



ABJURAR LA MODERNIDAD

PECADOS ORIGINALES DE OCCIDENTE

J.I. González Faus

Abjurar la Modernidad?

I. VOLTAIRE (1694-1778) o “la cultura de la satisfacción”

II. LA ENCICLOPEDIA (1751-72) o “la dialéctica de la Ilustración”

III. LA FÁBULA DE LAS ABEJAS Y LA MANO INVISIBLE

IV. MONTESQUIEU (1689-1755) o las contradicciones del capitalismo

V. J. J. ROUSSEAU (1712-1778): “la oveja negra”

VI. “El final de la Historia”

Conclusión

¿ABJURAR LA MODERNIDAD?

El título de este Cuaderno es deliberadamente escandaloso y provocador. Pero no hace más que recoger una inquietud que la Modernidad siempre ha llevado dentro. Se ha hablado mil veces de una “Dialéctica de la Ilustración”, de una necesidad de completarla o corregirla; se ha recordado la existencia de “dos” ilustraciones (la de Kant y la de Marx) en la historia del mundo moderno...

Pero esas observaciones han sido absolutamente estériles. Como ya constató Marcuse, la sociedad nacida de *la Modernidad tiene una capacidad increíble de digerir y domesticar toda crítica*, convirtiéndola incluso en una nueva fuente de autoafirmación y de ganancia. Marcuse lanzó por ello el programa de un “NO” radical, sin pretender con él una vuelta a la premodernidad.

Podríamos decir entonces que algo de eso intenta el título de este Cuaderno: presentar una crítica no domesticable. Aquellos a quienes el título moleste, sepan que tienen razón y que pueden sustituirlo por el de “Repensar la Modernidad”, más correcto políticamente. Pero sepan también que esa corrección puede, una vez más, convertirse en esterilidad.

Usaré indistintamente las palabras Ilustración y Modernidad. Se presupone que hay entre ambas una cierta conexión lógica: la Ilustración levanta *la bandera de la razón y la crítica*, contra el dogma o la tradición. Y esas “luces” de la razón son las que *harán progresar al mundo*, sacándolo de etapas atrasadas hacia épocas modernas. La razón como factor del progreso de la humanidad, marca el lazo entre la Ilustración y la Modernidad.

Esa vinculación mecánica entre razón y libertad por un lado, y progreso por el otro, es lo que intenta cuestionar el presente Cuaderno. Ese cuestionamiento se ha hecho ya otras veces. La obra clásica *Dialéctica de la Ilustración* se preguntaba cómo es posible que una época que nació levantando la bandera de la razón y la libertad haya producido más sinrazón y menos libertad. Si se pudo replicar que eso no era cierto, y que esa “dialéctica” afectaba sólo al paréntesis del nazismo, los años posteriores parecen confirmar que tal respuesta es demasiado simple. La reacción de la llamada “postmodernidad” protesta también contra otros aspectos como el orgullo prometeico de la Modernidad. Nietzsche, con sus ambigüedades y su polisemia, fue otro debelador de la Ilustración. También se ha dicho que el grito de la revolución francesa (“libertad, igualdad y fraternidad”) ha quedado reducido a una libertad *contra* la igualdad y *contra* la fraternidad.

Este Cuaderno intenta explicar esos diagnósticos, no por un proceso *posterior* de degradación (lo que J.B. Metz llamó un “desleimiento burgués de la Ilustración”), sino mostrando que los fallos citados *se encuentran ya en las raíces mismas* y en los textos fundacionales de la Ilustración: en la Enciclopedia y en todos los autores que preparan la revolución francesa. *Su razón es una razón insolidaria, su libertad es una libertad sólo individualista, su género humano es sólo la burguesía, y su progreso se reduce al mero progreso tecnológico, sin apenas espacio para el verdadero progreso humano*. Y por eso resulta que hoy, esa razón y esa libertad que la Modernidad descubrió, no pueden ser ejercitadas precisamente para criticar y repensar la Modernidad. De ahí lo provocativo de mi título. Me permitiré calificar algunos de los autores comentados con títulos de obras muy posteriores a ellos, no sólo por ironía, sino para marcar la presencia del final ya en los principios.

I. VOLTAIRE (1694-1778) o “la cultura de la satisfacción”

Voltaire es uno de los ejemplos más claros de ese desleimiento burgués de la Modernidad. Por su simpatía, por su defensa de la razón y su modo hábil de razonar, por su sentido común, por su apología de la libertad o por la defensa de los protestantes franceses contra la intolerancia, cautiva pronto la simpatía del lector.

Pero todas esas virtudes se esfuman cuando entramos *en el campo económico social*. Si buscamos en él algo que tenga que ver con la solidaridad, con la vulnerabilidad ante el sufrimiento humano, con la pasión por la justicia, lo encontraremos no sólo ausente sino pisoteado. Veamos unos pocos ejemplos.

1. Igualdad y esclavitud

La esclavitud por supuesto es execrable para nuestro autor, porque el hombre es pasión de libertad. Pero parece que ese modo de pensar sólo es efectivo cuando se trata de la libertad *propia*. Respecto de la libertad de los demás, Voltaire se vuelve “realista” y se limita a argumentar en su Diccionario Filosófico: “*La esclavitud es tan antigua como la guerra, y la guerra es tan antigua como la naturaleza*” (29, 198) (1). En cambio, no argumentará nunca que la sinrazón o el poder absoluto son tan antiguos como la naturaleza, lo que implicaría que también es inútil luchar contra ellos.

La utopía vige por tanto al nivel de los deseos individuales, no al nivel de los ideales sociales. “*La igualdad –escribe– es a la vez la cosa más natural y la más quimérica*”. Y ¡atención! La razón de esa quimera es que: “*si los hombres no tuvieran necesidades, serían necesariamente iguales*”. Pero claro, como las tenemos, y además son necesidades sin fin (porque “*nada es tan necesario como lo superfluo*”), se seguirá que “*es imposible que en nuestro desgraciado globo, los hombres que viven en sociedad no estén divididos en dos clases: los ricos que mandan y los pobres que sirven*”... *El género humano no podría subsistir a menos que haya una infinidad de hombres que no poseen nada*”, pues entonces... nadie nos trabajaría la tierra ni nos haría los zapatos (29, 7,8,10).

La cuidadosa elección del adjetivo *quimérica* desautoriza al otro adjetivo (*natural*) que calificaba a la igualdad. Y nos garantiza la tranquilidad de conciencia ante la falta de algo tan “ajeno” a esa misma naturaleza que Voltaire pretende defender. En el tema de la igualdad no se trata de una naturaleza real, sino de una naturaleza “quimérica”. Si eso tan quimérico es nada menos que “una infinidad” de desposeídos y no una ínfima minoría, Voltaire lo lamentará alegando que este globo es desgraciado. Pero no intentará cambiarlo. Y así, en sus agudos comentarios a los *Pensamientos* de Pascal, donde hay cosas muy dignas de ser leídas, nos encontramos con esta inapelable constatación, comparando los hombres y los animales: “*el hombre, mal hecho, no cede su pan al otro, pero el más fuerte se lo quita al más débil y, tanto entre los hombres como entre los animales, el grande se come al chico*” (37,35).

2. Naturaleza del progreso

Es decir: en la razón y en el progreso técnico, el hombre debe ser diferente de los animales, en la solidaridad y la defensa del débil no. Quien escribe la frase antes citada, se había irritado en su Diccionario contra la idea “execrable” de Rousseau de que “lo natural es que el hombre se aparee con la mujer y luego se olvide de ella, como los animales” (30,242). De modo que,

otra vez, sólo en lo económico debe el hombre ser como los animales.

Y así vamos a dar en lo que podría ser el gran sofisma de Voltaire. Unas veces hay cosas que son naturales pero son quiméricas (como la igualdad). Otras veces en cambio hay cosas que deberían ser, pero “no son naturales”. Y así, en la palabra “mujer” de su diccionario filosófico (y tras reconocer que en el amor de las mujeres hay “algo de divino”), nos encontramos con esta perla que hará las delicias (!) de muchas feministas: “*No es extraño que en todas partes el hombre haya sido señor de la mujer, dado que casi todo lo del mundo se funda en la fuerza. Además, ordinariamente el varón es muy superior a la mujer en el cuerpo y en el espíritu*” (29, 354).

Notemos la debilidad de la argumentación. La primera frase es una constatación histórica: el varón ha dominado a la mujer por la mera fuerza física, es decir, por un principio de mal funcionamiento del mundo, de esos que la razón volteriana quiere corregir. Pero cuando habría que sacar la consecuencia de que eso debe cambiar, entonces da la vuelta al argumento: no es que la historia haya ido mal, sino que la naturaleza es así: el varón es superior, en cuerpo y en espíritu...

Y si buscamos el porqué de ese modo de argüir, habrá que abandonar el célebre consejo francés (“cherchez la femme”) para sustituirlo por otro más apto a nuestro tema: “cherchez l’argent”. Veámoslo.

3. Enriquecimiento individual

Por supuesto, es muy comprensible el afán por el progreso técnico y por la libertad de la razón en una sociedad sometida a la nobleza y a las monarquías absolutas. El elogio del comercio como fuente de riqueza (en su Diccionario) es también comprensible como contraposición a una nobleza que no hace nada ni aporta nada. Pero en su entusiasmo por los comerciantes, Voltaire parece suponer que el comercio es fuente de riqueza *por sí mismo*: pone como ejemplo el caso de un país pobre como Inglaterra que se ha hecho tan rico gracias al comercio. Y no considera en absoluto que el comercio sólo puede enriquecer cuando, o se tiene una estructura productiva de calidad, o se estafa al otro: Voltaire no se pregunta en absoluto si los países que comerciaron con Inglaterra se han enriquecido tanto como ella (que es lo que cabría deducir de la forma como elogia el comercio como fuente de riqueza *en sí mismo*). Él mira sólo a Inglaterra y, en este sentido, es un precursor de las argumentaciones de la OMC, que impone la total supresión de aranceles a los países pobres sin obligar a ella a los países ricos.

En resumen: su filosofía es la de un rico burgués que, además, había labrado buena parte de su fortuna invirtiendo en el comercio de esclavos negros desde las selvas a las colonias. Pocas palabras suyas confirman este diagnóstico mejor que la carta que escribió a Damilaville el 1 de abril de 1766 (2).

“*Me parece esencial que existan mendigos ignorantes... No es al peón a quien hay que instruir sino al buen burgués, al habitante de las ciudades... Cuando el populacho se mete a razonar, todo está perdido*”. O más claro: la filosofía educativa del Voltaire está más cerca del PP que de la tibia izquierda actual...

4. Modernidad como burguesía insolidaria

El ideal de este burgués insolidario se refleja en el famoso poema titulado “Le Mondain” (El hombre de mundo). Debemos lamentar que ese poema le costase el destierro a Voltaire, por una acusación hipócrita que falsificó buena parte de él, y además sin atacar el verdadero fallo del escrito que es el sacrificio de la solidaridad a la comodidad. Con esa reacción no se hizo más que darle la razón al autor.

Pero reconocido esto, a nosotros nos toca ahora ocuparnos del poema. El hombre de mundo (a quien Voltaire ironiza y con el que se identifica tácitamente), reconoce que los tiempos profanos que vive son los más aptos para sus costumbres, porque *“todo hombre honesto tiene estos sentimientos: es muy dulce para mi inmundo corazón ver la abundancia en mi entorno... que el oro de la tierra, sus habitantes... todo sirva al lujo y a los placeres del mundo”*, porque *“lo superfluo es muy necesario”*... He aquí la clave de lo que llamamos progreso: “Nuestros mayores vivían en la ignorancia y no conocían ni el *tuyo* ni el *mío*. ¿Cómo iban a conocerlo si no tenían nada?”. Con ello se establece que la propiedad sin límites es fruto de la lucha contra la ignorancia y contra el atraso (que es exactamente lo que piensa hoy toda la derecha dominante). *“¿Vais a admirar a nuestros abuelos porque en ellos no brillaban ni la seda ni el oro?”* ¡Hombre, por Dios!: *“Sin propiedad, hasta el amor más feliz deja de ser amor y se convierte en una necesidad vergonzosa”* etc. (14,126ss).

5. En conclusión

Cabría formular así nuestras conclusiones: la razón que entroniza la Modernidad, destrona a los monarcas absolutos, a las iglesias y a los nobles, pero no conoce más progreso que el de la técnica y el de la comodidad de unos pocos. La razón moderna está enferma porque a la hora de pensar no consigue superar el individualismo y, sobre todo, el individualismo económico. Voltaire, por supuesto, respondería que lo que defiende para sí lo defiende también para todos, que no se opone en absoluto a que todos sean como él. Pero esa es una defensa puramente teórica que sólo intenta tranquilizar la conciencia: pues la historia pone de relieve que ningún ser humano puede realizar todos sus deseos individuales “razonables”, como no sea prescindiendo de los demás y a costa de los demás. De hecho, en la palabra “Frivolité” de su Diccionario (29, 532-35) hay un elogio de la frivolidad como modo de soportar las barbaries de la vida: *“Por fortuna, los hombres son tan ligeros, tan frívolos, tan atentos al presente y tan insensibles al pasado que sólo habrá 2 ó 3 entre diez mil que se hagan estas reflexiones”* [NB: sobre las barbaridades de la historia]. Pero claro: la consecuencia de esta terapia es desentenderse de esas barbaridades, facilitando así su repetición.

De este modo, *el progreso, la razón y demás mitos de la Modernidad lo arreglan todo, menos la barbarie de la historia*. Y la historia posterior a Voltaire ha puesto esto muy de relieve, en el tipo de mundo que ha engendrado.

Pero Voltaire es anterior al Holocausto, y pudo equivocarse, o no percibir las consecuencias de su optimismo burgués. Nosotros, después de Auschwitz ya no podemos seguir pensando así. Por mucho que nos duela, hemos de preguntarnos por la sospecha de T. Adorno: que Auschwitz no es “un mero accidente” sino más bien “una consecuencia” de nuestra civilización.

II. LA ENCICLOPEDIA (1751-72) o “la dialéctica de la Ilustración”

“L’Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers” viene a ser como la “casa cuna” de la Modernidad. Obra ambiciosa e impresionante, cuyos protagonistas fueron D’Alambert, Diderot, Malesherbes, Montesquieu, Rousseau y Voltaire, pretendió reunir todos los saberes de la época sistematizados. Prescindiendo ahora de las peripecias y dificultades de su publicación, y atendiendo al objetivo de este Cuaderno y al título dado a este capítulo, voy a limitarme al tema de la esclavitud, tan terrible y tan serio en el s. XVIII.

Como en todas las obras de varios autores, no es lícito aplicar a la totalidad las ideas y afirmaciones de un autor particular. No obstante, es bastante general el juicio de que la Enciclopedia subordina la política a la economía. Su libertad es esencialmente la libertad económica, dando por supuesto que la libertad política se derivará de ahí. Y su noción de progreso se ciñe al progreso técnico dando también por supuesto que, de ahí, se derivará el progreso humano.

No sin razón, D’Alambert se asombra en el “Discurso Preliminar”, del desprecio que existía en la época hacia las artes mecánicas y los inventores. Pero hoy deberíamos asombrarnos más bien del desprecio que existe en algunas páginas de la Enciclopedia hacia todo aquello que pudiera obstaculizar el interés europeo por enriquecerse.

En efecto: si el lector hojea el artículo “Esclavitud” (firmado por M. Le Chevalier de Jaucourt en el volumen 5º) encontrará, además de una historia de la esclavitud, una serie de reflexiones éticas irreprochables: todos los hombres nacen libres, la esclavitud hiere la libertad del hombre, es contraria al derecho natural y civil (el autor la aceptaría sólo como sustituto de la pena de muerte a la que considera legítima). “*Sólo los bárbaros tratan a los esclavos como un bien del que pueden disponer a su gusto*”. Y “*la esclavitud es humillante no sólo para el que la sufre sino para la humanidad que queda degradada*”.

Nada que objetar hasta aquí: quizás sólo que el autor parezca olvidarse de lo que acaba de decir, cuando en el artículo siguiente (“Esclavos”) se limita a comentar *de hecho* la situación de éstos en las colonias europeas, pero sin ninguna protesta ética, y ciñéndose sobre todo a la ley francesa de 1685. Pero por todo eso, resulta aún más sorprendente lo que leemos en el volumen XI, en el artículo “Negros” (firmado por M. Le Romain). Es como si la esclavitud fuera degradante cuando puede afectarnos *a nosotros* blancos, pero no lo fuese tanto cuando ya no nos afecta, o puede favorecernos. En esa doble vara de medir, tantas veces repetida, late uno de los pecados originales de la Modernidad. Vamos a verlo en el citado artículo.

1. El primer “Holocausto” de la Modernidad

Tras una larga descripción de cómo son, y las causas de su negritud etc, continúa el autor: “*Los europeos comercian desde hace siglos con esos negros que sacan de Guinea y otras costas del Africa, para sostener las colonias que han establecido en diversos lugares de América y las Antillas.*

Se busca justificar lo que ese comercio tiene de odioso y de contrario al derecho natural, diciendo que esos esclavos encuentran por lo general la salud de su alma en la pérdida de su libertad; que la instrucción cristiana que se les da, junto a la necesidad indispensable de ellos para el cultivo del azúcar, el tabaco y el índigo etc, endulzan lo que parece haber de inhumano en un comercio en que unos hombres compran y venden a otros, como si fueran bestias para el cultivo de sus tierras”.

Notemos en primer lugar el reconocimiento de que son sólo los europeos quienes practican

ese comercio. Además se acepta la posibilidad de que ese comercio sea injusto, inhumano, y contrario al derecho natural. Pero el autor se contenta con las justificaciones que para él “se buscan”: su necesidad para nuestro enriquecimiento, y el bien de las almas de los negros. Si los enciclopedistas creyeron en ese “bien de las almas” se trataría de una flagrante simonía (= vender bienes espirituales por precios materiales). Pero si los enciclopedistas ya no creían en ese bien de las almas, se trata de una estafa interesada: la religión es utilizada como “opio” del débil, y la Iglesia se deja utilizar como “tonta útil” del estado de injusticia.

El argumento de “cristianización por libertad” ya lo había refutado Las Casas dos siglos antes, en su disputa con Ginés de Sepúlveda (3). En cualquier caso, esa contradicción entre el propio interés material y el dictamen de la razón, es uno de los lastres originales de la Modernidad, resuelto siempre en favor del primer elemento.

Y nuestro texto sigue:

“Practican ese comercio todas las naciones que tienen posesiones en las Indias occidentales, sobre todo los franceses, ingleses, portugueses, holandeses, suecos y daneses. Los españoles, aunque poseen la mayor parte de las tierras de América, no tienen los negros de primera mano, sino que los sacan de otras naciones que han hecho tratados con ellos para suministrárselos...”

A lo que sigue uno de esos lamentos que utilizan la ética en provecho propio, tan típicos de la Modernidad:

“Un negro de los llamados ‘pieza de Indias’ no costaba antaño más de 30 ó 32 libras en mercancía del país. Pero desde que los europeos han ido encareciéndolos unos y otros, estos bárbaros han sabido aprovechar sus celos, y es raro que se encuentren ya buenos negros por 60 libras... La Compagnie de l’assiente ha llegado a comprarlos por 100 libras la pieza”.

El punto de vista comercial domina toda la óptica de estos párrafos en los que se anticipa ese argumento posterior de que determinadas consideraciones éticas o humanas “no son razones económicas”. Desaparecidos los escrúpulos morales, los negros pasan a ser “piezas”. Pero el autor, en cambio, se vuelve casi moralista para lamentar la falta de compañerismo entre los europeos, que permite a “esos bárbaros” aprovechar las leyes del mercado y encarecernos el precio de las “piezas”.

Luego describe el artículo cómo se consiguen esos esclavos: unos se venden por hambre y por miseria; otros son prisioneros de guerra (¿de qué guerras sino de las que hacían los europeos invadiendo los países de África?). Constata también que, cuando los barcos europeos están en puerto, hay negros que se venden unos a otros, incluso padres a hijos e hijos a padres. Y continúa:

“En cuanto el trato está cerrado, hay que echarse a la mar sin perder tiempo, pues la experiencia enseña que mientras esos desgraciados están aún a la vista de su patria, son presas de tristeza y desesperación; la una les causa enfermedades de las que muchos mueren... y la otra les lleva a quitarse la vida negándose a comer o a respirar... o echándose al agua”...

Al llegar a las islas, cada cabeza de negro es vendida desde 300 a 500 libras según su juventud, ... Los negros son la principal riqueza de los habitantes de las islas y, como en los países cálidos se multiplican mucho, sus amos, por poco que les traten con algo de consideración, ven crecer insensiblemente esta familia en la que la esclavitud es hereditaria”.

Aquí se ha conseguido ya ese tono de “descripción científica” que no afecta para nada al narrador de esos sufrimientos, y que se parece a los análisis que muchos estudiosos nazis hacían de los judíos en los campos de exterminio. Realmente estamos ante el primer Holocausto, obra éste de toda Europa, y por el que Europa nunca ha sentido remordimiento ni pedido perdón, ni considerado necesarias indemnizaciones. Pero los negros eran tan seres humanos como los judíos y (si es que se quiere recurrir al argumento que usó Hitler), mucho menos “culpables” que ellos.

Nuestro autor sigue hablando de los negros de las colonias francesas, los describe según países, fuerza, belleza. Explica que “la humanidad y el interés de los particulares aconsejan no ponerlos a trabajar nada más llegar, sino dejarles unos días de reposo”. Explica también que a los recién llegados, “sus antiguos compatriotas se sienten inclinados a adoptarles, les mantienen en sus chozas, les cuidan como hijos”, reconociendo implícitamente lo que luego hemos sabido de mil modos: que hay más humanidad en las víctimas que en los verdugos. Y continúa:

“Sus patronos los llevan en seguida al trabajo, los castigan cuando faltan, y estos hombres hechos se someten a sus semejantes con gran resignación. Los dueños que adquieren esclavos nuevos están obligados a hacerlos instruir en la religión católica. Este fue el motivo que determinó a Luis XIII a permitir el comercio de carne humana”.

Esa “gran resignación” con que se someten los negros ya parece demostrar su infrahumanidad. Sigue esa hipocresía tan denunciada por Jesús de Nazaret, de “colar el mosquito” de la catequesis para “tragarse el camello” de la esclavitud. Hipocresía de una Enciclopedia que ya no creía en el catolicismo, y estolidez de una Iglesia asentada en poderes absolutos que la vuelven ciega para el evangelio que quiere anunciar. Y tras explicar los diversos trabajos, viviendas, castigos, etc..., concluye:

“Cuando un negro comete una falta, el capataz puede castigarlo de parte de su dueño con varios azotes... Si la falta es mayor...” (a partir de aquí sigue toda una casuística en la que el autor reconoce que, como los hombres somos injustos, se cometían muchos excesos, y por eso) *“los oficiales de Su Majestad redactaron un ‘Código Negro’ para regularlos”.*

Ejemplar otra vez este escrúpulo de justicia, parecido al de los fariseos que, cuando llevaban a condenar a muerte al Inocente, no entraban en la casa del pagano Pilatos “para no contaminarse”.

Hay que repetir como conclusión que el Holocausto de los negros fue el primero, y el que preparó el camino para el posterior Holocausto de los judíos. Y esto nos remite otra vez a la sospecha de Adorno con que concluía el capítulo anterior

2. La noción de propiedad, o “economía sin ética”

Quisiera sugerir, para terminar este capítulo, que la razón de esa hipocresía, o esa contradicción que hemos encontrado, puede estar en la concepción de la propiedad que tienen tanto los enciclopedistas como la Modernidad. Veamos un momento (en el Volumen XIII), la palabra “Propietario”:

“Es aquel que tiene el dominio de una cosa mueble o inmueble, corporal o incorporeal, que tiene derecho de gozar de ella y hacer lo que le parezca bien, hasta degradarla o destruirla, siempre que lo permitan las leyes, y a menos que no se lo impida alguna convención o disposición que restrinja ese derecho”.

Notemos cómo no hay ninguna restricción natural (o fundada en la realidad de las cosas), para los derechos del propietario. Si se puede dar alguna restricción, ésta será de carácter contingente: derivada del interés de los mismos propietarios, y expresada en leyes o acuerdos “positivos”. Lo que no comenta el autor es que precisamente esas leyes las elaboran... los propietarios. Aquí está otra vez la piedra en el zapato de la Modernidad: los derechos de los seres humanos podrán tener limitaciones naturales (lo acabamos de ver con el derecho a la libertad). Pero los derechos de los propietarios no las tienen.

Y del propietario pasemos a la propiedad que, en la ortografía francesa, viene después de la anterior palabra. Se trata de un artículo redactado por Diderot, casi el padre de la Enciclopedia.

“Propiedad: es el derecho que tiene cada uno de los individuos de que se compone una sociedad civil, sobre los bienes que ha adquirido legítimamente. Uno de los principales

objetivos de los hombres, al formar sociedades civiles ha sido el asegurarse la posesión tranquila de las ventajas que habían adquirido o pudieran adquirir. Han querido que nadie pudiera turbarles en la posesión de sus bienes y, por eso, cada uno ha consentido en sacrificar una porción llamada 'impuesto' a la conservación y el mantenimiento de la sociedad entera... Sea cual sea el entusiasmo de los hombres por los soberanos, los que se sometían nunca pretendieron darles un poder absoluto e ilimitado sobre todos sus bienes, nunca contaron con ponerse en la necesidad de no trabajar más que para los soberanos. La adulación de los cortesanos ... ha querido a veces persuadir a los reyes de que tenían un derecho absoluto sobre los bienes de sus súbditos; pero sólo los déspotas y los tiranos adoptaron máximas tan irracionales... Todo poder que sólo esté fundado en la fuerza se destruirá por ese mismo camino. En los estados que siguen las leyes de la razón, las propiedades de los particulares están bajo la protección de las leyes... Los reyes buenos han respetado siempre las posesiones de sus súbditos, y no han mirado los dineros públicos que se les confiaban más que como un depósito, que no era permitido desviar para satisfacer tanto sus pasiones frívolas, como la avidez de sus favoritos o la rapacidad de sus cortesanos”.

Es sabio conceder cancha a ese deseo tan humano de seguridad que lleva a los hombres a asociarse. Pero es profundamente unilateral el no definir cuál es la forma de adquisición “legítima”. Estremece leer esa definición cuando en la prensa de los días en que redacto este capítulo, encontramos estas palabras del Sr. Colin Powell, secretario de estado norteamericano: “el petróleo de Kazajistán es fundamental para Occidente”(4) Lo que pueden implicar estas palabras, tras las guerra de Irak y la de Afganistán, no parece ser muy tranquilizador para el planeta.

Finalmente, el texto deja bien claro que toda su obsesión en este tema es asegurar a la burguesía frente a las pretensiones absolutas de los reyes. No asegurar a los demás ciudadanos frente a las pretensiones absolutas de los burgueses.

Y esta especie de obsesión que genera la contradicción moderna entre la razón humana general y la razón económica particular, la encontramos en otro de los ejemplos clásicos del momento.

III. LA FABULA DE LAS ABEJAS Y LA MANO INVISIBLE

Al pequeño poema titulado “La Fábula de las abejas” escrito en 1723 por un médico holandés afincado en Inglaterra (B. Mandeville) se le podría aplicar lo que suele decirse del *Ulises* de Joyce o de la magna obra de Proust: da la sensación de que quienes más hablan de él, no lo han leído en realidad.

Digo esto porque la fábula de las abejas ha sido el gran texto utilizado por todos los economistas neoliberales y premios Nobel, para justificar la idolatría del mercado. Presenta una colmena que funciona muy bien mientras las abejas son viciosas y van cada una a lo suyo. Pero cuando las abejas se vuelven virtuosas, austeras y caritativas, la colmena se convierte en un desastre.

De ahí brota el famoso principio de que, en economía, *los vicios privados son virtudes públicas*. Partiendo de ahí muchos neoliberales han escrito que la mejor manera de practicar la caridad es dedicarse cada cual sólo a lo suyo, y que la solidaridad acaba siendo la más cruel insolidaridad. Como dijo M. Friedman: todo lo que se haga por ayudar a lo pobres, hace más daño a los pobres.

Y sin embargo, la Fábula de Mandeville, apenas habla de economía. Es cierto que las consecuencias de la conversión de las abejas son principalmente (aunque no sólo) consecuencias de ruina económica. Pero los vicios de esas abejas que constituían la prosperidad pública, no se limitaban al campo económico como ahora veremos. Mandeville no conoce esa independencia de las esferas económica, política y cultural, regidas por leyes distintas y, según la cual, uno puede ser injusto y cruel en el terreno económico, para luego tener un gran corazón a la hora de crear alguna Fundación o de dar dinero a la Iglesia. Igual que tantos nazis de las SS, eran verdaderos monstruos en el “campo de trabajo” para luego, en su casa, ser cariñosos padres de familia y amantes de la música clásica. Eso que Hanna Arendt llamó “la banalidad del mal”.

En la colmena de Mandeville esas esferas están mucho más unificadas. Y al comienzo de su Fábula nos avisa de que, aunque va a hablar de abejas, éstas “eran en realidad como seres humanos”(5).

1. La colmena humana

Veamos primero una rápida selección del poema:

“Era una colmena de grandes multitudes: millones que trataban de procurarse todas lascivia y vanidad, mientras otros millones trabajaban intentando anular sus contratos de trabajo... Algunos con muchos bienes y poca faena emprendían negocios muy lucrativos; y otros blandían pico y pala en los trabajos más duros y pesados. Eran tramposos; pero borremos este adjetivo porque los trabajadores eran igual; ya que *todo oficio es alguna estafa y toda vocación es un engaño*”.

Pero esos tramposos no eran precisamente empresarios, comerciantes o banqueros, sino:

— “*Los abogados...* no hacían caso de ningún compromiso claro, con tal de conseguir honorarios más altos. Escudriñaban las leyes para defender causas injustas, igual que hacen los ladrones para ver por dónde pueden entrar en alguna estancia”...

— “*Los médicos,* valorando fama y riqueza más que la salud del enfermo, miraban sólo por sí mismos”.

— “*De los sacerdotes* sólo unos pocos eran justos y elocuentes; miles de ellos eran astutos e ignorantes”. [Y por cierto, la fábula nos dice que éstos daban culto “a Júpiter”].

— *“Los soldados que se aventuraban a luchar perdían aquí un brazo y allí una pierna, hasta que deshechos y olvidados sobrevivían con media soldada. Mientras que otros que no hacían la guerra se quedaban en casa con doble paga”*. Y finalmente:

— *Los ciudadanos*: “muchos, esclavos de su propio bienestar, robaban sin escrúpulos al rey. Los sueldos eran bajos pero vivían... Cuando hacían algo injusto decían que era ‘una ganga’... y cuando la gente vio la hipocresía cambiaron su nombre por el de ‘emolumentos’, pues no querían ser burros ni simplones en lo referente al propio bien”.

En resumen: *“no había una sola abeja que no se derritiera por lo que no era suyo, mucho más de lo que dejaba entender”*... Incluso “la mierda que había en las calles y que vendían como abono, descubrían los compradores que estaba adulterada con piedras bien inútiles; pero el estafado no podía quejarse porque él vendía a otros sal, como si fuera leche en polvo”...

Así es como van bien las cosas: el balance de esta situación era que *“todas las partes estaban llenas de vicio pero el conjunto era un paraíso... Hasta el más malvado de entre aquella multitud aportaba algo al bien común... Muchos conseguían trabajo gracias al noble pecado del lujo [de otros], y otros por el odioso pecado del orgullo”*.

Se ve claro que la búsqueda *exclusiva* del propio interés no vale sólo en el campo de la economía, sino *en todos los campos de la sociedad*. Los vicios privados que constituyen virtudes públicas no son sólo la avaricia de los economistas, sino la corrupción de los políticos, la mentira de las profesiones liberales, la hipocresía de los sacerdotes o la cobardía de los militares.

Así funcionó magníficamente la colmena, hasta que comenzaron a aparecer voces moralizadoras que gritaban “¡abajo los fraudes!” (olvidando los propios), o “manos limpias” como en Italia. Con lo que Júpiter se enfadó y decidió “liberarlos”.

Todos se arrepintieron, “fueron a confesarse de sus pecados”, y...“¡oh Dios qué consternación!... *En menos de una hora bajó un penique la libra esterlina. Los tribunales se quedaron en paro porque los deudores pagaban de buena gana hasta lo que no recordaban sus acreedores... Con lo cual no había sitio para los abogados en una colmena honrada. Los fabricantes de rejas, puertas de hierro, cerraduras y demás, tuvieron que marcharse del pueblo... Los matasanos aceptaron que sólo recetaran los médicos entendidos, que no daban abasto acudiendo a todas partes... Los curas ya no imponían diezmos y muchos charlatanes se quedaron también sin trabajo... Todos los lugares que antes ocupaban tres personas las cuales se vigilaban mutuamente (y también se hacían socios de fraudes), ahora están ocupados por uno solo, con lo que sobran más de mil”*...

En resumen: no sólo se marcharon los que antes gastaban mucho, “como el cortesano que cada año daba una comida con su amante, en la que tres horas de mesa costaban lo que un día de un regimiento”, sino que “también tuvieron que largarse aquellos que vivían de ellos”. Cerraron las tabernas... y “la altiva Cloe que antes hacía que su marido robara al Estado para poder vivir con opulencia, ahora vendía sus muebles (por los que había saqueado a La India), reducía la factura de sus compras y llevaba un solo vestido todo el año”.

Al final: “hay ya tan pocas abejas en la colmena que no pueden rechazar los ataques que preparan siempre los enemigos de aquellos que se hacen respetar”. Por eso todas las abejas acaban “yendo a esconderse en el agujero de un árbol”. Así desapareció la colmena.

De aquí saca nuestro autor la siguiente moraleja con que concluye la fábula:

“Sólo los necios quieren que una colmena muy grande sea una colmena honrada. Para gozar las alegrías de este mundo, es una utopía mental la pretensión de vivir en bienestar sin grandes vicios...”

El fraude, el lujo y el orgullo han de vivir mientras sepamos aprovecharnos de ellos. El hambre es sin duda un azote terrible. Pero sin ella ¿quién podría prosperar?...

El vicio se convierte en beneficio si se le desmocha bien, y para que un estado sea grande, es tan necesario el vicio como lo es el hambre para comer...

La sola virtud no puede hacer florecer a las naciones. Y si se quiere implantar una edad de oro, hay que estar tan lejos de la honradez como de las bellotas”.

2. Comentarios

2.1. — Ya hemos dicho que el autor no habla sólo, ni principalmente, de economía. En este sentido, y según la lógica de la fábula, la no intervención del estado no debe limitarse sólo al campo del mercado (como reclaman todos los neoliberales) sino a *todos* los campos sociales.

2.2. — De acuerdo con esto, el terrorismo, que es casi el único campo contra el que nuestra sociedad predica cruzadas y recurre a la moral, debería ser visto más bien como uno de esos vicios privados que, a niveles mundiales, pueden acabar produciendo virtudes públicas. Bin Laden está tan dentro de la fábula como Milton Friedmann (o más). También del vicio terrorista saldrá un mundo mejor, mientras que de las cruzadas antiterroristas de Bush sólo puede salir (*según la lógica de la fábula*) un mundo más pobre y que no funcione.

2.3. — La fábula describe muy bien la corrupción de la sociedad (tanto que casi parece de hoy). Pero además la canoniza. Y la única honradez que sabe contraponer a esa corrupción es una rigidez casi “de talibanes”. En esta falta de término medio está su verdadero fallo.

2.4. — Reducida al terreno económico, la fábula resulta perniciosa. Pues ¿qué empresario de los que se amparan en ella aceptaría que su empresa funcionara así, convencido de que marcharía lo mejor posible? La concreción económica del famoso principio (vicios privados, virtudes públicas) debería ser “vicios individuales, virtudes empresariales”. ¿Qué empresario aceptaría eso?

2.5. — Finalmente, aunque la fábula había dicho que en la colmena vivían muchos millones, luego, el conjunto al que llama paraíso es sólo *el conjunto de los ricos*: pues reconoce que, en ese mundo tan magnífico, “el hambre era un azote terrible”. Encontramos aquí otra vez un modo de ver que hace de hilo conductor en este Cuaderno: ya en sus orígenes (y no en una degeneración posterior), la Modernidad proclama que el progreso, la comodidad y el bienestar que hemos construido tienen como precio el hambre de muchos. Doloroso y lamentable precio, sí. Pero que la Modernidad está muy dispuesta a pagar para no perder su comodidad.

2.6. — Cincuenta años más tarde, la moraleja de esta Fábula fue teorizada, y suavizada, por Adam Smith, con su célebre frase de “la mano invisible”(6) Esa “mano invisible” es un sustituto laico (pero no menos mitológico) de lo que un cierto teísmo llamaba “Divina Providencia”. Sólo que ahora, esa providencia, al ser menos divina, parece que está dispensada de ser universal: “*el producto de la tierra es para todos... lo ricos toman de él sólo la parte más valiosa y agradable. Ellos consumen sólo un poco más que los pobres... Ellos son conducidos por una Mano Invisible a realizar espontáneamente aquella misma distribución de los bienes... que tal vez existiría si la tierra hubiese sido distribuida en porciones iguales entre todos su habitantes*”.

El problema de este texto es que presupone que los ricos sólo toman para sí “*un poco más que los pobres*”. Quizá eso valía en el s. XVIII cuando se dice que la diferencia entre países ricos y pobres era de 2 a 1. Pero ya no vale hoy, cuando esa diferencia ha pasado en 30 años de ser de 60 a 1 a casi 90 a 1, y donde 335 individuos millonarios poseen más riquezas que dos mil millones de seres humanos. Aun así y todo, hay que tener buena (o mala) fe para pretender que esa es “la distribución que se daría si la tierra hubiese sido distribuida entre todos sus habitantes en porciones iguales”.

Y como segunda cuestión: otra vez no se ve por qué esto que vale para los ricos en la

apropiación de la propiedad, no puede valer también para los médicos que (buscando sólo su interés) hacen una operación innecesaria; o para las empresas farmacéuticas que (buscando sólo su interés) intentan oponerse a los medicamentos genéricos. O para los políticos que (aprovechándose de una información privilegiada) compran un edificio cochambroso en El Raval, por un millón de pesetas, sabiendo que allí se construirán pisos de 40 millones... También ahí debería valer el principio de la Mano Invisible, dado que, como escribe en otro momento el propio A. Smith “*buscando sólo su propio lucro, en este como en otros muchos casos, es llevado por una Mano Invisible para promover un fin [benéfico, se sobreentiende] que no era parte de su intención*”(7).

No estará de más añadir que las citas dadas son las dos únicas veces en que A. Smith habla de la mano invisible, y que (contradiendo lo que ahí decía), él reconoce que las condiciones sociales de su época favorecen siempre al capital más que al trabajo en situaciones de conflicto, lo cual es una realidad que debe cambiarse. La mano invisible, por tanto, actuaría sólo *en condiciones de perfecta igualdad social*; no en cualquier caso como presuponen los que apelan a ella. Actúa por ejemplo en un contexto de encuentro “personal” entre dos individuos (vendedor y comprador) y no en un contexto multitudinario e impersonal como es el del mercado actual. En el contexto del encuentro personal sí que sucede muchas veces que, buscando cada cual lo suyo, acaba surgiendo lo mejor para los dos: pero no porque haya una mano invisible que armonice los egoísmos, sino sencillamente porque es posible dialogar y buscar la mejor propuesta para ambos interlocutores. Como el tendero conoce al comprador puede acabar sintiendo amistad hacia él o deseando no perderlo como cliente. Y viceversa: el comprador puede tener absoluta confianza en ese tendero a quien conoce personalmente. Detalles tan fundamentales, como imposibles allí donde los tenderos han dejado de ser personas para convertirse en empresas transnacionales.

2.7. — Balance.

Podríamos concluir que el gran fallo de la Fábula de Mandeville es que no conoce término medio entre un egoísmo absoluto que sólo piensa en sí, y un amor al prójimo tan absoluto que no piensa en uno mismo, y que podrá ser modélico en algunas santidades admirables, pero no puede ser un principio de estructuración de la sociedad.

Ahora bien: el problema de la ética no es elegir entre amor propio y amor al prójimo sino encontrar la verdadera síntesis entre ambos. Pues, para empezar, sin un mínimo de autoestima (que se funda sobre todo en la propia dignidad humana), será imposible querer a los demás. Pero además, nuestra necesidad con el amor propio no es que “nos lo manden”, dado que la humana naturaleza ya se encarga de proveernos abundantemente de él. El problema del amor propio es más bien que nos enseñen a controlarlo y a compensarlo con un sincero amor a los demás (que a su vez puede acabar siendo una fuente de la mejor satisfacción con uno mismo).

IV. MONTESQUIEU (1689-1755) o “las contradicciones culturales del capitalismo”

De la enorme importancia del barón de Montesquieu en la Modernidad y en su concepción de la democracia puede dar idea el hecho de que (muerto Franco) dos figuras eminentes de nuestra transición y de nuestro mundo político (Tierno Galván y Solé-Tura), prologaron o editaron una edición castellana y otra catalana de su obra principal. Es admirable también la escena de su lecho de muerte, cuando Montesquieu confiesa sus pecados con un jesuita pero, a la vez, defiende allí sus ideas democráticas contra su confesor. Pero otra vez vamos a tropezarnos con el pecado original de esas ideas.

1. El pecado original de la Modernidad

En este caso no va a hacer falta rebuscar muchos textos. Voy a detenerme sobre todo en un capítulo referente a la esclavitud, de *El espíritu de las leyes*. Tras declarar que la esclavitud es contraria a la naturaleza y al progreso humanos, y que no se justifica ni por razones de guerra, ni de deudas o religiosas, Montesquieu se tropieza con la práctica de los países europeos en la esclavitud *de los negros africanos*. Y he aquí cómo argumenta entonces:

“Si tuviera que defender el derecho que hemos tenido de esclavizar a los negros, diría lo siguiente:

Los pueblos de Europa, después de haber exterminado a los de América, tuvieron que esclavizar a los de Africa para emplearlos en la roturación de tan gran cantidad de tierras.

El azúcar sería demasiado caro si no se emplearan esclavos en el trabajo que requiere el cultivo de la planta que lo produce.

Esos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos.

No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro.

Es tan natural pensar que la esencia de la Humanidad la constituye el color, que los pueblos de Asia, cuando hacen eunucos, privan siempre a los negros...

Prueba de que los negros no tienen sentido común es que hacen más caso de un collar de vidrio que del oro, el cual goza de gran consideración en las naciones civilizadas.

Es imposible suponer que estas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos.

Algunos espíritus cortos exageran demasiado la injusticia que se hace a los africanos pues, si fuese tal como dicen, a los príncipes de Europa... se les habría ocurrido la idea de concertar un convenio general a favor de la misericordia y de la compasión(8).

¡Parece imposible que estas páginas las haya escrito Montesquieu! Y a él mismo le debía parecer imposible lo que iba a decir, pues comienza hablando en condicional: “si tuviera que defender” (sin decir que lo defiende). Pero cuando, al final del capítulo, tacha de espíritus cortos a los enemigos de la esclavitud, entendemos que no hablaba en condicional sino muy en serio. Hace una defensa de la esclavitud de los negros que pretende fundarse en la naturaleza de las cosas, y no en una situación de pecado estructural imposible de eliminar de golpe. Examinemos el texto.

2. Comentarios

2.1. — Los dos primeros argumentos son de *estricta lógica económica ajena a toda consideración humana*: primero nuestra ambición nos lleva a conquistar más de lo que necesitamos, y luego necesitamos esclavos para poder gestionar todo lo que hemos arrebatado a otros. El argumento del precio del azúcar es el mismo que todavía seguimos oyendo cuando se reclama (eufemísticamente), “moderación salarial” o abaratamiento del despido, por razones de progreso económico. Entre el enorme sufrimiento de la esclavitud de otros, y la incomodidad del precio de nuestro azúcar, la Modernidad elige el primero.

En este modo de argumentar están incluidas ya muchas de las fórmulas matemáticas que hoy revisten con pompa a la economía moderna: se trata de ecuaciones y operaciones en las que *se presupone* que “los negros” (en nuestro caso: la mano de obra o los países del Tercer Mundo) “no son seres humanos” ni “tienen un alma buena”, sino que son meros factores económicos, representables por una *x* o una *y*. Desde este presupuesto, las operaciones que siguen son absolutamente correctas. Pero la conclusión no vale: no porque no valgan las operaciones, sino porque no vale *el presupuesto* con el que se practicaron dichas operaciones. Lo que valdría aquí es el clásico refrán castellano: “aunque la mona se vista de seda [matemática], mona se queda”.

2.2. — Los otros cinco argumentos son profundamente racistas, si bien es *un racismo aconsejado por el interés económico*. Su fealdad, nuestra idea de Dios (que es la idea de nuestra superioridad), determinadas prácticas históricas y, sobre todo, nuestra necesidad de una buena conciencia (porque si no, “no seríamos cristianos” dado lo que hacemos), nos llevan a afirmar que los negros ni tienen alma, ni son hombres.

Montesquieu ha olvidado aquí lo que él mismo escribiera veinte años antes en las Cartas Persas: “siempre juzgamos las cosas por la resonancia secreta que producen hacia nosotros mismos. Los negros pintan como blanco al diablo y como negros a sus dioses”(9). Eso exactamente es lo que hace aquí el barón: sin aplicarse lo que había escrito, pinta a su dios como esclavista. Sencillamente.

2.3. — Otra vez aparece aquí, por tanto, el hilo conductor de este Cuaderno: el paraíso que busca y promete la razón moderna es –desde su proyecto inicial– *un paraíso para blancos y europeos exclusivamente*. Por eso, el poder que le interesa limitar al demócrata Montesquieu es el poder político, nunca el poder económico (el cual, a lo más, podrá cambiar de manos, pero no ser limitado). Por eso no podemos argumentar hoy que, si vivimos mejor y quieren emigrar aquí es porque nosotros seamos mejores, puesto que *nuestro propósito inicial fue vivir mejor a costa de ellos*.

2.4. — Finalmente, la respuesta a los argumentos de las pocas voces contrarias a la esclavitud que hacían de conciencia de la época (esa izquierda testimonial de siempre, insultada por los neoliberales), confirma el derecho tácito de este padre de la Modernidad: si los poderosos de este mundo actúan así, señal de que está bien.

En este contexto, resulta inconcebible que quienes van de “progres” por la vida, acusando a textos religiosos mucho más antiguos (como la Biblia o el Corán) por sus claras limitaciones sociales, desconozcan que ellos tienen tamañas aberraciones en su propia “biblia” fundacional. Semejante desprecio no es el mejor campo para un diálogo.

V. J. J. ROUSSEAU (1712-1778): “la oveja negra”

Con su sensibilidad discutible y sin el sentido práctico de un Voltaire, Rousseau es sin embargo el representante más de izquierdas y que expresa más calidad humana en la gestación de la Modernidad. Preocupado principalmente por el hombre: (“*el más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos*”), Rousseau no es el ingenuo de esos clichés simplistas que hablan del salvaje bueno y la sociedad mala. Su pensamiento es más complejo como intentaremos presentar. No pretende afirmar que la naturaleza sea buena, sino que la sociedad es injusta. Ni pretende “volver al bosque junto al oso”, sino volver a construir una sociedad mal construida.

1. Sociedad: ¿contrato o propiedad?

Rousseau reconoce en efecto que el hombre está hecho para la sociedad, la necesita y sólo es feliz en ella. Pero, a la vez, es en la sociedad donde el ser humano se malea. Una contradicción constitutiva, que se refleja en otros aspectos de la historia humana, por ejemplo en el progreso: “*lo más cruel de todo es que todos los progresos de la especie humana la alejan incesantemente de su estado primitivo; cuanto más conocimientos nuevos acumulamos, más nos privamos de los medios de conseguir el más importante de todos*”(10). Nótese el parentesco de esta ambigüedad con la que siglos más tarde descubrirá Freud cuando habla de “*El malestar en la cultura*”. Esa ambigüedad del hombre es lo que el resto de la Modernidad no supo percibir con su optimismo ingenuo.

La razón de todas estas ambigüedades es, para Rousseau que en la sociedad el hombre necesita afecto y reconocimiento, y la demanda de éstos es tan grande que le lleva incluso a transgredir sus propios límites. No es cierto por tanto lo que piensa el resto de los “ilustrados”: que “*el hombre es cruel por naturaleza y necesita de la civilización para apaciguarlo*”. La civilización puede también convertir al hombre en más cruel.

De ahí brota la obsesión de Rousseau por lo que él llama “*el contrato social*”, es decir por que la sociedad nazca de un acuerdo democrático total, y no de una imposición: “*la fuerza no engendra el derecho y no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos*”(11) Esta frase, que parece una crítica anticipada de toda la política exterior de los Estados Unidos, da razón de por qué se malea el hombre en la sociedad: porque ésta nació de una imposición derivada de la apropiación privada: “*el verdadero fundador de la sociedad civil fue el primer individuo al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir ‘esto es mío’, y encontró a gentes lo suficientemente simples como para hacerle caso*”(12) Una afirmación, por cierto, que irritaba mucho a Voltaire (13), pese a que Rousseau, sólo pretende sugerir que la propiedad es fuente de aprecio y reconocimiento para los hombres y, por tanto, da lugar a una sociedad mal constituida, donde sólo unos pocos hallan ese reconocimiento.

Así, la sociedad –tan necesaria– es la que vuelve al hombre avaro y embustero, para tratar de satisfacer ese afán de aprecio y reconocimiento que la misma vinculación social le ha despertado y disparado. El hombre primitivo vive “en sí mismo”, mientras que el hombre socializado “*no sabe vivir sino sólo en la opinión de los demás*”.

2. ¿Qué libertad?

Es esta la razón por la que el hombre esclaviza y somete a sus semejantes; y luego se engaña diciendo que hay en los hombres una tendencia natural a la servidumbre. Al argumentar así,

olvida que “con la libertad ocurre lo mismo que con la inocencia y la virtud: que sólo se las paladea cuando se las practica, y al perderlas se olvida el hombre de su gusto”. La verdad es más bien que los seres humanos “detestan la libertad en los demás y la quieren sólo para sí mismos”⁽¹⁴⁾. Semejante libertad sólo engendra una desigualdad que hace imposible la sociedad, maleando al individuo.

Hay en todo esto algo de lo que Kant llamará “la insociable sociabilidad del hombre”. Frente a eso, “si queréis dar consistencia al Estado, acercad los extremos tanto como sea posible; no permitáis gentes opulentas ni mendigos. Pues ambos... son igualmente funestos para el bien común: de uno proceden los instigadores a la tiranía; del otro salen los tiranos. Ambos son siempre quienes comercian con la libertad pública: unos la compran y otros la venden”⁽¹⁵⁾

Creo pues que tiene razón J. Touchard cuando escribe: que “la libertad en Rousseau es muy diferente de la libertad en Locke. Locke asocia libertad y propiedad. Rousseau libertad e igualdad. Para Locke la libertad es conciencia de una particularidad: para Rousseau es ante todo solidaridad. Para Locke la libertad es un bien que se protege; para Rousseau una posibilidad que se realiza”⁽¹⁶⁾.

De ahí la enorme importancia que da Rousseau a la educación para que pueda haber sociedad (recordemos *El Emilio*). Y educación para Rousseau no equivale a enseñanza: no es mera transmisión de conocimientos sino de valores, que aseguren la solidaridad del cuerpo social. Algo que, para R, será imposible sin la religión, única que puede fundamentar la igualdad.

3. Progreso: ¿técnica o sabiduría?

No toca a este Cuaderno seguir a nuestro autor en la elaboración ni en los aciertos o desaciertos de ese contrato social “por el cual son iguales todos los ciudadanos” (III,16), sino sólo marcar sus diferencias con la forma de sociedad y autoridad surgidas de la propiedad privada. Y sugerir que este modo de fundamentar supone un contrapeso al simplismo cartesiano de los otros autores presentados. En este sentido quizá Rousseau significa la primera “dialéctica de la Ilustración”. En dos puntos:

— **a.** Frente a un progreso confiado sólo a las ciencias y a la técnica, Rousseau está más atento al sufrimiento humano que el resto de los ilustrados: “el hombre ha nacido libre y en todas partes se halla prisionero. Creyéndose dueño de los demás no deja de ser aún más esclavo que ellos”. Esta constatación del primer capítulo del “Contrato Social” (que parece evocar el tema marxiano de la alienación humana), me parece decisiva para comprender bien a Rousseau

— **b.** Frente a un progreso concebido como salida de la ignorancia, Rousseau cree que “todos los males les llegan a los hombres mucho más del error que de la ignorancia y que lo que no sabemos nos perjudica mucho menos que lo que sabemos mal”, como escribió a Voltaire el 10 de septiembre de 1755. La ingenua certeza de la Modernidad sobre la infalibilidad de un progreso mecánico y meramente material se ve cuestionada aquí, por la busca de otro progreso que esté mucho más en la voluntad común y la democracia radical (el contrato social), que en el mero crecimiento material.

Con un lenguaje actual (que Rousseau ya no utilizó) cabría decir que Rousseau pensó siempre en una democracia “participativa” y no meramente “representativa”: “la soberanía no puede ser delegada ni puede enajenarse. Consiste esencialmente en la voluntad general”. De ahí que “los diputados no son ni pueden ser representantes del pueblo. Son sólo sus comisarios y no pueden resolver definitivamente” (C. S. III, 15).

No es pues del todo extraño que Engels escribiera en el *Anti-During* que “en Rousseau nos encontramos con un proceso de ideas casi idéntico al que se desarrolla en ‘El Capital’ de

Marx”. Sin embargo, la dificultad de la propuesta, y la menor autoridad de su “romántico” autor, como también su turbulenta vida afectiva, hicieron que sus divergencias con el resto de la Modernidad no fuesen tomadas en consideración. Rousseau fue cooptado con todos los anteriores para convertirse en el ideólogo de la burguesía antifeudal, y nada más. Su obra no sirvió para acabar con el poder feudal, sino sólo para hacerlo pasar de manos de los nobles y los eclesiásticos a manos de la burguesía. La tristeza que reflejan las “Meditaciones de un paseante solitario” escritas al final de su vida, y publicadas, contra su voluntad, después de su muerte, parece ser un eco del balance que hemos presentado aquí.

VI. “EL FIN DE LA HISTORIA”

La Modernidad francesa cometió quizás el error de pensar la sociedad sin haber criticado suficientemente la razón con que pensaba. En la Ilustración alemana, Kant emprendió la crítica de la razón, pero no para pensar la sociedad sino para tratar de pensar a Dios.

Marx ya adivinó que la razón no puede ser sólo una facultad individual, sino social; ni sólo crítica de la tradición (o del pasado) sino también del presente (de la sociedad). Y que, de lo contrario, a una razón sólo kantiana puede ocurrirle que los derechos del hombre se le conviertan en derechos “del hombre alienado”.

La honradez del propio Kant ya había anticipado esta crítica cuando, al entrar en la madurez, escribió esta confesión que no sé si olvidan a veces sus discípulos:

“Hubo un tiempo en el que yo consideraba que únicamente la búsqueda de la verdad constituía la gloria de la humanidad, y despreciaba al hombre ordinario que nada sabía. Rousseau me puso en el camino recto: aprendí a conocer la recta naturaleza humana; y me consideraría más inútil que el trabajador ordinario si no creyera que mi filosofía puede ayudar a los hombres a establecer sus derechos”(17).

Esto ya es mucho pero quizá no suficiente. Y por desgracia, Hegel le quitaría mordiente a esa preocupación de Kant al construir, sí, una filosofía vuelta a los hombres y a la historia humana, y además con trazos geniales, pero cuyos contenidos acababan justificando como “progreso” todos los estados y todas las atrocidades de la historia. Marx que entendió todo esto, quedó presa de otro pecado de la Modernidad: divinizó la estructura dialéctica de la materia y las posibilidades insertas en la clase obrera, como única manera de poder confiar en un futuro mejor. Los resultados, a pesar de sus inmensos méritos y de tantas críticas suyas que convendría recuperar, ya los conocemos.

Otras reacciones

1. — La jerarquía eclesiástica, en lo que podríamos llamar su segundo “siglo de hierro” (desde fines del XVIII a fines del XIX) se opuso rotundamente a la Modernidad, pero por razones equivocadas. Reaccionó contra la razón crítica porque no supo ver en ella más que un acto del orgullo humano y no el ejercicio de un instrumento dado por Dios al hombre. Reaccionó contra los derechos del hombre con el argumento de que eran contrarios a los derechos de Dios, y sin reconocer que —según las Fuentes Bíblicas— *es precisamente en la defensa de los derechos humanos —sobre todo los de lo pobres e indefensos— como se defienden los derechos de Dios*. Ambas críticas respondían más a la sensibilidad de los poderes absolutos de la época, que a la sensibilidad de los discípulos de Jesús. ¡Hasta ese punto el ejercicio del poder político había apartado del Señor a los sucesores de los Apóstoles!

Esta falsa reacción no está ni mucho menos superada, y hoy vuelve a rebrotar con la involución que ha caracterizado a la autoridad eclesiástica del final del siglo XX. Pero aquí hay que apuntar también el intento de reconciliación con la Modernidad que supuso el concilio Vaticano II. Y habrá que comentar que —como suele ocurrir en la historia cuando las cosas se hacen demasiado tarde— esa reacción bienintencionada idealizó acriticamente la Modernidad, sin percibir aquello que hay en los valores evangélicos y en el Dios de Jesús de verdadera (y radicalmente) contrario a muchos falsos ideales modernos descritos en este Cuaderno: *la apuesta radical por la universalidad de lo humano* y (dentro de esa apuesta y como camino hacia ella) *la opción radical por todas las víctimas y excluidos de la Modernidad*.

En este sentido parece innegable que la teología latinoamericana de la liberación jugó (frente a la “modernización” del postconcilio en las iglesias del Primer Mundo) un papel semejante al que jugó la “segunda ilustración” marxiana frente a la Europa ilustrada: *la recuperación de “la razón de los vencidos” frente a la razón excluyente*. Las viscerales reacciones europeas (y romanas) contra la teología de la liberación, no fueron dirigidas en realidad contra las deficiencias que aquella pudo tener (y sin duda tuvo), sino contra la sensación de amenaza que representaba contra el mundo opresor.

Esta rápida descripción me parece que marca suficientemente las tareas y líneas de acción en el tercer milenio, para un cristianismo que quiera ser fiel al mundo precisamente desde su fidelidad al Dios de Jesús, el cual “amó tanto al mundo que le entregó a Su Hijo, no para condenar al mundo sino para salvarlo”. Una crítica a la Modernidad que no se haga desde posiciones premodernas (hoy resucitadas), sino desde dentro mismo de aquello que pudo ser lo mejor de la Modernidad, y que ella traicionó en su innegable “pecado original”.

2. — Pero no fue la Iglesia la única enemiga de la Modernidad. El mayor fustigador de la Modernidad ha sido, en mi opinión, F. Nietzsche. No hay aquí espacio para exponer el contenido y el porqué de las críticas de Nietzsche a la Modernidad. Nos habremos de limitar a señalar que, precisamente porque escuecen tanto, y proponen como salida verdaderos abismos, la Modernidad ha procurado “digerir” esas críticas en lugar de afrontarlas, quitándoles mordiente y hasta utilizándolas en servicio propio. En este sentido hay en el destino de Nietzsche un rasgo parecido al destino de Jesús: pocos genios humanos han tenido entre sus seguidores representantes tan eximios del mismo fariseísmo y la misma hipocresía que ellos habían fustigado (aunque, por supuesto, en el caso de Nietzsche y en el de Jesús, ambas palabras –“fariseísmo e hipocresía”– puedan tener sentidos muy diferentes). Se trata simplemente de la respuesta del miedo.

3. — Por eso, mejor que la reacción de Nietzsche evocaremos aquí la reacción de un premio Nobel de economía, no occidental (el indio Amartya Sen), frente a la actual razón económica que es hija de los fallos presentados en este Cuaderno. Es decir, frente a esa mentalidad que considera todas las apelaciones éticas como absolutamente ajenas a la razón económica.

Para Sen, la economía moderna se equivoca radicalmente en dos puntos: *al creer que los hombres actúan siempre racionalmente* (el optimismo de la Modernidad que Sen califica como “consistencia de la elección”), y *al creer que esa racionalidad se identifica con la búsqueda egoísta del máximo beneficio económico* (el azúcar como fuente de más felicidad que la libertad de los negros, para seguir hablando en los términos de la Modernidad). Es un mito creer con G. Stiegler que “vivimos en un mundo de personas razonablemente bien informadas, que actúan de manera inteligente para conseguir sus propios intereses”. Acercando la antropología de Sen a unas consideraciones que hace san Agustín al hablar de la Gracia diríamos que los seres humanos a) ni saben siempre lo que quieren, ni b) cuando lo saben tiene fuerza para ello, y c) cuando reciben esa Luz y esa Fuerza resulta que a veces eligen en contra de sus intereses utilitarios materiales.

Sen afirma tajantemente que la economía moderna “caracteriza las motivaciones humanas en términos sumamente limitados”; olvidando que “durante mucho tiempo se consideró a la economía una rama de la ética”, es decir, una rama de la pregunta “cómo hay que vivir”, y no de la pregunta cómo hay que enriquecerse más. Recuerda a los modernos que Aristóteles trata de la economía precisamente en su *Ética a Nicómaco*.

Desde aquí lanza Sen dos críticas decisivas a los presupuestos incuestionados de la economía moderna: a) “¿Por qué debe ser *únicamente* racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás?”. Y b) “el egoísmo universal como *realidad* puede ser falso o no, pero el egoísmo universal como *requisito* de la racionalidad es evidentemente absurdo”

(subrayados en el original). Esta reducción puede considerarse “como una de las mayores deficiencias de la teoría económica contemporánea”(18).

Quizá no es casualidad que estas críticas procedan de un oriental y no de un occidental. Quizá tienen además un valor sobreañadido porque Sen es enormemente receptivo de todo lo que la economía moderna aporta con sus análisis concretos y cree que, a su vez, este tipo de análisis haría un gran bien a la ética evitando su escapatoria a regiones abstractas. Quizá pues pueda servir también el premio Nobel indio como concreción de la denuncia que ha intentado vertebrar la trayectoria de este cuaderno. Es hora pues de concluirlo.

CONCLUSIÓN

En una espléndida película iraní sobre Afganistán (*Kandahar*) se dicen dos frases que pueden resumir todo cuando ha querido decir este Cuaderno. Por un lado: “*Occidente está tan por encima de este país en conocimientos médicos, que hasta alguien que no sea médico puede ayudarles sanitariamente*”. Por otro lado: “*La única cosa moderna que hay en este país son las armas*”.

He aquí la grandeza y la vergüenza de la Modernidad. Dos siglos después, esto ya no puede negarse. Y hay que reconocer que el segundo factor invalida seriamente al primero y que la Modernidad necesita no simplemente unas correcciones, sino un cambio de rumbo. Lo pone de relieve la casi inacabable serie de manifestaciones y protestas que va de Seattle a Porto Alegre y Barcelona y que los interesados desautorizan rápidamente como si fueran voluntades antimundialización, cuando su mensaje viene a ser que con *esta forma de Modernidad, sólo podemos llegar a una globalización falsa y deforme*.

En efecto: la Modernidad no puede pensar la universalidad ni considerar el dolor. Por eso no sirve en horas de globalización del planeta, y en un siglo como el pasado s. XX que fue (según H. Arendt) “el más cruel de la historia”.

La Modernidad sólo sabe afirmar una universalidad abstracta. Y ante el dolor, partiendo del presupuesto de que *no puede ser*, se limita a quitárselo de encima pasándolo a los otros (cuando se trata del dolor propio), o declara culpables a aquellos que lo soportan, como afirma ese pensamiento único del dios Mercado. Y si no, se aprovechará del dolor para lucro propio: como muestran todas las historias de los medicamentos para el SIDA, la malaria, etc.

Como resultas de esto, la Modernidad ha construido un mundo donde se pueden almacenar armamentos como para destruir varias veces el planeta, pero es imposible almacenar alimentos para evitar que cada año mueran de hambre 30 millones de personas. Un mundo donde las diferencias entre ricos y pobres han ido pasando de 2 por uno, a 30 por uno y 60 por uno. Un mundo donde además, el lujo y la ostentación de unos pocos son cada vez más visibles a todo el inmenso ejército de los desheredados.

Un mundo así de cruel, ha de engendrar una reacción igualmente cruel, en forma de guerrillas, terrorismos y demás barbaries. Esa reacción engendra el miedo de los bienestantes, y ese miedo aceptará cualquier forma de autoritarismo y de irrespeto a los derechos humanos con la esperanza de garantizar su seguridad. Se muestra así cómo los derechos *humanos*, o son derechos de todos, o no son tales derechos.

La reacción postmoderna que pretende renunciar a los ideales de la Modernidad, quedándose con sus ventajas, resulta todavía menos viable, aunque al principio seduzca por su aparente sencillez. La posmodernidad sólo supo quedarse sin grandes relatos, pero con pequeños presentes; sin pensamiento fuerte, pero con caja fuerte; sin saberes globales pero con intereses particulares; sin afán de construir mundo pero con afán por construirse la vivienda adosada. Hija y enemiga a la vez de la Modernidad, sólo sabe juntar “el imperio de lo efímero” con “la necesidad de lo superfluo”. Y ese es el mejor caldo de cultivo para una forma de fascismo mundial, que renuncie a la libertad, en nombre precisamente de la libertad.

Esta es más o menos la hora de nuestro mundo. Precisamente por eso, la reacción contra la Modernidad no puede desconocer los importantes dolores que la Modernidad contribuyó a paliar; sólo debe tomar en serio los otros muchos que ha contribuido a crear. Debe quedar claro que la Modernidad tiene también sus méritos impresionantes, que deberían permanecer y ser corregidos al limpiarla de sus vergüenzas.

En este estudio he prescindido del tema de Dios. Sería una apologética fácil apelar a Dios

como solución, aunque se piense (y el autor lo cree así) que la negación de Dios ha sido desastrosa para la Modernidad. Los autores que hemos estudiado creían en Dios, aunque pueda discutirse si su Dios era el del cristianismo, y aunque Rousseau se queje en sus *Meditaciones* de algunos “ardientes misioneros del ateísmo e imperiosos dogmáticos que no soportan sin cólera que no se piense como ellos”. Quienes quieran esgrimir apologeticamente esa frase, no deberían olvidar la otra del tercer paseo: “me hice católico, pero permaneciendo siempre cristiano”, que habla por sí sola.

El problema reside más bien en que la relación del hombre con Dios no consiste en apelar a Él sino en cumplir Su Voluntad. Y, desde una óptica cristiana y cristológica, ésa Voluntad puede cumplirla alguien que dice no creer en Él, y puede no cumplirla quien le afirma y hasta le invoca: “No todo el que me dice *Señor, Señor* sino el que hace la voluntad de Mi Padre...”, enseñaba Jesús. Si puede haber un “drama del humanismo ateo” (De Lubac), hay también -y es mucho más grave- un drama del cristianismo desobediente a Dios.

Por eso quisiera concluir, más sencillamente, con unas palabras escritas en 1942, desde un campo de concentración, por una muchacha judía de 28 años, víctima de algunas de las contradicciones aquí descritas, y que llegó a ser probablemente, y en medio de la persecución, uno de los grandes testigos y mejores ejemplos de calidad humana que ha producido la Modernidad:

“Creo, quizá puerilmente pero también de manera tenaz, que si esta tierra se convierte en un espacio más habitable será tan sólo a través del amor; amor del que el judío Pablo habla a los corintios en el capítulo 13 de su primera carta” (Etty Hillesum).

Notas

1 Si no digo lo contrario, las referencias aluden a la edición de sus obras completas por M. Beuclot (París 1834), dando sólo el volumen y la página. Procuero no obstante dar también en el texto el título de la obra.

2 Citado por J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Madrid 1961, p. 316.

3 Sin que esto implique desconocer el triste error de Las Casas que aceptó la posibilidad de un comercio de negros, para evitar la esclavitud de los indígenas amerindios.

4 *El País*, 10.12.01, pg. 6. Naturalmente, cuando Powell habla de Occidente está pensando en USA.

5 Citaré la ed. catalana, "*La Faula de les abelles i altres assaigs*", prologada por E. Lluch (Barcelona 1988).

6 Que probablemente dio origen a la expresión hegeliana de "la astuta razón". Hegel había leído la obra de Smith hacia 1805.

7 La cita anterior es de *Teoría de los sentimientos morales* (IV, I, 10). Esta segunda de *La riqueza de las naciones* (IV, II,9).

8 Libro XV cap. 5. Madrid 1984, I, pgs. 210-211.

9 Carta 49 de Rica a Usbek, final.

10 Esta cita y la anerior son del prefacio al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

11 *Contrato Social* I, 3 fin. Y en el cap. 6: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, a la persona y bienes de cada asociado, y por la que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente, tal es el problema fundamental al cual da solución el Contrato Social".

12 *Ibid*, al comienzo de la segunda parte.

13 En la palabra "hombre" de su *Diccionario filosófico* le responde que, de acuerdo con eso, el salvador del género humano tendría que ser un ladrón. Y que Rousseau se parece ahí a la zorra que "no tenía cola y quería que todas sus compañeras se la cortasen".

14 *Meditaciones de un paseante solitario*. Al final del sexto paseo.

15 *Contrato social*, II,12 nota.

16 *Historia de las ideas políticas*, Madrid 1964; p. 331.

17 "Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime". En *Gesammelte Schriften*, XX, p. 44, la confesión tiene más valor porque, por temperamento y conducta, no era Rousseau hombre de la simpatía de Kant.

18 Ver el primer capítulo de *Sobre ética y economía*, Madrid 2001. Citas en las pgs. 20, 32, 33, 34, 45.

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94; correu-e: espinal@redestb.es;
<http://www.fespinal.com>
Setembre 2002