

Poder absoluto e individuo.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2008

La sospecha de lo humano.

El miedo a la razón.

La aparición de la secularidad, el ámbito propio de la libertad humana, tuvo que ver con la constitución de las primeras comunidades cristianas. La plenitud de la revelación, la presencia de Dios en la historia, había puesto de manifiesto la bondad y verdad de todo lo creado, y de modo especial de lo humano. Si esto no fuera así, no habría sido posible la secularidad, las obras humanas serían malas, falsas y desordenadas. La vida del hombre estaría sometida a fuerzas oscuras y aleatorias.

La idea de la secularidad, de la autonomía de lo humano, no era algo que perteneciese propiamente a la revelación. Se trataba de una verdad al alcance de la razón, como ya hemos tenido ocasión de comprobar al exponer las ideas de la justicia y de la polis, tal como las habían planteado los filósofos griegos, que se habían acercado mucho a esa idea de la secularidad. Pero, la revelación plena, la entrada de Cristo en la historia, había aportado una luz mucho más poderosa, que incluso en lo humano, permitía ver con más claridad lo que antes estaba como en penumbras.

La secularidad supone una cierta graduación en la manifestación de la verdad, y en la realización del bien. De tal modo que la revelación de Dios supone y se apoya en esa graduación. Dios está de un

modo presente en la creación, en la naturaleza, y en el hombre, y de otro modo, muy distinto, en Cristo, y en su Iglesia. Sin esa gradación en la verdad y el bien, la revelación, y de modo especial la encarnación, se haría muy difícil de entender. Si Dios no hubiese estado desde el principio presente en el mundo, no sería fácil entender la creación, ni tampoco sería fácil entender la encarnación, la entrada de Dios en la historia.

En el siglo XII, como consecuencia del descubrimiento de las obras de Aristóteles, y de sus comentaristas judíos y musulmanes, se puso de manifiesto la autonomía de la razón humana, la capacidad para elaborar una ética y una metafísica. El hombre podía llevar a cabo una realización del bien y de la verdad, con independencia de la fe.

Un siglo después, algunos teólogos, asustados por la potencia de la razón para adentrarse en temas revelados, y sobre todo para desarrollar una vida sin necesidad de la fe y de la gracia, reaccionaron, con la mejor de las intenciones, tratando de poner límites a la razón, insinuando que no podía llegar al conocimiento de la verdad. Se iniciaba así una corriente que acabaría por poner en peligro la autonomía de lo humano, y con ello la posibilidad misma de la secularidad.

Algunos llegaron a afirmar que por medio de la razón no era accesible ningún conocimiento verdadero de Dios, y tampoco de los principios últimos de la realidad. En otras palabras, no era posible una metafísica. El único conocimiento verdadero, tanto de Dios, como de la realidad última de las cosas, provenía exclusivamente de la fe.

Esto llevaría a un cambio en el modo de entender la revelación, y en consecuencia a la negación de la secularidad, a la imposibilidad de la autonomía de lo humano. Si sólo lo que Dios revela es la verdad, que ni siquiera puede ser juzgado por la razón, ni relacionado con lo humano, entonces todo otro conocimiento solo puede ser pura ficción, o algo muy alejado de la verdad. Por otro lado, si la verdad no se conoce más que por la fe, entonces sólo la Iglesia puede gobernar la ciudad, donde por principio sólo habría desorden y caos. Se propugnaba abiertamente la supresión de la secularidad, la implantación de una teocracia, dirigida por eclesiásticos, y en el fondo, una vuelta a la ciudad religiosa o totalitaria.

Para justificar esta postura se sostuvo que la naturaleza humana, después del pecado original, había quedado corrompida, y no podía alcanzar ni la verdad ni el bien. Todas las obras de los hombres, entendida como separada, e incluso opuestas al bien y la verdad, no eran más que falsedad y mentira. Se establecía de este modo una separación radical entre lo humano natural, y lo que pasaría a llamarse lo “sobrenatural”, lo supuestamente encerrado en los arcanos de una visión espiritualista de la Iglesia.

La “pura fe”, separada de la razón y de todo lo humano, sería la aceptación de cualquier sentencia que se declarase proveniente del mismo Dios, “pura revelación”, por encima de toda posibilidad de indagación racional sobre su contenido, y sin nada que ver con su apoyo en lo humano. Podía ser

incluso algo contra la razón, o el sentido común. Desde esta óptica, todo conocimiento humano sería sospechoso y poco fiable, los sentidos podían llevar al más lamentable de los engaños.

Junto a este desprecio de lo humano y de la razón, también había existido desde siempre la actitud contraria, que consideraba la fe como algo transitorio, hasta llegar a una situación en la que gracias al continuo avance de la razón en el conocimiento de la verdad, se llegaría a una especie de filosofía cristiana, plena comprensión racional del misterio de Cristo, cumbre suprema de toda sabiduría humana. Desde este punto de vista sería la secularidad la que acabaría por absorber a la Iglesia. La salvación sería algo inmanente, alcanzada por la capacidad sin límites de la naturaleza humana.

Dentro de estas corrientes de desprecio de lo humano, se desarrollaría en el siglo XVI la llamada Reforma. Inicialmente su objetivo fue reformar la Iglesia, liberarla de lo que consideraban un excesivo peso de lo humano, consecuencia del inevitable transcurrir de la historia. Lo que se proponían era una vuelta al cristianismo primitivo, a una Iglesia sin poder y sin discurso racional.

Se pretendía desandar la historia, volver a una supuesta Iglesia primitiva, idealizada en forma de organización carismática, movida por el don de la “pura fe”, sin apoyo humano alguno. Una actitud que en poco tiempo, y probablemente contra la intención de los que lo propugnaban, desató un movimiento de “deshumanización” de la Iglesia, que acabaría por poner en peligro la posibilidad de la revelación, y la misma encarnación de Dios en Cristo.

Si se supone la posibilidad de una “fe pura”, separada de la razón, del conocimiento humano, sólo puede ser percibida como experiencia mística, como puro sentimiento interior, que se recibe directamente de Dios, sin mediación humana, y por tanto algo subjetivo, e incommunicable. La conciencia de cada hombre erigida en juez último e inapelable, decidiría en su interior que debía considerarse como revelado.

La revelación se suponía por tanto resultado de la acción directa y oculta de Dios sobre cada individuo, sin contar para nada con la naturaleza y lo humano, que se consideraba falso y engañoso. Un modo de revelación que de algún modo, al no contar con lo cotidiano, con lo propio del hombre, aplastaba la libertad de un individuo, reducido a conciencia desnuda en la presencia terrible de Dios.

La Biblia, registro histórico de un “hecho” ocurrido en un momento y lugar determinado, pasaba a convertirse en la única dimensión objetiva de la revelación. La *sola scriptura*, interpretada en la intimidad de la conciencia de cada uno, determinaría lo que se debe entender por verdad revelada. Lo cual no dejaba de ser una contradicción, como pronto se descubriría, ya que esos textos eran interpretación humana, surgidos de una comunidad concreta de creyentes, por muy primitiva que se supusiese. Luego, si se insistía en llegar al Cristo “histórico”, sin mediación humana, habría que poner en duda la veracidad de esos textos.

La Reforma acabaría por desarrollar una concepción dualista de Iglesia. De un lado estaría su dimensión puramente espiritual y escondida, la congregación de los *santos*, invisible para los hombres,

y sólo conocida por Dios, que lee en el fondo de las almas. De otro lado, estaría su dimensión externa y visible, inseparablemente unida a lo humano, a la organización, el poder, y la razón, y que por eso mismo debería reducirse al mínimo. De hecho, lo externo de la Iglesia sería la reunión ocasional de los creyentes en un lugar, para leer textos de la escritura, que cada uno en su interior interpretaría de modo subjetivo e inapelable.

De la secularidad al poder absoluto.

Si se afirma la corrupción de la naturaleza humana, si no tiene capacidad para conocer la verdad y hacer el bien, entonces no hay posibilidad de perfección humana. Ni tampoco es posible el cultivo de virtudes humanas. La perfección humana sería obra exclusiva de la gracia, que actuaría por encima y contra la naturaleza, es decir, después de la muerte, para los elegidos. Si no hay autonomía, lo humano, la vida fuera de la Iglesia, del ámbito de la “fe pura”, no sería más que engaño y falsedad, y las supuestas virtudes humanas no serían otra cosa que vicios disfrazados, ocasión de ofensa a Dios.

La verdad y el bien sólo estarían en el seno de la Iglesia invisible o escondida, en lo hondo de la conciencia de los santos. En el plano de lo externo y visible, tanto dentro como fuera de la Iglesia, no habría posibilidad de bien. No habría posibilidad de secularidad, ámbito natural, donde el hombre pudiera gobernarse por sí mismo, bajo la luz de la razón. Si no fuera por una rara y especial intervención divina, entre los hombres sólo podía haber corrupción, desorden y caos.

Según este planteamiento lo humano sería inviable, pero como por otro lado, la experiencia demostraba que los pueblos aprendían a vivir con un cierto orden, era necesario proporcionar una explicación. Se recurrió así a una especie de visión soteriológica del poder absoluto. Si no había caos social era efecto del poder absoluto de los tiranos, que ponían orden desde fuera, de modo violento, mediante el uso de la espada.

Dentro de este modo de pensar, Lutero propuso que todo lo que tuviese que ver con las obras humanas, con la organización social, incluida la dimensión externa Iglesia, quedase en manos del poder absoluto del soberano, al que consideraba instrumento elegido por Dios para disciplinar y mantener a raya los desvaríos de la naturaleza humana, incapaz de gobernarse por sí misma.

Pero esta mentalidad no era algo específico de Lutero; soberanos pertenecientes a dinastías que presumían de católicas, y fieles a Roma, como los Borbones y los Austrias, por la vía de los hechos, compartían ese modo de pensar, y gobernaban mediante el ejercicio absoluto del poder. Se consideraban elegidos por gracia divina, para garantizar el orden de sus reinos. Con esta disculpa, y con vistas a un fin que juzgaban cristianísimo, exigían el sometimiento de la Iglesia, sobre todo del alto clero, a los intereses del soberano.

Este tipo de soberanos absolutos, católicos o reformados, eran creyentes en el fuero de su conciencia, pero en el plano de la acción política, en la imposición del orden por la fuerza, se situaban más allá de toda moral. Consideraban que en lo que se refería a sus actos de gobierno, sólo podían

responder ante Dios. En lugar de la autonomía de lo humano, de la existencia de la secularidad, lo que fue imponiéndose, ya fuese por vía teológica, como en el caso de los reformadores, o por la vía de los hechos, como en el caso de los soberanos ambiciosos, fue la autonomía del poder absoluto. Con el agravante de que esa autonomía no estaba fundada en la práctica del bien en el seno de una comunidad política, sino en la arbitrariedad de un individuo, que se declaraba elegido por gracia de Dios, por encima de la naturaleza y de la razón.

Calvino, al contrario que Lutero, se dio cuenta del peligro que representaba la autonomía del poder absoluto, ya que dejaba a la Iglesia en manos del soberano. Por eso, sin dejar de reconocer que no había posibilidad de realización del bien en las obras humanas, se propuso dotarlas de algún sentido, para que no cayesen totalmente en manos del poder absoluto y arbitrario del soberano. Aunque las obras humanas no conllevaban ningún bien intrínseco a ellas mismas, ni eran ocasión de mérito humano ni divino, Dios había dispuesto que se llevaran a cabo para de ese modo impedir la multiplicación de los efectos del pecado. En pocas palabras, el hombre debía trabajar, no porque fuera un bien en sí mismo, ni tampoco para el hombre, sino porque era un remedio contra la ociosidad, madre de todos los vicios y pecados.

De este modo, la ciudad no era un ámbito de perfección humana, sino un lugar donde combatir el mal, un frente de batalla donde frenar el desorden que brotaba de una naturaleza corrupta. La vida ordinaria, el trabajo, el matrimonio, eran, para Calvino, llamada de Dios, vocación, pero no por su bondad intrínseca, de la que carecían, sino para aceptar las consecuencias del pecado. El matrimonio, por ejemplo, no sería un bien en sí mismo, ni camino de perfección, sino un remedio contra la concupiscencia, una barrera a la promiscuidad. En el desempeño de esa tarea se daría gloria a Dios, pero no porque fuesen participación en su bondad creadora, sino porque suponían la resignada y humilde aceptación de las consecuencias del pecado.

Puesto que las obras humanas no podían ser buenas en sí mismas, sólo podrían ser juzgadas desde el punto de vista de la eficiencia. Lo importante era establecer el modo más eficaz de impedir la proliferación del mal. El objetivo a conseguir sería lograr una verdadera sociedad puritana, donde todo lo humano estuviera eficientemente controlado y reprimido. Ese intento de impedir el pecado a toda costa, esencia del totalitarismo, llevaría en último término a suprimir la libertad. En la Ginebra de Calvino, no había secularidad, sólo podían vivir los calvinistas.

Surgía así una concepción negativa de la moral, tendente a reprimir las pasiones, a poner límites a las naturales tendencias humanas. Si nada de lo humano, ni las pasiones, ni la tendencia a la felicidad son buenas en sí mismas, entonces es evidente que los hombres sólo se podrían mover por el pecado y el mal. Algo que se correspondía con una visión negativa de la ascesis, y en último término con la visión subjetiva de la fe. De este modo se iría configurando el carácter del individuo moderno, un sujeto aislado, psicológicamente inseguro, que de modo paranoico veía el mal en todo lo que le rodeaba, lo que le llevaba al retraimiento, y a una continuada angustia.

El bien quedaba encerrado en lo más recóndito de la conciencia, ligado al sentimiento de lo que cada uno juzgaba como tal. La intención y lo subjetivo pasaban a ser el núcleo de este modo negativo y pesimista de entender la moral. En el plano de lo externo, no cabía el bien, solo la eficiencia en los modos de lograr lo que cada uno se proponía.

La ley moral, separada de la práctica del bien posible en el seno de una comunidad, sólo podía ser lo establecido literalmente por la Biblia. Pero, teniendo en cuenta el principio de libre examen, cada uno la interpretaría por su cuenta, de modo inapelable.

Esta ley sería inescrutable para la razón humana, surgida de la voluntad incomprensible de Dios. Lo mismo podía haber establecido lo contrario, de modo que lo que se consideraba bueno pasase a ser malo, o viceversa. En consecuencia, sus preceptos no conllevarían obligación intrínseca, no se tratarían de sentencias racionales que cada hombre pudiera hacer suyas. Si se cumplían sería por simple coacción externa, por miedo al castigo divino. Un planteamiento según el cual el mismo Dios se comportaba como un soberano absoluto, que se limitaba a mantener un orden arbitrario.

La ley humana, establecida por voluntad del soberano, sería también arbitraria, desconectada del bien o la verdad. Con poder absoluto, y de modo parecido a Dios, el soberano podría establecer lo que estaría bien y lo que estaría mal, lo que se podría hacer, y lo que no se podría hacer. Una ley que sólo se obedecería por miedo a la espada que llevaba el soberano.

La conducta del individuo sólo debería guiarse, en lo externo, en el ámbito de la ciudad, por cálculo de lo más eficiente en el logro de sus intereses, sin infringir lo dispuesto por el soberano, el orden impuesto a la sociedad. En el plano interno de la conciencia, debía guiarse sólo por sus intenciones, por su juicio subjetivo sobre lo bueno o lo malo. Esto llevaría al desarrollo de una conciencia propensa a la enfermedad psicológica, al escrúpulo y la angustia. Algo que tuvo mucho que ver con el desarrollo de los llamados “casos de conciencia”, donde con una precisión casi enfermiza se trataba de analizar hasta que punto era posible establecer una especie de equilibrio entre dos voluntades absolutas y opuestas, la de Dios, y la de cada uno.

Es interesante observar que en el lenguaje “políticamente correcto” de nuestros días se mantiene una curiosa distinción entre moral y ética. Algo que en apariencia carece de sentido, ya que etimológicamente ambos términos quieren decir lo mismo. Según el modo moderno de pensar, la moral haría referencia al juicio inapelable de la conciencia subjetiva, algo que sólo afecta a la salud mental de cada uno, y la ética al cálculo de eficiencia en el modo de lograr los propios intereses, sujeto a las restricciones legales. Seguir una conducta ética se reduce a no infringir el mínimo requerido para evitar un conflicto con el poder absoluto. Es decir, hacer lo que cada uno piensa, siempre que no se acabe en la cárcel.

Por último, como la justicia no podría ser una virtud, algo dinámico, propio y constitutivo de las personas, quedaba convertida en un resultado, algo estático y espacial, propio de lo externo, del orden preestablecido. Su definición quedaba reducida a la operación externa de “dar a cada cual lo suyo”,

algo de naturaleza geométrica e impersonal, que se orientaría no a la perfección de la persona, sino al logro de un equilibrio de poder. Una justicia que pasaría a ser resultado de la continua reclamación judicial. Algo que encajaba perfectamente con la idea de una ética eminentemente legalista, centrada en el cumplimiento externo y eficiente de lo previsto por un equilibrio de poder.

Una de las paradojas de la Reforma fue su incapacidad para superar el clericalismo, la confusión de poder absoluto y religión, al que acusaba de causante de los males de la Iglesia, sino que más bien lo llevaría al extremo. Al entregar la organización de la Iglesia en manos del poder absoluto del soberano, al reducir la ley moral a la ley de Dios, provocaría un aplastamiento brutal de la secularidad, y sólo quedó una lamentable confusión de la religión con el poder. El protestantismo había tratado de llevar a cabo lo imposible, preservar la idea de la secularidad, al tiempo que negaba sus fundamentos prácticos y teóricos.

No logró otro tipo de cristiandad más pura, como pensaban, sino que pusieron las bases para el absolutismo del Estado moderno. Sin ningún motivo razonable se esperaba que el príncipe, a título de creyente, solicitase la cooperación de los verdaderos conocedores del derecho y de la ley, de la Biblia, los clérigos, que le aconsejarían lo que más convenía para mantener a raya el desorden al que tiende la sociedad.

Lo epistémico en filosofía, ciencia, e historia.

El saber como certeza.

Ya hemos tenido ocasión de decir que en el seno de la baja edad media, en gran parte por impulso de un pietismo desencarnado, pero sobre todo por una deficiente recepción del redescubierto pensamiento de Aristóteles, se había producido un movimiento de descalificación de la capacidad de la razón, a la que se veía no como apoyo, sino como rival de la fe. Se juzgaba que se había ido demasiado lejos en la afirmación de la secularidad. Se sostenía que no era posible la realización de un bien apoyado solamente en lo humano.

En el plano de la teoría se llevó adelante un gran empeño por precisar los límites estrictos de la filosofía. A partir de los cuales sería necesario el recurso inevitable a la fe. Esto acabaría por provocar la ruptura entre ontología y teología, y a deshumanizar cada vez más el concepto de revelación. Por otro lado, la filosofía acabaría en epistemología, en crítica de las posibilidades del conocimiento humano. ¿Hasta donde se puede conocer?, ¿hasta que punto se puede estar seguro de lo que se conoce?

La filosofía griega había surgido del intento racional de dilucidar lo que se ocultaba detrás del mito, de lo que de modo imaginativo y simbólico pretendía captar el aspecto misterioso y escondido de la realidad. Se partía de la convicción de que la luz de la razón podía avanzar sin límite en el camino que conduce a las fuentes de la verdad. Lo cual no puede ser calificado de ingenuidad, pues eran muy conscientes de que en esas fuentes había algo más poderoso que la razón humana. Ya había dicho Platón que el Sol, como fuente de luz, permitía ver, proporcionaba claridad, pero no se le podía

mirar directamente porque quemaba y cegaba. Sólo era posible mirarlo de modo oblicuo. En este sentido, la filosofía debía plantearse como un viaje erótico y hermenéutico persiguiendo un conocimiento que surge de una luz que no cesa de brotar de una fuente que atrae, pero deslumbra, y que en muchas ocasiones había que captar en las mismas sombras que proyectaba.

En la filosofía de Platón quedaba patente su dimensión teológica. En su seno la doxología constituía ontológicamente al sujeto, y la liturgia era entendida como la forma más elevada de lenguaje, la más alta expresión de la razón humana. Lo que se contemplaba a través de los sentidos, la luz que no cesaba de llegar, constituía al sujeto como tal, otorgaba plenitud y sentido a su existencia. Una filosofía donde lo humano tenía sentido si se abría a la teología, para lo que era necesario una radical orientación doxológica.

Frente a esta postura platónica de apertura a la trascendencia, la actitud de los sofistas fue llevar a cabo una desmitificación negativa, insistir en el cerramiento de las cosas sobre sí mismas, negar que se pudiera ir más allá de las apariencias. Algo que hablaba de la evidente incapacidad de la razón para ir más allá de lo inmediato. Una actitud filisteo que revelaba que al sofista no le interesaba tanto conocer la verdad, como manipular y utilizar el poder. Nada tendría que ver con la doxología contemplativa, simplemente se dejaba guiar por la libido del poder. Decididamente se proponía ignorar la relación de la realidad con la fuente de donde brotaba, con lo que le otorgaba el ser, la belleza, y el bien. Los métodos sofistas eran indudablemente violentos, desarraigaban, y fracturaban. Pretendían captar la realidad como lo simplemente “dado”, lo que se cerraba sobre sí mismo, lo que carecía de profundidad. Se trataba de una mirada ciega ante lo que comparecía como don, no quería ver el resplandor de la realidad. Detrás de las cosas no había nada más que lo “dado”. Los objetos serían nítidos, desplegados espacialmente en una *mathesis*, sin donante, y sólo se remitían a sí mismos. El sofista negaba el misterio del tiempo, no admitía remisión de las cosas a su fuente, que era lo positivo del mito. Por eso imponía una visión espacial de la realidad, donde las cosas estarían como abandonadas y mostrencas, donde sólo habría lo que pudiera ser captado en un solo golpe de vista.

En la baja edad media, el miedo a la penetración de la razón, llevaría a una filosofía sin aspiración teológica, que se dejaba por completo en manos de la fe, e imponía el desprestigio de todo intento de elaborar una metafísica. De este modo, el ser de las cosas perdería profundidad, solo quedaría lo patente y superficial, “lo dado” en cada cosa concreta, lo invariable, lo claro y distinto, lo perfectamente controlable por el sujeto cognoscente. De tal modo que al mirar las cosas como lo percibido por la mente de una vez por todas, vaciado de su hondura real, y cerrado a preguntas por su origen y destino, el hombre sólo se vería a sí mismo.

Éste sería el marco de la filosofía nominalista, que insistiendo en el cerramiento de las cosas sobre sí mismas, negaba la posibilidad de llegar a un verdadero y pleno conocimiento. Se pretendía dejar claro que el verdadero conocimiento sólo podía provenir de lo revelado, y aceptado por pura fe. No había necesidad de esforzarse por remontar el camino que lleva desde lo particular a lo universal. Un camino inseguro y lleno de engaños, que era por lo demás inútil, ya que en el mejor de los casos desembocaba en lo que era accesible de modo seguro e indiscutible por revelación, y aceptado por fe.

Bajo la pretensión de devoción y pietismo, se ocultaba un evidente maniqueísmo, un desprecio de lo humano, y de todo lo material y sensible.

La filosofía de Descartes (1596-1650) surgió con la pretensión de superar el escepticismo de la filosofía nominalista. Trataba de establecer la posibilidad de un conocimiento cierto, seguro, indudable, para lo cual no había que seguir el camino de observación de la naturaleza, con el riesgo de dejarse engañar por los sentidos, y enredarse en los problemas de la apertura a la trascendencia. Una certeza y seguridad que no vendría de fuera, de lo sensible, sino de la certeza que de modo indudable experimentaba el sujeto en su interior.

Un enfoque de la filosofía que mantenía un gran paralelismo con el enfoque de la fe y la revelación planteada por el nominalismo, y acogido por los impulsores de la Reforma. Una vez que se prescindía del apoyo humano, de la objetividad de una razón práctica, la pregunta no era por el contenido objetivo de lo que había que creer, sino por la seguridad subjetiva de la fe. En ese sentido la fe sólo podía ser sentimiento, experiencia subjetiva e interna. La certeza se refiere entonces a esa experiencia interna, al sentimiento subjetivo de la fe, pero resulta entonces imposible establecer la objetividad del contenido de la fe, de lo que se debe creer. Algo muy parecido iba a ocurrir con el planteamiento epistemológico de la filosofía cartesiana. Si se prescindía de lo sensible externo, si se toma como punto de partida la propia subjetividad, la pregunta no podría ser por el contenido del conocimiento, sino por la certeza del acto de conocer, que sólo podría surgir de la experiencia interna de ese acto.

Lo esencial del método cartesiano se basaba en el hecho de que por un lado estaba la realidad externa, y por otro la representación interna que cada sujeto se hacía de esa realidad, el conocimiento que de ella tenía. Para garantizar la certeza de ese conocimiento no se podía acudir a la realidad externa, que podría engañar, sino recurrir a la consistencia de la representación, aplicando dos criterios subjetivos de certeza, el de claridad, y el de distinción. De tal modo que las ideas fuesen claras y distintas, evidentes e indudables. Algo que tenía un gran paralelismo con la idea subjetiva que un creyente reformado se hacía en su interior de lo que decía la escritura. Su certeza no surgía del contraste entre el texto, y la interpretación mejor fundada, tradicional, y mayoritaria, sino de su propio sentimiento. Se podría decir, siguiendo ese paralelismo, que el sujeto cartesiano estaba seguro de que su representación de lo que decía el libro de la naturaleza era certera, por que conocía la gramática y las leyes de ortografía de ese texto. Desde este punto de vista, objeto y representación serían la misma cosa, ya que la realidad no sería más que un texto, algo plano y sin profundidad, cuya única realidad provendría de la consistencia lógica que le otorgase el sujeto.

La *mathesis*, lo esquemático, lo que pone el sujeto, sería por tanto la estructura última de la realidad, lo que garantizaría la consistencia de la representación y por tanto la realidad del objeto. La *mathesis*, palabra que proviene del verbo griego disciplinar, que significa poner orden, sería el método, el procedimiento para establecer lo real, su representación consistente. Un método que exigía eliminar lo cualitativo, la memoria, y el tiempo, todo aquello que desde el punto de vista del sujeto fuese inseguro y variable.

El enfoque epistemológico de Descartes suponía una realidad con poca densidad de ser, reducida a una representación esquemática consistente. En este sentido, la consistencia sería mayor cuanto menor fuese la entidad otorgada al objeto de conocimiento posible, y el grado superlativo de la consistencia sería la nada, donde la claridad y la distinción serían evidentes. La memoria, inseparable del tiempo, era incompatible con el método, con una representación espacial y panóptica de la realidad, que la reduce a “lo dado”, a estructuras isomorfas, inalterables y estáticas, lo propio del objeto cartesiano.

Ciencia como poder.

La ciencia siempre había procedido por experiencia, apoyada en la memoria y la costumbre. A partir del enfoque epistemológico, de la sospecha hacia la naturaleza, la aproximación a la naturaleza, la experiencia, debía realizarse con mucha precaución y cautela, para evitar ser engañados. Había que comenzar por sospechar de los sentidos, de la propia visión, de la observación ingenua y despreocupada. Para llegar a un conocimiento certero había que someter la observación a método y disciplina, construir el filtro de una *mathesis* que evitara toda posibilidad de engaño y error. Había que someterla a un interrogatorio bien planeado, de modo que se pudiera estar seguro, de haber obtenido una representación donde se había eliminado toda inconsistencia.

Si se negaba su apertura a la trascendencia, la naturaleza perdía entidad, se convertía en algo así como un “cajón de arena”, donde tanto el poder de Dios, como el de los hombres, podrían sacar todo tipo de figuras y representaciones, que no pasarían de ser pura contingencia. Dejaba de ser camino hacia la verdad, apoyo a la revelación. No admitía la mirada contemplativa y doxológica de la filosofía de Platón, se convertía en objeto de la mirada violenta y posesiva de los sofistas, que trataban de adivinar donde residían los resortes que permitían controlarla, someterla, y ponerla al servicio de los intereses humanos.

Una materia así oscurecida, donde se pretendía borrar el reflejo de la luz divina, se presentaba amorfa y caótica. Para que pudiera ser conocida tendría que ser ordenada o disciplinada, sometida a una *mathesis*. Mientras en el plano de la teoría esto daba lugar a la constitución del “objeto”, en el plano de la experiencia daría lugar a la constitución del “hecho”, de lo “observado”, resultado de un método operativo, de un protocolo sistemático que encauzase la experiencia original, en el marco de un diseño previamente establecido. Puesto que se sospechaba de la mirada natural, de la experiencia ingenua e inmediata, del que contemplaba de modo desinteresado, lo real no sería lo patente, sino lo que se ocultaba, y que la naturaleza no revelaba hasta que no se le hacía pasar por los cauces de un “protocolo”, donde mediante “medición” y “control” se “producía” el “hecho”, lo que dotaba al hombre del poder que buscaba.

Este modo epistemológico de entender la experimentación, como observación artificial, es esencialmente violento. Es manifestación de poder, requiere de instrumentos, mediante los cuales imponer determinados comportamientos a la naturaleza. Un nuevo modo de relacionarse con la naturaleza que no está al alcance de todos, requiere de instrumentos y “laboratorios”, cada vez más costosos. Sólo se llevarían a cabo si se siguen beneficios monetarios, que compensen de la inversión

requerida. Unos experimentos que no tratan de conocer la verdad, sino de asegurar el poder, de someter y controlar, que es la esencia de la epistemología.

A esta una nueva física epistemológica, no contemplativa, orientada al poder y la ganancia monetaria, le correspondía la figura humana del científico. Lo único que se le exigía a este personaje era el hábito de la observación metódica, una vida disciplinada en lo externo, en el ámbito de los protocolos de observación, sin ninguna relación con su perfección humana. Alguien que, en clave calvinista, se dedicase a una actividad que se suponía remedio para impedir el vicio y la corrupción de lo humano, y que trataba de poner orden en el caos de la naturaleza. Una actividad que en sí misma se consideraba amoral, y carente de sentido. Desde el punto de vista del poder absoluto del nuevo orden político, era muy conveniente el fomento de este nuevo tipo de física, ya que fomentaba el orden y la regularidad, hacía previsibles las conductas, y disciplinaba la naturaleza, al tiempo que proporcionaba poder y ganancia monetaria. La física epistemológica sería esencialmente utilitarista, una ciencia productiva, inseparable del poder absoluto, y del capitalismo, de la acumulación incesante de la ganancia monetaria.

Esta nueva ciencia basada en la “producción de hechos”, dejaba fuera el “caos” de la naturaleza, todo lo que no se sometiera a las exigencias de los protocolos y métodos impuestos por la epistemología. En otras palabras, necesitaba de una comunidad de “productores de hechos”, que “creyeran” e impusieran esa epistemología, y que estuvieran de acuerdo en excluir a todo el que no tuviera la misma visión de la naturaleza.

Algo patente en los objetivos que en 1662 se fijó la *Royal society*. Se constituía como una comunidad donde exponer y discutir la “producción de hechos”, con el acuerdo explícito de que ninguno de ellos invocaría argumentos que no fueran comprobables por experiencia o cálculo. El protocolo que se seguía era muy estricto, sólo se admitía llevar a cabo un experimento a la vista de todos. Si esto no era posible, en su lugar, y de acuerdo con unas normas literarias muy estrictas, se permitía exponer como había que proceder para que cada uno, por su cuenta, pudiera reproducir el experimento descrito. A los miembros de esa comunidad se les exigía un mismo lenguaje, un mismo modo de ver y entender la realidad. Quedaba rigurosamente prohibido llevar a cabo interpretación de los “hechos”. Todo lo que no fuese “experimental”, lo que no fuera reducible a “hecho”, como la religión, la metafísica, debía permanecer en el ámbito subjetivo de la mente de cada individuo.

Este tipo de comunidad científica vendría a ser para muchos el modelo del nuevo tipo de sociedad post secular. Regulada por lo espacial o textual, lo visible según criterio panóptico, hacía posible una “discusión”, entre gentes de distintas creencias y opiniones, pero que se sujeta a protocolos de los “constructores de hechos”. Una “discusión” basada en lo indiscutible de los “hechos” era presentada como modelo de “diálogo” de una nueva vida política regulada por un poder absoluto.

Esta comunidad de “productores de hechos” era una versión modernizada de la antigua ciudad religiosa, configurada sobre el nuevo mito del “hecho”, algo situado fuera del tiempo, que podía ser replicado en cualquier momento, y se consideraba inmovible e indiscutible. El “hecho” o

“conocimiento mitificado”, quedaba envuelto en el aura de lo complejo, lo costoso, y lo raro. Mediante el “sacrificio” del experimento, llevado a cabo en el “templo” del laboratorio, se podía hacer presente, tantas veces cuanto se quisiera, el poder que se invocaba. Lo único importante, como en todo rito, era que se fuese muy escrupuloso en el cumplimiento de las estrictas reglas “rituales”, las que dotan de unidad y sentido a la comunidad de creyentes en la “producción de hechos”.

Se llegaba así a un resultado paradójico, pues lo que se había propuesto el empirismo epistemológico, bajo el impulso de figuras como las de F. Bacon y R. Boyle, había sido desmitificar la realidad. Su modo de entender lo experimental lo situaba del lado de un poder, que inevitablemente tendía a lo absoluto. Contribuiría a difundir la idea de un progreso interminable, al servicio de una soberanía escondida, indetectable, e incuestionable.

Hubo también una física epistemológica no empirista, no basada en el experimento instrumental, cuyo principal impulsor fue el mismo Descartes. Se trataba de elaborar una representación objetiva y formalizada de la naturaleza, por medio de una *mathesis*, más en concreto, mediante la aplicación del filtro matemático, que garantizaría la consistencia de la representación obtenida.

Para Descartes conocer la naturaleza sería reducirla a un diseño previo, a su estructura arquitectónica, donde todo quedaría visible de modo instantáneo y total. Algo que podría ser escrito, fijado por siempre en un texto definitivo, resultado de una sola mente, la de un planificador o diseñador único, que guiado por un principio de consistencia, colocaría cada cosa en su sitio, reduciría todo a puras reglas sintácticas, sin conexión con la semántica. Una visión del mundo, en la que, como diría Leibniz, todo sería resultado de cálculo desapasionado, de razonamiento matemático. Reducida a un texto escrito inmutable, conocería la naturaleza quien dispusiera de las reglas de su escritura: de los principios inmutables de la matemática. De modo que la realidad de las cosas provendría de la mente que las conoce.

En contraste de lo que se pretendía en la *Royal Society*, donde de modo implícito se venía a reconocer que no había interpretación única de los “hechos”, para Descartes solo había una interpretación de la realidad, la expresable matemáticamente. Algo que se tendría muy presente cuando en 1666 se fundó la *Académie Royale des Sciences*. Se propuso el objetivo de disciplinar la naturaleza, reducirla a un gran y único modelo matemático, donde todo fuese patente. Así como Francia estaba al servicio del poder absoluto del rey Sol, la misión de la *Académie* era construir una verdad única y absoluta, que integrase toda la realidad, para de ese modo ponerla también al servicio del rey.

Para Descartes la ciudad perfecta sería aquella proyectada y escrita de acuerdo con un plan previo y perfectamente establecido hasta sus más pequeños detalles. Un proyecto surgido de una mente única, juez último de toda posible interpretación de la realidad. Algo que en menor medida también sucedía en la *Society*, donde bajo apariencia de pluralidad, todo lo que no fuese expresable en lenguaje experimental demostrativo debía quedar excluido.

Es interesante señalar que la física que tuvo éxito, no fue la de Boyle o Descartes, sino la de I. Newton (1643-1727) que no se ajustaba a ninguno de esos dos esquemas. Ni reducía la naturaleza a un puro sistema matemático, ni se limitaba a realizar experimentos, a establecer “hechos”, sin entrar en su interpretación. La idea de la naturaleza que tenía Newton, de algún modo permanecía abierta a la trascendencia, reconocía lo misterioso que en ella se ocultaba, y que como le gustaba decir, obligaba a reconocerlo, sin tratar de hacer hipótesis.

No creía que la matemática fuese la realidad de las cosas, sino un modo de dar una explicación simple y satisfactoria de lo observado. Preguntado por cual podría ser la figura geométrica que mejor se ajustara a la trayectoria que debería seguir un cuerpo que se suponía atraído por otro, en magnitud inversa a la distancia entre ellos, dedujo que podría ser una elipse. Posteriormente, para dar una explicación de porque en su órbita elíptica, un planeta se mueve más rápidamente cuando están cerca del Sol (*perihelio*) y más lentamente cuando está más lejos del Sol (*apohelio*), llegaría a la conclusión de que la fuerza centrípeta que atrae el planeta hacia el Sol sería directamente proporcional a la masa, e inversamente a la distancia, lo cual le permitiría establecer una fórmula matemática representativa de una ley universal de atracción de los cuerpos, aplicable también al modo en que la Tierra atrae a los cuerpos que caen sobre ella. Una ley de gravitación universal, que explicaba de modo satisfactorio a una gran cantidad de fenómenos experimentales, de gran utilidad para los hombres.

Newton no tenía inconveniente en admitir la realidad de fenómenos tales como la acción a distancia, o de introducir concepto como el de fuerza o masa, surgidos de interpretaciones de los “hechos”, que ni empiristas ni racionalistas estaban dispuestos a admitir. No tiene nada de extraño que Newton fuese acusado por los cartesianos de irracionalismo, de dar entrada a espíritus, o cualidades ocultas, en el seno de lo que consideraban una ciencia estrictamente racional.

Se puede decir que Newton tenía un pensamiento geométrico clásico, una visión de la realidad tal como es, respetando lo que oculta, y dando expresión de formas a lo que se manifiesta. Tenía clara conciencia de aspectos de la realidad que permanecen ocultos, o como en un segundo plano. Descartes por el contrario abandonó el pensamiento geométrico clásico, y se pasó al algebraico, por eso al exponer toda la realidad en términos de operaciones matemáticas, tuvo que negar la realidad de lo que se resistiese a este tipo de operaciones. En este sentido, mientras Newton mantuvo una visión contemplativa, compatible con la elaboración de una explicación conjetural o posible, Descartes adoptó una visión constructiva, desde la que trató de elaborar “la explicación” de la realidad.

La física de Newton era un arte o una técnica, en el sentido clásico, ni pura “economía natural”, ni pura “construcción mental”, sino una síntesis de ambas. Eso le permitió construir el cálculo diferencial, o “cálculo de fluxiones”, un modo de explicar el movimiento de un planeta a lo largo de su órbita elíptica, como suma de variaciones infinitesimales de fuerzas que actúan de modo ortogonal. Un cálculo donde se combinaba una interpretación abstracta del espacio y del tiempo, como entes absolutos y continuos, al modo de la geometría de Euclides, y compatibles con una interpretación atomista de la materia. De este modo estableció una realidad conceptual anfibia, entre la física y la matemática. El átomo sería al mismo tiempo algo real y concreto, y un punto abstracto de un espacio

matemático. Una fusión entre la continuidad matemática y el atomismo empírico, sin preocuparle la incompatibilidad entre la divisibilidad al infinito en potencia del punto, con la indivisibilidad en acto del átomo. Un modo asombroso de dar apariencia de realidad a la operación mental de paso al límite. El resultado de esta notable audacia intelectual fue representar mediante ecuaciones, formas estáticas, algo por esencia dinámico, el movimiento de los cuerpos. Un artefacto matemático que ha permitido resolver muchos problemas de movimiento, y construir una gran variedad de máquinas y aparatos.

La física de Newton no era un sistema autoconsistente, en el sentido cartesiano. De algún modo mantenía la acción de las causas formal y final. El indudable éxito de su modo de proceder parece sugerir que para que la mente humana sea fecunda debe dejarse “contaminar” por realidades que no comprende, pero que no por eso dejan de existir, ni pueden ignorarse.

La física de Newton fue recibida en Francia con gran admiración, sobre todo por parte de los libres pensadores y antiacademicistas, que la vieron como una liberación del rígido y agobiante deductivismo cartesiano, nuevo y peligroso absolutismo del que buscaban escapar, nueva escolástica matematicista que imponía verdades absolutas e indiscutibles.

De todos modos, el cartesianismo llevaría a cabo una transformación de la física de Newton, la formalizaría dando lugar a una física matemática rigurosa, donde no quedasen restos de “contaminación” naturalista. El resultado sería la llamada mecánica racional, que dominaría la física hasta finales del siglo XIX.

Laplace sostendría que una mente suficientemente poderosa como para conocer el estado presente de todas las partículas del universo, podría predecir, o calcular, su evolución futura. Bastaría para eso poder establecer y resolver el enorme sistema de ecuaciones diferenciales que permitiría deducir de manera unívoca, exacta y detallada, la evolución del universo. Decir que el mundo era determinista en su conjunto quería decir que su evolución podía ser prevista y comprobada.

Esta nueva mecánica racional podría hacer previsiones respecto del tiempo, pero no respecto del espacio. Sería determinista en lo temporal, pero no en lo espacial, que se supone absoluto e inamovible. No se podía, a partir de una parte del espacio, suponiendo el tiempo fijo, establecer la estructura espacial del resto del universo. Luego el determinismo siempre es relativo. En cualquier caso el “demonio” de Laplace no dejaba de ser una mente limitada, puesto que necesitaba prever, algo que necesitaba justificación.

Era innegable que el finalismo estaba implícito en la física de Newton. Algo que pondría de manifiesto Maupertius con ocasión del llamado principio de mínima acción, según el cual todo movimiento se guía por un “motivo” global, “economizar” una magnitud que representa el gasto, la energía. Algo que Lagrange y Hamilton demostrarían venía a coincidir con los supuestos básicos de la física de Newton. Un modo de expresar el antiguo principio de “economía de la naturaleza”, según el cual todo movimiento en su seno se realiza del modo más natural o eficiente.

Leibniz llevaría a cabo una revisión del cálculo de las fluxiones para convertirlo en el cálculo diferencial. De este modo, continuidad y causalidad pasarían a ser lo mismo, y todos los sucesos del universo quedarían ligados entre sí. El estado presente del universo determinaría su evolución futura. El presente estaría preñado del futuro. El universo podría ser descrito como un espacio integral. Dicho de otro modo, su posible evolución futura sería expresable en ecuaciones diferenciales. En ese empeño por eliminar la impureza naturalista, como las ideas newtonianas de la acción a distancia, supuso que en cada átomo se reflejaba lo que le sucedía en los otros, de modo que la materia sería una propiedad matemática del espacio, un reflejo del principio de armonía universal. De este modo la física acabaría reducida a una estructura matemática continua, a la propia estructura lógica formal del cálculo diferencial.

Aparecía así el antecedente del concepto de campo, introducido posteriormente por A. Einstein como modo de unificar en un solo marco teórico las interacciones entre todos los elementos y fuerzas de la física, dando lugar a una teoría del todo, o de interacción generalizada de los elementos de universo. Desde el punto de vista matemático el campo no es más que un espacio, conjunto de elementos, a los que se les añade unas reglas de conexión entre ellos. De este modo se alcanzaría la completa matematización de la física de Newton. Sin olvidar que una cosa es la estructura lógica matemática de un espacio, y otra la supuesta interacción generalizada que se supone sustenta toda su física.

La historia como progreso.

Para el enfoque epistemológico la realidad se había hecho transparente y lógica, había perdido su profundidad ontológica, se había liberado del tiempo y de la memoria, había quedado reducida a una representación espacial, había quedado desplegada en un plano, donde todo estaría dado y resultaría abarcable para una sola mirada, la de una sola mente.

La historia, entendida como lucha moral de la humanidad, se presentaba entonces como un imposible epistemológico. Desde el punto de vista de Descartes todo el mundo sería como la perspectiva de una ciudad dibujada con todo detalle, como se observa en los dibujos de un jardín francés de la época, donde la naturaleza ha sido sometida a regla y medida, donde no hay espontaneidad y vida, sino la fijeza de la estructura. En este esquema no cabía la historia, la memoria y el tiempo, se había producido un final de la historia, la imposición de una *mathesis* que había dejado las cosas definitivamente fijadas, en un equilibrio general muy parecido al de un enorme autómeta.

Los empiristas, como Bacon o Boyle, no negaban la posibilidad de la historia, pero la convertían en unidireccional, en un proceso determinista que sólo podía apuntar hacia un futuro mejor. Algo inseparable del conocimiento como técnica productiva, como dominio cada vez más intenso de la naturaleza. Lo ocurrido hasta entonces debía considerarse resultado de la ignorancia, el prejuicio, y el oscurantismo, impulsado por el miedo y la pereza. Sólo entonces se iniciaba la liberación de esa oscuridad, la nueva ciencia, basada en la solidez indiscutible de los "hechos", llevaría a un aumento incesante del poder del hombre sobre la naturaleza, a mayor riqueza y bienestar. Una ciencia basada

en una verdad ciertamente limitada y provisional, pero en continua reconstrucción, hasta descubrir el diseño definitivo, el establecido desde siempre. Surgió así la concepción progresista de la historia de la humanidad.

No habían desconocido los hombres antiguos la idea del progreso; tanto Hesiodo, como Esquilo y Protágoras, lo habían ligado al mito de Prometeo, introductor del conocimiento técnico. Un mito con el que se pretendía dejar claro que el poder sobre la naturaleza, sin la sabiduría y la virtud, llevaría al desastre y la desgracia, al sufrimiento sin límites. Mientras para los antiguos el incremento del poderío técnico no añadía nada nuevo al conocimiento de la verdad, para un moderno, como Bacon, la verdad no era otra cosa que la técnica, que por naturaleza es productiva y acumulativa.

Entender la historia como progreso, como marcha inexorable del dominio de la naturaleza, a través del crecimiento incesante del poder y la ciencia, suponía un nuevo tipo de fe intramundana, un nuevo evangelio, la *Encyclopedie*, que había que difundir por todas partes para liberar a los hombres de la esclavitud y la barbarie. No deja de ser una ironía que, pasado el tiempo, la *Encyclopedie* se haya convertido en un documento histórico, precisamente en lo que menos pensaban llegaría a serlo, los artículos referidos al conocimiento científico, lo que Diderot llamaba las *artes mecánicas*, que ingenuamente consideraban definitivos e indiscutibles. En cualquier caso quedaba claro que para los ilustrados franceses, desde Montesquieu hasta Voltaire, la historia tenía un propósito moralizante, se utilizaba para juzgar el pasado en nombre del presente, y el presente en nombre del pasado, y ambos en nombre del nuevo mito del progreso.

Sin dejar de compartir el enfoque de la epistemología G. B Vico (1668-1744) negaba que la mente operara exclusivamente con categorías racionales, como sostenía Descartes. El método no podía ser independiente del contenido. La verdad no podía ser captada por simple aplicación de una *mathesis*, sino por reflexión de lo que el hombre había hecho hasta entonces. No había que engañarse, ni el experimento, ni la matemática, remitían a la naturaleza misma, como habían pensado Bacon y Descartes, sino al hombre mismo, autor de ambos artefactos. De este modo Vico venía a confirmar la ruptura radical entre naturaleza e historia planteada por la epistemología. Daba por supuesto que el conocimiento de la verdad se situaba más allá de la capacidad humana. Al hombre solo le era accesible el conocimiento de lo probable, de lo que el hombre puede llevar a cabo, de sus propias obras. No podía reflexionar sobre el ser, pero sí sobre lo factible, sobre el sentido de su propio obrar. No le era dado alcanzar la verdad metafísica, pero sí una verdad retórica, que no venía dada sino que era construcción humana. No era la ciencia, sino la historia la fuente de todo conocimiento.

El individuo entre la razón y el poder.

El individuo como razón.

Cerrada a la trascendencia, con una entidad somera y deficiente, la naturaleza había cesado de proporcionar ayuda y orientación para descubrir las fuentes del bien, la verdad y la belleza. En adelante el yo no podía ser constituido a partir de la intersubjetividad de lo personal, de la relación

ontológica con todo lo que le rodea. Como señalaba Descartes, sólo quedaba abierta una vía para volver a constituir el yo, para volver a conectar con Dios y la realidad de las cosas, la que arrancaba desde dentro de la seguridad subjetiva de uno mismo. Había que demostrar que por esa nueva vía era posible llegar hasta Dios, y luego, por vía de descenso, hasta todo lo que nos circunda, al mundo de las cosas reales. Sólo entonces el yo del individuo moderno quedaría certeramente constituido.

Había que partir de lo único que para Descartes era indudable, de lo que de ningún modo podía ser rechazado, la conciencia del propio pensar, base y fundamento de la nueva filosofía epistemológica. Si el hombre se define como animal que piensa, entonces su existencia se hacía evidente, pensar era de lo único que podía estar seguro. Mediante esta especie de argumento ontológico demostraba Descartes la existencia del sujeto humano, deducida de su propia esencia o definición. Una demostración fundada en una definición funcional u operativa, en la experiencia psicológica de pensar, entendida como lo esencial de lo humano.

Hasta entonces había predominado en la filosofía la idea del hombre como un alma “amarrada” al mundo a través de su cuerpo. Y para muchos, para que alcanzara su perfección el alma debería abandonar su cuerpo. A partir de la definición del hombre introducida por Descartes, ese amarraje desaparecía, y quedaba convertido en “sustancia pensante”, con independencia del cuerpo. Dejaba de estar entre las sustancias del mundo, y se constituía como mente, centro y referencia del mundo, al que se suponía dotaba de unidad y orden. Algo así como un “homúnculo” mental, suspendido de no se sabe donde, quizás bailando dentro de un cuerpo, como fantasma dentro de una máquina. Alguien que existía en el tiempo, pero fuera del espacio, y por tanto fuera del mundo.

Un sujeto que se suponía ordenaba y daba unidad a la realidad, o bien era Dios, y ese orden era perfecto, cosa que evidentemente Descartes no proponía, o bien ese orden era imperfecto, y ese sujeto era el hombre. Dicho de otro modo, el hombre ordenaba y unificaba, pero no tenía experiencia directa de lo real, sino sólo de sus apariencias o representaciones.

¿De donde procedía esta limitación de la razón humana? Una posibilidad era que no pudiera alcanzar los primeros principios, cosa que negaba Descartes, pero sí que era incapaz de deducir los efectos que de ellos se siguen. Razón por lo que las representaciones humanas serían siempre mejorables, y habría un incremento indefinido del dominio sobre la naturaleza.

Puesto que lo más perfecto no podía provenir de lo menos perfecto, la unidad y orden de todas las cosas sólo podría provenir de Dios, y lo menos perfecto, las representaciones de ese orden, serían las propias del hombre. ¿Cómo garantizar que esas representaciones imperfectas se correspondían con la realidad, con el orden y la unidad establecidos por Dios? Unas representaciones que por otro lado, no podían provenir del hombre, puro pensamiento sin contenido. La respuesta de Descartes fue suponer que Dios mismo actuaría como garante de esa correspondencia, de modo que el sujeto humano, de modo totalmente pasivo recibía las ideas directamente de Dios. Según esto, de la existencia de Dios se seguía la existencia del hombre, convertido en alguien totalmente dependiente de Dios, que se encargaba de garantizar sus representaciones de la realidad.

Pero, Descartes contradecía su propia epistemología. Si todo lo que el hombre podía saber se apoyaba en la garantía Dios, el hombre no conocía nada por sí mismo, y sus ideas, incluida la de que Dios era la fuente y garantía de ese conocimiento, podían ser pura ilusión y fantasía. De este modo Descartes se situaba en un callejón sin salida. No sabía como asegurar, sin contradecirse, la correspondencia entre las representaciones mentales y la realidad. Había una ruptura insalvable entre el hombre, como sustancia pensante, y una naturaleza carente de finalidad y sentido, a la que alguien tenía que dotar de unidad y orden.

La moralidad se convertía entonces en un problema. Las pasiones sólo podían ser instrumentos de conexión entre el cuerpo y el alma, entre lo extenso y lo pensante, con vistas a mantener la supervivencia de ese mecanismo desconectado del alma que pasaba a ser el cuerpo humano. Unas pasiones, que como todo lo natural, sostenía Descartes, podían ser sometidas por la razón, fuente de unidad y orden, y fundamento de lo real. Una postura que implicaba la interiorización y subjetividad de las fuentes de la moral.

La teología de la Reforma y la filosofía de Descartes convergerían para dar lugar a una nueva figura del hombre como individuo, que se correspondía plenamente con la nueva visión de una naturaleza cerrada a la trascendencia, y que llevaría a un proceso de sustitución de la razón práctica, centro y fundamento de la secularidad, por el poder absoluto, centro y fundamento del concepto moderno del Estado.

La violencia como salvación.

Dentro de los planteamientos de la Reforma, el individuo, considerado un sujeto cerrado sobre sí mismo, dotado de una naturaleza corrupta, por principio sólo podía seguir una conducta convulsa y caótica. Movidado por unas pasiones ciegas, su relación con la naturaleza, y con los otros hombres se planteaba como necesariamente violenta y destructiva. No había posibilidad de orden sino a través de una disciplina y corrección que sólo podía venir de fuera. Tanto Lutero como Calvino habían insistido en que solo la violencia del soberano podía poner coto a los desmanes de los hombres. El orden social era por tanto algo negativo, en realidad no iría más allá de la imposición de un armisticio, siempre precario, entre enemigos irreconciliables, que no sería consecuencia de la razón, sino del poder absoluto del soberano. Un orden más parecido al de los muertos que al de los vivos.

La diferencia entre Descartes y los reformadores, era que mientras para estos últimos la violencia se reprimía desde fuera, por medio de la espada del soberano, para el primero se reprimía desde dentro, por medio de la razón, que suponía podía imponer orden a las pasiones. Pero en ambos casos, ese orden se llevaba a cabo con independencia de la naturaleza, de las pasiones, que nada aportaban sobre el bien, ni daban al hombre orientación alguna sobre la conducta a seguir.

El principio de libertad de examen o de interpretación de la escritura, y la consecuencia de que cada uno era juez y legislador de su propia moral, había desatado un principio de anarquía, que ya en tiempo de Lutero había provocado graves desordenes y crímenes, contra los que tuvo que emplear lo

más fuerte de su carácter. Por otro lado, con la disculpa de esas llamadas “guerras de religión”, los soberanos, tanto católicos como protestantes, aprovecharon para reforzar un poder absoluto, al que en algunos casos hacía ya más de dos siglos se habían acostumbrado. Un reforzamiento confirmado con la aceptación de la famosa fórmula *Cuius regio eius religio*, según la región en la que se viviese, así debía ser la religión que se practicara, que de modo manifiesto convertía la religión en instrumento de poder, y reducía la secularidad a su mínima expresión. Una fórmula que daba predominio a lo espacial sobre lo temporal, a lo impersonal y abstracto sobre lo personal y concreto, al gobierno despótico sobre el gobierno político.

El nuevo poder absoluto no toleraba la secularidad, no admitía distintas opiniones, ni libertad de creencias. Se declaraba y se situaba por encima de la ley y la moral. En este sentido producía un retroceso a las antiguas situaciones paganas de despotismo totalitario, basadas en la confusión del poder con la religión. Un solo individuo, el soberano, con la disculpa de impedir la manifestación del mal, y creyéndose elegido por la gracia de Dios, imponía su propia idea del orden, que por definición tenía que ser parcial e injusta. Situado por encima de la conciencia de sus ciudadanos, y de la suya propia, este tipo de soberano gobernaba de modo amoral, arbitrario, apoyado en un poder absoluto, o por mejor decir, en la pura violencia.

¿No sería posible dotar al poder absoluto de un fundamento que no tuviese que ver con la arbitrariedad de un solo soberano? ¿No sería posible proporcionar una explicación de ese poder que surgiera de cada individuo, y no de uno solo?

Puesto que el bien no era accesible a los hombres, ni era posible la práctica de la razón en el seno de una comunidad, que es la esencia de la secularidad, se decidió tomar como punto de partida aquellos aspectos que los hombres comparten con los otros animales, y que por eso mismo se suponen exentos de la corrupción del pecado original, el instinto de conservación.

La primera justificación del poder absoluto basada en cada uno de los individuos fue intentada por Thomas Hobbes (1588-1679). No dudaba de la necesidad de recurrir a la violencia, pero tenía que surgir de la experiencia común de que sin ella la vida sería inviable. Se trataba de presentar el poder absoluto como una especie de auto imposición que cada individuo se recetaba a sí mismo, y en lo que todos estaban de acuerdo. Sería el resultado de un contrato implícito entre todos los individuos, por propia conveniencia, y sobre todo por miedo a la muerte.

Para Hobbes, en lugar de secularidad, existiría lo que calificaba de “estado de naturaleza”, una situación donde los individuos se guiaban por el mal y el pecado, y se dedicaban al saqueo, al robo, y al asesinato. Una situación donde la vida sería corta, de gran penuria, inseguridad extrema, y casi imposibilidad de acumular y desarrollar proyectos a largo plazo.

Conscientes de esa situación, mediante un acuerdo implícito, los individuos darían lugar a la construcción de un dios artificial, y por tanto mortal, el *Leviatán*, al que entregarían el monopolio de la

violencia. Una vez impuesto este poder absoluto, se llegaría a una situación mejor, donde la vida sería más larga y segura, y donde sería posible mayor bienestar para todos.

Si en los hombres no hay bien, tanto el establecimiento del acuerdo, como construcción de ese poder, planteaba no pequeños problemas, de los que el mismo Hobbes era consciente. Por lo pronto, ni se entiende, ni se explica, porque no habiendo bien, la violencia de uno sólo, podría ser mejor que la violencia de muchos. Hobbes daba por supuesto que lo útil podía ser completamente separado de lo bueno, cosa que no está clara. Lo útil es un bien, que sólo puede ser establecido dentro de un orden o jerarquía de bienes. Pensaba que los individuos en estado de naturaleza se moverían por el deseo de los bienes externos, que consideraba separable de las virtudes, y que preferían tener más a menos. Pero pasaba por alto que eso supone un juicio moral, que va más allá de lo meramente cuantitativo. En su opinión bastaba con un cálculo geométrico, una comparación cuantitativa entre lo que tenían ahora, y lo que podrían llegar a tener, si cada uno renunciaba al uso de la violencia. Ahora bien, para que ese cálculo fuera posible se requería que todos conociesen el futuro, lo que iba a suceder, lo que le correspondería a cada uno, y que se fiaran sin ninguna duda de que los demás cumplirían con su compromiso. ¿Sobre qué fundamento unos individuos, que desconocen totalmente lo que sea el bien y la virtud, podrían aceptar un resultado que suponía respetar el bien ajeno, y confiar en la palabra del otro?

También Bernard de Mandeville (1670-1773), como Hobbes, reconocía inevitable el recurso a la violencia del soberano, como un modo de lograr un cierto orden, y un mayor bienestar. Pero no se preocupaba de demostrar que ese poder surgía por necesidad que todos reconocían, sino más bien quería hacer ver que su ejercicio no necesariamente tenía que reprimir todas las tendencias de las pasiones y apetitos desordenados de los individuos. Lo cual lo haría más aceptable para todos. Si el poder se orientaba a la riqueza y al bienestar, no debía reprimir todas las pasiones, sino potenciar unas, las que generasen orden y riqueza, y reprimir otras, las que llevasen al desorden y la pobreza. Su preocupación era demostrar que el poder absoluto, llevaba en efecto a la pérdida de libertad política, pero a cambio respetaba aquellas tendencias y apetitos individuales que llevaban a la abundancia de riquezas, para los individuos, y para todos. Pensaba que de este modo el inevitable ejercicio del poder absoluto sería mejor tolerado. La gente estaría dispuesta a perder el poder individual a cambio de mayor riqueza. Un razonamiento que en esencia tenía el mismo fundamento utilitarista que el de Hobbes. Pero que planteaba un problema muy parecido. Daba por supuesto que el soberano debía estar dotado de una especial sabiduría que le permitiera discernir entre las pasiones y apetitos de sus súbditos, para potenciar unos, y frenar los otros. Lo cual suponía que el gobernante disponía nada menos que de la virtud de la prudencia, algo que por principio no estaba al alcance de una naturaleza humana corrupta. En último término, Mandeville acabaría diciendo que la compasión divina, ante la desgracia humana después del pecado, había decidido intervenir para, de modo oculto, y sin que los hombres participaran, de lo malo, de los vicios privados, sacar lo bueno, el bienestar de todos. Lo cual a muchos, les sonaba a herejía y blasfemia.

Con Hobbes y Mandeville se iniciaría el “bienestarismo”, la idea de que el bienestar de todos debía ser juzgado por el bienestar de cada individuo. A partir de unos individuos que se suponían

absolutamente aislados, y con un bienestar subjetivo, desvinculado del bienestar de los demás, la sociedad surgiría como simple suma de esas situaciones individuales de bienestar. Lo que no quedaba claro era como algo tan objetivo, como el orden social, podía surgir de algo tan subjetivo como el bienestar de un individuo aislado.

La postura de Mandeville tenía un antecedente en Maquiavelo, para quien el príncipe debía saber aprovecharse de los vicios y debilidades de sus súbditos, con vistas al logro de la fuerza y prestigio de la república. Debía saber manejar las rivalidades e intereses entre ellos, aprovecharse de sus deseos de las riquezas, o de ser admirados por el lujo y la fama, para establecer un sistema de frenos y contrapesos, que cómo resultado llevara a un aumento de la grandeza de la república. Lo cual requería un príncipe dotado de una excepcional astucia, capaz de controlar los efectos de la misma diosa Fortuna.

En la misma línea de una humanidad corrompida, donde no es posible un ámbito de secularidad, el jansenista Pierre Nicole (1625-1695) sostenía que la divina providencia, compadecida por la condición del hombre después de la caída, había infundido en ellos tal miedo a la muerte, que les había llevado a recurrir a la adulación y al engaño para conseguir de modo pacífico, lo que de modo violento no les sería posible. Esto había provocado una astucia en las relaciones mutuas que, a lo largo de la historia, había desarrollado modos interesados de comportarse que habían permitido el paso desde un estado primitivo de guerra y pillaje generalizado, a unos estados de mayor orden y progreso, basados en el comercio y el intercambio. La intervención divina había logrado, que la prosecución astuta del amor propio llevara a un resultado de orden social, que en lo externo era indistinguible del que se hubiera logrado si cada uno se hubiera movido por el más puro amor de Dios. Una afirmación que había llenado de admiración a un calvinista como Pierre Bayle.

Todas estas posturas jansenistas y calvinistas, sostenían que dada la imposibilidad de la secularidad, basada en la práctica del bien, de un modo u otro se hacía necesaria la acción directa y sustitutiva de Dios, o de un representante suyo, como único modo de evitar el caos y el desorden social. Consideraban que la aparición milagrosa del orden social venía a ser otra forma de revelación de Dios. Del mismo modo que algunos, incluido Newton, consideraban milagroso la aparición y el mantenimiento del orden de la naturaleza. Conclusión muy de acuerdo con la filosofía cartesiana de Malebranche (1638-1715) según la cual sólo la acción directa de Dios podía mantener unido lo pensante con lo extenso. En un ambiente en que se sospechaba de la naturaleza, y de lo humano, parecía inevitable que Dios tuviera que encargarse de coordinar todo lo que ocurría, ya fuese en el plano de la naturaleza, como en el plano de la sociedad. No tiene nada de extraño, que este modo de pensar defendiera el origen divino del poder absoluto del soberano, al que se consideraba instrumento en las manos de Dios para mantener un orden que de otro modo sería imposible.

Una práctica fundada en el poder del individuo.

La secularidad sostenía que era voluntad de Dios la autonomía de lo humano, de modo que le correspondía al hombre hacer uso de su razón para gobernarse y alcanzar el bien posible. Algo que se

lograba mediante la práctica en común de las virtudes, de modo especial de la justicia, u orden de la ciudad. Esto era posible, porque tanto la naturaleza como el hombre, eran realidades abiertas a la trascendencia, que no dejaban de reflejar el esplendor de la verdad y la belleza del creador, y podían de algún modo orientarle hacia el descubrimiento de su fin. Ahora bien, como acabamos de ver, si se niega la apertura a la trascendencia del hombre, y de la naturaleza, el hombre no puede gobernarse, y tiene que someterse a un poder absoluto, que en último caso, remitía al mismo Dios.

Ante esta situación se produjeron intentos por explicar el poder absoluto sin necesidad de recurrir a un soberano excepcionalmente astuto, o a la mismísima sabiduría divina. Esos intentos acabarían por reconstruir algo así como la práctica de las virtudes en el seno de una comunidad, pero sin estar fundadas en el bien, ni en la apertura a la trascendencia, sino en una nueva forma de entender la virtud como ejercicio individual del poder, orientado al logro de la riqueza y el bienestar.

El primer paso en esta dirección lo daría J. Locke (1632-1704). Para eso volvería a la idea de que el orden social tenía que surgir de modo empírico, a partir de la experiencia inmediata que cada uno tenía de sus relaciones con la naturaleza, y con los otros hombres. Sin dejar de compartir la epistemología cartesiana, sostendría que las ideas provienen de la realidad externa, a través de los sentidos. No admitía por tanto las ideas innatas, recibidas directamente de Dios, como sostenía Descartes. Por otro lado, en el plano de lo religioso, y de modo paralelo no admitía que la fe fuera pura subjetividad, resultado del “principio del libre examen”. Consideraba que esos dos principios eran una de las principales causas del desorden intelectual y social. Había que atenerse a “hechos” objetivos, contruidos de acuerdo a un método, en el seno de una comunidad.

De acuerdo con su epistemología cartesiana sostenía Locke que los sentidos percibían solo sensaciones mínimas, en las que no había ni bien ni verdad, a partir de las cuales, mediante reflexión, cada uno elabora las ideas. Mediante esta especie de atomismo psíquico pretendía evitar el problema de la apertura a la trascendencia de la realidad externa. Suponía que las ideas como los “hechos” eran resultado de un proceso mecánico de construcción. Por eso era muy importante evitar que, por influencia de prejuicios, o de una mala educación, las ideas obtenidas no fuesen las correctas. Era imprescindible someterse a un protocolo muy estricto, a un método riguroso, que asegurase la calidad de las ideas obtenidas. De este modo, el conocimiento sería algo así como el resultado de un experimento, de un proceso riguroso, que exigía empeño y entrenamiento, una conducta regulada y metódica, un continuado control y sospecha sobre uno mismo.

¿Cómo sólo a partir de sensaciones elementales, y de un proceso mecánico, se podía llegar a saber lo que se debía hacer? La respuesta de Locke, como la de los epicúreos, fue recurrir a los sentimientos de placer y dolor, indicaciones que proporciona la naturaleza para reconocer el bien y el mal, en lo que atrae o repele, sin necesitar ningún juicio racional, de una práctica en común de las virtudes. La verdadera y última motivación de la acción humana sería por tanto el dolor, de tal modo que el deseo sería algo negativo, impulso a liberarse de un incomodo sentimiento de malestar y sufrimiento. Quedaba así planteado un modo mecanicista de explicar la conducta del individuo, como resultado de cambios en supuestos estados interiores, reflejo de situaciones externas objetivas, percibidas a través

de los sentidos. Si el individuo no quedaba reducido a puro reflejo del movimiento externo, es porque, la razón debía examinar los deseos, sus objetos, y reconstruirlos de modo crítico o racional.

El individuo de Locke venía a ser un conjunto de estados mentales internos, reflejo de estados externos, regulados ambos por leyes formales, por una estructura matemática, una *mathesis*. Lo que Locke no dejaba claro era como una mente que se piensa a sí misma, podía reconocerse a ella misma en esa sucesión de estados mentales, ya que no dejaban de ser algo externo a ella misma.

No obstante, y de modo asombroso, insistía Locke en que precisamente esa desvinculación radical de la mente, esa carencia de corporalidad, era la que fundamentaba la identidad del individuo. Una identidad que nada tiene que ver con la naturaleza y sus inclinaciones, y que no obstante, a través de la huida del dolor llevaba a la obtención de los mejores resultados para todos. A poco más que esto se reducía lo que Locke entendía por ley natural, impuesta por Dios. Si se seguía llevaba a la máxima felicidad, si no, a un dolor y descontento creciente.

Locke creía haber sustituido la secularidad no por el “estado de naturaleza”, tal como lo entendía Hobbes, que era claramente inviable, sino por otro “estado de naturaleza”, que se parecía más a la secularidad, y donde los hombres guiados por la razón, podían establecer, sin necesidad de un poder absoluto y externo, un soberano humano o divino, un orden social de creciente bienestar. Un orden que nada tendría que ver con la búsqueda del bien, y se limitaría a mejorar la eficiencia en la obtención de la mayor riqueza posible, el mayor placer de todos los individuos. No obstante, se volvía a plantear una vez más el problema de la inseparabilidad de la utilidad y del bien. Para que ese orden funcionase era imprescindible el respeto a la propiedad privada, y el acatamiento de la prohibición del robo y el fraude, que posibilita el intercambio de mercado, fuente de toda riqueza y bienestar. ¿Cómo se podía respetar al otro, y a su propiedad, si de algún modo no se le reconocía como un bien en sí mismo?

David Hume (1711-1776) hizo una crítica devastadora de la postura de Locke. Sobre la base de su propia epistemología cartesiana, no había modo racional de establecer una correspondencia cierta entre las representaciones mentales y la realidad externa. No había modo de asegurar la identidad de la percepción de una cosa, con la cosa misma. Como tampoco había modo de asegurar que la cosa percibida siguiese existiendo cuando se dejase de percibir.

Para Hume las ideas surgían a partir de la percepción mediante un proceso en que ningún control podía desempeñar la razón, era obra de la memoria y la imaginación, que nos acostumbran a pensar que las cosas siguen existiendo, con independencia de nuestra percepción. Ese mismo proceso de acostumbramiento a que una cosa sucede detrás de otra es lo que nos llevaba a creer que existía una relación entre causas y efectos, cuando en realidad era algo racionalmente indemostrable.

Para Hume la postura epistemológica de Descartes debía modificarse en el sentido de que era el sujeto humano el que mediante el desarrollo de esas creencias, y no por medio de su razón, ponía unidad y orden en el mundo que le rodeaba. La mente de cada sujeto vendría a ser como el espectador

de un escenario donde las percepciones aparecerían y desaparecerían, con una cierta secuencia, sin que la razón fuese capaz de establecer la conexión real entre ellas, ni siquiera pudiera asegurar que seguirían existiendo una vez desaparecidas. El supuesto orden de la realidad no sería otra cosa que la proyección que el sujeto humano hacía de su identidad, de su propia experiencia de continuidad de los acontecimientos, y de su creencia en la causalidad entre ellos. Desde este punto de vista, las leyes de la física de Newton no serían más que producto de la imaginación y la creencia.

Al hombre no le quedaba más remedio que dejarse guiar por sus sensaciones, pero rechazaba Hume el control que Locke concedía a la razón en el proceso de formación de las ideas. Las ideas eran resultado de un complejo proceso de formación de creencias que tenían que ver con la imaginación y la memoria, se forjaban y compartían en el seno de una comunidad, se recibían por tradición, y se aceptaban por costumbre. No había “estado natural”, ni el de Hobbes, ni el de Locke, el orden social era algo natural, que había existido desde siempre, y era anterior a todo individuo.

Las ideas surgían por tanto de las pasiones, movimientos que Hume consideraba “prerracionales”, “preconceptuales” y “prelingüísticos”, que nada tenían que ver con la verdad o falsedad, la bondad o maldad. Ahora bien, ¿cómo podían surgir las ideas, y en último término el orden social en ellas fundadas, a partir de algo tan desordenado e incontrolable como las pasiones?

La respuesta de Hume se inspiraría en el modo clásico de entender la práctica de la virtud en el seno de una comunidad, donde lo bueno y lo mejor, se situaba en el término medio. Sólo que como no se admitía apertura a la trascendencia, el término medio se debería entender de modo espacial o mecánico, como equilibrio de pasiones, fuerzas naturales, que se oponían. La prudencia que moderaba las virtudes, tendría que ser sustituida por la astucia que sería la que moderase las pasiones.

Para que hubiese comunidad tenía que haber bien común, un ideal de vida a la que todos aspiraban, regulado por la prudencia. Entre todos, mediante práctica, y la corrección mutua, descubrirían donde estaba lo mejor, y lo que podía ser mejorado, descubriendo el camino hacia lo bueno. La comunidad de Hume no se fundaba en un bien común, sino el logro de una vida placentera, en el mayor bienestar posible. La práctica consistiría en que todos se corregirían no con vistas al bien, sino con vistas al bienestar.

En esa comunidad todos se moverían por sus pasiones, que tenían efecto tanto sobre ellos mismos, como sobre los otros, lo cual llevaría a Hume a distinguir entre pasiones directas e indirectas. Las pasiones directas serían las sensaciones de placer y dolor, de donde se siguen los sentimientos de aversión, pena, alegría, esperanza, temor, desesperación, y seguridad. Las pasiones indirectas serían reflejo de las acciones de uno mismo en los demás, y llevarían al orgullo, la complacencia, surgidas de sentirse admirado y envidiado, por aquellos que han presenciado esas acciones.

Para Hume la virtud sería toda acción o cualidad mental que llevase a un espectador imparcial, un promedio objetivo, al sentimiento placentero de aprobación. No se trataría de una aprobación basada en un juicio moral, sino en la costumbre, en lo que produce bienestar y vida apacible. Esto desataría la

pasión indirecta del orgullo en el que ha realizado esa acción, que le llevaría a una disposición a repetir esa acción. Serían por tanto virtudes todas aquellas acciones que reforzasen el bienestar de la sociedad. Por el contrario aquellas acciones que engendrasen desaprobación, desprecio y odio, por parte de un espectador imparcial, y que fuesen por tanto contra al bienestar público, serían un vicio. Como puede verse para Hume, vicios y virtudes quedaban definidos en términos de felicidad o bienestar social.

El criterio moral pasaba a ser el sentimiento compartido y confirmado por la costumbre, algo que nada tenía que ver con la verdad y el bien, y que en último término se reducía a lo que aumentaba o disminuía la utilidad pública, que pasaba a ser base y fundamento de la justicia. Este concepto utilitarista de la justicia en último término se apoyaría en la búsqueda astuta del propio interés por parte de cada uno de los individuos. El orden social no sería resultado de la acción de un poder concreto, sino que sería resultado de un poder impersonal, pero no por eso menos absoluto, sino todo lo contrario, que de modo oculto dirigía las conductas de los individuos al logro del mayor bienestar posible. Un orden que se apoyaba en unas virtudes que nada tenían que ver con el juicio de la razón sobre lo bueno y lo malo, sino con el desenvolverse ciego de la costumbre y convención, resultado de un complejo proceso no consciente de interacción de las pasiones

La postura de Hume tiene muchos puntos débiles. No explicaba como se podía establecer una calificación de las pasiones sin algún tipo de juicio moral previo, sin referencia a algún ideal de vida, aunque se mantuviese oculto, pues por sí solas las pasiones no pueden juzgar si ante una determinada reacción de la opinión pública, hay que sentir orgullo o humillación. ¿Cómo a partir de los intereses de unos individuos, guiados por una visión miope e interesada, podía alcanzarse un conocimiento general y desinteresado? ¿Cómo podría surgir la idea del respeto a la propiedad, en medio de tal nube de pasiones e intereses? Apelar a las costumbres, las creencias, y la ley, no constituía una explicación muy convincente. En cualquier caso en ese modelo no había subjetividad, el individuo quedaba diluido en un proceso global que no se sabe por qué razón se guiaría por el principio de aumento continuado de la utilidad general.

No pretendía ni la felicidad, ni en el florecimiento de la persona humana, sino en el éxito en el logro de los bienes externos, la riqueza y el poder, los que engendran orgullo y admiración. Suponía un nuevo tipo de práctica orientada a enriquecerse, y llevar una existencia lo más placentera posible.

Individuo, trabajo, y propiedad.

En “estado de naturaleza”, ámbito constituido por individuos cerrados sobre sí mismos, con el que se pretendía sustituir la secularidad, el trabajo volvía necesariamente a ser algo negativo, un castigo, una alienación de lo humano en lo externo material. Como señalaría Locke, trabajar sería activar un mecanismo externo, la fisiología del propio cuerpo, con vistas a liberarse de una situación interna de dolor y necesidad. Algo radicalmente individual, y por tanto necesariamente “prepolítico”, anterior a toda relación con los otros. Un movimiento impulsado por la carencia y la necesidad, y que se desenvolvería en el plano del logro de los bienes externos, sin relación alguna con la práctica de las

virtudes. Un movimiento externo y separable del hombre que sólo podría ser juzgado desde el punto de vista de la eficiencia en su ejecución.

Vuelto a situar en el plano del castigo y la humillación, entendido nuevamente como actividad incesante y alienadora, donde lo externo condiciona a lo interno, el trabajo recuperaba su carácter de tarea propia de esclavos, gentes castigadas y obligadas a llevar adelante lo que se consideraba degradante, actividad inhumana, que sólo podría ser aceptada como expiación de los propios pecados. No habría nada positivo en su realización, no encerraba dentro de sí nada intrínsecamente bueno, ni estaba abierto a la perfección de lo humano. Como ya había señalado Calvino, no podría ser otra cosa que remedio contra el ocio, un modo de evitar el pecado. Los hombres habían sido llamados al trabajo, y debían dedicar a ello mucho tiempo, pero no en razón de que esa actividad fuera perfeccionable en sí misma, y fuente de perfección para el que la llevara a cabo, sino porque mantiene ocupado en una actividad que disciplina, e impide dejarse llevar por las malas inclinaciones de la naturaleza humana. De ese modo no solo contribuía a frenar el desorden social, sino que hacía las conductas humanas más previsibles, y en ese sentido convertía a los individuos en más manejables. El principio paulino según el cual no se puede vivir sin trabajar, se entendía entonces en una acepción negativa y pesimista: había que trabajar porque era el modo de aceptar las consecuencias inevitables del pecado.

Para un individuo desarraigado, una sustancia pensante, el cuerpo pasaba a ser una posesión del individuo, un objeto del que podía disponer a su antojo. Una propiedad que la naturaleza asignaba de modo inseparable a cada uno, pero que no es constitutivo de ese yo pensante, de la identidad de cada uno. Un modo de entender el cuerpo que dejaba claro que el individuo era la mente, un "homúnculo", especie de habitante del interior al hombre mismo, como fantasma dentro de una máquina, que sería el sujeto titular de la condición humana, el propietario del cuerpo, y a través de él, de todo lo que necesitase para su mantenimiento. Se volvía a la vieja idea pagana del cuerpo como esclavo del alma.

El trabajo volvía a comparecer como labor, fruto natural del cuerpo, algo que brotaba de modo fisiológico de esa especie de propiedad natural y básica de cada individuo. Un puro movimiento corporal, separable o alienable de cada uno. De tal modo que podía ser convertido en el "precio" básico y natural que el hombre tendría que pagar cada vez que tuviera que satisfacer un deseo. La labor del cuerpo sería una especie de "moneda" natural, con la que pagar todo lo que se necesitara.

En la secularidad, la propiedad era entendida como algo común, era la totalidad de los hombres el titular primario y natural, y de ahí, mediante la práctica, se seguía la propiedad individual, la que hace efectiva la propiedad de todos. En "estado de naturaleza" la propiedad pasaba a ser algo necesariamente individual, una prolongación de esa propiedad "natural" sobre el propio cuerpo, que se suponía "hecho" objetivo e indiscutible. Mediante "intercambio", con la naturaleza, pagando con la "moneda" de la propia labor, cada individuo se apropiaba de los frutos de la naturaleza, sin contar con el consentimiento de los otros hombres. Por ejemplo, el que caza un ciervo salvaje, sin dueño, se hace su propietario indiscutible. El título de propiedad residía, según Locke, en que la labor había quedado incorporada de modo indisoluble al ciervo cazado, sin que fuese posible volver a separarla. Se había producido una incorporación en el sentido físico de la palabra. Un título de propiedad

radicalmente individual y “prepolítico”, independiente y anterior a todo tipo de relación con los demás hombres. Una vez apropiados, los frutos de la naturaleza podían ser objeto de intercambio entre los individuos. La justicia de ese intercambio no tendría nada que ver con el bien común, sino que sería una operación puramente física y cuantitativa, bastaría que los bienes que se intercambiasen llevasen incorporados la misma cantidad de labor. Un planteamiento en el que la labor, convertida en un objeto entre objetos, en mercancía separable de cada individuo, comparecía como medida básica de valor, la que establece las relaciones de intercambio entre todas las demás mercancías.

En un “estado de naturaleza” las únicas relaciones posibles serían las de intercambio, reguladas por un sentido puramente físico y cuantitativo de la justicia conmutativa, de tal modo que en esas relaciones nadie empeoraría ni mejoraría su situación inicial objetiva. Algo exigido por el modo individualista de fundar la propiedad. Lo corporal, la pura individualidad empírica del hombre, el consumo de subsistencia, es por definición excluyente y conflictivo. Cualquier relación entre ese tipo de individuos sólo podría ser de equilibrio, de mantenimiento de lo “dado”.

Al mismo tiempo, este modo de entender el cuerpo como propiedad del “yo puntual”, o mente de cada individuo, daría lugar al desarrollo del concepto subjetivista del derecho, que se comenzaría a consolidar a lo largo del siglo XVII. Un derecho individual y “prepolítico”, anterior a toda institución y jerarquía, a toda dependencia u obligación, a todo marco constitutivo de la comunidad. Se puede decir que un “yo puntual” desvinculado, consciente de su inviabilidad conceptual y vital, se veía obligado a proclamar algo tan paradójico como el “derecho a la vida”, al uso y disfrute del “propio cuerpo”. Algo que, como diría Hume, sólo se podía fundamentar en la imaginación y la memoria.

Fundamentar la propiedad en la pura individualidad empírica, en el cuerpo, en el “derecho a la vida”, planteaba un problema respecto a los límites de la apropiación de los bienes externos; la que se llevaba a cabo a través de la labor. Tendrían que ser las necesidades corporales, muy limitadas por cierto, la medida de esa propiedad. En este sentido, el derecho del hombre a la propiedad sobre la naturaleza, sería el mismo que el de la vaca al heno que pasta, y con el mismo fundamento: la labor o esfuerzo del propio cuerpo, que otorgaría el mismo “derecho a la vida”.

Por otro lado, como el titular de la propiedad es el “yo puntual” y desvinculado, la mente situada fuera del espacio, que se supone da unidad y orden al mundo, le correspondería también poseer la totalidad de ese mundo que configura. Se producía así un insoportable contraste y tensión entre la radical escasez y limitación de lo corporal, y las ambiciones sin límites de lo mental. En cualquier caso, la presencia de otro individuo, con los mismos “derechos a la vida”, planteaba un conflicto insoluble a este modo de entender la propiedad y el derecho.

Locke, encontró un modo de superar el límite corporal a la propiedad, de dar vía libre a la avaricia, sosteniendo la licitud y racionalidad de acumular lo que no se corrompe, como el oro y la plata, que, por otro lado, es deseado por todos. De este modo, sería posible, de modo ordenado, sin provocar conflictos, que mediante el intercambio, cada uno pudiera perseguir su propia avaricia, en la medida que le fuera posible.

Para que la relación entre estos individuos ilimitadamente ambiciosos no degenerase en conflicto y desorden se hacía necesario imponer dos principios: el respeto a la propiedad privada, así entendida, y la aceptación de que toda modificación de la estructura de la propiedad debía ser regulada por intercambio, sometido al principio de ganancia monetaria nula, en términos de labor. Es decir, que hubiera estricta igualdad de la labor incorporada a las mercancías objeto de intercambio.

Se pretendía dotar de fundamento individualista a la moneda. Se argumentaba que acumular oro y plata, mediante la propia labor, era un modo sensato de acumular labor, pues se trataba de mercancías que no se corrompen, como les sucede a los productos perecederos. Un argumento muy débil y poco convincente, ya que por el mismo motivo también se podría acumular piedras. No era ese el verdadero motivo de acumulación, sino que se trataba de algo deseado por todos, lo cual permitía el intercambio. Pero Locke pasaba por alto que si todos lo desean, no es por capricho individual, ni por una propiedad física que reside en esas sustancias, sino porque son expresión de la necesidad común, algo que sólo puede ser establecido de modo político, en el seno de una práctica en común.

De este modo se volvía a la antigua idea de que había algo malo y torcido en el comercio y la moneda, razón por la que se insistía en que una transacción para que fuera justa tenía que ser reducible a estricta igualdad de cantidades de labor. La moneda no sería otra cosa que labor, es decir, castigo y esclavitud.

De acuerdo con el enfoque epistemológico, la fuente del valor ni residía en la naturaleza, como pensaban los antiguos, ni surgía de la comunidad política como sostenían los partidarios de la secularidad. La fuente del valor era algo negativo, residía en la labor, el castigo infringido al hombre como consecuencia del pecado original.

Bibliografía

Atiyah, Michael. *Mathematics in the 20th century*. Bulletin of the London Mathematical Society. 2002; 34(1):1-15.

Belloc, Hilaire. *Así ocurrió la Reforma*. Buenos Aires: Thau; 1984.

Berlin, Isaiah. *Vico y Herder*. Barcelona: Cátedra; 2000.

Burggraf, Jutta. *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*. Madrid: Rialp; 2003.

Dobbs, Betty Jo, Teeter, Jacob, Margaret C. *Newton and the culture of Newtonianism*. New Jersey: Humanities press international.

Dupré, Louis. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutic of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press; 1993.

Force, Pierre. *Self Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003.

Gilson, Etienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona. Eunsa. 2000.

Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Eunsa; 2007.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press; 1977.

Israel, Giorgio. *La mathématisation du réel. Essai sur la modélisation mathématique*. Paris: Seuil; 1996.

Kaye, Joel. *Economic and Nature in the Fourteenth Century. Money, market, exchange and the emergence of scientific thought*. Cambridge : Cambridge University Press; 1998.

Latour, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge MA: Harvard University Press; 1993.

Löwith, Karl. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press; 1949.

MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press; 1990.

---. *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica; 1987.

Mcgrath, Alister E. *The intellectual origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell; 2004.

Newman, John Henry. *Apologia pro Vita Sua*. Madrid: Ediciones Encuentro; 1996.

Newman, John Henry. *Carta al duque de Norfolk*. Madrid: Rialp; 1996.

Pickstock, Catherine. *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Barcelona: Herder; 2005.

Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Washington: The Catholic University of America Press; 1995.

Rhonheimer, Martin. *Transformación del mundo. Actualidad del Opus Dei*. Madrid: Rialp; 2006.

Sen, Amartya. *Utilitarianism and Welfarism*. Journal of Philosophy. 1979; vol 76, pp. 463-489.

Shapin, Steven, Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press; 1985.

Taylor Charles. *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós; 1996.

Todes, Samuel . *Body and World*. Cambridge MA: MIT press; 2001.

Troeltsch, Ernst. *El Protestantismo y el mundo moderno*. Mexico: FCE; 1958.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christians Churchies*. New York: Harper; 1960.

Vigo, Abelardo del. *Economía y ética en el siglo XVI*. Madrid: BAC; 2006.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics*. New York: Atheneum; 1969.

Yates, F. A. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Routledge and Kegan Paul; 1979.