Cuando ésta es la que está al frente, la autoimagen del naturalismo ilustrado como teoría impulsada exclusivamente por la razón desvinculada, tiende a ganar crédito.

Esta imagen también gana credibilidad más tarde, en el siglo XIX, cuando la fe religiosa ya ha sido desplazada como única fuente moral predominante, y se ha desarrollado por completo la nueva situación de pluralidad de fuentes, de la manera descrita en el capítulo anterior. Puesto que las perspectivas ahora parecen provisionales e inciertas, de un modo en que nunca lo fuera la fe religiosa de otros tiempos, es muy posible que algunos pierdan la fe al ser intimidados por el prestigio de la lectura naturalista de la razón científica. En ese caso, la biografía de dicho converso encajaría en la autoimagen: primero, repudia la religión porque «ve» que es incompatible con (lo que piensa que es) la racionalidad científica a secas; luego adopta la mejor de las alternativas restantes, a saber, el utilitarismo o alguna otra forma de humanismo ilustrado. Esto parece haber ocurrido con bastante frecuencia en el siglo XIX y parte del XX. O quizás más cautelosamente, un tipo ideal de esta descripción se aproxima a encajar la realidad en dicho período.

Pero el contexto original del siglo XVIII que hemos examinado aquí antecedió a esa clase de pluralidad. Es mucho más probable que la conversión original fuera impulsada tanto por una cierta ética de la vida buena (y en el caso de los enciclopedistas, la ética de la satisfacción corriente y la beneficencia) como por las demandas de la razón autorresponsable.

De todo lo dicho en las páginas precedentes se desprende que un entendimiento claro de la motivación moral debe haber sido más evidente antes, y en Francia, que después, y en las culturas angloparlantes. Eso ayudaría a explicar por qué la virtualmente total supresión de todo reconocimiento de la dimensión del bien haya sido tan evidente en la filosofía contemporánea anglosajona, como señalé en el capítulo 3.

La autoimagen racionalista, y la ocultación de la motivación moral, es la tónica del naturalismo ilustrado. Brota de la reacción más común al confuso enfoque descrito anteriormente: suprimir el problema y amasarlo de nuevo con la ayuda de varias teorías de armo-

nía y mutua comprensión. Las teorías que resultan de esto son todas extrañamente inarticuladas. El utilitarismo clásico quizá sea el primero que muestra un rasgo que aqueja a un haz de teorías contemporáneas, como vimos en la primera parte: las obstaculiza la ontología que aceptan al formular y reconocer sus fuentes morales. Su compromiso con los bienes que ocasionalmente les impulsan surge en alusiones directas; como la declaración de Bentham que he citado antes, sobre el amor a la humanidad por el que él se sentía movido. Pero, para la mayor parte, las subyacentes fuentes morales sólo surgen en la retórica del argumento; y, sobre todo, a través de las condenas de los errores religiosos y filosóficos que infligen tan enormes sufrimientos a la humanidad. Esto significa que el lugar de las fuentes morales en esta filosofía, y en las últimas que se asemejan a ella en este aspecto, es extraño. Los bienes constitutivos, cuando se apela a ellos de cierta forma, son potenciadores, como sostuve en la primera parte. He estado hablando de bienes en la medida en que potencian como «fuentes morales». En las nociones morales que he estudiado hasta ahora, bien sean platónicas, teísticas, cartesianas, deísticas, o lo que sean, esas fuentes han sido reconocidas. Diríamos que han funcionado abiertamente. Es evidente para todos aquellos a quienes concierne por qué es importante ser consciente de ellas, y sentir reverencia, gratitud o respeto hacia ellas como apropiadas. Vimos cuán vital era para Hutcheson que lográsemos percibir y apreciar nuestros propios sentimientos morales; y también que viéramos y agradeciéramos el orden providencial de Dios. Dicho aprecio es parte de lo que impone la moral, no un reflejo externo a ella.

Pero ahora nada de esto puede reconocerse abiertamente. ¿Cómo acceden los utilitaristas a sus fuentes morales? ¿Cuáles son las palabras-fuerza que pueden pronunciar? Sencillamente son los pasajes en los que apelan a los bienes sin reconocerlos. Abarcan los pocos pasajes de apelación directa que cité anteriormente. Pero éstos consisten principalmente en los pasajes polémicos en que se denuncia el error, la superstición, el fraude y la religión. Aquello que denuncian por carente, por represor o por destruir expresa lo que a nosotros, quienes los atacamos, nos mueve y apreciamos.

Esto se convierte en un rasgo reconocible de la clase de posiciones modernas que descienden de la Ilustración radical. Dado que no pueden admitir sus fuentes morales, se apela a ellas especialmente en la polémica. Sus principales palabras-fuerza son condenatorias. Gran

parte de lo que les sustenta ha de inferirse de la furia con que atacan o refutan a sus enemigos. El marxismo es un excelente caso destacable.

Esta clase de filosofía autoencubridora es, por tanto, también parasitaria. En el caso de la Ilustración radical, doblemente. Primero, es parasitaria de sus adversarios por la expresión de sus propias fuentes morales, sus palabras-fuerza y, de ahí, por la continuidad de su ímpetu moral. Pero, en segundo lugar, puesto que socava todas las formulaciones previas del bien constitutivo que podrían fundamentar los bienes vitales que reconoce, sin colocar ninguna en su lugar, también, en cierto grado, se sustenta de dichas formulaciones previas. Vimos cómo el utilitarismo continúa y abunda en un existente vuelco del argumento, por ejemplo, al denunciar ciertas filosofías por el orgullo con que elevan ciertos objetivos sobre nuestras satisfacciones comunes y sensuales. Apelar al orgullo tenía sentido en el contexto cristiano original, en contraste con la humildad propia de quienes son todos por igual hijos de Dios. Esto se niega, pero no se ofrece un nuevo contexto. El reto de Nietzsche puso de manifiesto el no admitido préstamo del cristianismo que apoya este humanismo naturalista y, al mismo tiempo, puso de manifiesto cuán vulnerable lo hace.

El utilitarismo clásico se sustenta de las concepciones morales ampliamente difundidas en la cultura, pero a las que él mismo no les ha otorgado un lugar justificado y quizá no pueda otorgárselo. Y ésa es la segunda faceta del parasitismo. No sólo necesita enemigos para generar sus palabras-fuerza, a veces extrae sus ideales morales, si no directamente de sus enemigos, al menos de una cultura moral que éstos han articulado mejor.

La Ilustración utilitarista es de esta forma destrozada por las contradicciones. Contradicciones pragmáticas, quiero decir. Ella no necesariamente aúna propuestas incompatibles, pero habla desde una posición moral que no puede reconocer. Esto no es necesariamente grave. Los bienes de los que se sustenta, pero niega, han quedado sólidamente incrustados en la cultura. Vimos que el deísmo ni los inventó ni les proporcionó aceptación general. Su decadencia, o la de cualquier otra formulación particular, no los anula. Ahí están para sustentar incluso aquellas nociones que no pueden reconocerlos. Así, el utilitarismo del siglo XVIII tuvo ante sí un gran porvenir, un porvenir que quizá no se haya agotado todavía.

Pero el autoencubrimiento, la relación parasitaria con las nociónes precedentes y sobre todo el hecho de que sus palabras-fuerza sean primordialmente condenatorias, señala otra debilidad: este tipo de visión sólo puede atraer en la oposición; se nutre de los horrores de aquellos a quienes ataca. Vimos antes cómo obtuvo plausibilidad en un siglo XVIII que aún presenciara la persecución religiosa y salvajes penas legales. Pudo sustentarse de la infamia que propugnaba aplastar. En el ataque, los bienes pueden darse por supuestos y no ser tematizados, y la atención se centra en los abusos que los amenazan en el orden existente.

Pero cuando uno se mueve de la oposición al gobierno, del ataque a la construcción de un nuevo orden, entonces repetidamente se pone de manifiesto cuán endeble y, al mismo tiempo, cuán amenazadora es la postura utilitarista. Endeble, porque construir requiere un cierto sentido de los bienes a los que uno se adhiere y no sólo de aquellos contra los que se está. Amenazadora, porque negarse a definir todo bien que no sea el bien oficial de la eficacia instrumental en la búsqueda de la felicidad puede acarrear la espantosa destrucción de la forma de vida de una sociedad, la nivelación y la supresión de todo aquello que no encaje en esa visión de túnel, de la que ofrecen amplio testimonio las consecuencias modernas de la racionalidad burocrática, desde la *Poor People Act* de 1834* hasta la catástrofe de Chernobyl.

Por supuesto que el simple hecho de que una posición pueda ser desde su inicio parasitaria de las fuentes morales que no puede reconocer no prueba que sea inepta para la construcción de un nuevo orden. Podría contar con recursos aún no florecidos. Sin embargo, parece que el utilitarismo es incapaz de dicho desarrollo. Filosóficamente se ha impedido a sí mismo reconocer otros bienes. Ésta es la clase de filosofía que sólo puede servir en la oposición. Quizá más de una filosofía moderna tenga ese carácter. Hegel creía discernir precisamente esto en la postura de los jacobinos radicales: incapaces de construir una sociedad nueva, sólo les restaba volcarse en la destrucción. Y quizás las mismas alternativas de terror y/o agotamiento es-

* Legislación en el transcurso del reinado de William IV de Inglaterra, por la que toda asistencia social estaba supeditada al Estado, y se basaba en el supuesto de que el pauperismo provenía de la falta de inclinación al trabajo y no de la imposibilidad de encontrarlo. (N. de la t.)

piritual sean la inevitable suerte del marxismo, como en los campos de muerte de Camboya o en el mendaz cinismo de la Praga contemporánea.* Volveré a este tema en la conclusión.

19.2

Pero el caso del utilitarismo no demuestra en modo alguno que esta ruta de suprimir el problema de la coherencia y de sofocar su articulación sea la única abierta al naturalismo ilustrado. Obviamente, existe otra que implica asumir el reto de intentar dar sentido al horizonte moral de uno mismo. Éste se definía por los tres bienes vitales que enumeré antes: la razón autorresponsible, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia. En la perspectiva deísta éstos se relacionaban con el bien constitutivo que los sostenía: el orden providencial engranado. Pero esto fue perdiendo paulatinamente credibilidad, fue tomando el mismo camino que tomaran previas concepciones del orden cósmico y, en cualquier caso, fue rechazado rotundamente por el naturalismo.

Evidentemente, la tarea era articular una perspectiva alternativa en cuyo seno esos bienes tuvieran sentido. Algo así es lo que se ha estado haciendo en los dos siglos siguientes, pero las primeras pistas sólo se evidencian en el período en que estoy ahora centrado, y notablemente en la obra de Diderot y de Hume.

Pero, retrocediendo al nivel de los tipos ideales, podemos decir algo sobre los rasgos cruciales de esa perspectiva. Ha de otorgar un renovado sentido a la noción de que las satisfacciones corrientes de los seres humanos tienen una significación especial, de modo que alguien que viva para dichas satisfacciones con clarividencia y sin distorsiones, vivirá una vida superior a la de quien, pongamos por caso, asume mortificaciones en nombre de algún ideal religioso. Y, además, dicha significación plantea una demanda universal de modo que, por ejemplo, yo puedo estar llamado a esforzarme por un futuro en el que esas satisfacciones serán maximizadas, incluso aun cuando yo mismo no tenga parte directa en ello. Esa significación no puede residir en un orden providencialmente dado o cósmicamente significativo en el conjunto de la naturaleza.

* La edición original inglesa de este texto data de 1989. (*N de la t.*)

Sólo es posible percibir la significación como aquella que emana de los seres humanos, aquella que, en cierto sentido, ellos le otorgan. Sin embargo, no puede percibirse como arbitrariamente concebida por los individuos. Algo así conferido podría de igual forma arbitraria ser retirado, y no sería coherente con la intuición de que la vida humana *tiene* esta significación, independientemente de que lo reconozcamos así o de que no lo hagamos. Así pues, el hecho de que la vida tenga significación consiste en que los seres humanos necesariamente la perciben como significativa de esta forma, en la medida en que poseen un entendimiento, no distorsionado y libre de ilusiones, de sus vidas. Eso significa que podemos imaginar un desarrollo biográfico, desde la etapa en la que aún no percibíamos dicha significación hasta la etapa en la que ésta despierta para nosotros, que consiste en la superación de una cierta ceguera o ilusión; pero ningún desarrollo en la dirección opuesta sería un logro en intuición. Dicho de otro modo, nos vemos a nosotros mismos tendiendo —en la medida en que avanzamos para superar las distorsiones e ilusiones de nuestra vida— hacia un límite, que es el de entender la vida con esta significación. Antes de llegar a ese límite, lo que probablemente significa hacerlo para siempre, esta explicación se mantendrá como una más o menos plausible presunción; pero, ¿existe otra visión moral más sólidamente fundamentada que ésta?

Si este supuesto es correcto, entonces esta explicación formará parte de la mejor justificación disponible de nuestras vidas morales, de acuerdo con la argumentación sostenida en la primera parte de este trabajo (sección 3.2), y, por tanto, también será crucial para las explicaciones en tercera persona de nuestra acción y nuestros sentimientos. Pero eso también implicará que la significación que ahí reconocemos en realidad funciona como bien constitutivo, disponible como fuente moral, en este caso, como algo cuyo reconocimiento no distorsionado nos impulsa a hacer el bien.

Generalmente se piensa que ningún bien constitutivo pueda tener una fundamentación ontológica tan frágil como ésta, una hornacina simplemente en nuestra mejor autointerpretación. A menos que esté cimentada en la naturaleza del propio universo, sobrepasando la esfera humana, o en los mandatos de Dios, ¿cómo podríamos ceñirnos a ella? Pero no hay una verdad *a priori* en esto. Nuestra creencia en ello se sustenta de la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óntica para el bien, por un lado, y el

puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante, existe una tercera posibilidad, la que acabo de esbozar, de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación. Irónicamente, el propio naturalismo oficial, en su ceguera hacia la autointerpretación, tiende a acreditar la alternativa totalmente diferente y con ello perpetúa su confusión e incoherencia acerca de la moral.

Esto indica que para el naturalismo oficial esclarecer y articular sus fuentes no estaría exento de problemas. Y para que el reconocimiento de dicho bien constitutivo figurara en nuestra mejor autointerpretación sería menester integrarlo en la comprensión que ésta tuviera de la vida y las acciones humanas, lo que acabaría sesgándola con explicaciones reduccionistas. Y el propio reconocimiento de la importancia de la autointerpretación la escindiría de su exclusivo enfoque en la razón desvinculada.

Tampoco el reconocimiento de que pueda existir un bien constitutivo, no entrañado en el universo *an sich*, sino que surge de nuestra experiencia de ello, implica que en realidad existe dicho bien; sólo demuestra que el asunto no puede establecerse *a priori*. Es una cuestión de hecho a) si nuestra mejor interpretación, la más libre de ilusión, implica un reconocimiento de la significación de la vida humana, y b) si dicha significación se explica mejor de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente. Me parece que la respuesta a a) es un incuestionable «sí», pero mi coronada es que la respuesta a b) es un «no». Todo depende de cuáles sean las fuentes más libres de ilusión, y éstas, me parece a mí, implican un Dios. Pero esto queda abierto a la discusión.

Esta exploración del espacio lógico de la articulación naturalista de la buena voluntad ayudará a comprender algunas de las articulaciones que se han venido sucediendo. Los ataques a la religión y a la ética tradicional, a causa de su menosprecio y condena del deseo humano corriente, se presentan bajo una nueva luz en el trasfondo de una intuición acerca de la significación de la vida. Aquí es posible percibir toda la fuerza de la intuición positiva. Al refutar las «calumnias» contra la naturaleza, al aceptar sin reservas la materia y el deseo, por fin les otorgamos toda su dignidad, y ello nos faculta para reconocer toda la bondad y significación de dichos deseos. La noción con la que luchamos a lo largo de todo esto es la de la inocencia de la naturaleza. Pero esa noción no deja todo como estaba. Posee una energía potencial-

mente transformadora, puesto que al reconocer la bondad de los deseos corrientes nos faculta para vivir dicha bondad más íntegramente. Digamos que el reconocimiento libera la fuerza de esta bondad, la libera del aplastante peso del menospicio de la religión y la ética.

Al esbozar esta imagen, tomo prestado mucho de escritores posteriores, y muy notablemente de Nietzsche. Es evidente que su «*Jasagen*» («decir sí») aporta todo un modelo para lo que vengo describiendo aquí como energía transformadora del reconocimiento de la bondad. Para poder articularla, como hiciera Nietzsche, se necesitan los recursos del expresivismo romántico, que estudiaré en el capítulo siguiente. Y en el curso de la articulación, Nietzsche, dando un vuelco fatal contra la Ilustración, declara que la benevolencia es el primer obstáculo para la autoafirmación.

Pero, pese a ello, pienso que este modelo nietzscheano nos ayuda a comprender algo de lo que sucedió, confusa e implícitamente, en la Ilustración naturalista del siglo XVIII: que la energía moral y la excitación que acompañen a la repulsa naturalista de la religión y la ética tradicional le vienen dadas por este sentido de impulso, de liberación de la naturaleza y el deseo de la esclavitud que hace inútiles, liberándolas para una afirmación más completa.

La repulsa/liberación tiene dos caras: la negación de la religión y la metafísica, y la afirmación de la bondad y la significación de la naturaleza. El lenguaje que parecía necesario para la primera no dejaba lugar a la segunda, de modo que esta última difícilmente podría ser dicha. Parte como fuente inarticulada de entusiasmo e inspiración. Parece que la vertiente oficial del naturalismo ha permanecido clavada en ella. Niega el problema. Lo inarticulado permanece semirreprimido, y no es sorprendente que la cara negativa asuma una importancia crucial. Al final del camino el impulso de la Ilustración puede convertirse en un simple y cínico desenmascaramiento; el impulso revolucionario se define sobre todo por la aspiración a destruir el orden establecido.

Pero otras vertientes del naturalismo toman otro camino. Intentan avanzar hacia la articulación, y con ello a una liberación más directa y abierta y, por tanto, más plena, de los poderes inutilizados de la naturaleza y el deseo. Esto significó la modificación del enfoque exclusivo en la desvinculación y, en última instancia, un matrimonio entre el naturalismo y el expresivismo, al que me referiré en las páginas siguientes.

En el período de la alta Ilustración sólo se dieron los primeros, más dubitativos y preparatorios, pasos en esta dirección. Diderot es una importante figura en este aspecto; su pensamiento es sustancialmente sensible a la tensión constitutiva del naturalismo,³⁷ y contiene muchos temas protorrománticos. Y, de una manera curiosa, también lo es el de Hume.

Hume quizá merezca ser observado un poco más a este respecto. Niega por completo la visión providencial del mundo. No obstante, pese al hecho de asumir las ideas lockeanas tan incondicionalmente, pese al hecho de que algunos de los autores utilitaristas que vinieron después profesaran estar inspirados por él,³⁸ Hume no asume la postura de la desvinculación totalmente. De una manera curiosa, se mantiene más cerca de Hutcheson, de quien toma prestado el lenguaje de los sentimientos morales, y algo más.

Cabe ver a Hume explorando una posible respuesta a la perdida de la cosmovisión providencialista. Si ya no es posible pensar que las satisfacciones corrientes conlleven significación por formar parte del designio divino, sí es posible suprimir por completo el asunto de la significación (aunque continuemos anhelando una respuesta para ello), y objetivar el ámbito natural con una visión de máxima eficacia. Ésa es la respuesta utilitarista. Sin embargo, también cabe explorar la manera de percibir las satisfacciones corrientes como significativas, incluso en un mundo no providencial. La significación descansaría simplemente en el hecho de que son nuestras; de que los seres humanos, dada su propia configuración, no pueden obviar otorgarles significación; y que la senda hacia la sabiduría implica adaptarnos a nuestra configuración normal y aceptarla.

Desde luego ésta es una interpretación de Hume que por su propia naturaleza no puede encontrar aval directo en el texto. Hume coincidió con los *Aufklärer* radicales en el hecho de que no reconoció los temas que aquí describo como significativos. Los lenguajes disponibles para hacerlo eran precisamente los de la providencia o la ética tradicional, y Hume quiso guardar distancia respecto a ambos. A nosotros nos queda intentar ordenar el rompecabezas del espíritu con el que emprendió su investigación sobre la naturaleza humana. Éste ciertamente me parece diferente del de la búsqueda desvinculada de eficacia en la que se empeñaron los *Aufklärer* radicales.

Pero es más fácil describir lo que no es que lo que es. Al igual que sucede con los *Aufklärer*, quizás sea posible calibrarlo mejor median-

te el patrón de aquello a lo que Hume se opone. Al igual que ellos, se opone a la religión y a gran parte de la metafísica tradicional. Pero la base de su oposición, al parecer, es que dichas opiniones conducen a menospreciar y, por tanto, a tiranizar, la naturaleza humana. Esto lo aproxima a los *Aufklärer* radicales y encierra un reconocimiento similar de nuestra naturaleza sensual. No obstante, allí donde la meta reconocida era la de lograr un entendimiento desvinculado de la naturaleza humana como ámbito neutro que permite el control, Hume desde el comienzo parece haber pensado que sus investigaciones servirían a la meta de la autoaceptación.

Esto es lo que le une a Hutcheson, y lo que le distancia de Locke. La meta de la autoexploración no es el control desvinculado sino la vinculación, adaptarnos a lo que en realidad somos. El lenguaje que utiliza para los sentimientos morales está impregnado de un espíritu muy hutchessoniano, si bien es cierto que aquí se ha abandonado el marco de referencia providencial; y ello no es una diferencia menor. Pero no asume la anatomización de los sentimientos morales para librarnos de ellos, para situarnos al margen de ellos, para captar su naturaleza esencialmente arbitraria a fin de suspenderlos o cambiarlos. Estamos tan acostumbrados a la postura desvinculada de la Ilustración que difícilmente eludiríamos leer con ese espíritu la anatomía de las pasiones y los sentimientos morales en Hume. Pero ése no parece haber sido el suyo. La meta era mostrar la casa en la que como humanos estamos llamados a habitar. Anatomizamos los sentimientos murales hasta sus últimas arbitrariedades metafísicas en esa suerte de podría-haber-sido-de-otra-manera, los avalamos, sabemos en qué dirección residimos. Incluso la desvinculación sirve la meta del compromiso esencial.

Las fuentes de Hume fueron clásicas y primordialmente fluían de Epicuro y Lucrecio. Los utilitaristas de la Ilustración, pese a que apelaran a ellas constantemente, estaban muy lejos de ese espíritu en muchas maneras.³⁹ Es posible que la Ilustración se interprete principalmente como «el surgimiento del paganismo moderno»,⁴⁰ acentuando sus fuentes antiguas, particularmente las epicúreas. Y sería muy acertado hacerlo. Algunos de los *libertins* franceses, como Saint-Evremond, se inspiraron casi exclusivamente en el pensamiento precristiano. Shaftesbury, como hemos visto antes, fue en gran medida un antiguo estoico; algo que resulta más evidente en su *Philosophical Regimen*⁴¹ que en sus obras publicadas. No obstante, también hubo

muchas inspiraciones que provenían de fuentes cristianas; o que era específicamente moderna, como son los tres bienes primordiales que he citado antes. El acento que el utilitarismo pone por encima de todo en la benevolencia activa, en hacer del mundo un lugar feliz, carecía de parangón entre los antiguos, y ciertamente no era epicúreo.

Sin embargo, lo que *sí fue* profundamente epicúreo-lucreciano era la noción de que las ideas metafísicas, que nos enlazan con un orden moral más extenso, destruyen nuestra paz de espíritu y nuestro equilibrio psíquico en nombre de una ilusión —que imponen exigencias ajenas que sólo pueden distraernos de la verdadera senda hacia la felicidad y la tranquilidad—. La creencia de que los dioses se preocupan de nosotros sólo puede inspirar temor. Es menester distanciarnos de esa preocupación por el orden moral y asumirnos como somos, encontrar los placeres como nos sea posible, en el correcto orden en el que encaja nuestra naturaleza.

En otras palabras, rechazamos a los «dioses», no para ser auto-rremoldeadores desvinculados, sino para poder asumir nuestras vidas tal como son, sin miedo. Además de Epicuro y Lucrecio entre los antiguos, esta postura tuvo su moderno valedor en Montaigne. Éste reconoce el aplastante peso puesto sobre los humanos por sus grandes aspiraciones espirituales, lo que antes he denominado «hiperbienes», y por los sacrificios que en su nombre demandan las satisfacciones humanas corrientes (sección 4.2). «A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir?» («¿Para qué sirven esos celestiales y bonitos puntos de la filosofía sobre los cuales ningún ser humano puede establecerse y fundamentarse?»).⁴²

Al rechazar esas demandas la postura neolucréciana se asemeja en gran medida a la Ilustración radical en su refutación de las calumnias contra la naturaleza por parte de la religión y la ética tradicional. Y, desde luego, las dos se alían contra los mismos enemigos comunes. Pero existe una sutil diferencia. Allí donde un escritor como Holbach o Condorcet proclama la inocencia de la naturaleza y esencialmente la benevolencia de humanos adecuadamente educados, abriendo así la emocionante expectativa de una humanidad restaurada, el espíritu neolucréciano se contenta con retirar el peso de las aspiraciones imposibles. La liberación no es una maravillosa recreación, sino una suerte de regreso al edén, a la gentil aceptación del espacio limitado, con sus propias irregularidades e imperfecciones, pero en cuyo seno

algo puede florecer. La inspiración moral no le viene dada por la perspectiva de una transformación, sino por la onerosamente ganada capacidad de aceptar dicho espacio circunscrito.

*Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales
Menschliches, einen unsern Streifen Fruchtlands
zwischen Strom und Gestein.*

¡Si acaso encontráramos algo humano, puro, contenido, pequeño. Una banda nuestra de tierra fratal entre el torrente y el pedregal!^{43*}

Esta postura también puede tener raíces cristianas, como muestra Montaigne. Pero quienes la adoptan suelen identificarse a sí mismos como «paganos». Creen que están esforzándose por deshacer precisamente la llamada judeocristiana a la «santidad», a una vida conforme con la voluntad de Dios. Lo que quieren restaurar es el sentido pagano de que el hombre está —y debe continuar estando— por debajo de los dioses. Los versos de Rilke que termino de citar van precedidos por éstos, que son una reflexión sobre las figuras de las tumbas áticas:

*Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos berühren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.*

Acordaos de las manos,
cómo descansan sin apretar, aunque en los torsos esté la fuerza.
Esos señores de sí mismos sabían con eso: Hasta aquí llegamos,
esto es lo nuestro, tocarnos *así*: más reciamente
nos aprietan los dioses. Pero eso es cosa de los dioses.

Obviamente he estado construyendo un «tipo idéal» que no se ajusta exactamente a nadie. Pero pienso que Hume se halla cerca de este espíritu más cerca, en cualquier caso, que de la Ilustración radical. En el contexto de la cultura del siglo XVIII, con su sumamente di-

* Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, Barcelona, Lumen, 1980. (N. de la t.)

ferente psicología, su compromiso con la política, su moral de benevolencia, Hume se empeña en reformular algo análogo a esta idea neolucradiana. Exploramos desde dentro la forma de la vida humana. Encontramos que dentro de esa forma, los humanos son irresistiblemente dados a otorgar significación a ciertas cosas. Ciertas cosas son invariable objeto de sentimientos morales, que por su propia naturaleza están demarcadas de otras por su incomparable significación. Antes se pensaba que sin un cierto aval ontológico en el propio tejido de las cosas dicha significación era ilusoria; y ahora parece como si el universo no pudiera proporcionar tal aval (al menos, así le parece a Hume). Pero no importa. No lo necesitamos. Lo importante es reconocer dicha forma y aceptarla, apreciarla y aprender a vivir en ella.⁴⁴

Pienso que en Hume se encuentra el germen de un tema que finalmente se formulará de modo más natural en nuestro siglo, aunque aún sea difícil, enmascarado como está por la continuada influencia del naturalismo ilustrado. Pero algunos han pretendido percibir en la obra de Wittgenstein la misma combinación de nociones: que una forma de vida sea a la vez arbitraria y, sin embargo, algo que es menester abrazar. La cuestión de los límites de la capacidad para aceptar los lineamientos básicos de nuestra forma de vida, el tema de qué es lo que conlleva esa aceptación, son ahora formulados y expresados.⁴⁵ Pero encuentran sus raíces, aparte de en la Ilustración, en su rechazo a la noción del orden providencial, y en su constante afirmación compensatoria, si bien implícita, aun cuando auto-encubierta, de la significación de la vida corriente.

19.3

Existe otro aspecto de la significación espiritual del naturalismo que merece mencionarse aquí, puesto que ha sido una fuerza constante en la cultura moderna. La creencia de que los seres pensantes forman parte de un gran orden físico podría despertar un cierto asombro, temor y hasta una cierta piedad natural: la reflexión que nos mueve a ello es que el pensamiento, el sentimiento, las aspiraciones morales, el conjunto de todas las cumbres intelectuales y espirituales de los logros humanos, surgen de las profundidades de un inmenso universo físico, que en la mayor parte de su incommensura-

ble extensión es inanimado, absolutamente insensible a nuestros propósitos, que prosiguen su camino por inexorable necesidad. El asombro lo despierta en parte la tremenda energía de ese mundo que nos eclipsa —sentimos nuestra enorme fragilidad de juncos pensantes, en expresión de Pascal—; pero también lo hemos sentido antes frente al extraordinario hecho de que desde ese inmenso silencio ciego pueden evolucionar el pensamiento, la visión y el habla.

Quienes pensamos y vemos, vislumbramos cuán hondas son las raíces de nuestra frágil conciencia, y cuán misterioso y extraño es su surgir. Esta actitud espiritual choca frontalmente con la cartesiana. Allí la idea predominante era la de la pureza del ser pensante, de su profunda heterogeneidad de ciega naturaleza física, y de su trascendentalmente superior estatus. El dualismo cartesiano estuvo muy extendido en los siglos XVI y XVIII. A muchos les parecía inseparable de la creencia en la inmortalidad. Y, al parecer, la prueba de que el alma era una clase de materia incorruptible separada de la materia, establecía sin lugar a dudas que éramos inmortales. En el capítulo anterior he hablado sobre la certeza intuitiva que muchos mantuvieron en aquella época sobre la existencia de Dios y una vida futura. En la medida en que la última se racionalizaba en términos del dualismo alma-cuerpo, esta doctrina filosófica también podía parecer segura.

Lo que fue casi una digresión para Locke en su *Essay*, lo concerniente a la posibilidad de que el pensamiento, después de todo, pudiera ser propiedad de la materia,⁴⁶ disparó una serie de batallas metafísicas. Comenzó casi inmediatamente, cuando su obra fue atacada por Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, por abrir la puerta a la increencia. La actitud de Stillingfleet fue compartida por la mayoría de los pensadores del siglo siguiente. La misma sugerencia de que podría haber una explicación materialista del pensamiento, les parecía extraña —¿acaso no era evidente que el pensamiento era totalmente diferente de la materia extensa?— y también gratuitamente subversiva de la religión y la moral.

Quienes se sentían atraídos por el materialismo solían fortalecer esta última impresión. Ciertamente les interesaba subvertir la religión y la moral tradicionales. Lo que era muy fácil que pasara desapercibido estaba en que esta nueva/vieja filosofía no era sólo la negación de todas las posturas espirituales respecto a la vida humana, sino que implicaba su propia postura característica. Era fácil que pa-

sara desapercibida dada la autoimpuesta inarticulación del naturalismo ilustrado en lo concerniente a sus fuentes morales.

Pero esta postura, y el conflicto que generó a su alrededor, queda perfectamente captada por un escritor contemporáneo. Douglas Hofstader reconoce que ciertas personas

sienten un horror instintivo hacia cualquier «explicación clara» sobre el alma. No sé por qué ciertas personas sienten ese horror, mientras que otras, como yo, encontramos en el reduccionismo la religión definitiva. Quizá mi larga formación en la física y la ciencia en general me haga sentir un profundo asombro al observar cómo los más sustanciales y familiares de los objetos o experiencias se desvanecen, cuando uno se aproxima a ellos en la escala infinitesimal, en un misterioso éter insustancial, una miríada de efímeros vórtices turbulentos en una casi incomprendible actividad matemática. A mí esto me inspira una reverencia cósmica. Para mí el reduccionismo no «explica claramente»; al contrario, añade misterio.⁴⁷

En ningún autor del siglo XVIII encontramos una declaración tan nítidamente articulada. No obstante, al igual que ocurre con la significación de la vida humana, es posible percibir la inspiración espiritual allí donde no está nítidamente articulada.

Así, el materialismo de Holbach percibe a todos los seres inclinados por igual a la «gravitation sur soi»,⁴⁸ impulsados a mantenerse en su ser. Esto implicaba la ruptura con la concepción cartesiana de la materia fundamentalmente inerte. Dicha concepción figuraba en su argumento estándar para explicar la existencia de Dios: tenía que ser invocado para explicar cómo comienza el movimiento. Holbach la reemplaza con la imagen de la naturaleza como lugar de energía, una imagen con honda, que despierta nuestro temor reverencial y que puede concebiblemente ser el lugar del que emerge el pensamiento, algo impensable en la variante cartesiana.

Pero tan habitual es en Diderot, cuya prosa registra más energicamente el impacto espiritual. En su *Rêve de d'Alembert*, describe jocosamente la génesis del propio d'Alembert desde su condición preembrionaria, y termina con este lienzo de la elevación y caída del genio, que brota de

... des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être résolvant le problème de la pré-

cession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, déperissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale.

... agentes materiales cuyos efectos sucesivos serían un ser inerte, un ser sensitivo, un ser pensante, un ser resolviendo el proceso de la precesión de los equinoccios, un ser sublime, un ser maravilloso, un ser envejeciendo, depauperándose, muriendo, disuelto y devuelto a la tierra vegetal.^{49*}

La actitud espiritual no es nueva. Tiene raíces epicúreas. También Lucrécio ofrece la imagen del hombre surgiendo de un inmenso universo acogedor, inconscientemente bienhechor, en el que podemos ver el cielo como nuestro padre y la tierra como nuestra madre.⁵⁰ Y también él expresa su asombro ante el inmenso todo: viéndolo desplegado ante él se siente colmado por una suerte de divino deleite y estremecimiento.⁵¹

Sin embargo, en un contexto en el que el dualismo se hallaba profundamente intrincado en las más importantes creencias religiosas y metafísicas, el materialismo parecía algo impactante y novedoso. Uno de los cambios más importantes ocurridos en el siglo XVIII, y mantenido desde entonces, es que esa perspectiva deja, por regla general, de ser una idea extravagante, externa, llegando incluso a convertirse, ya en nuestro siglo y en algunos círculos, en el punto de vista ortodoxo. Hasta tal punto que la lucha entre los reduccionistas y sus adversarios, de la que habla Hofstadter, raramente opone dualistas cartesianos a nociones materialistas,⁵² en vez de ello al reduccionismo se le opone una imagen de la naturaleza que consiste en tres planos diferentes del ser, a menudo acompañada por una noción de «emergencia».⁵³

Dichas teorías encuentran algunas de sus raíces en el pensamiento romántico, y ello nos proporciona una pista acerca de por qué esta postura espiritual emergentista avanza tan firmemente en contra del cartesianismo a finales del siglo XVIII. Ésa fue la postura que adoptaron no sólo los materialistas, sino también las distintas variedades del pensamiento antidualista, llevadas por la idea de ver la naturaleza como lugar de una gran corriente de vida, y que desembocará en el Romanticismo y también en el «clasicismo de Weimar» de

* Diderot, *El sueño de d'Alembert. Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pág. 28. (N. de la t.)

Goethe o Schiller. La idea de que el pensamiento y el sentimiento emergen de la naturaleza les proporciona hondura y potencial brío, de hecho, introduce una nueva noción de «profundidad», como veremos en el capítulo siguiente. Aunque el expresivismo romántico pueda oponerse al materialismo, los dos pueden también entrelazarse fecundamente.

El avance de esta nueva postura hacia la naturaleza, inspirada por el materialismo o bien por el protorromanticismo contribuyó a fomentar un nuevo sentido del tiempo cósmico. El cosmos clásico del orden significativo había sido externo, pero básicamente inalterable. El universo bíblico fue histórico, pero de una duración relativamente corta, unos cuantos miles de años, algo que entonces parecía inmenso, pero que la imaginación podía abarcar fácilmente. En ambos casos estar en el universo era estar en un todo ordenado cuyos límites y extensión podían captarse.

El siglo XVIII presencia los albores del sentido real del tiempo geológico, o sea, no sólo de la inmensa escala del tiempo en la que ha evolucionado el universo, sino también de los cambios cataclísmicos que han llenado esos eones. Dicho cambio respondía en parte al descubrimiento científico que conduciría a la eventual formulación y aceptación general de la doctrina de Darwin. Buffon y otros habían comenzado a dar pasos en esa dirección desde mediados del siglo XVIII. No obstante, ello también reflejaba un cambio en la imaginación y en el sentido del lugar que los humanos ocupamos en la naturaleza. Diderot saltó mucho más allá de la evidencia disponible cuando escribió:

Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps?... Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui ferment, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?

¿Qué es nuestra duración en comparación con la eternidad de los tiempos?... Serie indefinida de animáculos en el átomo que fermenta, la misma serie indefinida de animáculos en ese otro átomo llamado Tierra. ¿Quién sabe las razas de animales que nos han precedido? ¿Quién sabe las razas de animales que nos sucederán?^{54*}

* Diderot, ed. cit., pág. 28. (*N. de la t.*)

El nuevo sentimiento hacia la naturaleza, que he descrito en el capítulo 17, se desplaza más allá del jardín inglés, más allá de los valles suizos donde el erial toca el lugar de residencia humano, que Rousseau hiciera célebres, y llega por fin a las inhóspitas cimas en las que, sobrecogido por el asombro, se da de bruces con la vastedad que aparenta ser tan absolutamente indiferente a la vida humana. Ramond viajó hasta aquellas regiones, y sus libros dieron expresión a la exaltación ante la indómita grandeza de las cumbres. Ellas nos colocan ante la incommensurable inmensidad del tiempo.

Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme du temps.

Todo concurre para hacer las meditaciones más profundas, y otorgarles ese matiz sombrío, ese carácter sublime que adquieren cuando el alma, dando el salto que la hace contemporánea con todos los siglos, y coexistente con todos los seres, se eleva sobre el abismo del tiempo.⁵⁵

Charles Rosen cita la descripción que hace Ramond de los Alpes y los Pirineos, la cual nos hace ver de un modo inmediato, por así decirlo, en las explicaciones sobre los diferentes niveles de roca y hielo, las enormemente distantes edades de sus génesis.⁵⁶ Ciertos sorprendentes hallazgos de los eruditos se combinan aquí con el tantalente romántico para producir una nueva sensibilidad, que llegará a dominar el mundo.

19.4

Aquí tropezamos con una de las muchas formas en que nuestras concepciones de las fuentes morales están estrechamente vinculadas a la clase de estructuras narrativas en las cuales elaboramos el sentido de nuestras vidas. La íntima interconexión entre ellas, junto con las nociones que manejamos del yo y la sociedad, ya fueron mencionadas en la primera parte. Pero es necesario abundar en este aspecto. El naturalismo de la Ilustración no sólo causó efecto sobre las concepciones del tiempo cósmico, también generó sus propias formas de narración personal e histórica.

Para entenderlas es preciso tener en cuenta toda la extensión de sus fuentes morales reconocidas e inarticuladas. He tratado de organizarlas alrededor de los tres polos principales, antes mencionados: la dignidad de la razón autorresponsable, la significación de los impulsos corrientes de la naturaleza y el imperativo de la benevolencia.

Dichas nociones de razón y naturaleza definen para los seres humanos una cierta perfección, en donde el ejercicio de la razón autorresponsable produce la mayor claridad sobre su propia naturaleza y significación. Ello a su vez define la situación opuesta, aquella en la que los humanos, ¡ay!, se encuentran, en la que la razón se ve obstaculizada o cegada y, por consiguiente, el reconocimiento de la naturaleza se efectúa de forma inadecuada o distorsionada.

Verdadera experiencia de la Ilustración es la lucha, llevada a cabo a través de esta condición de ceguera, hacia la perfección. Un rasgo central de la narrativa, tanto de las vidas individuales como de la historia en cuyo seno adquiere sentido dicha lucha, es que de alguna forma debe explicar el haber caído en la ceguera y el error, además de trazar la senda para ir saliendo de ellos progresivamente. En cierto paralelo con el relato cristiano, tenemos una prehistoria humana que ve cómo hemos caído víctimas del error, cómo la impostura y la superstición se han apoderado de nuestras mentes, y luego tiene lugar una larga lucha de liberación.

El punto nodal de esta narrativa de lucha es el ejercicio de la razón desencadenada que conduce a desenmascarar el error, lo que a su vez reconoce, y por ende libera, la dignidad de la naturaleza. Biográficamente, así es como el *Aufklärer* entiende su propio desarrollo, la ruptura con el trasfondo anterior religioso, deísta o metafísico, la liberación de sus propias energías naturales. E, históricamente, así es como logramos entender el relato humano en que nos encuadrados. En la medida en que sea posible mirar con optimismo el relato humano, debe ser un relato de progreso, de sucesivos desencadenamientos de la razón que conducen a sucesivos descubrimientos de la verdad y, por tanto, a superar el error.

Así es como la vida de los *Aufklärer* adquiere significación, asumiendo un lugar, desempeñando un papel en esa cadena de progreso. Y así es como pueden llegar a ser parte de esa comunidad de humanidad restaurada y perfeccionada que un día llegará a ser: por haber contribuido en algún momento durante la larga sucesión a hacerla realidad. Este formar parte se recompensa con el reconocimiento, la

gratitud de generaciones futuras hacia los luchadores solitarios del presente. Y así, correlativa al sentido de obligación de contribuir a esa realización de la humanidad (tan difícil de entender sólo en el terreno de la armonía de intereses), está la expectativa de fama y gratitud de la posteridad. La comunidad de intereses que no está ahí al nivel de las concretas satisfacciones humanas, entre yo y la futura comunidad feliz por la que sacrifico mi bienestar actual, queda restaurada en el nivel del significado de nuestras vidas por el reconocimiento que se hace de mi contribución simbólica a lo que han definido como aquello que hace significativa la vida humana.

Y de ahí que no sorprenda que los *Aufklärer* evoquen repetidamente la posteridad. Reconocerla es su gran consuelo. Su inmortalidad fue la celebridad póstuma.⁵⁷ Diderot apelaba a ella constantemente. En el transcurso de sus últimos años escribió algunos de sus más penetrantes trabajos enteramente pensados para sus lectores del futuro, y ni siquiera intentó publicarlos mientras vivió. En su *Refutation de De l'homme* de Helvecio, justamente antes del pasaje que he citado anteriormente, en el que explica cuán absurdo es explicar el heroísmo de los filósofos contemporáneos en términos de placer físico, Diderot formula lo que, a su juicio, es su motivación real:

Ils se flattent qu'un jour on les nommera, et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes... Ils jouissent d'avance de la douce mélodie de ce concert lointain de voix à venir et occupées à les célébrer, et leur coeur en trésaille de joie.

Se congratulan de que un día les nombraremos, y de que su memoria será eternamente honrada por los hombres... Se regocijan de antemano en la dulce melodía del lejano concierto de voces que vendrán a celebrarlos, y su corazón se estremece de gozo.⁵⁸

Holbach, en su *Essai sur les préjugés*, hace una gran declaración de fe en el futuro de la Ilustración:

Malgré tous les efforts de la tyrannie, malgré les violences et les ruses du sacerdoce, malgré les soins vigilants de tous les ennemis du genre humain, la race humaine s'éclairera; les nations connaîtront leurs véritables intérêts; une multitude de rayons assemblés formera quelque jour une masse immense de lumière qui échauffera tous les coeurs, qui éclairera tous les esprits.

Pese a todos los esfuerzos de la tiranía, pese a las violencias y argucias del sacerdocio, pese a los vigilantes cuidados de todos los enemigos del género humano, la raza humana se iluminará, las naciones conocerán sus verdaderos intereses, una multitud de rayos aunados formará un día una inmensa masa luminosa que encenderá todos los corazones, que iluminará todos los espíritus.

Y de ahí concluye:

Ainsi, sages... vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future. Ce ne sont ni les richesses, ni les honneurs, ni les applaudissements du vulgaire que vous devez ambitionner: c'est l'inmortalité.

Así, sabios... no sois hombres de vuestro tiempo; sois hombres del porvenir, los precursores de la razón futura. No son las riquezas, ni los honores, ni el aplauso vulgar lo que debéis ambicionar: es la inmortalidad.⁵⁹

Ciertamente la mejor y más completa declaración de la filosofía de la historia de la Ilustración increyente es la que hace Condorcet en su *Esquisse*, conduciéndonos a través de diez edades de la existencia humana, siendo la décima de ellas el antípodo del radiante futuro que aguarda a la humanidad. Ahí se condensa la imagen completa: el declive hasta la servidumbre y la superstición bajo la impostura de las clases cultas; la alianza entre el despotismo y la superstición; la compensadora lucha de la razón, asistida por la tecnología, particularmente el arte de la imprenta. El resultado es un progreso del conocimiento y las costumbres que se distancia, cada vez más rápidamente, de los siglos inmediatamente anteriores y se hace irreversible con el recio establecimiento de los principios de la epistemología moderna;⁶⁰ formas más suaves reemplazan la aspereza y el barbarismo de leyes y prácticas anteriores.⁶¹

El pasaje que cierra el libro, a continuación de la descripción del futuro que aguarda a la raza humana, dice:

Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis des ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur; présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée,

et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour por l'humanité embellit des plus pures jouissances.

¡Cómo el retablo de la especie humana, libre de todas estas cadenas, sustraído al imperio del azar, o al de los enemigos del progreso, y andando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al *philosophe* un espectáculo que le consuela de los errores, los crímenes, las injusticias que aún mancillan la tierra, y de las cuales suele ser víctima! En la contemplación de ese retablo recibe el premio a sus esfuerzos por el progreso de la razón y por la defensa de la libertad. Entonces osa unirlos a la cadena del destino humano: allí encuentra la verdadera recompensa de la virtud, el placer de haber hecho un bien duradero, que la fatalidad ya no destruirá con una funesta compensación, retornando a los prejuicios y a la esclavitud. Esta contemplación es un refugio para él, donde el recuerdo de sus persecuciones no puede seguirle; donde, viviendo en el pensamiento con una humanidad restablecida en los derechos y con la dignidad de su naturaleza, olvida a quien la avaricia, el miedo, o la envidia atormentan y corrompen; es ahí donde existe verdaderamente con sus semejantes, en un elíseo que su razón sabe crear, y que su amor hacia la humanidad ha embellecido con las más puras alegrías.⁶²

Este pasaje gana mordacidad cuando se reflexiona en el hecho de que fue escrito en 1793, mientras su autor permanecía oculto en París, y existía una orden de búsqueda y captura contra él por presunto girondino, emitida por el «Comité para la seguridad pública», controlado por los jacobinos y, en efecto, sólo le quedaban unos pocos meses de vida. Ciertamente existían «errores, crímenes e injusticias» para los que necesitaba consuelo. Y nuestro respeto hacia su imperterrita fe revolucionaria se acrecienta al reflexionar en el hecho de que aquellos crímenes ya no eran los del *ancien régime*, sino los de los poderes que pretendían construir el radiante futuro.

Capítulo 20

LA NATURALEZA COMO FUENTE

20.1

Obviamente el naturalismo de la Ilustración ha sido sumamente importante para la configuración de la sociedad y la cultura contemporáneas. No obstante, igualmente obvio es el hecho de que ha sido contestado y criticado. Actualmente la contra-Ilustración, el movimiento ecológico y la izquierda antiutilitarista-tecnologista radical son fuerzas vivas también. El último tramo del siglo XVIII presenció un gran número de reacciones contra el deísmo racionalista y el naturalismo que abrieron paso a dichos contramovimientos y contribuyeron también a transformar muy profundamente la cultura moderna.

En este capítulo me propongo hablar sobre algunos de esos movimientos. Son muy diversos. Estudiaré, por ejemplo, a Kant y el Romanticismo. Pero entre ellos existe un punto en común, un hilo conductor. Al comienzo del último capítulo mencioné la existencia de dos objeciones de amplia repercusión al deísmo estándar del siglo XVIII. La primera de ellas, la antipanglossiana, iba en contra de la visión excesivamente cándida y optimista del mundo; la segunda, la objeción antiniveladora, en contra de una visión demasiado simple de la voluntad humana con su único intento de procurar la felicidad. El bien y el mal se convertían en una cuestión de instrucción, de conocimiento, de ilustración; cesaban de ser fruto de cualidades radicalmente diferentes de la voluntad humana. «Placer, errado o correctamente entendido; nuestro mayor mal o nuestro bien más querido.»¹

El naturalismo de la Ilustración asumió la objeción antipanglossiana. Rompió la dependencia de una doctrina de providencia, pese a que todavía fuera posible lamentar que retuviera una visión sensiblemente optimista de la perspectiva humana. No obstante, consi-

guió, aun cuando sólo fuera eso, que la objeción antiniveladora ganara incluso más relevancia. Afianzó aún más la negación de cualquier distinción cualitativa de la voluntad; todo era deseo; en las variantes más radicales, incluso deseo físico.

El hilo conductor entre las vertientes del pensamiento y el sentimiento de las que me propongo hablar aquí es su adopción de dicha objeción antiniveladora: su postura refractaria ante la imagen unidimensional de la voluntad, y su recuperación del sentido de que el bien y el mal se batían en el corazón humano. Hay un pensador célebre por haber articulado esta objeción en el siglo XVIII: es Rousseau, una influencia crucial para casi todos los autores y todas las vertientes que me propongo mencionar.

Rousseau arranca como amigo de los enciclopedistas —especialmente de Diderot— y termina siendo su enemigo. Esto fue en parte debido a una cuestión de personalidades: decir que era difícil llevarse bien con Rousseau sería el eufemismo del siglo XVIII. No obstante, también es cierto que existía un núcleo de auténtico desacuerdo filosófico. Cabría formular éste afirmando que a Rousseau le atraía una visión moral que diera cabida a una noción real de la depravación. La maldad humana no era una cosa que pudiera ser desplazada por el incremento de conocimiento o ilustración. De hecho, la propia creencia de esa posibilidad formaba parte de la distorsión moral, y la dependencia de ella sólo servía para agravar las cosas. Lo que se necesitaba era la transformación de la voluntad.

Rousseau recuperó para el mundo del deísmo del siglo XVIII la noción fundamentalmente agustiniana de que los humanos son capaces de dos amores, de dos orientaciones básicas de la voluntad. Ese deísmo brotaba en cierto sentido del cristianismo erasmista, como he sostenido antes, mientras que la doctrina de los dos amores, si bien común a todas las vertientes del pensamiento cristiano, fue un tema importante de lo que antes he denominado el hiperagustinismo. Rousseau desconcertaba a los *philosophes* porque aparentaba ser un hombre demasiado fiel a su tiempo como para pasarse al enemigo.

Rousseau a veces despierta entre los *philosophes* ecos de Pascal acerca de Descartes o de la reacción jansenista al cartesianismo en general. Se repite una mezcla similar de aproximación y distancia. Pascal fue uno de los más importantes pensadores de la nueva matemática y defensor de la ciencia nueva. Muchos jansenistas abrazaron

el dualismo cartesiano, por ejemplo, Antoine Arnauld y Pierre Nicole, como marco referencial para sus ideas morales y teológicas. Pero lo que no podían asimilar era la confianza cartesiana en las facultades humanas para alcanzar el bien; la idea de que el embrollo y la confusión del pensamiento encarnado, que Arnauld y Nicole perciben como consecuencia de la Caída,² pudieran ser superados sólo por nuestros esfuerzos intelectuales.

Esto va acompañado de un giro en la autocompreensión. El embrollo y la confusión ya no se perciben únicamente como el resultado de la negligencia y los malos hábitos, algo que podía solucionarse con un poco de decisión y una correcta comprensión. De hecho, aquí se descarta la idea cartesiana de que, en principio, somos transparentes a nosotros mismos, y que sólo debido a la confusión fallamos en conocernos. Los autores jansenistas, de un modo completamente agustiniano, insisten en que desconocemos la profundidad de nuestro corazón; constantemente nos estamos adjudicando calificaciones espirituales que no merecemos. Nadie sabe con certeza si su inclinación a la plegaria procede en realidad de la gracia, o quizás de algún fin relacionado con el amor propio. Mostramos «une inclination naturelle de l'amour propre...», afirma Nicole, «à croire que nous avons dans le cœur tout ce qui nage sur la surface de notre esprit». Pero, «il y a toujours en nous un certain fond, et une certain racine qui nous demeure inconnu et impénétrable toute notre vie» («una inclinación natural al amor propio... a creer que tenemos en nuestros corazones todo lo que flota en la superficie de nuestras mentes... pero... siempre hay en nosotros un cierto fondo, unas ciertas raíces que nos son desconocidas e impenetrables toda nuestra vida»).³

Para Pascal, soy un «monstre incompréhensible». Estamos llenos de contradicciones, Lejos de ser autotransparente, nuestro yo es un misterio para nosotros mismos. «Où est donc ce moi?», se pregunta.⁴ Lo único que puede aportar un cierto orden a todo esto, una cierta (relativa) autocompreensión, es la gracia, puesto que ésta transforma los términos de nuestros conflictos internos.

Rousseau recupera esta negación de la autotransparencia, y ello será crucial para sus seguidores expresivistas. Pero lo más relevante para mi propósito inmediato es la forma en que Rousseau traslada ese modo de pensamiento integrándolo en el deísmo.

En la teoría ortodoxa la fuente del amor supremo es la gracia; es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Para Rousseau (sin que cese por

completo de ser Dios, al menos el de los *philosophes*), se ha convertido en la voz de la naturaleza. Queda descartada la doctrina del pecado original en su comprensión ortodoxa.⁵ La naturaleza es fundamentalmente buena y la alienación que nos deprava es la que nos separa de ella. La imagen agustiniana de la voluntad ha sido trasladada a una doctrina que niega uno de los dogmas centrales de la teología agustiniana.

«Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain» («Establezcamos como máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano»).⁶ Pero hubo una Caída; la perversidad se ha precipitado sobre nosotros. Nos la hemos buscado nosotros mismos. «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses», es la frase con la que Rousseau inicia el libro I de *Emilio*; «tout dégénère entre les mains de l'homme» («Todo está bien al salir de las manos del autor del cosmos; todo degenera entre las manos del hombre»).^{7*} El impulso original de la naturaleza es bueno, pero el efecto de una cultura degenerada hace que perdamos contacto con ello. Sufrimos esa pérdida porque hemos dejado de depender de nosotros mismos y de nuestro impulso interior, para depender de otros y de lo que ellos piensan de nosotros, esperan de nosotros, admirar o desprecian en nosotros, premian o castigan en nosotros. Una espesa red de opinión que se teje entre nosotros y la sociedad nos separa de la naturaleza y no nos permite recuperar el contacto con ella.

Rousseau acude algunas veces al recurso de la imagen áurica (esa clase de imágenes era importante para él, en parte sin duda porque era músico): la naturaleza se asemeja a la voz interior. La conciencia, nuestra guía interior, «nos habla en el lenguaje de la naturaleza». Habla para todos, pero muy pocos la escuchan. Sus peores enemigos son prejuicios que usurpan su lugar. «Leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus» («... su voz ruidosa ahoga la suya y le impide hacerse entender; el fanatismo osa desfigurarla y

* Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990 (N. de la t.)

dictar el crimen en su nombre. A fuerza de ser rechazada, se harta al fin. No nos habla más»).^{8*}

Para recuperar el contacto con esa voz tendríamos que transformar la motivación, contar con una voluntad de cualidad enteramente distinta. Rousseau se niega a aceptar la noción naturalista de la Ilustración por la que se supone que para ser mejores lo que se requiere sea más razón, más educación, más «ilustración». En su *Primer discurso acerca del arte y la ciencia*, rebate la sugerencia de que esa clase de progreso contribuya a hacernos mejores. Por el contrario, con demasiada frecuencia se acompaña de la decadencia moral. Nuestro interés, bien entendido, no es fuente de benevolencia en nosotros. En esa «filosofía abominable» no hay cabida para las buenas acciones, pero ha de encontrar una base motivadora para ellas. Menosprecia a Sócrates y calumnia a Régulo. Resulta incluso difícil admitir que sus partidarios la acojan de buena fe.⁹

Al contrario, el progreso de esa razón calculadora es uno de los signos de corrupción. Sólo florece allí donde se sofoca la conciencia, como deja muy claro el cura saboyano en su apasionada invocación:

Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infailible 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 à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y una razón sin principio.^{10**}

Era fácil interpretar esta oposición entre moralidad y «progreso» en un sentido primitivista. Y así es como se interpretó a Rousseau en

* J.-J. Rousseau, ed. cit., pág. 393. (*N. de la t.*)

** J.-J. Rousseau, ed. cit., pág. 393. (*N. de la t.*)

su tiempo y también en el nuestro. Pero la auténtica idea de Rousseau, que no es primitivista, es mucho más sugerente, y en realidad ha sido más influyente. Si bien la imagen popular que se tiene de él suele ser la del admirador del «noble salvaje», donde su influencia fue realmente importante —sobre otros pensadores que, a su vez, causaron un tremendo impacto—, su idea no fue mal entendida. Sólo tenemos que pensar en Kant, o en los escritores del *Sturm und Drang* y el período romántico.

La idea que propugnaba Rousseau —o las ideas, porque sería difícil hacer coherente su *Emilio* con el final de su *Contrato social*— no implicaba retroceder a la etapa precultural o presocietal. La idea de la recuperación del contacto con la naturaleza la percibía más bien como un escape de otra dependencia discreta, la del poder de la opinión y de las ambiciones que ello genera, a través de una especie de alianza o fusión de razón y naturaleza o, en otros términos, de la cultura/sociedad por un lado, y el genuino *élan* de la naturaleza, por otro. La conciencia es la voz de la naturaleza, puesto que surge en un ser que ha penetrado en la sociedad y ha sido dotado con el lenguaje y, por ende, de razón.¹¹ La voluntad general representa las demandas de la naturaleza, libre de cualquier distorsión debida a otra dependencia u opinión, por medio de una ley públicamente reconocida.

Lo que en Rousseau suele confundirse con primitivismo es su indudable adhesión a la austeridad, en contra de una civilización de necesidades y consumo crecientes. Rousseau suele hablar con el lenguaje de los antiguos estoicos y frecuentemente evoca sus principios. La auténtica fuerza implica tener un mínimo de necesidades, contentarse con lo esencial. «L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité» («El hombre es más fuerte cuando se contenta con ser lo que es; es más débil cuando intenta elevarse por encima de la humanidad»). Es nuestra dependencia de los demás, de las apariencias, de la opinión, la que multiplica nuestras apetencias y con ello nos hace todavía más dependientes. «Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires» («Salvo la fuerza, la salud y la buena conciencia, todas las cosas buenas de la vida son una cuestión de opinión; salvo el dolor corporal y el remordimiento de conciencia, to-

dos los males son imaginarios»). La verdadera libertad se hallará sólo en la austерidad:

Ô homme! reserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras pas misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir... Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige.

¡Oh, hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y ya no serás miserable. Quédate en el lugar que la naturaleza te asigna en la cadena de los seres, nada te podrá hacer salir de ella... Tu libertad, tu poder, sólo se extienden lo que tus fuerzas naturales, no van más allá; el resto es sólo esclavitud, ilusión, prestigio.^{12*}

Esta libertad austera de anhelos excesivos es común a los dos modelos que Rousseau parece plantear para la vuelta a la naturaleza. Para transitar la senda que *Emilio* explora es esencial ser un individuo humano libre e íntegro. Aquí es donde Rousseau parece estar más cerca de los estoicos antiguos. Pero ello también es crucial en la fórmula política de obediencia a sí mismo mediante una ley comúnmente establecida, que expone en el *Contrato social*. Aquí Rousseau asume uno de los temas comunes de la tradición humanista civil, que advierte sobre los efectos corrosivos de la riqueza y la comodidad sobre la virtud cívica.

Rousseau entreteje esos tan comunes y antiguos temas de la austерidad como condición para la verdadera virtud con un tema moderno, el de la afirmación de la vida corriente. Cuando educa a Emilio de forma que eventualmente sea capaz de abrirse camino en el mundo, Rousseau desea que ante todo se identifique con Robinson Crusoe. Debe aprender un oficio honrado y de utilidad, Una satisfacción central en su vida será su relación con Sofía, quien se convertirá en su mujer.

Claro que esto encaja más fácilmente en la imagen rousseauiana del individuo restablecido que en su visión de la humanidad recuperada para la naturaleza a través de una forma de gobierno. El humanismo civil no combina fácilmente con la ética de la vida corriente. Pero Rousseau hace cuanto puede para separar los bienes del honor

* J.-J. Rousseau, ibíd. (*N. de la t.*)

y la gloria de su tradicional asociación con un ámbito superior de actividad, distinto del de los cuidados y la continuación de la vida. La comunidad política buena se aglutina por el sentimiento que se desprende del gozo que los humanos disfrutan en compañía mutua, incluso en los contextos más corrientes e íntimos.¹³ Para Rousseau no existe el hiato aristotélico o arendtiano entre la vida del ciudadano y la búsqueda de los medios de vida. Por eso para él, contra Aristóteles o Arendt, la actividad real de deliberación no es muy importante; lo que importa es la unidad. En la mejor clase de condición simple, «le bien commun se montre partout avec évidence» («el bien común será evidente por doquier») y no necesita elaborados debates ni deliberaciones. Muchas son las leyes, y cuando se necesitan algunas nuevas,

... cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fai que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, siôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui.

... la necesidad se percibe universalmente. El primero que las propone sólo dice lo que todos ya han sentido, y no se requieren artimañas ni elocuencia para pasar a una ley lo que cada uno ya ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que otros actuarán como él.

La gente más feliz del mundo son los grupos de campesinos que arreglan sus asuntos a la sombra de un roble.

Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser le raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère?

Cuando en el más feliz de los pueblos del mundo* se ve a tropas de campesinos arreglar los asuntos del Estado bajo un roble y conducirse siempre sabiamente, ¿puede uno impedirse despreciar los refinamientos de las demás naciones, que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y misterio?^{14**}

* Alusión a los cantones rurales de Suiza. (N. de la t.)

** J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, libro IV, cap. 1, Madrid, Alianza, 1980, pág. 106. (N. de la t.)

Lo que Rousseau toma prestado del deísmo estándar del siglo XVIII, en particular de la escuela del sentido moral, es suficientemente evidente. El cura saboyano articula una posición cuya línea primordial llega a ser un tópico: del orden de las cosas inferimos la existencia de un Dios bueno. Debe existir una voluntad que mueve la materia,¹⁵ y una inteligencia que la coordina. Nuestra libertad implica la espiritualidad del alma; y la injusticia de los premios y los castigos en este mundo aduce que existe otro futuro, donde éste se enmendará. Al igual que hicieran otros pensadores deístas, identifica la bondad de Dios con la de dicho orden,¹⁶ y sería irrazonable de mandar o esperar que fuera interrumpida por milagros o por cualquier ayuda especial a los humanos en su afán por ser buenos.¹⁷ Incluso encontramos algunos de los conocidos argumentos de Hutcheson contra la teoría extrínseca: en último término la gente ama la virtud llevada por un egoísmo ilustrado. Si fuera así, entonces, ¿por qué admiramos a los grandes antiguos como Catón, quien probablemente no puede hacernos ningún bien?¹⁸

No obstante, pese a esa continuidad, ha tenido lugar una importante traslación. La tibia garantía de que todos los intereses armonizan entre sí, que por encima de todo hemos de entender que la beneficencia es el mejor camino hacia la felicidad, que el amor a sí mismo y el amor social son una misma cosa, ha sido ahora reemplazada por un profundo sentido de la polaridad entre el bien y el mal, de la degeneración y necesaria transformación de la voluntad humana.

A primera vista esto podría parecer una vuelta a una posición anterior, sustentada por fuentes estoicas y cristianas. Pero también éstas han sido trasladadas a una posición enteramente moderna, puesto que la distinción entre vicio y virtud, entre voluntad buena o depravada, converge ahora con la distinción entre la dependencia de sí mismo y la dependencia de otros. La bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo. Aunque bebe en fuentes antiguas, Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. Esto es lo que ha hecho que sea tan sumamente influyente.

En la tercera parte he descrito cómo la ética del siglo XVIII del seguimiento de la naturaleza representó una interiorización con respecto a la antigua. El designio providencial de la naturaleza asume el

lugar que ocupara el orden jerárquico de la razón como bien constitutivo.¹⁹ Dicho designio se pone de manifiesto en parte a través de nuestros sentimientos y motivaciones. El bien se descubre en parte mediante la introspección, mediante la consulta de nuestros sentimientos e inclinaciones, y ello contribuyó a producir una revolución filosófica en lo que respecta al lugar del sentimiento en la psicología moral.

Rousseau hace avanzar esta revolución. En cierto modo es la figura crucial que la lleva a su término moderno, sea para bien o para mal. En un teórico del sentido moral como Hutcheson, los sentimientos morales son una importante fuente de comprensión del bien, pero sólo sirven si se combinan con la captación de nuestra situación dentro del orden providencial. Ello permite observar cómo la aprobación instintiva de la benevolencia sirve para producir nuestro propio bien y el bien universal. Parece que la noción de Rousseau acerca de la voz interior de la naturaleza quiere decir algo mucho más contundente. Es cierto que el cura saboyano también depende de la visión del orden providencial. Pero la definición de la conciencia como un sentimiento interior se podría interpretar en un sentido mucho más fuerte. No es sólo que yo tenga, gracias a Dios, sentimientos que concuerdan con lo que a través de otros medios observo que es el bien universal, sino que la voz interior de mis verdaderos sentimientos *define* qué es lo bueno: puesto que el *élan* de la naturaleza en mí «es» el bien, es esto lo que hay que consultar para descubrirlo.

Rousseau no llega nunca a dar el paso decisivo hacia esa posición mucho más subjetivista. Aúna estrechamente su voz interior con el modo tradicional de comprender y reconocer el bien universal. No obstante, fue la crucial figura bisagra porque proporcionó el lenguaje, con inigualable elocuencia, que articularía esa idea radical. Todo lo que se necesitaba era que la voz interior se desprendiera de su yugo y declarara su plena competencia moral. La nueva ética de la naturaleza que surge con el expresivismo romántico da ese paso.

Rousseau ensancha inmensamente el alcance de la voz interior. Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos. «J'aspire au moment —dice el cura saboyano— où, délivré des entraves du corps, je serai *moi* sans contra-

diction, sans partage, et n'aurait besoin que de moi pour être heureux» («Aspiro al momento... en que, liberado de las trabas del cuerpo, yo sea yo sin contradicción, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz»).^{20*} Ésta es una afirmación bastante sorprendente en una declaración de fe religiosa; y sumamente significativa en un escritor que, en otros aspectos, se coloca en la tradición agustiniana, y cuya autobiografía contiene tantos ecos del obispo de Hipona, comenzando por su título.²¹ La fuente de unidad e integridad que Agustín sólo encontraba en Dios, ahora ha de ser descubierta dentro del yo.

Rousseau se encuentra en el punto de partida de gran parte de la cultura contemporánea, de las filosofías de autoexploración y también de los credos que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud. Está en el punto de origen de una transformación de la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía radical. Todas las vertientes parten de él, y ahora exploraré algunas de ellas. Más adelante me centraré en la interioridad. Pero antes observaré la nueva noción de autonomía, y para ello me vuelvo a Kant.

20.2

También Kant se rebela contra el deísmo estándar de acuerdo con la objeción antiniveladora. En su visión, el naturalismo y el utilitarismo de la Ilustración empeoran las cosas. No permiten cabida alguna a la dimensión moral. Para Kant eso significa que no dan cabida a la libertad, puesto que la libertad ha de tener una dimensión moral. No en virtud de una noción menos radical, más restrictiva de la libertad; más bien se trata de que Kant sigue a Rousseau al definir libertad y moralidad esencialmente en términos recíprocos.

La moralidad no se define en términos de un resultado específico cualquiera. La acción moral no va marcada como tal por su resultado, sino por el motivo por el que se emprende. Puesto que no se define en términos de resultados, Kant denomina ese motivo «formal». Lo que la persona moral desea por encima de todo es conformar su acción con la ley moral. Ése es su propósito primordial. Aceptará

* J.-J. Rousseau, *Emilio*, ed. cit., pág. 397. (N. de la t.)

cualquier resultado que ella dicte y lo producirá. Pero no se hará por el resultado en sí, sino porque aquí conformar con la ley equivale a eso.²²

Equivale a la libertad, porque actuar moralmente es actuar de acuerdo con lo que en realidad somos, agentes racionales/morales. La ley de la moralidad, en otras palabras, no se impone desde fuera. Está dictada por la propia naturaleza de la razón. Ser un agente racional es actuar por razones. Por su propia naturaleza las razones son de aplicación general. Algo puede no ser una razón para mí ahora, sin que sea una razón para todos los agentes en una situación significativamente similar. Así pues, el agente verdaderamente racional actúa por principios, razones que se consideran generales en su aplicación. Pero esto es lo que para Kant significa actuar de acuerdo con la ley. La ley moral, como he dicho antes, no se define en términos de resultados específicos. Sólo se define formalmente, por el propio principio de acatar-la-ley. Cuando yo decido actuar de acuerdo con la ley, cuando determino, por ejemplo, que no actuaré si no estoy seguro de que la máxima de mi acción es acatada universalmente, sencillamente vivo según mi auténtica naturaleza como agente racional.

Así, si la decisión de actuar moralmente es la decisión de actuar con el propósito primordial de conformar mi acción con la ley universal, entonces esto equivale a la determinación de actuar de acuerdo con mi auténtica naturaleza como ser racional. Y actuar de acuerdo con las demandas de lo que yo auténticamente soy, de mi razón, es libertad. Por eso para Kant el hecho de actuar siguiendo simplemente los dictados del deseo *de facto* es una especie de heteronomía. Kant transforma la noción humanista de la Ilustración de lo que en verdad emana de nosotros. El hecho de que sea un deseo *de facto* mío, incluso una necesidad fisiológica mía, no hace que se considere como un propósito que emana de mí. Lo que verdaderamente emana de mí, lo que produce la razón y lo que la razón demanda es que se viva de acuerdo con los principios.

Ésta es una definición más radical de la libertad que se rebela contra la naturaleza como lo meramente dado, y demanda que busquemos la libertad en una vida cuya configuración normativa es de alguna forma generada por la actividad racional. Esta idea ha sido una fuerza contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna. Parece ofrecer una perspectiva de pura

autoactividad, en la cual mi acción es determinada, no por lo meramente dado —los hechos de la naturaleza (incluida la naturaleza interior)—, sino primordialmente por mi propio hacer como formulador de la ley racional. Éste es el punto de origen de la vertiente del pensamiento moderno, desarrollado a través de Fichte, Hegel y Marx, que se niega a aceptar lo meramente «positivo», lo que la historia, la tradición o la naturaleza ofrecen como guía para el valor o la acción, e insiste en una generación autónoma de las formas por las que vivimos. La aspiración se dirige primordialmente a la liberación total.

Kant, pues, sigue a Rousseau en su condena del utilitarismo. El control racional-instrumental del mundo al servicio de nuestros deseos y necesidades puede degenerar en el egoísmo organizado, en la capitulación ante las demandas de la naturaleza inferior, «le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe», de que hablará el cura saboyano.

Y exactamente igual que con Rousseau, por mucho que esto pueda parecer una vuelta a una perspectiva ética anterior, es de hecho radicalmente nuevo. Kant ofrece una base firme pero sumamente nueva para la subjetivación o la interiorización de las fuentes morales que inaugura Rousseau. La ley moral es lo que surge desde dentro; y ya no puede definirse por ningún orden externo. Pero tampoco se define por el impulso de la naturaleza en mí, sólo por la naturaleza del razonamiento, por, cabe decir, los procedimientos del razonamiento práctico, que demandan que se actúe por principios generales.

Kant insiste explícitamente en que la moral no puede fundamentarse en la naturaleza, ni en nada que esté fuera de la voluntad racional humana. Es un rechazo total de todas las morales antiguas. No podemos aceptar que el orden cósmico, ni siquiera el orden de los fines en la «naturaleza» humana, determine nuestros objetivos normativos. Esas visiones son heterónomas; implican abdicar nuestra responsabilidad para generar la ley fuera de nosotros. A pesar de algunas semejanzas con el estoicismo antiguo, la teoría de Kant es en realidad una de las formulaciones más directas e inflexibles de la postura moderna.

Y, al igual que con Descartes, en el centro de su idea moral se halla el concepto de la dignidad humana. Los seres racionales poseen una dignidad única. Destacan del fondo de la naturaleza, precisamente porque son libres y autodeterminantes. «Todo en la naturale-

za funciona de acuerdo con leyes. Sólo el ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios.»^{23*} En otras palabras, todo lo demás en la naturaleza conforma ciegamente con las leyes. Sólo las criaturas racionales conforman con las leyes que ellas mismas formulaan. Esto es algo incomparablemente superior.

Por eso la racionalidad impone obligaciones sobre nosotros. Puesto que poseemos un estatus que es incomparablemente superior a cualquier otro en la naturaleza, estamos obligados a vivir de acuerdo con él. En cierto sentido cabría formular el principio fundamental que sostiene la teoría ética de Kant más o menos como sigue: vivid de acuerdo con lo que en realidad sois, a saber, agentes racionales. Porque es algo superior, la racionalidad exige nuestro respeto y por eso experimentamos los imperativos morales como algo superior a las demandas de la naturaleza. La ley moral exige nuestro respeto (*Achtung*).

«La naturaleza racional —dice Kant— existe como fin en sí misma.»^{24**} Es lo único que existe en sí mismo. Todo lo demás en el universo puede ser tratado como simple medio para nuestros fines, independientemente de cuáles sean éstos. Porque todo lo demás no posee un valor incondicional. Su valor es sólo instrumental, en cambio, «... el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales». ^{25***} O como añade más adelante: otras cosas tienen un precio, sólo los seres racionales tienen dignidad (*Würde*).²⁶ En cierto sentido, nuestra obediencia a la ley moral es simplemente el respeto que dicha dignidad nos exige. Las fuentes del bien son interiores.²⁷

La deuda de Kant con Agustín es tan obvia como la de Rousseau. Todo depende de la transformación de la voluntad. Por supuesto que el hombre moral puede comprometerse en la misma actividad externa en que esté comprometido el hombre no moral. Kant subra-

* Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa/Austral, 9^a ed., 1990, pág. 80. (N. de la t.)

** I. Kant, ed. cit., pág. 104. (N. de la t.)

*** I. Kant, ed. cit., pág. 102. (N. de la t.)

ya el hecho de que los dos hombres procuran exactamente los mismos resultados. Dos tenderos podrían eludir sisar a sus clientes, no obstante, para uno de ellos esto representa una prudente medida para conservar su negocio, mientras que para el otro representa lo que requiere la ley moral.²⁸ La persona moral puede llevar una vida externa igual a la de la persona no moral, pero internamente esa vida es transformada por un espíritu diferente. Es animada por un fin diferente.

Así, no hay nada malo respecto a la vida de la razón instrumental, dedicada al control racional. De hecho, Kant evidentemente piensa que ésta es también un aspecto de la racionalidad, y en su obra histórica sostiene que el desarrollo de la razón instrumental, impuesta por la naturaleza a los humanos para su supervivencia, sirve para alentar la racionalidad en un sentido más amplio.²⁹ El error del naturalismo de la Ilustración es haber interpretado mal el espíritu en que hay que vivir la vida, fin éste fundamental que debiera presidir sobre todo lo demás. Esto no es felicidad, sino racionalidad, moralidad y libertad. El hombre puede en efecto alcanzar un alto nivel de civilización, sin que por ello llegue a ser verdaderamente moral. Aquí Kant concuerda con Rousseau. «Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und Schimmerndes Elend» («Sin embargo, todas las buenas empresas que no están insertas en una actitud mental moralmente buena no son más que una ilusión y miseria aparentemente reluciente»).³⁰

Kant se basa, pues, abundantemente en el modelo agustiniano de los dos amores, las dos direcciones de la motivación humana. De hecho, la influencia del pensamiento agustiniano en Kant es a veces abrumadora, a través de sus formulaciones protestantes y pietistas. Kant tenía un profundo sentido de la maldad humana, del estado distorsionado y tortuoso de la naturaleza humana.³¹ Habla de la «maldad radical» en la naturaleza humana,³² algo que sorprendiera y escandalizara a algunos de sus contemporáneos por proceder de un tan prominente defensor de la Ilustración.³³

Su teoría está hondamente enraizada en la teología cristiana y él mismo se mantuvo siempre como un cristiano creyente. Pero su concepción es radicalmente antropocéntrica. La fuente cercana a dicha transformación de la voluntad no es Dios, sino las demandas del hacer racional que anidan en el ser racional. El hecho de que en última instancia haya sido Dios quien diseñara las cosas de esta forma,

no mitiga, según Kant, el estatus central conferido a la dignidad humana.

Kant fue hombre de la Ilustración. Pero dio a ésta una nueva definición. En la concepción anglo-franco-escocesa, el progreso en ilustración significaba tanto el avance de la razón autorresponsable como el de los ordenamientos que garantizaban la felicidad humana. La definición de la ilustración que ofrece Kant se centra exclusivamente en la primera línea de avance. Su bien conocido ensayo sobre el tema comienza así: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» («La ilustración es la salida del hombre de la inmadurez con la que se ha cargado a sí mismo»). Y unos renglones más abajo, continúa: «*Sapere audie*. Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!» («El lema de la ilustración es por tanto: ¡*Sapere audie*! ¡Ten el coraje de usar tu *propia* comprensión!»).³⁴ La cuestión crucial es el progreso en libertad y responsabilidad moral.

Pero esta nueva definición permite a Kant ofrecer una base clara y explícita para uno de los supuestos centrales en el pensamiento ilustrado, la creencia de que el crecimiento en racionalidad lleva consigo el incremento de benevolencia, que, en cierto modo, libera en nosotros un fondo de benevolencia. Hemos visto que ese supuesto ya está presente en Locke, y también es fuerte, si bien confusa y semíticamente operativo, en los escritos de los naturalistas. Para estos últimos era difícil concederle un lugar claro y justificado.

En Kant, lo que asume el lugar de la benevolencia universal es algo más cercano al principio de justicia universal, la determinación de actuar sólo por máximas y de considerar a todos los seres racionales como fines en sí mismos. Pero ahora resulta perfectamente claro por qué *ello* fluye inseparablemente del crecimiento de la razón. Es la demanda central de la razón en su uso práctico. Hacerse más racional significa llegar a esa determinación. Aquello que sólo podía ser invocado implícita y semiconscientemente por los naturalistas ilustrados, ahora puede ser central: los seres humanos están dotados de una voluntad universal para la beneficencia o la justicia, que forma parte de su configuración como seres racionales y que libera plenamente su facultad al aceptar la razón autorresponsable. Hay una suerte de variante secularizada del *agapē* implícita en la razón, que necesariamente se hace más fuerte con el desarrollo de la ilustración.

Cierta creencia de esta clase, a veces en una variante cristianizada, a veces en forma radicalmente laica, ha ocupado un lugar importante en la conciencia de los modernos a lo largo de los dos últimos siglos, y ha sustentado la fe que tenemos en nosotros mismos como civilización reformadora, capaz de alcanzar objetivos morales más altos que cualquiera de las épocas anteriores. Los formidables esfuerzos humanitarios de los siglos XIX y XX, los grandes esfuerzos para la reconstrucción política tras las guerras, especialmente el sueño de Woodrow Wilson de un nuevo orden mundial, se nutrieron y sustentaron de ella. Nuestra creciente inhabilidad para asirnos a ella crea en nuestra civilización algo muy parecido a una crisis espiritual.

Esa fe forma parte del legado de la Ilustración, incluso donde ésta carecía de los términos que hubieran permitido darle un sentido. Kant consiguió al menos darle una base clara, si bien frágil, con el concepto del noúmeno agente racional.

Capítulo 21

EL GIRO EXPRESIVISTA

21.1

Kant ofrece una forma de interiorización moderna, es decir, una manera de encontrar el bien en la motivación interna. Otra llega con el haz de nociones que en el siglo XVIII representan la naturaleza como fuente interior. Me refiero a las nociones que surgen con el *Sturm und Drang* alemán, y a partir de ahí se desarrollan a lo largo del período romántico inglés y alemán. Naturalmente Rousseau es el punto de partida, y quizás la primera articulación importante se deba a la obra de Herder; en adelante será adoptada no sólo por los escritores románticos, sino también por Goethe y, de otro modo, por Hegel, y se convierte en una de las vertientes constitutivas de la cultura moderna.

La filosofía de la naturaleza como fuente fue central en la gran commoción que se produce en el pensamiento y la sensibilidad, y que denominamos «Romanticismo», hasta tal punto que uno tiene la tentación de identificarlas. Sin embargo, como demuestra la mención de Goethe y Hegel, eso sería demasiado simple. Mi pretensión es más bien que la imagen de la naturaleza como fuente fue parte central de la armadura conceptual con la que el Romanticismo se erige y conquista la cultura y la sensibilidad europeas. La palabra cuenta con un desconcertante número de definiciones; y algunos han llegado incluso a poner en duda que existiera un fenómeno unificado, pensando que se trata sólo de un embrollo conceptual encubierto en un término común.¹

Es cierto que existe una imagen popular del Romanticismo que parece realmente desconectada de toda doctrina sobre la naturaleza. Imagen ésta que percibe dicho movimiento como una revuelta contra la construcción de las normas neoclásicas en el arte, y particularmente en la literatura. Contra el énfasis clásico en el racionalismo, la

tradición y la armonía formal, los románticos afirmaban los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento. Hay mucho de verdad en esta descripción, especialmente si se aplica a la ola del Romanticismo francés en los albores del siglo XIX. En Francia el ascendiente del neoclasicismo siempre fue muy fuerte y fue menester un movimiento revolucionario para desplazarlo.

Si definimos el Romanticismo de esta manera, entonces queda fehacientemente explicada su relación con las filosofías de la naturaleza como fuente. La noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos, fueron los conceptos cruciales que justificaron la revuelta romántica en sus diferentes formas. Fueron indispensables para ella. Por eso tan a menudo Rousseau es su punto de partida. Algunas veces la voz o la pulsión se percibe como algo particular a la propia persona; es la voz del yo propio; y eso quizás fuera más común entre ciertos escritores franceses, como Lamartine o Musset, quienes pretendían que su poesía diera auténtica expresión a sus sentimientos. Algunas veces también se percibe como el impulso de la naturaleza que llevamos en nosotros, como el orden mayor en el que nos encontramos. Tal fue el caso de algunos de los escritores ingleses, Blake, por ejemplo y, de diferente forma, también Wordsworth.² Pero la idea fue mucho más elaborada en Alemania. Herder ofrece la imagen de la naturaleza como un gran torrente de resonancia que fluye a través de todas las cosas. «Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet ze Leben» («Contempla toda la naturaleza en su conjunto, advierte la gran analogía de la creación. Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida»). El hombre es la criatura capaz de entender esto y darle expresión. Su llamada como «epítome y mayordomo de la creación» es «dass er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Masse es ihm verwandt ist, werde» («que [el hombre] se convierta en el recipiente sensible de su Dios para todo lo vivo de la creación, según la medida de su relación con él»).³ Ésta fue la imagen que adoptaron los escritores alemanes de la década de 1790, por ejemplo, Hölderlin, Schelling y Novalis.⁴

Esa filosofía de la naturaleza como fuente parece esencial en el Romanticismo, pero no a la inversa. Porque la filosofía continúa inspirando la visión de los escritores, incluso cuando éstos ya han su-

perado el Romanticismo —definido como el rechazo del orden clásico— con creces. Es el caso de Goethe,⁵ por ejemplo, y de Hegel.⁶

Todos esos escritores perciben a los seres humanos situados en un orden natural mayor, a menudo concebido como un orden providencial, con el que deberían armonizar. En este sentido van al único con el primer deísmo. Y ciertamente, Shaftesbury fue con frecuencia una fuente importante para los escritores alemanes, como también lo fuera Rousseau. A donde quiero llegar hablando de la naturaleza como fuente interior es a la sutil, pero importante, diferencia con las ideas anteriores, que reside en la noción rousseauiana de que el acceso a dicho orden es primordialmente interior.

El orden providencial deísta enseñaba que la vida humana y sus satisfacciones corrientes eran significativas, de modo que lograrlas para uno mismo, o garantizarlas para los demás, adquirió una gran importancia y era valorado fuertemente por estar avalado por el plan divino. De ello nos percatamos al percibir el orden de las cosas e inferir su origen divino y ello, a su vez, da sentido a nuestros sentimientos morales y los justifica, en caso de que éstos figuren en la teoría (que, recordemos, no figuraban en la variante lockeana).

En las nociones que me propongo considerar el sentido de esa significación les viene dado desde dentro. Lo que nos habla de la importancia de nuestra propia satisfacción natural y de la solidaridad con nuestros semejantes en la suya es un impulso o convicción interior. Es la voz de la naturaleza en nuestro interior.

En lo que se refiere a sus principios externos las doctrinas pueden parecer iguales. Herder, por ejemplo, sostiene opiniones sobre el orden natural como algo creado armoniosa y providencialmente que no estaban muy encontradas con las de —pongamos por caso— Hutcheson. Podría parecer que lo único que ha cambiado ha sido el modo de acceso a la verdad; que el giro es hacia una noción menos intelectual, una noción que no confía tanto en las pruebas de la creación divina a partir del designio, sino que puede fundamentar todo esto en la convicción interior.⁷

Pero evidentemente este cambio en el modo de acceso ya de por sí implica un cierto cambio en la idea de lo que es reconocer la significación providencial de las cosas. Tener una postura moral correcta hacia el orden natural es tener acceso a la voz interior propia. No cabe pensar que sea un mensaje idéntico, igualmente disponible mediante el argumento externo del designio o mediante la intuición in-

terior. Aquí el medio es integral al mensaje: quien no haya entendido internamente la significación de las cosas, quien sólo posea una comprensión fría y externa del mundo como algo providencial, en realidad no ha entendido nada. Cabría pensar sobre este cambio en los siguientes términos: cualquier teología incluye alguna noción sobre cómo podemos entrar en contacto con Dios o con sus designios; un vuelco radical en esta última doctrina representa también una alteración en nuestra comprensión de Dios y la creación.

Ello resulta aún más evidente por el hecho de que la oposición entre la comprensión fría y externa y la captación interior de las cosas fue polémica en lo que a esas teorías concierne. Coincidieron con Rousseau al proponer la noción de los dos amores: la voz interior es nuestro modo de acceso, pero es posible perder esa voz, es posible que se ahogue en nosotros. Y lo que podría ahogarla es precisamente la postura desvinculada de la razón calculadora, la visión externa de la naturaleza como un orden simplemente observado. Es evidente la filiación con respecto a previas teorías de la gracia. La naturaleza queda como depósito del bien, del deseo o de la benevolencia inocentes, y del amor al bien. En la postura de desvinculación quedamos desfasados, escindidos de ella; no es posible recuperar el contacto con ella.

En esta postura cabría afirmar, como hace el naturalismo ilustrado, que todas las personas son motivadas de un modo semejante, que todas desean por igual la felicidad, y que lo que importa es cuán ilustrada o desencaminada sea su búsqueda de ella. Pero, de hecho, es necesario transformar la voluntad; y lo único que lo consigue es recuperar el contacto con el impulso de la naturaleza interior. Debemos abrirnos al *élan* de la naturaleza interior como en su día tuvimos que abrirnos a la gracia de Dios en la teoría ortodoxa. Aquí hay más que una analogía: también hay una filiación. Y, de hecho, la teoría de la naturaleza como fuente podría combinarse con una cierta forma de fe cristiana, siguiendo el ejemplo del deísmo, en el que la relación de Dios con nosotros pasa principalmente a través de su orden, como observamos en Rousseau, y más tarde en los románticos alemanes. Así, en el «Himno a la alegría» de Schiller, el gran torrente de vida que fluye a través de la naturaleza, revivificándonos y restableciéndonos en la fraternidad, comienza por enunciarse en una imagen «pagana»: «Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium»; pero luego ese mismo orden presupone al padre amante:

«Über fernem Sternenzelt / Muss ein lieber Vater wohnen»; muy en la línea del deísmo estándar, o incluso del teísmo. El deslizamiento desde la noción ortodoxa hasta la variante secularizada de esta religión de la naturaleza se consigue a través de una serie de etapas intermedias en una ruptura casi imperceptible.

Pero sencillamente ese deslizamiento era ahora posible, incluso fácil. Algunos teóricos suscribían las doctrinas ortodoxas básicas, o al menos las deístas, sobre el mundo como creación providencial. He intentado mostrar cómo, incluso en esos casos, se introduce ya un sutil, pero importante, cambio. Sin embargo, una vez que se acepta que el acceso a la significación de las cosas es interno, que sólo internamente puede ser bien comprendido, es posible soltar calladamente las amarras en formulaciones ortodoxas. Lo primordial es la voz interior o, de acuerdo con otras variantes, el *élan* que fluye a través de la naturaleza y brota, *inter alia*, en la voz interior. La ortodoxia es creíble, para quienes creen en ella, en último término como la mejor interpretación de esa voz o *élan*. En cualquier caso, es la lógica definitiva de una teoría de la naturaleza como fuente interior, incluso si en un primer momento esto no fue nítidamente apreciado.

Entonces, hay que interpretar a Dios como aquello que vemos luchando en la naturaleza y que halla su voz en nuestro interior. El deslizamiento hasta esa suerte de panteísmo es en verdad muy fácil y lo observamos en la generación romántica, en el primer Schelling, por ejemplo, y luego, aunque de otra forma, en Hegel. Pero ese deslizamiento puede ir más allá dejándonos fuera de las formas propiamente cristianas, hasta que lleguemos a una visión como la de Goethe, por ejemplo, o a las visiones que se reflejan en las muy comunes referencias a Spinoza durante el período romántico.

Cabría ir más lejos y en definitiva estar a punto de engrosar las exploraciones del naturalismo que he bosquejado en el capítulo anterior: la significación de las cosas es la que emerge de la naturaleza física y nuestro ser material. Pero en la época en que me centro ahora, cualquier posible convergencia del materialismo con la noción de la naturaleza como fuente está aún muy en el futuro y requerirá, como hemos visto, cierta distensión de la estrecha conexión entre el materialismo y la postura desvinculada.

La filosofía de la naturaleza como fuente, si bien es cierto que sobrepasa el deísmo de Shaftesbury y Hutcheson, obviamente coincide con ellos en su crítica a Locke y a la teoría extrínseca. Coincide

con ellos al otorgarle al sentimiento un lugar central y positivo en la vida moral: a través de nuestros sentimientos alcanzamos las más profundas verdades morales y, de hecho, cósmicas. «Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens» («El corazón es la clave del mundo y de la vida»), dice Novalis. Para Herder todas las pasiones y tentaciones «pueden y deben ser operativas, precisamente en lo que se refiere al conocimiento supremo, porque éste ha brotado de todas ellas y sólo en ellas puede vivir». Wordsworth coincide con Aristóteles al afirmar: «La poesía es la más filosófica de las letras: ... su objeto es la verdad; no la verdad individual o local, sino la verdad general y operativa; no la que se sostiene en el testimonio externo, sino la que la pasión introduce viva en el corazón; una verdad que es su propio testimonio».⁸ Ciertamente esta filosofía lleva la centralidad del sentimiento hasta extremos inauditos. Desde esta perspectiva una parte central de la vida buena debe consistir en estar abierto al impulso de la naturaleza, estar en sintonía con ella y no escondido de ella. Pero eso es inseparable de la manera en que se siente, inseparable del hecho de tener alguna clase de sentimientos. En sí mismo esto no es nuevo. Incluso se podría alegar que en realidad lo excepcional son las teorías de la Ilustración por propugnar que la obligación moral reside tan exclusivamente en las acciones, descartando por completo la motivación, como he mostrado en la primera parte. Según Aristóteles, la virtud consistía en la disposición de hacer el bien gustosamente. Según Platón y según la teología cristiana, el amor al Bien o a Dios ocupa el lugar central de la vida buena. El requisito de esta nueva filosofía de estar en sintonía con el impulso de la naturaleza se podría ver como otra demanda de amor: ahora el bien que hay que amar es la naturaleza que habla a través de uno mismo.

No obstante, en la filosofía de la naturaleza como fuente hay algo que no tiene analogía con ninguno de esos precedentes, pues adjudica valor a los sentimientos en sí mismos, por así decirlo. A diferencia de la ética aristotélica, no define como virtuosas ciertas motivaciones en función de las acciones que motivan en nosotros. Se preocupa más directamente por nuestra manera de sentir respecto al mundo y a nuestra vida en general. Esto produce la analogía con el amor al Bien de Platón. Pero, a diferencia de ello, aquí no se requiere el amor hacia algún objeto trascendental, sino más bien una cierta manera de experimentar nuestras vidas, nuestros deseos y satisfacciones co-

rrientes, y el orden natural global en que nos encontramos. Sintonizar con la naturaleza es experimentar esos deseos como algo rico, pleno y significativo: es responder al torrente de vida que fluye en la naturaleza. En realidad es cuestión de tener ciertos *sentimientos*, además de aspirar a ciertas cosas o hacerlas.

La diferencia con Aristóteles es la siguiente: los «sentimientos» que se valoran en la perspectiva aristotélica se definen en función del modo de vida o las acciones que motivan en nosotros, mientras que, en el caso de la naturaleza como fuente, cabría perfectamente afirmar que el modo de vida o de acción se define por los sentimientos. Algunos sentimientos, como la sensación de unicidad con la humanidad, o la respuesta de goce y reverencia ante el espectáculo de la naturaleza agreste, son tan fundamentales, para definir la vida buena, como las acciones, si es que no son más fundamentales que éstas. La vida buena se define inicialmente, al menos en parte, en término de ciertos sentimientos. Por eso el sentimentalismo de finales del siglo XVIII, una vez rebasadas las primeras e influyentes formulaciones de Rousseau, encontró su morada natural en las filosofías de la naturaleza como fuente.

La diferencia en relación con el modelo platónico es que en este último los «sentimientos» se definen por la trascendencia del objeto de amor, el Bien. Cabría pensar que obtenemos la descripción de ese objeto con independencia de los sentimientos, aun cuando el objeto propiamente entendido deba requerir amor y temor reverencial. Sin embargo, conseguimos definir qué es la naturaleza como fuente en el proceso de articular aquello a lo que nos inclina. Si pensamos que la naturaleza es una fuerza, un *élan* que discurre a través del mundo, que surge en nuestros impulsos internos, si dichos impulsos son parte indispensable del acceso a esa fuerza, entonces sólo es posible conocerla articulando qué es aquello a lo que nos empujan dichos impulsos. Y esa articulación, como hemos visto, debe hacerse en parte en función del sentimiento. Así, una vez más, los sentimientos son integrales en la definición más original, no derivada, que tenemos del bien.

La primera diferencia que salta aquí a la vista en relación con el modelo aristotélico origina otro deslizamiento, análogo al distanciamiento de la teología ortodoxa. Si la vida buena se define en parte en términos de ciertos sentimientos, entonces también éste podría soltar amarras y alejarse de los códigos éticos tradicionales. En princi-

pio los sentimientos apropiados se definen en gran medida de acuerdo con la ética de la vida corriente y la benevolencia, fieles a la teoría del sentido moral. La benevolencia y la compasión se perciben como algo natural, de igual manera que los límites tradicionales de la satisfacción sensual fueran percibidos por Rousseau y Herder, por ejemplo. Pero el camino queda abierto para una redefinición. Podría parecer que el contacto renovado con las hondas fuentes en la naturaleza confiere a la vida una cualidad más vibrante e intensa, lo que podría interpretarse en un modo que abandone las consabidas trabas a la satisfacción sensual. En parcial sintonía con el punto de vista del materialismo ilustrado, la sensualidad en sí puede ganar significación. La vida buena termina por consistir en la perfecta fusión de lo sensual y lo espiritual, allí donde se experimentan las satisfacciones sensuales como algo de significación superior.⁹ La travesía a lo largo de esta senda nos lleva más allá del período que estoy analizando en este momento. Quizá solamente hemos llegado al final de esa senda en nuestro tiempo, con la «generación de las flores» de la década de 1960.

De manera similar es posible que la fuente que confiere la realzada energía a nuestras vidas se desvincule de la benevolencia y de la solidaridad. Pero eso también sucede más tarde. Es eventualmente articulado, muy memorablemente, por el gran antirromántico, Nietzsche.

Ese deslizamiento, a lo largo de cualquiera de las dos sendas, tiende a disolver la distinción entre lo ético y lo estético. La categoría de lo estético se desarrolla en el siglo XVIII a la par que la nueva comprensión de la belleza natural y artística, menos centrada en la naturaleza del objeto y más en la calidad de la experiencia evocada. El propio término «estética» apunta a un modo de experiencia. Y ése solió ser el enfoque de varias teorías del siglo que desarrollan, entre otros, el Abbé du Bos, Baumgarten y Kant.¹⁰ Cuando la ética comienza a definirse en términos de sentimientos es más fácil que se fundan las líneas. Tendemos a pensar que es fácil distinguir los objetos o temas éticos de los estéticos. Pero cuando se trata de un asunto de sentimientos, y cuando además los «éticos» han sido redefinidos de modo que se abandonan las virtudes tradicionales de templanza, justicia y beneficencia, entonces parece difícil fijar los límites. Es más, ¿acaso tiene algún sentido fijarlos? Si dejáramos de lado la polémica de Nietzsche contra la «moral» y tratáramos simplemente de

clasificar para nosotros mismos su ideal del superhombre, ¿lo calificáramos como ético o como estético? ¿No termina esta oposición por ser una falacia?

21.2

Si nuestro acceso a la naturaleza es a través de una voz o impulso interior, entonces sólo mediante la articulación de lo que encontramos dentro de nosotros lograremos conocer plenamente dicha naturaleza. Esto entraña con otro rasgo crucial de la nueva filosofía de la naturaleza, la idea de que su realización, en cada uno de nosotros, es también una forma de expresión. Ésta es la noción que en otro sitio he denominado «expresivismo». ¹¹ Cuando utilizo este término me centro en rasgos particulares de expresión. Expresar algo es manifestarlo en un determinado medio. Expreso mis sentimientos en el rostro; expreso mis pensamientos en las palabras que hablo o escribo. Expreso mi visión de las cosas en alguna obra de arte, quizás en una novela o en una obra de teatro. En todos esos casos tenemos la noción de estar manifestando algo. Y en cada caso, a través de un medio con ciertas propiedades específicas.

Sin embargo, hablar de «manifestar» algo no implica que lo que se revela así estuviera ya plenamente formulado de antemano. Ése podría ser el caso en algunas ocasiones, como cuando finalmente revelo los sentimientos que he formulado en palabras para mí mismo desde hace mucho tiempo. Pero en el caso de la novela o de la obra de teatro, la expresión implica también una formulación de lo que tengo que decir. Tomo algo, una visión, un sentido de las cosas que está sólo incoado o parcialmente formado, y le doy una forma concreta. En esta clase de situación es difícil distinguir nítidamente entre el medio y el «mensaje». En lo que se refiere a las obras de arte en seguida nos damos cuenta de que el estar en el medio en que están es integral para ellas. Incluso cuando es evidente que dicen algo, sentimos que es imposible traducir plenamente ese algo en otra forma. Richard Strauss escribió un poema sinfónico, *Also Sprach Zarathustra* (*Así habló Zaratustra*); pero, aun cuando hubiera sido su intención, es evidente que no pudo ser una traducción adecuada de la obra de Nietzsche a otro medio; no de la manera que «ne pas fumer» traduce adecuadamente al francés la prohibición «no smoking».

Y así, para esa clase de objeto expresivo, pensamos que su «creación» no se limita a manifestar, sino que también es un hacer, un ocasionar que algo sea. Esta noción de expresión es moderna. Brotá a la par que la comprensión de la vida humana que estoy tratando de formular. De hecho, es un aspecto de ella. La utilizo sólo porque generalmente se reconoce mejor en este campo de las obras artísticas.

Mi pretensión es que la idea de la naturaleza como fuente intrínseca está de acuerdo con la visión expresiva de la vida humana. Realizar mi naturaleza significa abrazar el *élan*, la voz o el impulso interior. Y ello hace que lo que estaba oculto se manifieste, tanto para mí como para los demás. Pero esa manifestación también contribuye a definir lo que hay que realizar. La dirección de dicho *élan* no está clara —ni podría estarlo— antes de dicha manifestación. Al realizar mi naturaleza, debo definirla, en el sentido de que tengo que darle alguna formulación; pero esto también es una definición en un sentido más fuerte: estoy realizando esta formulación y con ello estoy dándole a mi vida una configuración definitiva. Se considera que una vida humana manifiesta un potencial, que es también configurado por esa manifestación; no se trata sólo de copiar un modelo externo o de llevar a cabo una formulación ya determinada.

Esta concepción refleja que vuelven a estar vigentes los modelos de crecimiento biológico, contra los mecanicistas de asociación, para explicar el desarrollo mental humano; modelos que Herder articuló tan bien y eficazmente en el decurso de este período. Es obvio que debe mucho a la idea aristotélica de que la naturaleza realiza su potencial. Pero lo diferencia una importante peculiaridad. Allí donde Aristóteles hablara de que la naturaleza de una cosa tiende hacia su forma completa, Herder percibe el crecimiento como manifestación de una energía interior (habla de «Kräfte»), que lucha por realizarse externamente. Ahora la naturaleza está dentro. De hecho, aquí los conceptos aristotélicos se han entrelazido con la noción moderna de expresión como articulación, que manifiesta y define al mismo tiempo. Ello va estrechamente ligado a la idea de un yo, de un sujeto. Lo que se realiza ya no es una «Forma» o «naturaleza» impersonal, sino un ser capaz de articularse a sí mismo. Leibniz fue una fuente importante del expresivismo. Su noción de mónada produjo ya la conexión entre la idea aristotélica de la naturaleza y un algo particular semejante a un sujeto. La mónada es un proto-yo.

El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. Por supuesto, la noción de la diferencia individual no es nueva. Nada es más evidente, ni más banal. Lo nuevo es que ésta realmente marca la diferencia respecto a cómo estamos llamados a vivir. Las diferencias no son simples variaciones sin importancia dentro de una misma naturaleza humana básica; ni tampoco las diferencias morales entre individuos buenos o malos. Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; imponen a cada uno de nosotros la obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad.

Herder formula la idea con una imagen contundente: «*Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander*» («Cada ser humano tiene su propia medida, como si fuera un acuerdo peculiar a él de todos sus sentimientos entre sí»).¹² Cada persona será medida por una vara diferente, una propiamente suya.

En la tradición es posible observar las ideas que prepararon el camino para ello: por ejemplo, la noción cristiana de la variedad de dones correlativa a la variedad de vocaciones, que vemos expresada en san Pablo, y que luego hacen suya los puritanos. Ahí se plantea la noción de que la vida buena para uno no es lo mismo que para otro; cada uno cuenta con su propia llamada, y no debería intercambiarla con otro. Si yo te siguiera a ti, podría traicionar mi llamada, aun cuando tú fuieras fiel a la tuya. Lo que se añade a finales del siglo XVIII es la noción de que cada ser humano tiene una «medida» original e irrepetible. Todos estamos llamados a vivir según nuestra propia originalidad.

Esa individuación radical se vio obviamente facilitada por el expresivismo y la noción de la naturaleza como fuente. No es posible conocer plenamente a qué nos llama la voz de la naturaleza fuera de nuestra articulación/definición de ella o antes de esta articulación/definición. Sólo es posible realizar nuestra más honda naturaleza una vez que lo hemos hecho. Pero si eso es cierto para los seres humanos en general, ¿por qué no lo ha de ser para cada ser humano en particular? Al igual que las manifestaciones del gran torrente de vida en el resto de la naturaleza no pueden ser las mismas que su realización en la vida humana, así su realización en ti puede ser diferente de

su realización en mí. Si la naturaleza es una fuente intrínseca, entonces cada uno de nosotros ha de seguir lo que está dentro; y puede ser que ello no tenga precedente. No deberíamos confiar en encontrar nuestros modelos fuera de nosotros mismos.

Ésta ha sido una idea sumamente influyente. La individuación expresiva se ha convertido en una de las piedras angulares de la cultura moderna. Hasta tal punto que apenas si lo notamos, y nos resulta difícil aceptar que sea una idea tan reciente en la historia humana, y que haya sido incomprensible en tiempos más remotos. Además, esa noción de originalidad como vocación no es sólo válida entre individuos. Herder la utiliza también para formular una noción de cultura nacional. Diferentes *Völker* tienen su propia manera de ser humanos, y no deberían traicionarla por imitar a otros. (En particular, los alemanes no deberían imitar a los franceses; aunque ello no fue óbice para que Herder fuera también uno de los primeros, además de apasionado, anticolonialistas.) Ésta es una de las ideas originarias del nacionalismo moderno.

La idea expresiva de la vida humana naturalmente acompañó a una nueva comprensión del arte. Si la expresión define en un doble sentido, es decir, formula y configura, entonces la más importante de las actividades humanas participará de esa naturaleza. La actividad por la cual los seres humanos realizan su naturaleza también definirá en ese doble sentido.

El arte viene a llenar este nicho. En una civilización como la nuestra, moldeada por concepciones expresivistas, el arte se ha situado en un lugar central de la vida espiritual reemplazando en algunos aspectos a la religión. La reverencia que sentimos ante la originalidad y la creatividad artísticas coloca el arte al borde de lo sobrenatural, y refleja el lugar crucial que ocupa la creación/expresión en la comprensión que tenemos de la vida humana.

No obstante, el arte, al ser hecho así central, también es reinterpretado. Si definirme a mí mismo es lograr la plena definición de lo que antes estaba determinado de un modo imperfecto, si el vehículo paradigmático para lograr esto es la creación artística, entonces el arte ya no puede definirse en términos tradicionales. Tradicionalmente el arte se había comprendido como mimesis. El arte imita la realidad. Esto, desde luego, dejaba sin respuesta muchas cuestiones cruciales, en particular, la cuestión de qué clase y qué plano de realidad se imitaba. ¿Era acaso la realidad empírica de nuestro entorno?

¿O la realidad superior de las Formas? ¿Y qué relación existía entre ellas? Pero en la nueva comprensión el arte no es imitación sino expresión, en el sentido aquí formulado. Manifiesta, al mismo tiempo que advierte, algo y lo completa.

Este es el giro que tan bien describió M. H. Abrams en *The Mirror and the Lamp*.¹³ El paso desde la mimesis a la expresión ya estaba en camino mucho antes del período romántico, de hecho, lo estuvo a lo largo de todo el siglo XVIII. Se nutrió de un puñado de cosas: en parte, la nueva valoración del sentimiento dio mayor significación a su expresión; en parte, también las nuevas concepciones de los orígenes del lenguaje y la cultura en el grito expresivista prestaron color a la idea de que la primer habla fue poética, de que los primeros pueblos hablaban en tropos porque hablaban con el corazón y la expresión natural del sentimiento es la poesía. Esto combina fácilmente con el sentimiento primitivista de que la poesía primera, la más primitiva, es también la más pura. La admiración hacia la primera poesía, áspera, no adulterada, intensamente expresiva creció en la segunda mitad del siglo XVIII y volcó a la gente hacia la poesía popular (Herder desempeñó un papel particularmente importante en ello), así como hacia Homero, la Biblia hebrea e incluso un escritor absolutamente inventado como «Osián». En la década de 1770 escritores influyentes en estética, como sir William Jones y J. G. Sulzer, se atreven a declarar que la teoría aristotélica de la mimesis es errónea en lo que a la poesía concierne.¹⁴ No obstante, fue necesario algo más para producir la concepción de arte de la época romántica, y ello fue lo que vengo denominando la idea de la naturaleza como fuente. Esta idea supera la doctrina de que la poesía es primordialmente una expresión del sentimiento; la asume en una revolución de las ideas morales que confiere una significación extraordinaria a dicha expresión. Ahora es aquello que realiza y completa lo que somos como seres humanos, aquello que nos rescata del débil asidero de la razón desvinculada. Esta revolución no sólo extiende la interpretación expresiva más allá de la poesía (y desde luego también la música, donde siempre tuvo una base) al arte en general, sino que también le concede un nuevo y exaltado estatus en la vida humana. La teoría expresiva del arte recibe una significación crucialmente humana, e incluso cósmica, al ser asumida por la concepción expresivista de la humanidad y la naturaleza.

Se introduce una dimensión cósmica llegando hasta el extremo de percibir la fuente no sólo como la naturaleza en nosotros, sino liga-

da al gran torrente de vida o del ser, como hicieran la mayoría de los grandes escritores románticos de la época. El tema del artista como creador, que venía desarrollándose desde el Renacimiento, se plantea ahora con una nueva intensidad. El artista no imita tanto la naturaleza como al autor de la naturaleza. El artista no crea imitando algo fenomenológicamente preexistente. Por analogía, ahora la obra de arte no manifiesta tanto algo visible que la supera, sino que se constituye a sí misma en el lugar en que se da dicha manifestación. Shelley se inspira en el lenguaje de los neoplatónicos del Renacimiento cuando dice que la poesía es «la creación de acciones conformes con las inmutables formas de la naturaleza humana... Nos hace habitantes de un mundo... Recrea de nuevo el universo después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración».¹⁵ Aquí también la creación es manifestación, o transfiguración. Y Wordsworth indica algo parecido cuando habla de

*How exquisitely the individual Mind
... to the external World
is fitted: —and how exquisitely too*

...
*The external World is fitted to the Mind;
And the creation (by no lower name
Can it be called) which they with blended might
Accomplish*

Cuán exquisitamente se adapta la mente individual
... al mundo externo:
y cuán exquisitamente también

...
el mundo externo se adapta a la mente;
y la creación (no puede dársele
un nombre inferior) que uniendo sus fuerzas
realizan.¹⁶

Herder lo expresa sin rodeos: «El artista se ha convertido en un Dios creador».¹⁷ Quizá la imagen del artista romántico que mejor capta la mezcla de hacedor y revelador sea la del adivino o el vidente. A través del arte se manifiesta lo que esconde y no está revelado en la naturaleza. «Jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen» («Todo

artista es un mediador para los demás»).¹⁸ Para Shelley, el poeta «quita el velo de familiaridad que cubre el mundo, y deja al descubierto la desnuda belleza durmiente que es el espíritu de sus formas».¹⁹ Como mediador entre la realidad espiritual y los humanos, el artista se asemeja a un sacerdote, como observa Schleiermacher,

... ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn [Gott] denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, er stelle ihnen das Himmlische und Ewige dar als ein Gegenstand des Genusses und der Vereinigung.

... un verdadero sacerdote del Altísimo que lo [a Dios] acerca más a quienes sólo acostumbran entender lo finito y baladí; les presenta lo celestial y eterno como objeto de placer y unidad.²⁰

Pero como he sostenido antes, esa revelación no implicaba únicamente copiar lo ya formulado; la manifestación requería articulación. Por eso los escritores de este período otorgan un lugar tan central a la imaginación creativa. Es en el siglo XVIII cuando surge la distinción entre la imaginación meramente reproductiva, que simplemente devuelve a la mente lo ya experimentado, quizá combinando en formas novedosas, por un lado, y la imaginación creativa que produce algo nuevo y sin precedentes, por otro. Esta distinción adquiere una importancia vital en el período romántico. Coleridge la formula en su célebre contraste entre la «fantasía» (que sólo reproduce) y la imaginación propiamente dicha.

La *imaginación primigenia*, mantengo, es la fuerza viva y el principal agente de toda percepción humana, y como una repetición en la mente finita del eterno acto de creación en el infinito *yo soy*.²¹

La imaginación creativa es la fuerza que hemos de atribuirnos una vez que percibimos el arte como expresión y no como simple mimesis. Manifestar la realidad implica la creación de nuevas formas que articularán una visión incoada, no simplemente la reproducción de formas que ya estaban ahí. Por eso el período romántico desarrolló su particular concepto del símbolo. El símbolo, a diferencia de la alegoría, proporciona la forma de lenguaje en la que algo, que de otra forma supera nuestro alcance, puede hacerse visible. Allí donde el término alegórico señala una realidad a la que también podemos

referirnos directamente, el símbolo permite que lo que está expresado en esa realidad penetre en nuestro mundo. Es el lugar para una manifestación de aquello que de otra forma permanecería invisible. Tal como lo expresa A. W. Schlegel: «Wie kann nun das Unendliche auf die Oberfläche zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen» («¿Cómo hacer entonces que el infinito se manifieste en la superficie? Sólo simbólicamente, en pinturas y signos»).²² Y Coleridge hace suya la misma idea. Define el símbolo «caracterizado por la translucidez de lo especial en lo individual... sobre todo por la translucidez de lo eterno a través de lo temporal y en ello».²³ No puede ser separado de lo que revela, como un signo externo puede ser separado de su referente. «Tiene siempre rasgos de la realidad que hace inteligible; y aunque enuncia el todo permanece como parte viva de la unidad que representa.»²⁴ O, de otro modo, el símbolo perfecto «vive dentro de aquello a lo que simboliza y se asemeja, como el cristal vive en la luz que transmite y es transparente como la propia luz».²⁵

Este es el concepto de símbolo que subyace en el ideal de la completa interpenetración de materia y forma en la obra de arte. La imagen de translucidez que ofrece Coleridge hace comprensible dicha conexión. En una obra de arte perfecta, la «materia» —el lenguaje de un poema o el material de una escultura— debería estar totalmente asumida en la manifestación; y, recíprocamente, lo que se manifiesta debería hacerse asequible sólo en el símbolo, y no como algo que simplemente se señala como objeto independiente cuya naturaleza se podría definir en algún otro medio. Una de las fuentes para esta concepción del símbolo perfecto fue la tercera crítica de Kant y su noción del objeto estético que manifiesta un orden para el cual no es posible encontrar un concepto adecuado. Esa idea influyó profundamente en Schiller y, a través de él, en la estética de toda una generación.²⁶

Uno siente la tentación de considerar la nueva comprensión del arte como si surgiera para llenar su nicho dentro de la nueva concepción expresivista de la vida humana. No obstante, concurrieron otros cambios. En particular, el progresivo desvanecimiento de una noción creíble del orden cósmico, cuya naturaleza se pudiera especificar y entender independientemente de la realización/manifestación del torrente de la naturaleza en la vida humana. El viejo orden fundamentado en el logos óntico ya no era aceptable. Incluso el más re-

ciente orden de designios engranados del siglo XVIII se hacía más difícil de sostener. Y ello debido en parte a los factores ya mencionados en el capítulo anterior: la pujanza de la objeción antipanglossiana; el surgimiento de las nociones materialistas; los nuevos descubrimientos científicos que colocaban el universo en una escala temporal de cambios cataclísmicos, que empequeñecían las anteriores imágenes, más agradables, de armonía.

Pero también había razones particulares de las perspectivas románticas y expresivistas. La idea del universo como engranaje estaba estrechamente vinculada a la noción de la armonía de designios premorales que formara parte de la imagen de las cosas en la Ilustración humanista; y ésta iba haciéndose paulatinamente menos aceptable entre quienes se percataban de la insuficiencia de esa clase de humanismo. Al orden engranado lo reemplaza la noción romántica de un designio o vida que discurre a través de la naturaleza.

En cierta forma el desarrollo de la idea romántica parte del orden deísta de naturalezas armonizadas. En el capítulo 16 vimos que Pope expresó poéticamente como amor esta concordancia y armonía de fines.²⁷ Y con ello Pope muestra las raíces de esta perspectiva, a través de Shaftesbury, remontándose hasta Ficino y el platonismo florentino, raíces estas que fueran también las de la visión romántica de la naturaleza. Pero para Pope el amor anuda un orden cuyo principio de coherencia ya es suficientemente evidente para la razón desapasionada. Es en el círculo de la naturaleza donde cada cosa es de provecho para otra («contempla mortecinos vegetales sustentando la vida»).²⁸ El orden romántico, en contraste con ello, no se organiza en torno a principios que puedan ser captados por la razón desvinculada. Su principio del orden no es asequible exotéricamente. Al contrario, es un enigma, y sólo es posible entenderlo plenamente participando en él. El amor es de tal modo que es preciso estar iniciado en él para poder percibirlo. La antigua idea de una armonía entre naturalezas racionalmente evidente, da paso a una nueva, la de un torrente de amor o vida, que es cercano a nosotros y, al mismo tiempo, confunde al entendimiento. «Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott» («Tan cerca / y tan difícil de entender, el Dios»).²⁹

Pero si el orden de las cosas no está ahí exotéricamente para ser imitado por el arte, entonces debe ser explorado y manifestado mediante el desarrollo de un nuevo lenguaje, que puede poner de ma-

nifiesto algo que en un primer momento era esotérico y no plenamente percibido.

Earl Wasserman ha mostrado cómo la decadencia del antiguo orden con su establecido trasfondo de significados hizo necesario que los románticos desarrollaran un nuevo lenguaje poético. Pope, por ejemplo, en su *Windsor Forest*, pudo inspirarse en las nociones inmemorables del orden de la naturaleza como fuente comúnmente asequible de imágenes poéticas. Para Shelley ya no es asequible ese recurso; el poeta tiene que articular su propio mundo de referencias, y hacerlas creíbles.

Hasta finales del siglo XVIII existió la suficiente homogeneidad intelectual entre los hombres que permitía compartir ciertos supuestos... En varios grados... los hombres aceptaron... la interpretación cristiana de la historia, el sacramentalismo de la naturaleza, la gran cadena del ser, la analogía de los varios planos de la creación, la concepción del hombre como microcosmos... Ésas fueron sintaxis cósmicas de dominio público; y el poeta podía permitirse pensar que su arte era una imitación de la «naturaleza», puesto que esos patrones eran lo que él quería decir con «naturaleza».

En el siglo XIX esas imágenes mundiales ya habían abandonado las conciencias... El vuelco desde una concepción de poesía mimética a otra creativa no se limita a un fenómeno crítico o filosófico... Ahora... se requería del poeta el adicional acto de formulación... El poema moderno debe formular dentro de su propio seno su particular sintaxis cósmica, y configurar la realidad poética autónoma que permite la sintaxis cósmica: la «naturaleza», que una vez precediera al poema y fuera asequible por imitación, ahora comparte con el poema un origen común en la creatividad del poeta.³⁰

El poeta romántico tiene que articular una visión original del cosmos. Cuando Wordsworth y Hölderlin describen el mundo natural que nos rodea, en *The Prelude*, *Der Rhein*, o *Heimkunft. An die Verwandten* (*El preludio*, *El Rin*, o *Retorno al país, a los míos*), ya no barajan la gama de referencias establecidas que aún barajara Pope en su *Windsor Forest*. A través de la naturaleza nos hacen conscientes de algo para lo que todavía no existían palabras apropiadas.³¹ Los propios poemas encuentran las palabras. En ese «lenguaje más sutil» —tomo prestado el término de Shelley— se está definiendo algo y algo está siendo creado, a la vez que manifestado. Comienza una nueva época en la historia de la literatura.

Y algo parecido ocurre en la pintura de principios del siglo XIX. Caspar David Friedrich, por ejemplo, se distancia de la iconografía tradicional; va en busca de un simbolismo en la naturaleza que no se fundamenta en convenciones establecidas. Ansía permitir que «las formas de la naturaleza hablen directamente, su energía liberada por su ordenamiento dentro de la obra de arte». ³² Friedrich va también en busca de un lenguaje más sutil; trata de decir algo para lo cual no existen términos adecuados y cuyo significado habrá de encontrarse en su obra y no en un léxico de referencias preexistente. ³³ Se fundamenta en el sentido, aún en vigor a finales del siglo XVIII, de afinidad entre los sentimientos y las escenas naturales, pero más con el propósito de articular que por una reacción subjetiva. «El sentimiento nunca puede ser contrario a la naturaleza, es siempre coherente con la naturaleza.» ³⁴

21.3

Me he centrado en la observación de las dos respuestas que se dieron a las carencias del naturalismo ilustrado: la teoría de la autonomía en Kant y el difuso movimiento intelectual que termina por percibir la naturaleza como fuente. Las dos reaccionan ante lo que parece la ausencia de una dimensión moral apropiada en el deísmo estándar y en el naturalismo. Pero reaccionan de modos diferentes, incompatibles.

Kant quiere recuperar la integridad de la moral cuya motivación percibe de un modo completamente diferente. Ser movido por ésta es libertad, pero también implica una ruptura radical con la naturaleza, la desvinculación en un sentido más radical que el que vislumbrara el naturalismo ilustrado. La comprensión de la naturaleza como fuente emprende un camino diferente. Se supone que también rescatará la dimensión moral, pero ahora la descubrirá en el *élan* de esa misma naturaleza de la que nos hemos escindido. Las dos discurren por cauces incompatibles: la división kantiana entre naturaleza y razón parece la negación de la naturaleza como fuente, tanto como en la noción básica de la Ilustración; y, a los ojos de un kantiano, la exaltación de la naturaleza como fuente parece tan heterónoma como el utilitarismo. Sin embargo, existe una profunda afinidad entre las dos y se plantea la necesidad de intentar combinarlas. En el

propio Kant se advierten señales de ello. Su tercera crítica es tanto una respuesta a la creciente estética de la expresión como una importante obra primigenia para su desarrollo. Y ese deseo se generaliza en la década de 1790: hay que reconciliar la autonomía con la unidad con la naturaleza, hay que unir a Kant con Spinoza; éstas eran las consignas. El joven Schelling, por ejemplo, percibe su tarea en esos términos. Quiero detenerme brevemente en ambas: la oposición y la aspiración a la unidad.

Las dos son reacciones a las insuficiencias del deísmo y el naturalismo básicos de la Ilustración. Lo que ambas parecen tener en común es que tanto una como otra carecen de una dimensión moral apropiada, como he dicho antes. Esto se podría describir hoy de una forma que ha ganado popularidad, diciendo que eran «unidimensionales».³⁵ Pero eso no significa necesariamente que existieran diferencias en lo concerniente a las cuestiones morales sustantivas o a las opciones políticas. Tanto kantianos como utilitaristas tienden a posturas liberales y creen en la política humanitaria y liberal, al igual que muchos de los que se adhirieron a la visión de la naturaleza como fuente. Entre los románticos había un ala reaccionaria, e importantes cuestiones concernientes a la naturaleza de la libertad —si debía verse «negativa» o «positivamente»— separaban a los seguidores de Rousseau de los de Hobbes, Locke y Bentham. Estas discrepancias políticas se fundamentan en diferencias metafísicas, pero no iban implicadas en ellas. En Humboldt puede observarse una energética defensa de la libertad individual desde un punto de vista expresivista.³⁶ Y el positivismo comteano constituyó una enorme fuente de pensamiento reaccionario en el siglo XIX.

Suponer que la noción estándar de la Ilustración es unidimensional es considerar que ésta no deja lugar para lo que hace que la vida sea significativa. La vida humana parece un asunto de simple satisfacción-del-deseo, pero, al parecer, se olvida la verdadera base para la fuerte valoración, el hecho de que existan deseos o metas intrínsecamente *merecedores* de ser satisfechos. El naturalismo es especialmente vulnerable porque intenta subvertir explícitamente las distinciones tradicionales que han fundamentado previas formas de fuerte valoración. Como he argüido en el capítulo anterior, descansa sensiblemente en el reconocimiento implícito de la significación de la vida humana, aunque mantiene serias reticencias ante una articulación abierta de dicha significación.

En la estela de ese naturalismo moderno, y de su supuesto des prestigio de las bases tradicionales de fuerte valoración, se ha convertido en lugar común preguntarse si en efecto existe tal base. Parece pertinente preguntar si la propia noción de que ciertas satisfacciones humanas posean una significación especial no es en sí misma una cómoda ficción, una proyección de nuestros sentimientos en la realidad, tanto si surge de una conjetura filosófica imparcial como de una cuestión de angustia existencial. Y, sin embargo, la ética de la Ilustración demanda alguna noción de significación.

La idea kantiana encuentra su segunda dimensión en la noción de la autonomía radical de los agentes racionales. La vida de la simple satisfacción-del-deseo no es sólo roma, también es heterónoma. Esta crítica ha sido punto de origen de un haz de teorías que han definido la dignidad humana en función de la libertad. La vida plenamente significativa es la que uno escoge por sí mismo.

Las ideas expresivistas encuentran su segunda dimensión en la naturaleza como fuente. La vida de la razón instrumental carece de la fuerza, de la hondura, el brío y el gozo que aporta el estar vinculado al *élan* de la naturaleza. Pero hay algo peor: no sólo carece de todo eso; la postura instrumental hacia la naturaleza constituye una barrera para la posibilidad de lograrlo.

La postura instrumental implica la objetivación de la naturaleza, lo que, como he descrito antes, significa percibirla como orden neutro de las cosas. O sea, ningún hecho concerniente a cómo se insertan las cosas en ese orden equivale a una consideración por sí mismo en favor de una definición de la vida buena o de otra, sino sólo, y si acaso, en combinación con alguna premisa de valor extraída de algún otro lugar. Al objetivar o neutralizar algo, declaramos nuestra separación de ello, nuestra independencia moral. El naturalismo neutraliza la naturaleza, tanto la de fuera como la de dentro de nosotros mismos.

Esa postura de separación es la que nos bloquea. Impide que nos abramos al *élan* de la naturaleza, la de dentro y la de fuera. Una de las grandes objeciones contra la desvinculación de la Ilustración era que creaba barreras y divisiones: entre los humanos y la naturaleza;³⁷ y quizás aún más gravemente dentro de los humanos; y, además, como consecuencia añadida, entre humano y humano. Parece que esto último se deriva de las afinidades atomistas del naturalismo, y también del hecho de que la postura puramente instrumental hacia

las cosas no permite unidad más profunda en la sociedad que la de compartir ciertos instrumentos comunes.

Y así, entre las grandes aspiraciones que nos llegan de la era romántica están las que tienden hacia la reunificación: devolvernos al contacto con la naturaleza cicatrizando las divisiones entre la razón y la sensibilidad, superando las divisiones entre la gente y creando una comunidad. Esas aspiraciones siguen vivas: aunque las religiones románticas de la naturaleza se hayan desvanecido, la idea de que debemos estar abiertos a la naturaleza interior y exterior conserva aún toda su pujanza. La batalla entre la razón instrumental y esta comprensión de la naturaleza todavía hace furor en las controversias sobre la política ecológica. Tras los particulares temas relacionados con los peligros de la contaminación o el agotamiento de los recursos, esas dos perspectivas espirituales siguen enfrentadas. Una percibe la dignidad del hombre en el hecho de que éste asuma el control de un universo objetivado mediante la razón instrumental. Si existen problemas derivados de la contaminación o los límites ecológicos, esos problemas se resolverán por medios técnicos, por una utilización mejor, y de mucho más alcance, de la razón instrumental.

La otra percibe que esta postura hacia la naturaleza denota la obtusa negación de nuestro lugar en las cosas. Es preciso reconocer que formamos parte de un orden más extenso de seres vivos, en el sentido de que de ahí brota nuestra vida y de ahí se sustenta. Reconocer este hecho implica admitir una cierta lealtad hacia ese orden más extenso. La noción se concreta en que, compartir con otras criaturas un sistema de vida mutuamente sostenido, crea vínculos: una especie de solidaridad que existe ahí, en el proceso de vida. Estar en sintonía con la vida es admitir esa solidaridad. Pero esto es incompatible con la adopción de una postura puramente instrumental hacia este contexto ecológico.

O, formulando el argumento en dirección contraria, adoptar una postura instrumental es negar la necesidad de dicha sintonía. Es una especie de separación, una declaración apriorística de nuestra independencia moral, de nuestra autosuficiencia.

La batalla entre esas perspectivas espirituales, que da comienzo en el siglo XVIII, sigue en pie, pese al hecho de que las doctrinas románticas sobre el torrente de vida, o el Todo de la naturaleza, se hayan desvanecido casi por completo. Del mismo modo que el humanismo ilustrado apenas existe ya en su forma deísta, pero sobrevive

en el naturalismo, así la idea de la naturaleza como fuente ya no se refiere a un Dios o espíritu cósmico en el mundo, pero la exigencia de estar abiertos o en armonía con la naturaleza dentro y fuera de nosotros, sigue aún muy viva. Por supuesto que la pérdida de la creencia en un espíritu de la naturaleza ha sido ocasión de crisis y duda, pero la comprensión de la naturaleza como fuente sobrevive todavía, aun cuando lo que subyazca en ella sea incierto y problemático.

Esta disputa entre las dos perspectivas espirituales está profundamente incrustada en los conflictos internos de las sociedades capitalistas, industrialmente avanzadas. La razón instrumental desempeña un papel tan decisivo en sus instituciones y prácticas, que cualquier cosa que altere la confianza que se ha puesto en ella como postura espiritual causa también un gran malestar en las sociedades contemporáneas avanzadas. Hay una relación causal circular entre otras crisis y dificultades del capitalismo y ese malestar espiritual, que he intentado esbozar en otro trabajo.³⁸

Aquí he estado desarrollando con cierta extensión la crítica expresivista al naturalismo ilustrado. Sin embargo, de esta explicación puede inferirse que el expresionismo también entrará en conflicto con la crítica kantiana. También podría acusársele de escindirnos de la naturaleza, tanto la exterior como la interior. De hecho, parece que esas dos acusaciones se dirigen, incluso con más intensidad, a la noción kantiana que demarca una separación y oposición tan aguda entre la libertad y la naturaleza. Y, de hecho, ello le valió a Kant severas críticas en el discurso del período romántico.

Pero tan notable como esto es el intento de combinar de alguna manera las dos críticas. Y existen buenas razones para hacerlo que ahondan en la raíz de cada una de ellas. No es sólo que ambas partan del mismo punto: la superficialidad de la Ilustración estándar, sino que también existen importantes afinidades entre ellas. Ambas son interiorizaciones. Ambas intentan situar las fuentes internamente. Ambas muestran su herencia rousseauiana y hacen de la libertad un bien central. Y por hacerlo, ambas terminan por ser recíprocamente vulnerables a la crítica.

Precisamente porque se trata de una teoría de la libertad, a la filosofía moral kantiana le resulta difícil obviar la crítica de que el agente racional no sea la persona completa. Ello no llevó a Kant a alterar su definición de autonomía, pero sí a darse cuenta de que la condición de oposición polar entre razón y naturaleza distaba de ser

óptima; que las demandas de la moral y la libertad señalan hacia una realización en la cual la naturaleza y la razón estarían aliadas de nuevo. Esa condición se define en el *summum bonum* de la segunda crítica, por ejemplo, allí donde la virtud y la felicidad terminan por coordinarse.³⁹ Y a una reunificación de otra clase se apunta en las líneas de la «*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*» («Comienzo conjectural de la historia del hombre») donde, tras hablar de la contienda que ahora presenciamos entre la cultura y la naturaleza, Kant habla de un futuro en el que «*vollkommene Kunst wieder Nature wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist*» («el arte perfeccionado se hace de nuevo naturaleza; lo cual es el objetivo final del destino moral de la raza humana»).⁴⁰

Y sin embargo, también porque ésta es una teoría de la libertad, la noción de la naturaleza como fuente no puede obviar el hecho de que el simple sumirse en unidad con la naturaleza sería una negación de la autonomía humana. Por eso los grandes pensadores que surgen de la vertiente expresivista en este período procuran aunar la autonomía radical con la unidad expresiva, como observamos en Schiller, Hölderlin y Hegel, por ejemplo.

De ahí parte la noción de que la brecha entre razón y naturaleza era necesaria, de que el hombre se vio obligado a hacerla para poder así desarrollar sus facultades de razón y abstracción. Schiller lo declara en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*,⁴¹ y también Hölderlin en su *Hiperión*.⁴² La creencia era que el destino humano consistía en volver a la naturaleza en un plano superior, una vez conseguida la síntesis entre razón y deseo. La unidad individual original se adentra a través de sendas divididas, en la razón y en la naturaleza, y luego logra cumplidamente una reconciliación. Hölderlin evoca esa vuelta a la unidad en este pasaje del *Hiperión*:

Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.

Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación y todo lo que se separa vuelve a encontrarse. Las venas se dividen, pero vuelven al corazón y todo es la única, eterna y ardiente vida.⁴³

Las filosofías expresivistas de la naturaleza como fuente propiciaron el desarrollo de una teoría de la historia en la que ésta se percibía de forma espiral, desde una unidad primitiva no diferenciada a la conflictiva división entre razón y sensibilidad, humano y humano, hasta una tercera reconciliación superior, en la que se mantuvieran plenamente la razón y la libertad obtenidas en el segundo período. Es muy evidente que esa estructura tiene sus raíces en la imagen cristiana de la historia de la salvación desde el paraíso original, a través de la caída, hasta la redención final. Pero más inmediatamente está ligada a las posturas milenaristas que brotan del pensamiento judeo-cristiano, y que comenzaban a adquirir nueva relevancia política.

Porque a finales del siglo XVIII tiene lugar un tercer desarrollo, deudor en algo de Rousseau y que introdujo en el pensamiento ilustrado la polarización entre el bien y el mal. Se le ha dado el nombre de mesianismo político moderno.⁴⁴ Al aludir a ello estoy pensando en el espíritu que se evidencia, por ejemplo, en la cima del fervor revolucionario en Francia: la sensación de estar presenciando el amanecer de una nueva época, que quedó reflejada en la adopción de un nuevo calendario.

El milenarismo —este término lo define mejor— cuenta con una larga historia en la civilización occidental. Sus inicios se remontan a la Edad Media y a los escritos de Joaquín de Fiore, quien vaticinó la aurora de una tercera era, la era del Espíritu Santo, que sucedería a las dos primeras: la del Padre (la época del Antiguo Testamento) y la del Hijo. Sería una era de espiritualidad, de una forma superior de vida humana, que prepararía para la consumación de todas las cosas. En la Edad Media se desarrolla un cierto cuerpo de expectativas milenaristas, es decir, un cierto conjunto de nociones que intentaban vislumbrar cómo sería el final de los tiempos, que de vez en cuando se veían reactivadas por diferentes sectas. La serie de escenas solía incluir la batalla entre las fuerzas de la luz y las fuerzas de las tinieblas, entre Cristo y el Anticristo; después vendría el reino de los justos que duraría mil años, antes de la consumación final.⁴⁵

La serie de escenas del milenarismo describe un momento de crisis, un momento en el que está a punto de estallar un terrible conflicto que polarizará el mundo entre el bien y el mal como nunca antes lo estuviera. Es el momento en el que el sufrimiento y las tribulaciones de los justos se acrecientan dramáticamente. Pero, al mismo tiempo, es el momento que promete una victoria sin precedentes sobre el mal

y, con ello, una nueva era de santidad y felicidad, sin paralelo en la historia.

Las fuentes de esta serie de escenas, naturalmente, se encuentran en lo profundo de la tradición religiosa del judaísmo y el cristianismo, y en lo profundo de las expectativas mesiánicas que ésta siempre ha albergado. Éstas se perfilan de vez en cuando en la Europa medieval y definen una con ciencia de crisis y sublevación, y una expectativa de un comienzo nuevo y radical. Este proceso no termina con la Edad Media. Las expectativas milenaristas también desempeñan un papel en la Reforma: en la sublevación de Münster de la década de 1530, por ejemplo. Destacan de nuevo en algunos de los contendientes de la guerra civil inglesa. Los hombres de la Quinta Monarquía se definían a sí mismos según otra profecía bíblica, del Libro de Daniel: el reino de Dios sucede al reino de los imperios del mundo.

Lo que observamos en la Revolución Francesa se asemeja mucho a ese mismo marco referencial de expectativas, pero por primera vez secularizadas. Aparece otra vez la imagen de la crisis ocasionada por la polarización sin precedentes entre las fuerzas del bien y las del mal, que van concentrándose para el conflicto decisivo que conducirá a una era de bien sin paralelo. A corto plazo, sin embargo, aumentarán sensiblemente las tribulaciones como resultado inevitable de la crisis y el conflicto.

El humanismo ilustrado aportó parte del contenido secular de esas expectativas. La nueva era sería la era de la razón y la benevolencia, de la libertad y el humanitarismo, de la igualdad, la justicia y la autonomía. No obstante, esas expectativas requerían como base algo más sustancial que el naturalismo ilustrado. La imagen de polarización requería una contundente noción del bien y del mal, no una que se volcara sólo en las diferencias entre el autointerés ilustrado y el no ilustrado. Y así, encontramos que el lenguaje rousseauiano empieza a destacar en el momento cumbre de la revolución. Aquí la batalla se entabla entre la virtud, el patriotismo y la libertad, por un lado, y el vicio, la traición y la tiranía, por otro. La revolución ofrece la esperanza de una nueva era, no porque proponga construir por fin la sociedad de forma racional; la esperanza está más bien en que por fin aflore la gran benevolencia latente en el hombre virtuoso, una vez que hayan sido barridos los corruptos servidores de la tiranía. Hay una confianza rousseauiana en la bondad de la naturaleza

incorrupta en el momento revolucionario, pero sin el acusado, incluso desesperado, sentido de Rousseau sobre la imposibilidad de recuperar el contacto con dicha naturaleza en los grandes Estados modernos.

Las expectativas milenaristas, que en realidad responden más a un talante que a una doctrina, surgen al calor de la lucha revolucionaria. Y no sólo en Francia: de hecho, se expresan más articuladamente en Inglaterra y Alemania, donde contaban con tradiciones milenaristas más fuertes y recientes. Southey, ya en sus últimos años, más conservadores, describía lo que había sentido en el momento de la revolución: «Todo lo antiguo parecía desvanecerse, y no había más sueño que el de la regeneración de la raza humana». Priestley, el radical y unitario, veía en ello el cumplimiento de las profecías bíblicas y predijo la llegada «del milenio o el estado futuro de paz y felicidad para el mundo».⁴⁶

Y es en Alemania, donde la revolución real tiene lugar simplemente como un objeto importado, junto al invasor ejército francés, donde las expectativas milenaristas se elaboran filosóficamente. En el proceso se transforman, reflejando no tanto las esperanzas de la Ilustración radical como las de la teoría expresivista de la naturaleza como fuente. Lo que emerge de ese proceso es la noción espiral de la historia, que he descrito antes, por la cual escapamos de la integración original en el gran torrente de vida, para penetrar en una fase de división y oposición, seguida por la vuelta a la unidad en un nivel superior.

Esta noción la encontramos elaborada en Schiller y luego adoptada por otros, entre ellos Schelling, Hölderlin y Hegel. En un primer momento conduce a expectativas inmediatas de un cambio espectral. Esa filosofía se combina con el sentido de crisis y de nueva posibilidad engendrado por la Revolución Francesa, que desde luego la había inspirado en parte. Definía la perspectiva de una política nueva y de una nueva cultura, que iniciaría Alemania. Algo de esta clase de expectativa brilla a través de las líneas de la *Phänomenologie des Geistes* de 1807, de Hegel, aunque éste conciba la transformación en términos bastante apocalípticos. En un Hegel posterior el sentido de transformación radical inminente ha desaparecido. Pero lo que permanece es la noción de una era nueva y superior que ya ha despuntado, y en la que se desplegará una forma política nueva y superior, junto a la cultura religiosa y filosófica que va con ella.

Hegel incorpora todas las escenas tradicionales del milenarismo occidental, pero en una traslación filosófica. Ahí están las tres edades de la historia del mundo, la crisis de conflicto intensificado que ocasiona la introducción de la nueva era (la cual afortunadamente ha quedado atrás, en la forma de la Revolución y de las guerras derivadas de ella), y la solución nueva y superior. Perdida en la traslación filosófica, por supuesto, se encuentra la batalla final entre el bien y el mal, cuyo resultado es la victoria total del primero. La batalla hegeliana nunca se entabla entre buenos y malos, sino entre dos requisitos del bien; y el resultado es la síntesis, no la victoria total.

Pero Marx vuelve a incluir el elemento de polarización y victoria total en su versión de la espiral; y en esta forma el milenarismo político ha llegado a ser una fuerza principal de la civilización y la historia modernas. En otro lugar he tratado de mostrar⁴⁷ que la teoría de la alienación de Marx y su perspectiva sobre la liberación se fundamentan no sólo en el humanismo ilustrado, sino también en el expresivismo romántico y, en última instancia, en la idea de la naturaleza como fuente.

21.4

Las teorías expresivistas de la naturaleza como fuente desarrollan, pues, sus particulares concepciones de la historia y de las formas narrativas de la vida humana, en lo que concierne tanto a la manera en que se despliega la vida individual hacia el autodescubrimiento, como al modo en que esa vida encaja en el todo de la narración humana. Una de esas formas es la espiral que acabo de describir. Pero la crítica de una civilización ilustrada moderna como fragmentada y desecada podría generar también un sentido pesimista por el cual el mundo se percibe menguado, quizás irreversiblemente, respecto a lo que fuera en épocas anteriores y más fecundas. Ello podría inspirar cierta nostalgia de la lejana época de la integridad, época que se suele identificar con la Edad Media.

Las dos formas rompieron con las narraciones ilustradas. Incluso la «optimista» noción de espiral, en cierto modo similar a la creencia en el progreso, en otro modo era diametralmente opuesta. Es similar en la medida en que apunta hacia un futuro mejor, superior;

pero muy diferente en su polarización, en el drama de la separación y la reunión. Niega contundentemente la imagen lineal del progreso que ofrece Condorcet. Las cosas que pueden progresar de un modo lineal —el conocimiento científico, los «saber hacer» tecnológicos, las riquezas— están lejos de ser aceptadas como bienes no adulterados.

Y la imagen del crecimiento de una vida es totalmente diferente en el lugar central que otorga al autodescubrimiento. La revolución expresivista constituyó un prodigioso desarrollo de la moderna interioridad postagustiniana, en su rama autoexploratoria. Aunque uno de los temas principales de la cuarta parte ha sido el intento de explicar el sentido moderno de la profundidad interior, sólo ahora es posible percibir plenamente lo que subyace en él. Ciertamente hemos observado la base para una intensa orientación hacia la interioridad en las traslaciones que Descartes y Montaigne hacen de Agustín y las prácticas del autorrehacerse desvinculado, y en las autoexploraciones religiosas y morales, que surgen en el primer período moderno. Pero sólo con la idea expresivista de la articulación de la naturaleza interior realmente percibimos los fundamentos para construir este ámbito interior con *profundidad*, es decir, un ámbito que supera lo que jamás podamos articular, un ámbito que se extiende más allá de nuestro más lejano punto de expresión clara.

Que examinar el alma implica la exploración de un vasto ámbito no es, desde luego, una idea nueva. La tradición platónica concurre con ello. Pero ese ámbito no es «interior». Para entender el alma, somos llevados a contemplar el orden en que se encuentra, el orden público de las cosas. Lo nuevo en la era postexpresivista es que el ámbito está dentro, o sea, sólo está abierto a un modo de exploración que implica la postura de la primera persona. Eso es lo que significa definir la voz o el impulso como «interior».

Agustín, por supuesto, tenía una noción de algo «interior» que de igual modo sobrepasaba nuestra capacidad de visión: la «memoria». Pero en la base de ésta está Dios; penetrar en las profundidades de la memoria sería salirnos de nosotros mismos. Y es así como alcanzamos la integridad total como personas, a los ojos de Dios, desde fuera. La interioridad agustiniana conduce a lo superior, como hemos dicho. En la filosofía de la naturaleza como fuente el ámbito inagotable está propiamente dentro. Hasta el extremo que excavar en las raíces de nuestro ser nos lleva más allá de nosotros mismos, a

la inmensa naturaleza de la que surgimos. Sin embargo, sólo logramos acceder a ella a través de su voz en nosotros. Esta naturaleza, a diferencia del Dios de Agustín, no puede ofrecer una visión superior de nosotros mismos que supere la de nuestra propia autoexploración. El sujeto postexpresivista moderno en realidad posee, a diferencia de los miembros de cualquier cultura previa, «hondura interior».

Este concepto de un ámbito interior inagotable es correlativo con la facultad de autoarticulación expresiva. El sentido de hondura en el espacio interior está estrechamente vinculado al sentido de que es posible trasladarse a él y sacar las cosas a la superficie. Es lo que hacemos al articular. El ineludible sentimiento de hondura viene dado por la conciencia de que sea lo que fuere lo que saquemos a la superficie, siempre quedará más en el fondo de la hondura. Una profundidad que está siempre ahí, inevitablemente, algo que sobrepasa nuestra facultad de articulación. La noción de hondura interior va por tanto intrínsecamente ligada a la comprensión que de nosotros mismos tenemos como seres que expresan, que articulan una fuente interior.

El sujeto con hondura es, por tanto, un sujeto con facultad expresiva. Algo fundamental cambia en el siglo XVIII. El sujeto moderno ya no se define sólo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de autoarticulación expresiva: la facultad atribuida a la imaginación creativa desde el período romántico. En cierto modo ésta funciona con las mismas pautas que la facultad anterior: intensifica el sentido de interioridad y conduce a un subjetivismo, incluso más radical, y a la interiorización de las fuentes morales. No obstante, en otros aspectos esas facultades están en tensión. Seguir la primera hasta el final es adoptar una postura de desvinculación de la naturaleza y de los sentimientos propios, lo cual hace que resulte imposible el ejercicio de la segunda. Un moderno que reconoce esas dos facultades está constitutivamente en tensión.

En el capítulo 19 dije que la cultura moderna ha diversificado nuestras fuentes morales y ha añadido dos fronteras de exploración a la frontera teísta original: la naturaleza y nuestras propias facultades. Sencillamente, estas dos han sido transformadas por la introducción de las teorías expresivistas en la cultura. Ahora la naturaleza se concibe también como fuente, y a ella se han añadido nuestras

facultades. Además, el expresivismo no relaciona esas dos fronteras como lo hace el humanismo de la Ilustración, en el sentido de que ahora la exploración del yo y de la naturaleza pueden discurrir juntas. Esto complica extraordinariamente y enriquece extremadamente la situación moral moderna.