

Modernidad y Posmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad¹

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid

RESUMEN: Al explorar las *Fuentes del yo*, Ch. Taylor se encuentra con que s. Agustín ha sido el creador de la interioridad, del sentido de la libertad a partir del fondo insobornable de la vida humana, y de la idea de la sociedad humana en solidaridad frente al mal pues “la vida de los santos es social” como dice el Santo en *La Ciudad de Dios*. Así, puede asegurarnos que la deuda de Kant con san Agustín es tan grande como la de Rousseau. Lo mismo podría decirse de Descartes y de los creadores de los derechos de la persona humana como Locke y otros constructores de la “identidad moderna” como el romanticismo, Goethe, y el modernismo que intentaron superar a san Agustín más allá de la religión.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, postmodernidad, San Agustín.

ABSTRACT: In his book, *Sources of the Self*, Ch. Taylor finds that St. Augustine was the creator of interiority, of the sense of freedom emerging from the incorruptible ground of human life, and of the idea of human society unified against evil, for “the life of the saints is social” as the Saint writes in *The City of God*. Thus, he ensures us that Kant is as much in debt to Augustine as Rousseau. The same could be said of Descartes and the creators of the rights of the human person, such as Locke, and other builders of the “modern identity”, such as romanticism, Goethe, and modernism which attempted to move past Augustine beyond religion.

KEYWORDS: Modernity, postmodernism, Saint Augustine

¹ Cf. D. NATAL, “La aventura posmoderna”, *Estudio Agustiniano* 27(1992)53-122; 29(1994)97-153; 30(1995)437-90. D. NATAL, “La posmodernidad en nuestros días”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 13-34; “La respuesta agustiniana”, *Ib.*, 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas.

1. LA IDENTIDAD POSMODERNA Y SU REALIZACIÓN RELIGIOSA ACTUAL

Según C. Thiebaut, “‘nuestra manera de ser’ habría de entenderse como identidad históricamente construida: así el realismo apelativo de Taylor se configuraría como un término medio entre el platonismo objetivista de los valores y lo que denomina el ‘proyectivismo naturalista’, la mera construcción subjetiva de los valores y su proclividad a ser alterados según la voluntad de los sujetos”². Pero, con todo, para Taylor: “Los horizontes nos son dados”: E 28.

Ahora bien, la defensa del individualismo y las peculiaridades culturales podría integrarse también en la política como “la existencia de fines colectivos en la esfera pública”, ya sean nacionales, culturales o religiosos, con un liberalismo menos feroz capaz de superar el individualismo amoral, el instrumentalismo sin valores y un despotismo del sistema que arrolla las personas y arrasa la sociedad civil: E 33-34. Por lo demás: “Taylor no oculta sus referencias y preferencias teístas”: E 34. Pero, a veces, parece no querer reconocerlas ante los que son menos teístas.

En todo caso, y sin duda alguna: “La primera fuente de preocupación la constituye el individualismo”: E 38. Esto no puede hacer olvidar: “lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna”: E 38. Para algunos, esta conquista supuso el fin de la entrega a “órdenes supuestamente sagrados” pero también, “la pérdida de la dimensión heroica de la vida”: E 39. Así, cuando llega el bienestar, se esfuma el “sentido de la vida” hacia la “generación del yo”, la propuesta narcisista y la “sociedad permisiva”.

No obstante, tampoco hay que desesperar, porque también se decía que la generación X era materialista, narcisista, tan harta de libertad que no necesitaba salir de la casa paterna hasta los 30 ó 40 años. Aparecía como culturalmente liviana, socialmente distante, políticamente inapetente, y, al fin: “Fóbicos a cualquier clase de compromiso”³. Pero, he aquí que: “súbitamente ha dejado de lado tanta apatía”, han ido a votar a Obama y han alimentado sus huestes de voluntarios. Creen que les llegó el momento, pues no pretendían ser escépticos y fríos para siempre. Y así, es cómo, según J. Gordinier, “los X van a salvar el mundo”: Ib. 26. Para Glucksmann, su bloqueo se produjo, precisamente, por el cinismo del poder.

² Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*. Introduc. de C. Thiebaut. Paidós, B. 1994, 27-8. En adelante E.

³ A. GRAU, Anna, “Generación X al poder”, ABC (1.11.2008) 26.

Es más, incluso hay quién se atreve a diagnosticar y tratar el origen de la in-creencia y el agnosticismo actual como un mero problema de *confusión de valores*:

“Los creyentes se preguntan hoy por qué la juventud han desertado de las iglesias y no quieren darse cuenta de que eso ocurre, precisamente, porque las religiones organizadas se han adherido o hecho cómplices, expresamente, del sistema del heroísmo comercial e industrial que ya palidece difunto; esto niega tan obviamente la realidad, que construye armas de guerra contra la muerte, y espanta lo sagrado con un celo apostólico burocrático. Los hombres son tratados como cosas y el mundo es degradado a ese mismo nivel.

Las Iglesias aprueban esta épica fútil de posesión, de ostentación y de manipulación. Así, creo que hoy el cristianismo tiene dificultades, no porque estén muertos sus mitos, sino porque no presenta su ideal de santidad heroica como un ideal personal que los creyentes pueden vivir ahora mismo. Las Iglesias han vuelto, perversamente, la espalda tanto al milagro de la creación como a la profunda necesidad humana de realizar algo heroico en este mundo (BECKER, E., *Scape from Evil*, 164)”.

“A la vuelta de una decena de años, la gente no se contentará con este culto a sí mismo y buscará una nueva vida. No se duda tanto de la llegada de esta futura oleada de hijos pródigos, que regresan, como de que, en la casa del Padre, la verdadera fe esté aún allí para recibirles y hacer fiesta por su retorno”⁴.

La segunda causa de preocupación por el desencantamiento del mundo es la “*razón instrumental*” que es “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito”: E 40. El temor es que lo que debía decidirse en términos humanos se decida en base a una eficacia, sin valores, de mero “coste-beneficios”. Así, a veces, se compagina el desarrollo económico con la explotación, la seguridad con la destrucción de la vida, y los derechos hu-

⁴ P. VITZ, *Psicología e culto di sé*. Studio Critico. Dehoniane, Bologna 1987, 146. (Traducción mía). La discusión continúa. Así, R. Stark, no cree que haya hoy, ni haya habido nunca, una sociedad secular. Por su parte N. Luhmann, asegura que cuando la religión ya no crea consenso es fuente “de conflictos y enardece conflictos”, y, por otra parte, piensa que hay que preguntarse, también, si realmente hubo alguna vez una Edad Media “cristiana”, a no ser que se llame “cristianismo” a cuatro nociones de catecismo mal aprendidas y a un conjunto de prácticas sistematizadas pero muy rutinarias: N. LUHMANN, *La sociedad de la sociedad*. Herder, Universidad Iberoamericana, México 2007, 316; 751.

manos y la tecnología con la deshumanización, “asignando una valoración en dólares a la vida humana”: E 41.

Todo esto nos lleva a “las temidas consecuencias para la vida política del individualismo y de la razón instrumental”: E 44. Así, los individuos “encerrados en sus corazones”, se olvidan los intereses comunes, se embeben de lo privado, y se volatiliza la participación activa y el control de nuestro destino, como profetizó Tocqueville. Entonces, es necesario recuperarse de la pérdida del sentido, sus horizontes morales y el eclipse de los fines ante la razón instrumental, y de las pérdidas de la libertad en aras del individualismo narcisista e imperial: E 45-6. Ahora bien, no se trata de volver al pasado ni de renegar del valor de la tecnología y de la ciencia ni de arrasar la política sino de intentar humanizarlas, con una nueva esperanza, y evitar “que se deslicen hacia formas ya degradadas”: E 47.

Bloom, en su crítica al cierre de la mente moderna, se mostraba muy duro con “la juventud cultivada de hoy”, con sus principios del respeto mutuo, su “relativismo acomodaticio” y el subjetivismo de los “valores”, que “pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización”: E 49. Así, estaríamos ante un “individualismo de la autorrealización”, cerrado en sí mismo, muy inquietante para la vida política y social, olvidado de las cuestiones ajenas al yo, tal como ha sido descrito por Bell o Lasch, y, de un modo más tolerante, por G. Lipovetsky: E 50.

Taylor asegura: “creo que el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error, y en ciertos aspectos hasta se autoanula. Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que les trascienden. Y parece obvio que han adoptado formas trivializadas y autoindulgentes”: E 50-1. El Papa Benedicto XVI ha criticado repetidamente el relativismo.

No obstante, Taylor no acepta la dura crítica de Bloom a esta cultura. Pues, éste: “No parece reconocer que existe un poderoso ideal moral en acción, por degradada y paradójica que pueda ser su expresión. El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término”: E 51-2.

Este ideal ya fue descrito adecuadamente por Lionel Trilling y K. Jaspers. Estamos ante un ideal de vida mejor y superior que de ningún modo puede reducirse ni confundirse con el hedonismo o el narcisismo ni con la lucha por la vida como mera supervivencia o con un permisivismo fácil. Tampoco sería aconsejable un relativismo blando que aleja de la vida política toda construcción de valores. Pues, como ya advirtió Bloom: “La relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la

condición de una sociedad libre, o así lo creen (los estudiantes)”: E 57. Ahora bien, ese relativismo, según Taylor, “parodía y finalmente traiciona” el gran ideal moral de la autorrealización.

Entonces, para Taylor, no “todo vale”, como dicen ciertos defensores de la cultura actual, sino que “vale todo lo que vale”, que es algo muy distinto. Pero, frente a los detractores de esa cultura, Taylor cree que: “la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral”: E 58. También disiente nuestro autor de la idea de que la “libertad del individuo” se consiga con el debilitamiento del “sentido de la ciudadanía”.

En todo caso, hay que reconocer que existe una dura crítica del ideal de autenticidad, y que ese ideal también queda impugnado por el subjetivismo relativista y encuentra fuerte resistencia en la sociedad industrial, en la burocracia estatal y el sistema capitalista.

1.1. LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD: SUS VENTURAS Y DESVENTURAS

La moral de la autenticidad surge ya en Descartes al propiciar que “cada persona piense por sí misma de forma auto-responsable”: E 61. Pero también está en Locke cuando invita a anteponer la persona y su voluntad “a la obligación social”. Y, es hija, según Taylor, de un romanticismo muy subjetivista y de un atomismo social “que no reconocía los lazos de la comunidad”. En todo caso, no hay grandes dudas de que “la moralidad posee una voz interior”. La idea de que la fuente moral reside en nuestro interior, se extendió poco a poco: “En cierto sentido, se puede tomar como una continuación e intensificación de la evolución iniciada por san Agustín, que observó que las senda que conducía a Dios pasaba por nuestra conciencia reflexiva respecto a nosotros mismos”: E 62.

Para Rousseau es: “la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior”, que, a veces, queda ahogada por las pasiones o por el amor propio, pero que es una especie de “alegría y contento” de la vida, ‘le sentiment de l’existence’, una experiencia muy presente ya en el antiguo epicureismo. Es la idea de ser libre y decidir por mi mismo, pues: “La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo”: E 63. Esta es la base del contrato social libre, pero éste, mal entendido, ha llevado también al totalitarismo que no admite ninguna oposición al mismo ni en nombre de la libertad individual. Kant lo reinterpreta como autonomía moral, pero con Hegel y Marx vuelve a la esfera política de una forma vengativa.

Herder piensa que cada uno tiene su propia forma y “medida”, y también su propia voz que no puede confundir ni imitar de otro. “Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mi*”: E 64-5. Este es nuestro ideal moral que no puede plegarse a ningún conformismo exterior, ni siquiera como modelo de vida, pues: “Sólo puedo encontrarlo en mi interior”: E 65. Es la fidelidad a sí mismo, a la propia originalidad que solamente cada uno puede enunciar y descubrir, pues: “Al enunciarlo me estoy definiendo a mí mismo”: E 65. Esa es la autenticidad moral, aún con sus falsos modelos, y: “Es lo que da sentido a la idea de ‘hacer lo propio de cada uno’ o ‘encontrar la forma de realizarse’”: E 65.

Pero si, en este proceso, olvidamos nuestro ser dialógico y nuestros lazos con los demás y aquello que nos trasciende, nos falseamos a nosotros mismos, y no podemos definirnos en nuestro ser más significativo ni dar sentido a nuestra vida en cuestiones importantes y decisivas de nuestra historia, naturaleza y solidaridad. “Estas formas ‘narcisistas’ y egocéntricas son desde luego superficiales y triviliadas; son ‘angostas y chatas’, como dice Bloom. Pero esto no sucede así porque pertenezcan a la cultura de la autenticidad. Ocurre, por lo contrario, porque huyen de sus estipulaciones” (...) “Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar la trivilización. En la medida en que la gente busca en eso un ideal, este auto-aprisionarse es auto-anulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse”: E 75.

Si la autorrealización es individualista, porque casi prescinde de los otros o les convierte en algo meramente instrumental, incluso la ciudadanía política se vuelve marginal. Uno se va alejando de todo, de las personas y las instituciones, se interna en el yo, y la capacidad de amar a los demás se diluye: E 78. Y, aunque es cierto que la propia autenticidad no puede deducirse socialmente sino que “debe generarse interiormente”, sin el reconocimiento mutuo tampoco hay persona auténtica. Así que: “Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros”: EA 81. Y: “La cultura del narcisismo vive en un ideal con respecto al cual sistemáticamente se queda por debajo”: E 90

Así, las relaciones más intensas y trascendentes se disipan, “los viejos lazos se rompen”, y se cae en “un antropocentrismo radical”. Ahora bien: “Todo esto no puede sino generar una cultura en la que la perspectiva del atomismo social se vuelve cada vez más arraigada”: E 92. Entonces, el ideal de autenticidad se desliza hacia formas egocéntricas en las que todo pierde su significado y se enfanga en el nihilismo y el sin sentido.

Por el contrario, en la autenticidad creativa la persona se convierte en un artista, un nuevo héroe creador de valores. Y, la autenticidad como fidelidad a sí mismo y autorrealización forja una vida moral que viene a comprenderse también “como meta de sí misma”: E 97. Pero, pueden también darse formas pervertidas de autenticidad. Y: “La perversión toma la forma de olvido de toda una serie de exigencias de autenticidad, a la vez que se centran exclusivamente en otra”: E 99.

En resumen, la autenticidad entraña creatividad, originalidad y, a veces, oposición a lo que todo el mundo hace. Pero también requiere apertura a nuevos horizontes significativos, para no caer en la insustancialidad, y una autodefinición abierta al diálogo con el prójimo para no encerrarse en el egocentrismo o imponer una apuesta sobre otra de forma irracional o puramente instintiva. La libertad autodeterminada implica complicidad y contestación, buscar el sentido de la propia vida frente a la presión exterior. No se puede optar por el egocentrismo, donde todo está bien como está, ni por la falta de respeto a las diferencias. Pero tampoco se puede tachar de egoísmo todo ideal de autorrealización, pues hay que rescatar el ideal de autenticidad de sus prácticas degradadas.

En definitiva, no todo es aceptable ni rechazable en este ideal de autenticidad, pero conviene renovar su entraña ética. Hoy, hay una lucha abierta entre detractores y defensores del ideal de autenticidad, y esto es un error. Ambas partes deben dedicarse a luchar por resaltar el significado de la autenticidad y crear relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo egoísta. Entonces, la autenticidad será un ideal digno de vivirse, bien definido, con todas sus consecuencias, y que puede escapar tanto del atomismo individualista como del instrumentalismo utilitarista hacia una vida humanamente más rica.

En todo caso, la gente puede degradarse o elevarse pero estamos ante una cultura que invita a la responsabilidad personal aunque el egoísmo siga a todos. Como muy bien dice Taylor: “Creo que al articular este ideal en el curso de los últimos dos siglos, la cultura occidental ha identificado una de las potencialidades importantes de la vida humana”: E 105.

Así pues, el pesimismo de los escritos de Bloom y de Bell respecto a nuestra cultura actual debe cuestionarse. La idea de que nuestro tiempo pueda seguir el camino de los imperios clásicos decadentes tampoco es nada segura ni es preciso apuntarse a un optimismo irracional. No parece que haya tendencias ya definidas e irreversibles, de auge o declive, en este proceso, sino que estamos en “una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir”: E 110. Es más, no hay que luchar encarnizadamente por afirmar sus expresiones más bajas y egocéntricas ni sus más excelsas e ideales

realizaciones. Porque: “En la consiguiente polarización entre detractores y defensores, lo que se pierde es precisamente la rica comprensión de este ideal”: E 110.

Veamos, ahora, cómo había orientado, este ideal, el marxismo humanista. Para Bloch, el Renacimiento es una reivindicación sustancial del individuo, es “la pasión por lo individual y genuino de la persona humana” ...) “los personajes de Shakespeare celebran, así, el triunfo del yo. Víctimas de los celos (Otelo), del amor (Romeo) o del odio (Hamlet), intentan ser ellos mismos, rompiendo los prejuicios sociales y detestando toda suerte de convención”⁵.

Así, el yo es “poder”, querer = “amor” y saber = “sabiduría”. “Tales son las tres ‘virtudes fundamentales’ (*Grundtugenden*) del alma humana”: U 402. Pero, a veces, se quedan en “impotencia”, “odio” y “necedad”. Eso depende del hombre que apunta a lo Infinito, como Campanella, pues: “el filósofo italiano tiene fe en el hombre, en el espíritu indómito e invencible del ‘yo’. Fiel a este espíritu, la nada puede ser derrotada (ZP, 212-213) GA12”: U 403. En todo caso, según Paracelso: “El hombre contrae la enfermedad cuando se encierra en el caparazón de su yo, pensando encontrar en sí mismo la plenitud” (ZP 221). Y, la tarea del médico consiste en “devolver al hombre el hálito vital perdido”: U 408.

El estudio de los sueños o “imágenes desiderativas del instante cumplido” o del “momento pleno” por Bloch: “Anticipan en la inmanencia de la mente “el día séptimo” de la salvación anunciado por San Agustín. Representan al hombre con todas su alienaciones vencidas y encontrado definitivamente consigo mismo, con la naturaleza y con los demás”: U 448.

En varios personajes literarios, en la música, la moral, la religión y otras ideas sobre el bien y los modelos morales: “La consideración de estas intenciones –escribe el autor– es el objeto de la quinta y última parte: *Identidad*”: U 448. Pues, para Bloch, es muy certero el dicho de Chesterton: “Un hombre que no lleva en sí una especie de imagen soñada de sí mismo es tan monstruoso como un hombre sin nariz” (...) “Las imágenes-guía del hombre perfecto o modelos morales se han concretado históricamente en el “caballero cristiano”, el “guerrero”, el “sabio”, el “gentleman”, y, sobre todo, el “citoyen” (PH 1094). Todos ellos muestran “virtudes de una manera conformada socialmente, pero también a la vez de una manera obligante y utópica”(PH1094). Para Bloch, el modelo moral perfecto es el “camarada”, para el marxismo el *humanum* verdadero.

⁵ M. UREÑA PASTOR, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* BAC. Madrid 1986, 389. En adelante U.

“Finalmente, la identidad de la patria ha sido imaginada por los hombres como triunfo del “yo” o como victoria del “nosotros” (...) “Con todo, el sueño completo, el deseo de la plenitud en el yo y en el nosotros, no se ha dado todavía de un modo puro y concreto en la historia porque la sociedad, dividida en clases sociales hasta el presente, no lo hecho del todo posible”: U 454.

En todo caso, para Bloch: “el sueño de la plenitud individual es ciego sin el sueño de la colectividad; el sueño de la plenitud en la comunidad es vacío sin el sueño en el yo pleno”: U 455. En el hombre en plenitud: “La patria aparece definida como el “yo” o el “nosotros” llegados a la identidad de sí mismos. Es el “yo”, por fin desvelado en la intimidad de sí mismo y en la comunidad del “nosotros”: U 465. Para Bloch, dada su “conciencia anticipadora constitutiva” y su “fantasía objetiva” que avista la patria: “el hombre no es un Proteo sin sustancia propia, sino un buscador de un *telos* que ya late en él, pero cuyo núcleo no ha sido aún desvelado”: U 574. Entonces, el ser humano es todavía, como el *Deus absconditus*, un *homo absconditus* que necesita ser revelado.

Algo de eso apuntaba ya Plotino cuando decía que si miramos al Infinito-Uno-Bien también conviene “mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios” (V 8,10). Así, al unir Uno, Bien y Belleza, que es “el amor de sus amores”, uno mismo, dirá Plotino, podrá verse “a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingravida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios”(VI 9,9)⁶.

Según G. Bruno, “el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin(*Los heroicos furores*,66)”. Hay aquí un influjo agustiniano por el que se dice que el impulso recibido de Dios es insaciable sin el Infinito: C 327. Algo parecido ocurre con Cantor, al atribuir un infinito actual a s. Agustín, quizá por la estructura “infinita” de la mente humana, dada la grandeza de la memoria (Conf X, 8, 15): C 550. “De modo que la ya analizada simpatía de Cantor por determinados textos agustinianos (que Cantor aduce como apoyo de su teoría del ‘trans-finito’) tiene también su origen inmediato en Gutberlet, que por su parte lo había aprendido de su profesor en Roma: J. B. Franzelin”: C 518.

Entonces, concluye Bloch: “si Mozart (...) expresa en su música “el pequeño yo mundano” llevado a la perfección y Bach el “pequeño yo espiri-

⁶ M. CABADA CASTRO, *Recuperar la Infinitud*. ICAI-ICADE, Madrid 2008,105. En adelante C.

tual”, Beethoven, Wagner y Bruckner sacan a la superficie el “gran yo mundano” ya cumplido. Este gran yo aparece como pura dinamicidad luciferina en Beethoven (sonata y sinfonía); como yo completo y acabado, vencido definitivamente el destino, en Wagner (ópera trascendente); y como yo terreno en proceso vertiginoso hacia el “gran yo espiritual” en Bruckner” (cf. GU-2 89-97): U 472. Pero este yo no puede realizarse, del todo, ya ahora, ni como precursor “de la esencia del hombre”, porque sólo se realizará plenamente en la utopía del Reino.

1.2. EL PARADIGMA PERDIDO Y SU DIFÍCIL RECUPERACIÓN

En general, el ideal de la modernidad conduce a un complicado subjetivismo por el que nos sacudimos las presiones externas, ya provengan de la naturaleza o de la autoridad, que afectan a nuestra conducta. Así: “La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad”: E 111. Este es, ciertamente, el modo concreto de la autenticidad actual. Pero, pero su contenido, según Taylor, podría situarse más allá del sentido egocéntrico de la vida. No es necesario centrarlo todo en nosotros ni en nuestros deseos, pues: “Puedo encontrar mi realización en Dios, o en una causa política, o en cuidar la tierra”: E 111.

Ahora bien, el problema de hoy es que ya no existe un modelo universal, antropológico-moral, que sea aceptado por todos, sin discusión alguna, como ocurría en otros tiempos. Hasta finales del siglo XVIII, la humanidad compartía unos supuestos y modelos comunes como podían ser la interpretación cristiana de la vida, el carácter sacramental de la naturaleza, la analogía de los diversos planos de la creación. En fin, unas “sintaxis cósmicas” que eran de dominio público. Pero: “*En el siglo XIX estas imágenes del mundo habían desaparecido ya de la conciencia...*”: E 114. “*En estas circunstancias, la idea misma de que un orden tal deba adoptarse con exclusión de todos los demás -una exigencia prácticamente inevitable en el contexto tradicional- deja de tener fuerza alguna*”: E 116 (cursiva mía). Es cierto que siempre hay propuestas que inquietan e invitan, pero que son incapaces de cartografiar un nuevo mapa de este mundo para ponernos de acuerdo sobre la realidad actual, su sentido y su misterio.

Ahora bien, enraizar la autenticidad en la sensibilidad personal no tiene que impedir la exploración de una realidad que no se reduce al yo como han demostrado bien Rilke, E. Pound o Eliot. No hay ninguna buena

razón para ser subjetivistas pero tampoco para suprimir toda exploración creativa, por temor al individualismo egoísta, como han querido hacer algunos pretendidos moralistas. Pues: “al bloquear este tipo de exploración que va más allá del yo, nos privan también de una de nuestras armas principales de lucha continua contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna”: E 120.

De este modo, la lucha entre detractores y defensores, entre pesimistas y optimistas, resulta paralizante a la hora de emprender la batalla “siempre inacabada, por realizar las más elevadas potencialidades de nuestra cultura”. Y: “Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio ‘sentiment de l’existence’, en ese caso quizá sólo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio”: E 120.

En todo caso, nos enfrentamos a una lucha continua por realizar las formas más plenas de la autenticidad y abandonar las “más chatas y superficiales”. Así, para Taylor, además de evitar el pesimismo y el optimismo exagerados, “la condena de raíz de la ética de la autorrealización supone un profundo error, como lo supone la completa aprobación pura y simple de todas sus formas contemporáneas”: E 121. Así, los comunitaristas más tradicionales defienden el capitalismo más mercantilista que disuelve las comunidades históricas. Y, tras el desencantamiento del mundo, no dudan en cerrar pueblos mineros enteros ni “en devastar el hábitat forestal con el pretexto del estado de (las) cuentas”.

De este modo, la economía actual empuja, sin piedad, al atomismo y el instrumentalismo, convirtiendo la sociedad en una “jaula de hierro”, como profetizara Weber. Pero hoy día, por suerte, somos muy poco inclinados a creernos cualquier famosa “ley de hierro”, dada nuestra pasión actual por la libertad. O como lo dice Taylor: “No queremos exagerar nuestro grado de libertad. Pero no es nulo. Y eso significa que llegar a comprender la fuentes morales de nuestra civilización puede suponer una diferencia, en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización común”: E 127.

En efecto, no estamos atados de pies y manos. Así, se ha comenzado a neutralizar la devastación tecnológica incontrolada de nuestro mundo y a poner en su sitio la razón instrumental. Entonces, un nuevo horizonte más humano se abre camino, a pesar de que el instrumentalismo, tan vacío de compromiso, nos seduce con su capacidad para controlar nuestro entorno y ofrecernos un futuro más confortable y llevadero en la vida cotidiana. Pues, es bien cierto que sólo: “Somos libres cuando podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, cuando podemos dominar las cosas que nos dominan”: E 128.

Hoy, ya sabemos muy bien que, además del gran ideal de libertad y de pensamiento autónomo, es necesario “aliviar la condición de la humanidad”. Así, la razón instrumental llega también a nosotros “provista de un rico trasfondo moral”. Y: “Esta benevolencia universal y práctica concede también un papel crucial a la razón instrumental”: E 131. No todo en ella es *libido dominandi* ni puro control tecnológico, como esa práctica de la medicina “que se olvida del paciente como persona”, sino que posee también un trasfondo solidario más rico que conviene desarrollar en actividades concretas.

Así, hay que poner la tecnología también en un marco moral de “benevolencia práctica” dirigida a las personas “de carne y hueso”, fuera del entramado de la dominación. Como han señalado muy bien Heidegger y otros: debemos desarrollar la ética de *la cura y el cuidado* para buscar una trama alternativa a la tecnología como medio de dominio: E 133. En este sentido, según Taylor, vale la pena emprender “una labor de recuperación”, aunque sea evidente que las instituciones de nuestra sociedad tecnológica tienden a una hegemonía de la razón instrumental: E 134-5.

Para Taylor, una sociedad libre, abandonada a relaciones impersonales de mercado, resulta algo irreal y nos conduce a la jungla del capitalismo salvaje. En este sentido, nuestro autor, ha resultado realmente profético, cuando escribió: “*La estabilidad y, en consecuencia, la eficiencia, no podrían sobrevivir al abandono de la economía por parte de los gobiernos, y resulta hasta dudoso que la libertad pudiera sobrevivir mucho tiempo en la jungla que engendraría un capitalismo realmente salvaje, con sus desigualdades y su explotación sin compensaciones*”: E 136 (cursiva mía).

En efecto, a corto o a largo plazo, sino a los dos a la vez, la eficiencia del mercado y la conjuntura económica, y, desde luego, “la justicia y la libertad se resentirían” mucho como ya está hoy a la vista de todos. Así, es bien cierto que: “*No podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante los mercados. Restringirlos puede resultar costoso; no restringirlos en absoluto podría resultar fatal*”: E 136 (cursiva mía). A veces están en peligro “los derechos individuales”, otras “el control democrático” del Estado. Hay que apoyar siempre esos derechos y la iniciativa democrática.

En otro caso, la democracia podría encaminarse hacia la dispersión social con proyectos insignificantes, muy parciales, sin grandeza humana alguna y sin proyecto común. Esto lleva a la pérdida de la fe en la democracia, a judicializar la política y sustituir los partidos por los bandos y peleas, a la atrofia de las mayorías democráticas, con programas razonados y razonables, y a un desequilibrio social en el que las personas dejan de reconocerse

como ciudadanos. Así: “La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes”: E 138. Así, la sociedad irá a la deriva de la corriente instrumental. Pues: “*Perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río*”: E 143 (cursiva mía).

Para recuperar la iniciativa y el poder democrático es necesario mitigar esa sensación de abandono, ya sea con la “descentralización del poder”, como observó Tocqueville, ya con la devolución de los poderes al pueblo por medio de “sistemas federales” y otros medios que favorezcan la subsidiaridad, la independencia y la libertad de los poderes. Taylor cree que Canadá ha conseguido bien esto, pero falla aún en una idea común “que mantenga unidas a estas sociedades regionales”. Así, todos quedan protegidos como por “sociedades menores que viven a la sombra de grandes poderes”: E 144.

Ahora bien, humanizar la tecnología requiere una acción política común frente a la deriva que propicia el super-mercado y el Estado burocrático con su atomismo e instrumentalismo propensos a la degradación y la superficialidad de la autenticidad y de la democracia. Es preciso, emprender esta lucha en las situaciones concretas, especialmente en la sanidad y en la escuela, que es donde se deciden las exigencias de la autenticidad y “la configuración de la vida humana y su relación con el cosmos”: E 145. Como lo dijo Pascal: “sobre los seres humanos, la modernidad se caracteriza por su *grandeur* tanto como por su *misère*. Sólo una visión que abarque ambas *puede* proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío”: E 146.

1.3. LAS FUENTES DETERMINANTES DE LA VIDA Y LA CULTURA OCCIDENTAL

1.3.1. La identidad humana y la idea del bien

Ch. Taylor trata de articular y construir una especie de “historia de la identidad moderna”⁷. Así, intenta definir el ser humano en el mundo moderno y el sentido de su libertad, individualidad, la interioridad, su ser físico y social tal como se han vivido en occidente. Este retrato humano intenta comprender

⁷ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Paidós, Barcelona 2006, 11. En adelante: Y.

mejor la modernidad y dar pautas de futuro. Habermas, Foucault o McIntyre también lo han intentado. Taylor ha dialogado con expertos como C. Geertz, A. Hirschmann y M. Walzer. Se trata de comprendernos mejor “a nosotros mismos”, nuestras grandezas y miserias, como diría Pascal, para mirar al futuro.

Para conseguir este objetivo nuestro autor se centra en la interioridad humana y el yo, de S. Agustín a nuestros días, y en el sentido de la vida ordinaria desde el origen de la modernidad hasta hoy. Finalmente, estudia, del s. XVIII al XX: “la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior”: Y 12. Ahora bien, el autor resalta, contra sus detractores, la conexión entre el “yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien”: Y 12. Pues: “La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, (...) la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos”: Y 19.

En definitiva, se trata de elegir “la mejor de las vidas posibles en todos los sentidos”. Pero, dado que el pensamiento actual parece haber restringido mucho el sentido de nuestra identidad, dignidad y la significación auténtica de la vida humana y el respeto a su integridad y prosperidad, conviene insistir en ello frente a un pretendido naturalismo, ayuno de compasión y del más elemental sentido del no hacer daño a nadie (*non nocere*) que supone un religioso respeto, para evitar el sufrimiento y facilitar “la vida buena” y toda “una ontología dada de lo humano”: Y 22.

Ahora bien, hoy día: “*Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno*”: Y 38 (cursiva mía). Así, es difícil encontrar hoy un “marco referencial” que resulte creíble y dé sentido a la vida humana. Entonces, el mundo pierde sentido, la vida humana cae en el vacío y todo se fragmenta, de modo que el sin-sentido “es quizá lo que define nuestra era”: Y 40. Las enfermedades del yo, tal como Freud las comenzó a describir, indican las “pérdida(s) del ego” y señalan la vaciedad de la vida y su “pérdida de horizonte”.

No obstante, siempre aparecen, aquí y allá, ciertos valores que merecen nuestra “reverencia, respeto y admiración”. Así, en el mundo antiguo, está el *guerrero* candidato a la honra y la fama pública, en el mundo medieval, además, se une el sentido de la vida con la *virtud*, y en el mundo moderno el *caballero* ha sido el heredero de la nobleza antigua pero en un sentido más ético y cívico. Hoy, el “autocontrol” y “el altruismo” son como valores más nuestros.

Pero además, ahora: “La noción de que la vida de producción y reproducción, del trabajo y la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes de nuestra civilización”: Y 46. Ahora, el utilitarismo y el naturalismo esgrimen con

fuerza sus armas y casi reducen los marcos de referencia a “una cuestión en último término artificiosa”: Y 57. Taylor sostiene que ambos sistemas crean mucha confusión y alguna patología, pues al atacar los marcos referenciales, dejan todo a la deriva, y, así, cree “que están profundamente equivocados” (Y 47): Llevan directamente a una “crisis de identidad”, dejan sin sitio propio ni horizonte alguno a la persona, que ya no sabe bien quién es, y ahogada en su narcisismo, sin valores ni horizontes de referencia, carece de sentido de lo importante y lo que no lo es.

El yo, según Taylor, penetra en la psicología y en la sociología a la conquista de su imagen, y negocia con las imperiosas demandas del *superego* y las exigencias del *ello*, según la terminología freudiana, para conseguir así sus mejores beneficios: Y 60. Ahora bien, construimos nuestro yo en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros y nos orientan hacia el bien. Así: “Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí”: Y 61.

En todo caso: “Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”: Y 62. Y, sin experiencia del *nosotros* no hay significado primero.

Ahí es donde se crea el “espacio común” de la vida o el llamado espacio “público”. Sin él no podemos, realmente, compartir ni convivir ni crear una urdimbre de comunidad histórica en la que cobramos vida y en la que se sitúa nuestra propia identidad, nuestra definición humana y personal, nuestra vida de comunidad y originalidad. A veces, podemos aislarnos pero no abandonar toda interlocución. Podemos y debemos “abandonar el hogar”, para tener vida e identidad propia, pero no sin contar con la “tradicción” de la casa común. A veces, parece que sólo podemos ser “verdaderamente” personas como individuos aislados “y, por ende, que esa es la manera correcta de ser”. Pero esta es una falacia: Y 70.

Entonces, se necesita saber el sentido de la vida o la “sustancia de mi vida”, para no ser viajeros perdidos en el mundo de la insustancialidad vital. Sólo así podemos ver: “qué clase de vida vale la pena vivir” o qué es “una vida plena y significativa en contra de una vacía”: Y 72. Las propuestas son tan variadas como: la renovación permanente, la revolución compartida o la consagración religiosa o la búsqueda de proyecto de futuro. Este bien es el que se impone en mi vida y, así, le da sentido e identidad propia.

Pues el yo aunque es autoconciencia, como creen Locke y Hume, es algo más que esto, pues estamos ante “un ser que crece y deviene”, que recobra el tiempo perdido o “malgastado” y deberá unirse a “la vida que aún le queda por vivir”: Y 83-4. Así, la vida es una búsqueda del bien, de “cómo debemos vivir” la dignidad humana y “los ineludibles requisitos estructurales del hacer

humano”: Y 85. Para Aristóteles el bien es “la vida buena *en su totalidad*, es decir: todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas”: Y 105.

Pero, cada propuesta de bien supremo lucha y se enfrenta ineludiblemente a otras, al ser “la condición de ser yos con una identidad”: Y 108. Pues, buscamos propuestas universales que valgan para todos y beneficien a todos, en todo tiempo y lugar, y les ofrezcan crecimiento y cambio personal, santificación o regeneración y unificación esencial que mejore en su identidad: Y 118. Así: “Una vida buena debería incluir, *inter alia*, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia. Y cada una de estas cosas debería figurar en la proporción adecuada”: Y 119.

Entonces se evitarían complejos inútiles de culpa o de superioridad vana, se da juego a la persona para que dirija su vida y se haga un héroe moral, siendo, realmente, él mismo a la escucha de su conciencia para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, aumentar el bienestar, y buscar un sentido de lo bueno que nos conduzca a lo más justo para todos. Pues no podemos ser plenamente humanos si no sabemos lo que nos mueve ni “alrededor de qué construimos nuestras vidas” ni cual es nuestro bien constitutivo: “una fuente moral” sin la que no podemos vivir la libertad, el altruismo, la justicia ni construir nuestro yo, pues: “es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”: Y 139.

Esta fuente moral para algunos es la Biblia y los Evangelios, y lleva a “refundir nuestras vidas en una nueva narrativa, como hace Agustín en las *Confesiones*, o mediante la percepción de nuestra lucha a través del prisma del Éxodo, como sucedió en los Estados Unidos durante los años sesenta con el movimiento de los derechos civiles”: Y 144. Así, podríamos caminar hacia una libertad auto-determinante, desde un respeto mutuo equitativo y universal, fusionando los bienes supremos con los más corrientes, sin enfrentarlos constantemente, y vivir: “todos centrados en lo humano: la libertad, la benevolencia activa, los derechos universales”: Y 152. Sólo así podemos llegar a saber, realmente, quiénes somos como personas y como seres humanos en medio de nuestra sociedad. Y, entonces podremos tratar de construir, una auténtica modernidad, con “la visión de una sociedad”, desde el “consentimiento de individuos libres”, y, por tanto, “una sociedad constituida por portadores de derechos individuales”: Y 157.

1.3.2. Identidad moderna, interioridad y moral en S. Agustín

Para Taylor, se podría decir que nuestro yo moderno está relacionado “con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad –se

podría decir que está constituida por él”—: Y 161. Esta interioridad es algo como “dentro” de nosotros que ha de proyectarse hacia fuera en la vida pública, pues: “Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros”: Y 161. Todo esto lo vemos como algo natural que tiene que ver con la propia identidad y el yo pero que parecemos tener ahí como tenemos corazón o cabeza. Así, en la dualidad interior-exterior hay como un sentimiento subjetivo fluctuante en nuestra vida, como hay unas acciones y movimientos externos, pero no todas las culturas entienden esto de igual modo. Como dice C. Geertz, conviene saber: “que nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos”: Y 165.

Para comenzar, Platón nos dirá que es bueno seguir la razón y malo si dominan los deseos. Aquí, el hombre bueno es “el dueño de sí mismo”, pues el mundo del deseo es el caos, el desorden, la falta de armonía y el conflicto desgarrador. El que es bueno goza de paz en el mar de las pasiones: “El dominio del ser mediante la razón conlleva estos tres frutos: la unidad consigo mismo, la serenidad, y un sosegado dominio de sí mismo”: Y 168.

Pero, el mundo moderno ha demonizado, a veces, la razón, de modo que “el autocontrol racional podría convertirse en auto-dominación o esclavitud”: Y 169. Así, B. Snell comienza a hablar de “fuerza vital” en Homero, otros del corazón, del entusiasmo, o de una como divina manía, que en el héroe al “ser un lugar para la acción divina es parte inseparable de su grandeza”: Y 171. Pero eso no le quita su responsabilidad ni su grandeza humana ni al alma su lugar como hogar de la razón, la armonía y la concordia personal.

En todo caso, unificar el yo moral es esencial para el proceso de “interiorización” aunque ambas cosas no sean lo mismo. Platón exalta el valor de la virtud y la razón como percepción del orden correcto, del bien eterno y bueno, pero habrá que esperar a Agustín para que los bienes del alma se impongan a la acción mundana en esa dialéctica permanente entre interior y exterior: Y 175. El alma como ser “inmaterial y eterno”, en Platón, debe volverse “hacia lo inmaterial y lo eterno”: Y 178. Pero, en el epicureísmo, la sabiduría se centra “en los placeres que ofrece la vida humana”.

En el camino entre Platón y Descartes se encuentra Agustín que une la teoría de la participación platónica a la idea de la creación cristiana por el Verbo. Y, Dios toma el puesto de la idea platónica del Bien. Así, Agustín une el teísmo judío y la sabiduría griega para proclamar: “Todo lo que existe, es bueno (rechaza por completo el error maniqueo); y todo es organizado para el bien”: Y 184. Entonces, la ley eterna se impone y se exige un cambio de amores y deseos, porque: “Nos transformamos en lo que ama-

mos. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios?, entonces yo digo, serás Dios”: Y 185.

El amor es ahora lo decisivo⁸. Entre la caridad y la concupiscencia, según la doctrina de los dos amores agustinianos, se presenta la batalla conducida por el hombre interior. Este sostiene y aplica a lo espiritual y el hombre exterior a lo corporal: *De Trinitate* XII, 1,1. Entonces Agustín no cesa de indicarnos el camino que conduce a Dios y que está en nosotros mismos y es la luz de nuestra luz: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas” (*De vera relig.* 39, 72). “Agustín está siempre llamándonos hacia dentro. Repite una y otra vez que lo que necesitamos está ‘intus’”: Y 185.

El mismo proceso de conocer es un “mirar al yo, adoptar una postura reflexiva” que se hace en primera persona. Así, el cuidado del yo, “el cuidado de sí mismo” de Foucault, es el cuidado del alma propia en Agustín, pues nada valen la riquezas cuando falta la salud del cuerpo y del alma. Se nos llama a volver a nosotros mismos, frente a la importancia relativa de los bienes externos, y a ocupar el lugar en el que “yo estoy presente ante mí mismo”, vuelto hacia mí mismo. Así: “El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible”: Y 188. Por eso: “*Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental*”: Y 189 (cursiva mía).

Este vuelco hacia el yo y la primera persona, fue crucial en el camino a lo trascendente que lleva de vuelta hacia Dios, “y con ello inauguró una nueva línea de desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental”: Y 189. Así, frente al subjetivismo moderno y sus formas reificadas, Agustín señala un camino intermedio entre Platón y Descartes (cursiva mía).

El Dios de la razón nos impulsa a no engañarnos y la propia vida nos asegura nuestra capacidad de verdad, anuncia la realidad de verdades inamovibles. Y: “El camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto”: “Dios se halla en la intimidad de la auto-presencia. Dios como Verdad nos proporciona los criterios, los principios del juicio correcto”... “para que seamos capaces de juzgar justamente todas las cosas” (*civdei* XI, 27,2): Y 192.

En este camino hacia dentro, Agustín recurre a la “memoria”, pues “es en ella donde reside la captación implícita de lo que somos, lo cual nos guía

⁸ D. NATAL, “El ‘Ordo Amoris’ en san Agustín”, *Revista Agustiniana* 149 (2008) 527-551.

en la travesía desde la auto-ignorancia original y la lamentablemente distorsionada descripción de nosotros mismos, hasta el verdadero auto-conocimiento”: Y 193. Pero en la raíz de la memoria está el “Señor interior” que habita en nosotros mismos e ilumina a todo hombre. “Y así, al terminar la búsqueda de sí misma, si llega hasta el final, el alma encuentra a Dios”: Y 193. Esta senda de Agustín conduce “de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”: Y 194. Es más, Dios está más cerca de mí mismo que mi misma intimidad: “interior intimo meo et superior summo meo” (Confes. III, 6,11), pues “como el alma es la vida de la carne, Dios es la vida bendita del hombre” (*civdei* XIX, 26): Y 195.

Entonces, la *memoria* es el conocimiento implícito que explícito por la palabra (*verbum*) y lleva a la *inteligencia* y a la *voluntad*. Pues: “comprender mi verdadero yo es amarlo, y así, con la inteligencia llega la voluntad, y con el auto-conocimiento el amor a uno mismo”: Y 195. Esta imagen trinitaria define nuestra auto-presencia, nuestra auto-afirmación y libertad. Por eso, el hombre aunque sujeto a variados amores tiene en su propia elección voluntaria o consentimiento “un poder que en cada caso es esencialmente mío”: Y 197.

Pero, la virtud humana necesita también de la gracia pues, a veces “no hago el bien que quiero sino que obro el mal que no quiero” (Rom 7, 19-25), como describe también Agustín en Confes. VII, 21,27. “Esta perversidad se describiría como la pulsión a ocupar el centro del mundo, a relacionar todo con nosotros mismos, a dominar y poseer las cosas que nos rodean”: Y 198. El mal no está, por tanto, en la interioridad sino en que ésta “se encierra en sí misma” y se olvida de la gracia que abre “el hombre interior a Dios” y a los demás.

Entonces, en Agustín, “la intimidad de la auto-presencia es santificada, por así decirlo, con consecuencias de inmenso alcance para toda la cultura occidental”: Y 199. Y, la piedad agustiniana, según Taylor, se resume en que: “Dios es la luz de mi corazón, y el pan que alimenta mi alma y la fuerza que aúna mi mente con mis pensamientos más íntimos: Confes. I, 13, 21”. Así, inaugura el camino de las pruebas de la existencia de Dios que va de s. Anselmo a Descartes o Leibniz, y fluyen de la interioridad humana, de la finitud a la infinitud, e implica la identidad moderna y el orden del yo al “sondear las profundidades de la memoria y discernir mi verdadero ser”: Y 201. Ahí, recogo, de *cogitare* y de *cogere*, mis pensamientos para rehacerlos desde mi profundidad interior troquelada con “la imagen del anillo (de Dios) cuyo sello permanece en la cera”: *Trin.* XIV, 15,21.

Con todo, Descartes se separa de Agustín tanto como éste se alejó de Platón. La interiorización moderna, coloca las fuentes morales en nosotros y da de lado a “fuentes morales situadas fuera de nosotros”: Y 204. Esta racio-

nalidad crea un orden moral y un autodomínio libre configurado por la propia razón humana y su “intuición del bien”. Así, para Descartes: “El libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni sea más importante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contentos”: Y 208-9.

Y, para Taylor, el tema moderno de la dignidad de la persona humana y su libertad, tan importante en el pensamiento moral y político actual, “parte de la interiorización que he estado describiendo”: Y 214. Ya Epicteto pensaba que hay que conseguir adecuar nuestra razón a su naturaleza humana, es decir: “evarla, hacerla libre, liberada de restricciones e impedimentos, fiel, modesta”: (*Discursos* I, 4). En Séneca, la virtud más alta es la “sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi” (*De beata vita* IX, 4): Y 215. Así, la virtud es lo más humano, *virtus de vir* en Cicerón, y la grandeza de ánimo y la “generosidad” definen al hombre auténtico. Y, ésta es la clave de las pasiones en Descartes.

Por lo demás, aunque Descartes ha humanizado mucho la vieja experiencia agustiniana, “el pensador llega a sentir cada vez más su falta de autosuficiencia, cada vez más que Dios actúa en él”: Y 220. Y, aunque su percepción “clara y distinta” es “incondicional y auto-generadora”, Dios se ha convertido en una etapa de su progreso hacia la ciencia, de modo que: “La existencia de Dios es un teorema de *mi* sistema de ciencia perfecta. El centro de gravedad ha dado un vuelco decisivo”: Y 221. Y, así: “Lo que encuentro ahora es a mi mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de auto-presencia de que carecía hasta entonces”: Y 221. De este modo, se abre paso al deísmo y a una interioridad de “autosuficiencia, de autónomas facultades”, de puro racionalismo, que abre la puerta también a la oscuridad, la confusión y a “la increencia moderna”. Para Taylor: “De resultas de ello la tradición agustiniana se desarrolla en el mundo moderno a través de nuevas sendas, algunas de las cuales exploraré más adelante”: Y 222.

En primer lugar, el yo moderno intenta reconstruirse a sí mismo en sentido instrumental. Esta tarea necesita una “demolición” previa para retirar y acabar con toda la basura que ha acumulado y que impide el conocimiento. Así, es necesario que las pasiones sean colocadas en su lugar y reducidas a su propia función. Esto supone dejar la fe ciega en unas supuestas ideas innatas, que nos han domesticado en vez de educarnos, y desvincularnos de pensamientos, “deseos y gustos irreflexivos”. Y, todo eso: “Implica desvincularme de mis síntesis y creencias espontáneas para someterlas a escrutinio”: Y 235.

De este modo: “El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos”(…) “Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo ‘puntual’”: Y 239. Y como todo ser inteligente que es capaz de repetir el pasado como presente, desde ese momento, “ese ser es él mismo y personal”, entonces es “*él mismo para él mismo*”: Y 240. Así, todas esas acciones pertenecen a la misma persona. Y: “En esta identidad personal es en lo que están fundamentados el derecho y la justicia del premio y el castigo”: Y 241.

Ahí, surgen también las prácticas disciplinarias en la escuela, los hospitales y el ejército, como ha estudiado Foucault, desde una teoría que racionaliza una práctica que promete también una buena eficacia en los asuntos humanos. Estos dos factores hacen de Locke un gran maestro de la Ilustración, pues: “ofrece una explicación plausible de la ciencia nueva como conocimiento válido, entretrejida en una nueva teoría del control racional del yo, aunando los dos bajo el ideal de la autorresponsabilidad racional”: Y 242.

Así, este yo ilustrado se presenta como un yo fuerte que supone autocontrol y nos explica “porqué hoy pensamos de nosotros mismos como ‘yos’”. En cambio, en el pobre yo freudiano: “Dicho *ego* es, en esencia, un mecanismo puramente dirigido, vacío de pulsión instintiva propia (aunque deba extraerla del *ello* para funcionar)”. Y, su función es navegar en el accidentado curso de obstáculos del “*ello*, el *superyo* y la realidad externa”: Y 243.

El ideal moderno requiere volvernó al interior, conscientes de lo que nos configura, para llegar a una construcción científica de nuestro mundo, nuestro carácter y perspectiva: Esa “desvinculación exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos, sometiéndolos a un examen y a una reconstrucción radicales”: Y 243. Los moralistas clásicos nos instan a dejar los hábitos y usos irreflexivos, los modernos nos piden pensar nuestras actividades o procesos, en lo económico, lo moral o lo sexual, y nos exigen “separarnos de nosotros mismos mediante la auto-objetivación”: Y 244. Esa objetividad exige, ineludiblemente, la posición de la primera persona, del “yo como yo”, pues según una paradoja muy comentada por Heidegger y Merleau-Ponty: “La objetividad radical es sólo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical”: Y 245.

1.3.3. La condición humana actual y nuestra identidad moderna

La experiencia Agustiniána ha creado “modelos de autoexploración que han sido cruciales para la configuración de la cultura moderna”: Y 247.

La interioridad agustiniana ha influido en la Edad Media y ha florecido, de nuevo, en el Renacimiento. Es más: “luego ese giro adopta formas secularizadas”: Y 248. Es un vuelco al interior para justificar nuestra vida y darle significado. Esta auto-exploración es “un hecho central de nuestra cultura”, que pasa por las *Confesiones* de Rousseau, el *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, el *Prelude* de Wordsworth, y nos lleva a conocer “quienes somos”.

Es un viraje decisivo que encarna muy bien Montaigne en su busca de nuestra propia naturaleza. Sus reflexiones intentan “restablecer el contacto con la esencia permanente, estable e inmutable que anida en cada uno de nosotros”: Y 248. Pero, pronto se verá que nuestra identidad es escurridiza, muy dinámica, y que “querer atrapar su ser”, es como “si quisiérais atrapar el agua: (*Ensayos*, vol. II, pág. 340)”: Y 249. Pues, todo en el mundo es perenne agitación en la tierra, las rocas, las pirámides de Egipto, incluso la “constancia no es sino movimiento más lento”.

Así, Montaigne opta por describirse a sí mismo, pues “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana”: Y 250. Ese auto-conocimiento lleva a la auto-aceptación de nuestra condición y sus límites, para así: “Llevar mi vida conforme a su condición natural”. “Y quiero ser dueño de mí mismo en todos los sentidos. Tiene la cordura sus excesos y no necesita menos de la moderación que de la locura (*Ensayos*, vol. II, pág. 68)”: Y 251. Montaigne rechaza los excesos humanos, morales y religiosos, como autosuficiencias vanas y presuntuosas, pues: “Quieren salirse fuera de sí y escapar del hombre. Locura es; en lugar de transformarse en ángeles, transformarse en bestias... Espántanme esas posturas trascendentales, como lugares altos e inaccesibles (*Ensayos*, vol. II, pág. 401)”: Y 252.

En este sentido, “luchamos por lograr la aceptación de lo que somos”, un tema clave en la cultura moderna. Es la “originalidad de cada persona” frente a la tempestad de nuestras pasiones e instituciones y las interpretaciones generales del mundo y de las cosas. En este sentido, dice Montaigne: “El mundo mira siempre de frente; yo vuelvo mi mirada hacia dentro y allí la fijo, allí la entretengo. Todo hombre mira delante de sí; yo miro dentro de mí”: Y 254. Así, para Montaigne, el yo se hace en diálogo y amistad. Por eso, La Boétie, su amigo ya muerto, es el único que compartió su “verdadera imagen y la llevó consigo”: Y 255. Y: “Es una perfección absoluta, como si fuera divina, saber cómo disfrutar lealmente del propio ser” (*Ensayos* III, xiii): Y 255. Entonces, *buscar la identidad es buscar lo que yo soy esencialmente*, y, así, debo encontrar la felicidad, en “mi propio y original modo de ser”, según Herder y los románticos.

Montaigne muestra la nueva manera en que la interioridad agustiniana entró en la cultura moderna y colaboró a “la comprensión que hoy tenemos

del yo". El auto-examen agustiniano reverbera en todo el Renacimiento, entre jesuitas, puritanos y calvinistas, y, se extiende a todos los cristianos; pero "se seculariza en forma de auto-biografía confesional", como en Rousseau, y en la nueva novela inglesa del s. XVIII: Y 256.

Así, a comienzos del s. XVIII ya hay entre la elites del occidente europeo una especie de yo moderno procedente de "la herencia agustiniana". Es la "identidad moderna", con un auto-control y un auto-reconocimiento propio, que lleva a "la independencia responsable", a "la particularidad reconocida" y a un "individualismo del compromiso personal": Y 257. Es un "compromiso total" que se exige a todos pero no es de carácter estoico pues supone la gracia divina. Pues, la gloria de Dios y nuestra gloria es el hombre libre: Y 260.

Aquí ya no hay magia ni mundo encantado: "El declive de la cosmovisión subyacente en la magia era el reverso de la aparición de un nuevo sentido de libertad y auto-control": Y 266. Tampoco hay ya comunidad natural sino que ha de crearse por consenso o "consentimiento del individuo". Algunos crearán la comunidad de los salvados, como recuerda M. Walzer, en *La Revolución de los Santos* (Y 269): La alianza de Dios y su pueblo se encarna en la de los santos y la comunidad y la familia se convierten en los pilares de la vida social.

Por otra parte, Bossuet reclamará el poder regio en bien de la paz social, pero Montesquieu y Rousseau hablan de la "virtud cívica" o individualismo ciudadano como base del "bien público". Del mismo modo, en la vida, ya no se seguirá el impulso natural sino que somos "constructores de nuestro propia carácter": Y 273. Y, así, somos los creadores de nuestra propia "autorrealización" como seres muy creativos por la gracia de Dios. Entonces, la vida y el mundo se ponen en manos del hombre, centro del mundo, como dice Dios a Adán, en Pico de la Mirándola. De momento, el orden cosmológico y el jerárquico conservan su gran papel, pero, surge una nueva libertad auto-consciente abierta a una "liberación" que "objetiva al objeto y personaliza al sujeto": Y 278.

Fueron muchas las teorías y prácticas -religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas- que convergieron para producir este gran cambio, desde la conciencia atomística instrumentalista a la solidaridad trabajadora, y que llevaron a la construcción de una identidad moderna integradora de convivencia y libertades que pudo unir libertad, igualdad y solidaridad.

1.3.4. La identidad moderna y la vida diaria

Aristóteles creía que la vida humana es contemplación y participación política. Pero otros creen que es más bien "producción y reproducción". A

esto le llama Taylor “la vida corriente”. Así, en algunas sociedades, las tareas de comercio se consideran impropias “del estatus aristocrático”: Y 291. Pero, para Bacon, sólo la práctica hace fecunda y auténtica la teoría, pues se trata de “aliviar la condición humana”: Y 292. La ciencia es para el bien del hombre. Hacer otra cosa sería una falta de caridad y de sentido moral. Así, el humilde artesano, con su sobriedad disciplinada, es tan importante como el gran pensador. Pues, a veces, lo que se ha llamado honor se reduce a *libido dominandi* unida a voracidad lucrativa y deseo sexual desmedido, según s. Agustín y Pascal: Y 293.

Entonces, la idea de un “dulce comercio” (A. Hirschmann) deviene característica de las naciones civilizadas, con un perfil más gentil y educado, más ordenado y cívico. Y, así, a la gloria guerrera destructiva se opone una vida alternativa más pacífica, de costumbres más refinadas, basada en la dignidad del trabajo, y articulada por: “el orden social, la estabilidad política y la vida buena”: Y 294. En lo religioso, cada persona se queda sola ante Dios en su “adhesión personal”, sin Iglesia ni buenas obras, pues “todos somos sacerdotes”. Así, se glorifica la vida laical, la vida corriente, una vida “santificada”, en los quehaceres diarios del matrimonio y la familia como “lugar central para la realización de los designios de Dios”: Y 298. Esta vida alternativa es la que triunfa en la novela moderna que retrata la vida concreta, de la gente ordinaria y corriente, frente a la tragedia antigua que glorificaba a los héroes guerreros y sus arquetipos.

La vida misma cobra así un gran valor y su renuncia, en el martirio, también confirma esta idea sobre el valor de la vida, la salud y la libertad que será recuperada en la parusía final: Y 300. *Esta visión positiva de la vida empuja a Agustín a dejar el maniqueísmo y será parte decisiva de la nueva cultura occidental. Esta idea invade toda la “vida mundana” moderna impulsada también por el protestantismo y el judaísmo.* No obstante, el idealismo puritano, vio que el hombre, mediador entre Dios y las cosas, se había rendido a las cosas haciéndose esclavo suyo. Entonces, se reconviene al ser humano que “pone su corazón en las cosas que Dios había puesto bajo sus pies”: Y 300.

Ahora bien, podemos disfrutar de ellas, para la gloria de Dios, y entregarnos a ellas sin darles el corazón ni dejarnos “absorber por las cosas tomándolas como fin”. “Ésa es la esencia de lo que Weber denomina el ‘ascetismo intra-mundano’ de los puritanos”: Y 304. Así, podemos negociar diligentemente con nuestras cosas “para servir al Señor”, pues todo trabajo es noble si se hace para el Señor, y deja de serlo cuando falta esa vocación sincera de servirle. Entonces, la vida superior no consiste ya en un tipo de actividad sino en “el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más

mundana de las existencias”: Y 306. Y, el trabajo se convierte en un asunto espiritualmente serio, que debe conducirnos a Dios, y el ocio en fuente de pecado. Esta es una vida para el *bien común*, que sirve a Dios sirviendo a los hombres, un trabajo disciplinado y una frugalidad en el consumo que facilitan el origen del capitalismo, según Weber.

Ese espíritu puritano revaloriza también el matrimonio. Como dice Jeremy Taylor: “El amor marital es algo tan puro como la luz, tan sagrado como un templo, tan duradero como el mundo”: Y 309. Pero tampoco se puede hacer del amor humano un ídolo que deje de lado a Dios, advierte J. Cotton, en la felicidad, el amor y la sexualidad. Con todo, la vida cotidiana es el nuevo paraíso y “la flor de la sabiduría”: Y 310. Así, el activismo calvinista revolucionario, en su horror por el desorden, que apesta la nariz de Dios, busca un nuevo orden social, basado en la disciplina y el trabajo, con personas que se rigen a sí mismas, frente a “un desorden social en el cual la pequeña nobleza indisciplinada y los pobres sin oficio y sin hogar, la plebe de granujas, mendigos y vagabundos, planteaba una constante amenaza a la paz social”: Y 312.

Así, surge la nueva ciencia de la eficacia productiva, la dignificación del trabajo. Boyle y Locke se enorgullecían en considerarse “obreros”. Entonces, se cuida la creación y se usan las cosas “de acuerdo con los designios de Dios”, e: “*Instrumentalizar* las cosas es el paso espiritual esencial”: Y 317. Así, pragmatismo y trascendentalismo unidos realizan el verdadero plan de Dios: Y 318-9.

Esto mismo ocurre en Locke, porque la ley natural y la razón creada por Dios nos muestran sus designios: “La razón, que es la ley de la naturaleza, ‘enseña a la humanidad que se digne consultarla que... nadie debe hacer daño a otros en lo referente a su vida, libertad o posesiones’”: Y 325. Cada uno debe cuidarse a sí mismo y al “resto de la humanidad”, trabajar por el bien propio y por “el bien común” que es el bien de la humanidad en “armonía de intereses”, pues: “En la vida existe un modo en que llegan a conciliarse el servicio a sí mismo y la beneficencia”: Y 328. Así, la persona productiva y pacífica es bien valorada por la ética, frente a la egolatría y el poder personal. Y, Locke, que había abandonado la teoría del pecado original, muestra cómo los niños tratan de imponer su voluntad a todos, someterlos a sus deseos y disponer de las cosas a su antojo: Y 329-330.

Por su parte, Dios es el gran benefactor de la humanidad, siempre misericordioso, fuente de esperanza para la humanidad desesperanzada que a veces se auto-destruye con un egoísmo salvaje, se vale de “nuestro amor a nosotros mismos” para elevarnos moralmente y darnos un gozo inefable: Y 331. Y, el “autor de nuestro ser”, “confiere orden y dignidad a la vida pro-

ductiva, y nos libra del egoísmo y de la tendencia a la destrucción para que beneficiemos a los demás”: Y 332. Así, la razón natural, nos encamina hacia el bien y muestra que: “La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios”: Y 333.

La religión de Locke no es puro naturalismo ni simple liberación del egoísmo sino el reconocimiento de Dios que, en su sabiduría y bondad divinas, ha diseñado el mundo para el bien de quienes lo habitan y su mutuo desarrollo y conservación. Así, la dignidad humana se incorpora una autonomía auto-responsable, “una liberación de las exigencias de la autoridad”, porque “los designios de Dios respetan totalmente la razón autónoma de los humanos”: Y 335. Es más, según Tindal, esos designios “no son sino ‘el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales’”: Y 336. Esta es, también, además, la mejor forma de asegurarse “la vida futura”.

Entonces, concluye Taylor: “Ahora tenemos un cristianismo racional, sin lágrimas”: Y 336. Dios nos da la bondad natural y también su gracia. Cuando se insiste en la primera, con sto. Tomás o Erasmo, se dice que la gracia perfecciona la naturaleza, pero si una visión “hiper-agustiniana” impone el pesimismo se cae en los errores de la Reforma, el jansenismo y el calvinismo productivo. Por su parte, el deísmo Ilustrado suprime toda gracia y se ciega en el naturalismo. Esto mismo van a hacer los seguidores de Locke: Y 339.

1.3.5. La identidad humana y los sentimientos religioso-morales

Para los “platónicos de Cambridge” la religión verdadera es una experiencia personal, interior y libre, que se caracteriza por el amor frente al temor y el miedo servil. Pero, no es tampoco un mero arte arbitrario de vivir sino la religión de la vida. Así: “*El espíritu de la verdadera religión es la naturaleza más libre, noble, ingeniosa y generosa*”: Y 343. La religión auténtica no es estoicismo ni melancolía, ni debilita ni desalienta la vida sino que es la religión del amor que forma “un vasto círculo de amor a través del universo”: Y 344.

Shaftesbury y Hutcheson configuran una nueva forma de “la interioridad agustiniana”, con un sujeto más autónomo y más inclinado hacia el bien, que vive el “máximo gozo”, pues “el bien supremo para los humanos es el amor y el poder disfrutar del curso del mundo. Quien logra el amor alcanza la perfecta serenidad y ecuanimidad; está a salvo de los zarandeos de la fortuna adversa; y, sobre todo, puede amar firme e ininterrumpidamente a quienes lo rodean, sin que le distraigan de ello sus propios dolores y desilusiones,

o sus intereses parciales. Alcanza ‘el generoso afecto, el ejercicio de la ininterrumpida amistad, la constante bondad y benignidad’(...). ‘Porque es imposible contemplar un orden divino como éste sin éxtasis y rapto’”: Y 345.

Aquí, incluso los desastres encajan providencialmente, no como en la burla de Voltaire sino porque lo importante es cómo estoy yo mismo y mi confianza en Dios. Como dice Shaftesbury: “El teísta es quien cree ‘que todo está gobernado, ordenado o regulado para lo mejor, por una mente o principio diseñador, necesariamente bueno y permanente’”: Y 347. Una religión del miedo sofoca toda piedad, hunde la religión del amor con un “espíritu mercenario y servil”, acaba con el “afecto natural” y la inclinación del hombre hacia el bien para convertirlo en un lobo para el hombre. “En vez de ello el bien cósmico es amado, porque es esencialmente amable, y eso es todo lo que es necesario decir”: 351. *Los dos amores agustinianos* ponen realismo en la causa, pues “estamos abocados al mal” como “seres incompletos”, y para encontrar plenitud: “Los humanos anhelan a Dios”: Y 352.

Ahora bien, por la fuerza del ágape, el trabajo se integra en la vida cotidiana para el bien de todos con “la benevolencia como virtud principal”. Según Hutcheson: “la bondad y la generosidad nos son naturales”: Y 356. Es más, crecen en nosotros como la estatura, la edad o la forma humana. Y: “La suerte es que: 1) Nuestro sentido moral nos empuja a la benevolencia. 2) La benevolencia es lo que mejor funciona para nuestra felicidad”: Y 358.

Dios todo lo ha hecho bien para nuestro bien. Cada persona se hace más feliz a sí misma si hace el bien y hace feliz a los otros. Incluso, la naturaleza nos llena de felicidad y de placer. Y “la benevolencia universal de Dios” es proverbial, fuente de toda nuestra benevolencia, caridad y amor. Para Hutcheson: “La mejor acción -declara- es la que logra la mayor felicidad para el mayor número”: Y 362. Ese es el bien de la humanidad, que a todos hace felices, y debemos potenciar siempre, y, esa será “la concepción de la naturaleza humana como fuente interior”: Y 363.

A pesar de todo esto, en las teorías deístas, la gracia divina comienza a desaparecer. “No se equivocaban los cristianos ortodoxos cuando pensaban que se suprimía algo crucial”: Y 371. Es cierto que Dios piensa “exclusivamente en nuestro bien”, como creía Erasmo, pero el deísmo “reformuló la fe cristiana” en el sentido de “un bien humano autónomo” reducido al orden de la naturaleza en la vida ordinaria anti-jerárquica. Y, así, el hombre cree poder arreglárselas por sí mismo y con su propia razón autor-responsable. Entonces: “La verdadera religión era, en último término, la religión natural”: Y 375.

Pero, según Taylor, hay un deísmo, en A. Pope y otros, que dice que el amor de Dios trabaja en el mundo y que Él es su alma, pues vive y en-

cuentra su dicha en cada uno de los seres: Y 379. Por eso, ser bueno consiste en vivir de acuerdo con la razón, el amor a sí mismo y la naturaleza, pues ésta “es fundamentalmente concordia, beneficencia”: Y 381. Así, Dios está en todo, la pasión es motivación, y “nuestro mejor interés debe ser actuar en beneficio del bien general”: Y 385. Ahora bien, para el deísmo, en el que la caridad fusiona la benevolencia y la felicidad, “era importante reconocer que: el verdadero *amor a sí mismo* y *el (amor) social* son lo mismo”: Y 386.

Entonces, se piensa que sería un grave error “condenar por irremediablemente pecaminoso el natural amor a sí mismo”: Y 387. La compasión y la benevolencia deben guiar la vida humana, que así, rehabilita también “la vida del sentimiento”. Es más, este sentimiento natural será “la piedra de toque de lo moralmente bueno”: Y 390. Así, la naturaleza se convierte en “voz interna”, con Rousseau, y en los románticos se transforma todavía en “una interioridad más profunda y rica”: Y 391. La nueva “individualización e interiorización” atisba nueva autonomía, un compromiso emocional personal y: “la progresiva idealización del matrimonio basado en el afecto, en un verdadero compañerismo entre marido y mujer, y en la amorosa preocupación por lo hijos”: Y 399.

Poco a poco, la familia se libera del control social y entrará en quiebra el sistema patriarcal. “La relación personal íntima” y “la independencia individual” ya van a ganar terreno. Nace, entonces, el espacio privado familiar. Porque “hasta finales del siglo XVII, nadie estaba a solas” (...). “Las relaciones entre iguales”, (...) “las relaciones entre amos y criados, todas esa relaciones cotidianas nunca permitían que el hombre se quedara a solas”: Y 401.

La nueva familia se forma en base a la afinidad, donde florece la intimidad, no en el mundo pecera de la sociedad tradicional. “Y así los sentimientos de amor, cariño y afecto hacia el cónyuge vinieron a apreciarse, a anidarse, a ser causa de regocijo y a articularse. Algo parecido ocurre con el afecto de los padres hacia los hijos”: Y 401. Sólo entonces nace la infancia con sus peculiares sentimientos y necesidades propias. No es que antes no hubiera nada de esto sino que ahora se considera algo crucial para que una vida sea “valiosa y significativa”: Y 402. Luego vendrá el peligro del individualismo a-cívico y anti-cívico.

Ahora, la familia es como un recinto sagrado, “una comunidad de amor y cuidados”, “cálida y afectuosa”, “remanso del corazón”, nuevo cielo y tierra nueva y “refugio en un mundo desalmado” como titularía Lasch: Y 403. Así, el amor y la libertad, la benevolencia y “la devoción por la virtud” se transforman en elementos morales muy definidos que buscan “un compañerismo más noble”: Y 406. Ese es el caso de *La nueva Eloísa* de Rousseau. Muchos

se sintieron fascinados y conmovidos por esta obra. Estamos ante un amor puro, noble y ejemplar, heroico por su renuncia, pues sabe que nada hay mejor que el amor. “Madame Rolland pensaba que cualquier mujer que leyera el libro sin que éste la hiciera más buena, debía tener un alma de fango”: Y 406.

Lo mismo ocurre con el *Werther* de Goethe. Es el culto a la sensibilidad. Pero aquí estamos ante un amor desgraciado que cae en la melancolía y, al final, en el suicidio: Y 408. Hay también, en este tiempo, una vuelta a la naturaleza y al idilio bucólico, como en Virgilio y Horacio, en Francia y en Inglaterra. Es una revalorización de la vida rústica que afirma la vida corriente y los nobles sentimientos de paz, el encanto de la creación, el temor sagrado a la tormenta, la melancolía otoñal y la energía primaveral del bosque que ensanchan el corazón y “descansan y elevan el alma”.

Es, también, algo así como un morir “de *sentimiento*, de *gozo*” que nos empuja a “la humanidad y a la beneficencia”: Y 410. En la naturaleza captamos “nuestros más excelsos sentimientos. Nos volvemos a ella de igual manera que nos volvemos a la música, para evocar y fortalecer lo mejor que hay en nosotros”: Y 409. Así, lo que antes parecía desordenado y monstruoso, despierta ahora el asombro y el temor, que se halla en lo “sublime” y que en Kant despierta una “ilimitada capacidad moral”: Y 412; 751. En Rousseau la relación con la naturaleza es parte también de la “identidad moderna”, donde no hay un “logos óptico”, pero, aún envuelta en un cierto panteísmo, “es para los modernos, la vida confusa y profunda en la que se agota y se derrama lo inexpresable de nosotros mismos”: Y 413. Es la vida que fluye por el yo y el mundo, y que, según Novalis: “Hacia dentro se dirige el camino lleno de misterio”: Y 415.

Entonces, el nuevo amor a la naturaleza y el “culto a la sensibilidad”, “revela un profundo cambio cultural”, una “identidad moderna” que es un “nuevo nacimiento”, cuyas “fuentes morales están dentro de nosotros mismos, en una naturaleza interior que señala lo que es significativo para nosotros”: Y 415. O, como lo dice L. Sterne: la sensibilidad es como “la eterna fuente del bien... la divinidad que se agita en nuestros seno”: Y 415. Estamos ante un *gran* despertar, un nuevo compromiso que surge de una profunda emoción religiosa que se traslada primero a la familia y luego al gran sueño euro-americano que se quiere universal.

1.3.6. Horizontes quebrados y renovados en la identidad actual

La cultura individualista actual aprecia la autonomía del sujeto humano, el compromiso personal de una sensibilidad social benevolente, los

derechos personales y el deseo de igualdad. Valora también mucho el sentimiento como también el trabajo y una vida de familia basada en el amor: Y 419. Para Taylor, todo esto tiene una base en el orden social y económico, instrumental, de la vida ordinaria, y en un Dios que es amor benevolente que nos invita a la “piedad”⁹: Y 420.

Pero, el deísmo es también el origen de “la cultura laica moderna” y una clave del desarrollo moderno de la “secularización” que supone un innegable “retroceso de la creencia en Dios” y “la decadencia de la práctica religiosa”, quizás más de esta segunda que de la primera: Y 424. Algunos dirán, incluso, que no se trata tanto de una pérdida de la fe cuanto de un trasnochado “*triumfalismo de la fe*” con olvido de la kenosis cristiana¹⁰. Otros creerán que el urbanismo, con su concentración y movilidad social, la nueva tecnología y el proceso de industrialización ha minado “todas las formas tradicionales de fidelidad y creencia, desde la costumbre tribal hasta la identidad de grupo, incluida la creencia religiosa”: Y 425.

Pero, nada de esto está claro. Para unos, modernidad e increencia se alimentan mutuamente, para otros es la nueva ciencia y la nueva educación la causa de la pérdida de la fe. Se olvida, aquí, que el desarrollo de la ciencia está unido a tantos creyentes como Copérnico, Newton, Leibniz, Pascal, Maxwell, Faraday, Planck, Heisenberg y Pauli, etc. Ahora bien, sabemos que: “La ‘edad de la creencia’ es aquella en la que todas las fuentes morales creíbles implican a Dios”: Y 426. Pero hoy, y este es el cambio crucial, la gente piensa que la “dimensión espiritual de sus vidas” no resulta incomprendible si se supone que “Dios no existe”, y esto no suena ya como algo “raro y extravagante”.

En otro tiempo, todo apuntaba hacia Dios, en lo exterior y en lo interior, como trasmite la experiencia agustiniana (Confes.I,1,1), en la que la inquietud humana sólo puede aquietarse y saciarse en Dios. Además, había una comunidad humana unida por “las instituciones, los ritos y las ceremonias, que simbolizaban la esencial unidad entre este mundo y el del más allá”: Y 428. “Es precisamente este inquebrantable arraigo en la creencia lo que nos resulta tan extraño”: Y 428. Es más, hoy día, incluso en la sociedades de creencia mayoritaria, “nadie considera (ya) que la existencia de Dios sea tan *obvia*”: Y 428.

⁹ Cf. L. WHITE, *Machina ex Deo*. Essays en the Dynamism of Wester Culture, Cambridge, MIT, 1968. Y. S. JAKI, *Science and creation*. Scottish Academic Press, Edinburgh 1986.

¹⁰ P. BLANQUART, “Nouvel individu et avenir du christianisme”, *Lumière et Vie*, 184(1987)80-1.

Nuestros antepasados mantuvieron la creencia “porque las fuentes morales que podían vislumbrar hacían imposible la increencia”: Y 429. Pero, ahora se discuten hasta los principios más tradicionales, como la moral de las pasiones, y se han abierto otras fuentes morales que “representan reales e importantes potencialidades humanas” (...) “fuentes morales de tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios”: Y 429-430. Es cierto, que estas fuentes nuevas, alternativas, “que definen la situación actual”, suponen un cierto panteísmo, como el de Spinoza y otros, que va de la naturaleza cósmica a la vida humana e inunda el romanticismo alemán. Así: “Para Goethe y otros de su generación, Spinoza era un vidente”: Y 430. Pero, ahora, tenemos un nuevo sujeto humano que cree poder controlar la situación y una naturaleza cósmica más profunda interiorizada. Y, “en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos,” (...) “ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta”: Y 432.

En efecto, cuando el orden providencial se vuelve orden natural y racional, “autónomo”, “a cuyos principios tenemos acceso dentro de nosotros, se ha preparado la escena para otra ética independiente, en la cual la propia naturaleza será la primordial fuente moral, sin su Creador”: Y 432. De hecho, “la interioridad agustiniana está detrás del giro cartesiano”, pues el sujeto humano, ocupa el hueco dejado por Dios, como si fuera una deidad, y el orden de la naturaleza muestra la bondad de Dios al servicio de los hombres. Pero el cambio sólo se hace preciso cuando la gente cree que “aquellas fuentes morales sólo podían ser reconocidas correctamente, sólo podían potenciarnos plenamente, en su forma no teísta. La dignidad del libre control sólo parece genuina una vez liberada de la sumisión a Dios; la bondad de la naturaleza, y/o nuestra inserción sin reservas en ella, parecía requerir su independencia y la negación de toda vocación divina”: Y 433.

Como se verá poco a poco, en este proceso de cambio, se trata de potenciar los “bienes vitales” en los que la gente cree y dar lugar a una “benevolencia activa” en el sentido moderno que ofrece unos recursos morales tan buenos e imponentes que derivan en una alternativa al teísmo: Y 434. Así, la cultura moral moderna es una cultura plural “de fuentes múltiples”. Esto crea incertidumbre, por tratarse de fuentes problemáticas y fronterizas, comenzando por la “dignidad de la razón” y “la bondad de la naturaleza humana”, tanto desde el punto de vista teísta como desde el pragmatista.

Sea lo que sea de todo esto: “El total ‘desencuentro’ mental entre tales teístas antihumanistas y los tan seguros de sí agnósticos testimonia la confrontación y rivalidad en la cultura moderna”: Y 436. Ahora bien, es verdad que hay un rechazo pero también una “influencia e intercambio positivos” como ocurre en la lucha contra el sufrimiento humano, la idea de salvación

universal, menos religión del miedo, o en ideales como “la integridad expresiva, la igualdad sexual y la justicia económica mundial” (que) “reflejan inextricablemente tanto la sensibilidad religiosa ortodoxa como la crítica racionalista laica”: Y 437. En efecto, según Taylor, parece que unos y otros se influyen mutuamente aunque cada uno se apoye en sus propias fuentes y cree y cultive sus peculiares rechazos.

Así, los Ilustrados radicales abandonaron toda idea de Providencia y se quedaron solamente con el principio de utilidad de los bienes vitales, de la felicidad y sus consecuencias. Según Helvecio nadie nace bueno ni malo, no hay más bondad innata de Rousseau, sino que cada uno se hace bueno o malo con sus obras. Entonces se proclama “la razón autorresponsable”, “libre”, con su “dignidad”, frente a la jerarquía, y con ellas “la felicidad” humana, en la vida familiar y la producción de bienes, “merecen ser buscadas y fomentadas” así como “el ideal de benevolencia universal e imparcial”. Y 442.

Así, los bienes vitales se enfrentan al bien ideal. La vieja idea de providencia con su unión de virtud y amor propio comienza a quebrar. Se desvincula la razón y la idea de orden natural de su base religiosa para intentar darle una base más amplia, y para procurar una “promoción más universal e imparcial del bienestar”. En Francia, el filósofo deviene pensador autónomo, pues como escribe Diderot en la Enciclopedia: “el hombre ha nacido para pensar por sí mismo” (Y 433): debe examinar todo el bagaje cultural recibido y “no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia”: Y 444.

No obstante, según Taylor, pensar que “la secularización fluye naturalmente del progreso de la ciencia y la razón” es “una visión unilateral e inadecuada”, que desconoce la verdadera influencia de la felicidad y la benevolencia en nuestra visión del mundo, y cree que el materialismo, el ateísmo o el agnosticismo ofrecen una visión natural de la vida y de la historia. Este será el veredicto final de cierta razón autorresponsable y un cierto modo de ser íntegro y verdadero de la naturaleza. Pero, todavía, por mucho tiempo, al menos hasta que llegue Laplace, regirá “la intuición fundamentalmente agustiniana de que la capacidad de aspirar a la verdad está enraizada en la relación del alma con Dios”: Y 445.

Es Holbach quien define que el hombre, como todo el universo, “es un ser enteramente físico”: Y 446. Así afirma: el “llamado ‘amor de sí’ no es más que la tendencia a conservarse, el deseo de felicidad, el gusto por el bienestar y el placer” (...) “Que el hombre cese, pues, de buscar fuera del mundo en el que vive seres que le procuren la felicidad que la Naturaleza le niega”: Y 447. Entonces la Naturaleza llama a abandonar los viejos dioses usurpadores y a volver a ella: “Trabajad en vuestra felicidad, gozad sin

temor, sed felices” (...) “Es en mi imperio donde reina la libertad” (...) “Ella te consolará, ella arrojará de tu corazón esos temores que te oprimen, esas inquietudes que te desgarran, estos delirios que te agitan, esos odios que te alejan del hombre al que deberías amar”: Y 448.

De este modo, el naturalismo ilustrado niega todo orden providencial, toda pasividad vital, todo desprecio de la vida corriente y toda condena del amor propio. *La idea “hiper-agustiniana” (ultra-agustiniana o, mejor, agustiniana ultra) de la perversión total del hombre por el pecado queda aquí liquidada.* Por su otra parte, Bentham rechaza la utilidad del “principio de ascetismo” abrazado por los moralistas que buscan un falso honor o temen a un Dios “vengativo” “malhumorado” que invita a ser cruel. Y, para Helvecio: “El dolor y el placer físico son los principios ignorados de todas las acciones humanas”: Y 449-450.

Diderot grita, con la naturaleza, contra la religión y la moral represiva. Concordet pide que desaparezcan, pues los hombres se ahorrarían muchas leyes, “vicios y errores”. Para la Ilustración radical hay que acabar con las supersticiones y “las costumbres pazguatas” que, confundidas con el bien, han hecho tanto daño a los hombres. Por su parte, la Ilustración y la libertad conducen al hombre a una “benevolencia activa”, al “amor a la humanidad, a una “justicia rigurosa y pura” y a “la felicidad general”: Y 453. Según Voltaire, hay que “aplantar al infame” y sus “crueldades”, “en nombre de la religión”, y sus “castigos draconianos” “en nombre del orden”: Y 454.

A su vez, la racionalidad científica nos libera del egoísmo: “Dejamos de estar aprisionados en el yo, somos libres para buscar el bien universal”: Y 454. Bentham y Helvecio tratan de “borrar la distinción entre bienes morales y no morales”: Y 455. Afirmar que “nadie nace bueno ni malo” es “una forma radical de socavar la imagen hiperagustiniana del hombre pecador”: Y 455. Entonces, la “felicidad humana corriente”, de corte utilitarista, se convierte en el objetivo vital fundamental al que se aplica “todo esfuerzo humano”.

Pero una moral de la “gratificación puramente egoísta”, como la que proponía La Mettrie, no era la línea ética de Holbach o Diderot, por eso le consideraron “como un verdadero frenético”: Y 457. Respecto a la religión, Voltaire y otros creyeron que: “Era esencial poner de manifiesto su falsedad y su carácter misantrópico y destructivo”, pues “necesariamente hace al hombre malo”. Fue entonces cuando “Bayle afirmó por primera vez: que un ateo podía ser una persona virtuosa”: Y 458-9. Luego vino el deísmo anti-católico de los *libertinos* “que estaba muy lejos del austero pensamiento de responsabilidad social por el bienestar humano, central en el deísmo inglés”: Y 459.

Finalmente, aparece el marqués de Sade que, al rechazar todo límite, liquida toda religión o metafísica tradicional, pues en la naturaleza “nada está prohibido” pues “jamás nos dicta leyes”, y eso es una clara invitación a “deshacerse de la moral, la ley y la virtud”: Y 459. Según algunos, la satisfacción de cada uno pasaría por la satisfacción de todos, pero, para Taylor, “éste no es en modo alguno el caso” (Y 460), pues esa armonía plena supondría una fidelidad y unos valores morales fuertes ajenos a este horizonte.

Pero, de hecho: “La auto-imagen racionalista, y la ocultación de la motivación moral, es la tónica del naturalismo ilustrado”: Y 462. Por lo demás, aunque Bentham hable del “amor a la humanidad”, no queda ya ningún criterio moral seguro. Así, el utilitarismo pragmatista se encuentra plagado de contradicciones y empujado al terror. Y, según Hegel, “los jacobinos radicales: incapaces de construir una sociedad nueva, sólo les restaba volcarse en la destrucción”: Y 465. Entonces, “la razón autorresponsable”, frente al “orden providencial engranado”, “rechazado rotundamente por el naturalismo” (Y 466), busca la felicidad y la benevolencia y el significado de la vida pero sólo desde “los seres humanos”.

Pero, si se me pregunta si el significado fundamental de la vida se explica mejor “de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente”, mi corazonada, dice Taylor, es que la respuesta “es un ‘no’”: Y 468. Pero Nietzsche no estaría de acuerdo con Taylor, como dice en su teoría del ‘sí’ a la vida frente toda falsa moral o religión, como tampoco lo estará el “paganismo moderno”. Ahora bien, tampoco la “benevolencia activa”, tan proclamada por éstos, es ajena al cristianismo: Y 472. Lo que se rechaza aquí es la religión del miedo y las “calumnias contra la naturaleza”, de la moral y la religión, para abrir un espacio propio a lo humano y “mantenerse en su ser”, pero abierto a un cielo padre y una tierra madre con “divino deleite”: Y 477.

Esta es la “gran corriente de la vida” que desemboca en el Romanticismo, en Goethe y Schiller, con una nueva idea de “profundidad” de la naturaleza y la inmensidad del espacio y el tiempo, que crea “una nueva sensibilidad” y afecta a la “narración personal e histórica” así como a la razón autorresponsable, a los impulsos naturales y al imperativo de benevolencia: Y 479-480. Se trata de un relato humano de progreso, lucha y liberación del error y la ceguera, los crímenes y las injusticias, hacia una humanidad restaurada y perfeccionada. Todos estamos llamados a contribuir a alumbrar este nuevo futuro que da sentido a la vida humana. Pues, pese a los esfuerzos de la tiranía y del sacerdocio, según Holbach, los sabios son los precursores del futuro y de la nueva humanidad que iluminará y

encenderá los corazones y los espíritus en un nuevo cielo y una nueva alegría: Y 482-3.

Con todo, la visión demasiado optimista del mundo también es muy contestada: El ecologismo y la crítica de la tecnología también tienen muchos adeptos. Rousseau, resulta desconcertante porque, a pesar de su optimismo, recuperó “la noción fundamentalmente agustiniana de que los humanos son capaces de dos amores, de dos orientaciones básicas de la voluntad”: Y 486. Los jansenistas, a partir de Agustín, “insisten en que desconocemos la profundidad de nuestro corazón”. A veces, no sabemos lo que viene de la gracia y lo que es amor propio, “nuestro yo es un misterio para nosotros mismos”. Para Pascal, el hombre es “un monstruo incomprensible” lleno de contradicciones: Y 487.

Pero, mientras para la ortodoxia “la fuente del amor supremo es la gracia”, para Rousseau es “la voz de la naturaleza”: Y 487-8. Según él, “no hay perversidad original en el corazón humano” (...) “Nos la hemos buscado nosotros mismos” (...) “Todo está bien al salir de las manos del autor del cosmos; todo degenera en las manos del hombre”: Y 488. El impulso natural es bueno pero degenera con la cultura. La voz interior de la naturaleza nos guía pero el ruido y el fanatismo la des-figura hasta incitar al crimen. No basta con más razón, educación e ilustración para mejorar al hombre, se precisa una nueva conciencia, un divino instinto, “juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios”: Y 489.

No se trata de volver a un mundo pre-cultural sino de encontrar una voluntad general representante de una naturaleza libre de toda distorsión y dependencia inhumana que impide al hombre ser el que es. Ésta sería una libertad sencilla, natural, para llegar a ser “un individuo humano libre e íntegro” como dice el *Emilio*. Así, según Rousseau, “el bien común será evidente por doquier” y todos vendrán a él. “La bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo. Aunque bebe en fuentes antiguas, Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. Esto es lo que ha hecho que sea tan sumamente influyente”: Y 493.

Entonces, la voz interior de la naturaleza en mí adquiere “su plena competencia moral”. “Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos”: Y 494. Así, aspiro a que “yo sea yo sin contradicción, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz”: Y 495. Este es el eco de un autor que presenta aspectos de la tradición agus-

tiniana. Pero: “La fuente de unidad e integridad que Agustín sólo encontraba en Dios, ahora ha de ser descubierta dentro del yo”: Y 495. A. Hartle, ha estudiado muy bien este tema en Rousseau y s. Agustín como veremos en otro lugar.

Estamos ante una noción de autonomía y de libertad determinante de la virtud y de una interioridad más honda, clave en toda la cultura moderna, en la que libertad y moralidad se unen como en Kant. Así, la libertad racional, que lleva hasta Hegel y Marx, es autonomía y “auto-actividad”, “una fuerza contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna” (...) “La aspiración se dirige primordialmente a la liberación total”: Y 496-7. Aquí, la dignidad humana es única, propia de seres “libres y autodeterminantes” que se rigen por principios porque existen en sí mismos y son fin en sí mismos. Lejos del utilitarismo y del “estoicismo antiguo, la teoría de Kant es en realidad una de las formulaciones más directas e inflexibles de la postura moderna”: Y 497. Esta es la dignidad humana y la moral “es simplemente el respeto que dicha dignidad nos exige. Las fuentes del bien son interiores”.

“La deuda de Kant con Agustín es tan obvia como la de Rousseau. Todo depende de la transformación de la voluntad”: Y 498. “Kant se basa, pues, abundantemente en el modelo agustiniano de los dos amores, las dos direcciones, de la motivación humana. De hecho, la influencia del pensamiento agustiniano en Kant es a veces abrumadora, a través de sus formulaciones protestantes y pietistas. Kant tenía un profundo sentido de la maldad humana, del estado distorsionado y tortuoso de la naturaleza humana”: Y 499. Y habla del “mal radical” en un sentido que escandalizaría a los que le conocen como “hombre de la Ilustración” y “tan prominente defensor de la Ilustración”. (Cursiva mía).

Pero, enraizado en el cristianismo, “su concepción es radicalmente antropocéntrica”. Así: “La Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez con la que se ha cargado a sí mismo”, hacia el nuevo “¡*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de usar tu *propia* comprensión!”. La cuestión crucial es el progreso en libertad y responsabilidad moral”: Y 500. Entonces, los hombres se convierten en “fines en sí mismos”, con una racionalidad autoresponsable, que “libera en nosotros un fondo de benevolencia” para una “justicia universal”.

Aquí hay como un *agapé* secularizado que fortifica la Ilustración. Esta creencia, ya sea “cristianizada” o “radicalmente laica”, ha ocupado un lugar muy importante, en la conciencia y en la civilización moderna, “y ha sustentado la fe” capaz de alcanzar los “objetivos morales más altos”, unos “formidables esfuerzos humanitarios” para “un nuevo orden mundial”.

Pero: “*Nuestra creciente inhabilidad para asirnos a ella crea en nuestra civilización algo muy parecido a una crisis espiritual*”: Y 501 (cursiva mía).

En todo caso, “la voz del propio yo” afirma “los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento”: Y 504. Herder recuerda que el hombre, microcosmos, es “el recipiente sensible de su Dios para todo lo vivo de la creación”. Y, así: “Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida”: Y 504. Esto mismo afirmaron Hölderlin, Schelling y Novalis. Esa es una convicción interna-eterna que nos vivifica y nos restablece en nuestra fraternidad universal, y es “la voz de la naturaleza en nuestro interior”: Y 505. “Entonces, hay que interpretar a Dios como aquello que vemos luchando en la naturaleza y que halla su voz en nuestro interior”: Y 507.

Desde ahora, el sentimiento ocupará un “lugar central y positivo en la vida moral” hasta extremos inauditos. Para Novalis: “El corazón es la clave del mundo y de la vida”: Y 508. Y: “ahora el bien que hay que amar es la naturaleza que habla a través de uno mismo”: Y 508. Así, nos unimos a la naturaleza cósmica y a la naturaleza humana universal con un impulso vital vibrante e intenso en el que todos somos una y la misma vida. Esa es la buena vida que consiste “en la perfecta fusión de lo sensual y lo espiritual”. ...“Quizá solamente hemos llegado al final de esa senda en nuestro tiempo, con la ‘generación de las flores’ de la década de 1960”: Y 510. Ahí, se une lo ético y lo estético, lo bello y lo sublime. Pues, la belleza es “*Veritatis splendor*” que es también la definición de la moral en Juan Pablo IIº, casualmente, también, de procedencia agustiniana: “*id est fervor charitatis et splendor veritatis*”: (civdei XVIII, 32) (cursiva mía).

Entonces, al realizarme yo abrazo el torrente vital, “la voz y el impulso interior” que configura mi vida, una mónada, un proto-yo y un sujeto “capaz de articularse a sí mismo”. Cada uno es un yo original e irreplicable, con su propia vocación y definición. Por eso, según Herder: “Cada persona será medida por una vara diferente, una propiamente suya”: Y 513. Ni los individuos ni los pueblos, podemos imitar “modelos fuera de nosotros mismos”. Entonces, el arte es la “comprensión que tenemos de la vida humana”: Y 514. Ése arte nunca puede ser pura mimesis sino una fuente original de vida y naturaleza, donde “la creación es manifestación o transfiguración”, el descubrimiento de todo un mundo nuevo, de ‘lo celestial y eterno’ frente a lo ‘finito y baladí’, pues “el artista no imita tanto la naturaleza como al autor de la naturaleza” (...) “Herder lo expresa sin rodeos: ‘el artista se ha convertido en un Dios creador’”: Y 516. Y, ahora, el torrente del amor y de la vida es tan cercano a nosotros que nos inunda y confunde. Como lo dice Hölderlin: “Tan cerca/ y tan difícil de entender, el Dios”: Y 519. Ese Dios que nos hizo y nos quiso a cada uno *únicos*.

Ahora bien, hasta fines del s. XVIII, los hombres compartían ciertos supuestos, en diverso grado: “la interpretación cristiana de la historia, el sacramentalismo de la naturaleza”, la cadena del ser, etc. Y había una especie de “sintaxis cósmica de dominio público”. Pero: “En el siglo XIX esas imágenes mundiales ya habían abandonado las conciencias”: Y 520. Así, el poeta actual debe articular su particular “sintaxis cósmica” con una creatividad absolutamente nueva e inaudita. Es toda una nueva época literaria: Y 527. Se trata de que las cosas hablen directamente en la obra de arte, desde su propio manantial que cada uno debe escoger. Schelling cree que es preciso unir a Spinoza y a Kant.

El romanticismo tratará de unir lo interior y lo exterior, la razón y la sensibilidad. La “naturaleza como fuente sobrevive todavía” pero también la vida humana hace “de la libertad un bien central”. En Kant, ese es “el *summum bonum* de la segunda crítica, por ejemplo, allí donde la virtud y la felicidad terminan por coordinarse”. Y: “el arte perfeccionado se hace de nuevo naturaleza; lo cual es el objetivo final del destino moral de la raza humana”: Y 526. O, como lo dice Hölderlin, las disonancias y disputas tienden a la reconciliación y encontrarse en la consumación de todas las cosas y la regeneración humana, como: “Las venas se dividen, pero vuelven al corazón y todo es la única, eterna y ardiente vida”: Y 526. Para Hegel, Marx y otros muchos más: “La nueva era sería la era de la razón y la benevolencia, de la libertad y el humanitarismo, de la igualdad, la justicia y la autonomía”: Y 528.

De este modo: “La revolución expresivista constituyó un prodigioso desarrollo de la moderna interioridad post-agustiniana, en su rama auto-exploratoria”: Y 531. La nueva época pone “los fundamentos para construir este ámbito interior con *profundidad*”. Pues, en Agustín, la “memoria” nos sobrepasa: “La interioridad agustiniana conduce a lo superior, como hemos dicho. En la filosofía de la naturaleza como fuente el ámbito inagotable está propiamente dentro. Hasta el extremo que excavar en las raíces de nuestro ser nos lleva más allá de nosotros mismos, a la inmensa naturaleza de la que surgimos”: Y 531-2. Ésta ya no lleva a Dios como en Agustín pero su fuente y “hondura interior”, su “voz en nosotros”, están ahí: Así el yo y la naturaleza discurren juntos. Y: “Esto complica extraordinariamente y enriquece extremadamente la situación moral moderna”: Y 533.

1.3.7. Origen y destino de nuestra identidad actual

La Ilustración y el Romanticismo han hecho de nosotros lo que hoy somos, aunque no se puedan olvidar la revolución industrial y el naciona-

lismo moderno. En nuestros días, la igualdad universal, el anticolonialismo, el feminismo y la democracia han dado estatuto de normalidad a todo este proceso. Aunque, con ciertas “resistencias”, el camino se fue abriendo. “El imperativo moral de reducir el sufrimiento” con la “benevolencia universal” se han impuesto como avanzadilla de un “sujeto libre y auto-determinante”: Y 539. Así, el mundo moderno supone: “la centralidad de la libertad como un bien”, “la dignidad del sujeto libre” y “la justicia universal”: Y 540.

De este modo, como dijo Jefferson, “la democracia ‘será (en unos sitios antes, en otros después, mas finalmente en todos) la señal que incitará a los hombres a liberarse de los grillos con los que se han encadenado, engatusados por la ignorancia y la superstición frailunas, y asumir los beneficios y la seguridad del autogobierno””: Y 540. Este proceso comienza en los países anglosajones en el s. XIX con la abolición de la esclavitud, que como la lucha por los derechos civiles es parte integral de nuestra cultura y un gran bien para todos con sus “imperativos de benevolencia y justicia universales” y una enorme mejora del “carácter y disposición moral de la humanidad”: Y 541.

Es un hecho bien cierto y real que la civilización europea y su entorno “ha dado un valor excepcional a la igualdad, los derechos, la libertad y la reducción del sufrimiento” (...), “ha definido bienes que otras no han definido, y asimismo (hay que) reconocer que esos bienes, tomados en serio, plantean exigencias demasiado extremas”: Y 543. Pero, aún falta mucho para conseguir el “interés universal”. A veces, la democracia burocrática hace invisible el sufrimiento humano y el progreso ha sido un empeño muy “laico”, excepto en Inglaterra y Norteamérica, que “fue una mezcla de ideas cristianas e ilustradas”: Y 545.

Las cruzadas morales anti-esclavistas y las reformas sociales vivificaron el cristianismo para afrontar los nuevos tiempos desde la dignidad humana. Pero este compromiso social ha podido “conducir en ocasiones a abandonar la creencia religiosa”, pues como escribió el pastor abolicionista H. Clark Wright: “En espíritu y en práctica Voltaire está más cerca del reino de los cielos que el clérigo negrero de América”: Y 547. Algo de eso ha pasado con los misioneros católicos en China y con los líderes actuales del movimiento por los derechos civiles de Europa y América frente a la Iglesia oficial menos comprometida. Pero hoy también hay que resaltar “la recuperación del liderazgo religioso en las causas que llaman a un profundo compromiso moral”: Y 548.

Y, con todo: “El ateísmo, o ‘agnosticismo’, es ahora una opción”: Y 549. El impacto del darwinismo y de Freud fue demoledor para las estructuras intelectuales de un cristianismo cegado por un providencialismo obsoleto

y un literalismo bíblico que chocaba con la nueva ciencia y su libertad racional autoresponsable. Según Th. Huxley, algunos creyentes al “simular creer lo que no tienen razón para creer”, “llegarán a sumirse en las más rastreras profundidades de la inmoralidad”: Y 553. Al contrario, dice Huxley: “el amor me abrió a la visión de la santidad de la naturaleza humana, e imprimió en mi un hondo sentido de responsabilidad”: Y 554. Para Feuerbach, la confianza en sí mismo para ser ciudadano sin religión hace a la persona más valiente, más auto-suficiente y capaz de ayudar a los demás.

Además, la misma biología humana mantiene cierto nivel moral en la vida que viene indicada por la “nobleza” y la “hombria” que supera “el deseo pusilánime de comodidad y seguridad”: Y 556. Russell afirma que además de la naturaleza humana “particular, finita, centrada en sí misma; (hay) la otra universal, infinita e imparcial” (...) “que conduce a la verdad en el pensamiento, a la justicia en la acción, y al amor universal en el sentimiento”: Y 557. Así, algunos autores han reunido “el teísmo, el panteísmo y el no teísmo”. Otros creen que el hebraísmo nos impulsa a la “perfección moral” y el helenismo a la “expansión armónica de *todas* las fuerzas que crean la belleza y el valor de la naturaleza humana’. Necesitamos ambas cosas para ser seres completos”: Y 558. Así: “La cultura es para Arnold lo que aúna la razón con la ‘pasión moral y social para hacer el bien’. Es ‘la razón que envuelve la personalidad entera’, tal como Lionel Trilling formula sus doctrinas”: Y 559.

Ahora bien, frente a la fe en Dios o el agnosticismo, M. Arnold cree en “la aspiración al todo, a la plenitud del gozo cuando el deseo se funde con el sentido de la más profunda significación. Su fuente se halla en el ideal romántico de la auto-perfección mediante el arte”: Y 559. Hoy se ha unido “el materialismo cientificista con la aspiración a la totalidad expresiva. Y esta combinación ejerce una tremenda atracción”: Y 559. El hombre libre se siente inclinado “a hacer el bien a la humanidad” (...) “a la equidad y al amor en el trato con los demás”: Y 560.

La peste de Camus indicaría el paso “entre la disolución total de todas las ilusiones de la creencia religiosa y el tenaz compromiso inquebrantable de paliar el sufrimiento humano”: Y 561. En *El adolescente* de Dostoievski, tras la pérdida de Dios, “el resultado será un tan grande caudal de ternura y cuidados recíprocos que el mundo se transformará en un paraíso”: Y 561. En Rousseau, la empatía humana, la compasión y el amor propio habla a los “corazones y les mueve a benevolencia”, y: “El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza”: Y 561. Esto pasa con la música, que incita a la benevolencia universal, como se vio en la “generación de las flores” de mayo del 68: Y 562. Así, la relación entre “creencia e increencia” es compleja,

con duros choques entre ambas. Y, para Taylor: “La creencia en un proceso llamado ‘secularización’ es la creencia de que la crisis sólo afecta a las creencias religiosas y que los beneficiarios invariables de ella son los seculares. Pero ésta no es una visión adecuada de nuestra situación”: Y 563-4.

De hecho, la tradición “instrumentalista, burocrática e industrial” ha sido criticada por Schiller, Tocqueville, Humbolt y Marx, entre otros, por su atomismo unidimensional, su individualismo incivil, su falta de libertad benévola y de amor solidario. Así, en la soberanía del pueblo de Rousseau y la noción de pueblo de Herder, hay una “identidad común”, con su propia autonomía y cohesión, que es un “ideal de ciudadanía”, con su propio “ser, pensar, sentir, a la que debe lealtad; que cada uno tiene el derecho y el deber de encontrar su propio camino y de que no le impongan uno ajeno”: Y 566.

Pero ahora, el torrente de la vida ha devenido arrollador, y las patrias se han convertido en patriotismos nacionalistas que han inventado historias ficticias, anacrónicas, arbitrarias y, a veces, esperpénticas, para presentar una falsa identidad que ha corroído la explicación científica y el sentido moral. Así, ambos aspectos “han quedado a la deriva”, y no está claro cómo podremos recuperarlos: Y 569. Esta es la “perplejidad e incertidumbre” de la cultura moderna, tanto respecto a su “imaginación creativa” como en cuanto al papel “de nuestra vida moral”. Es decir, se plantea de nuevo el sentido de humanidad y la identidad, como se sugiere en *El corazón de las tinieblas* de J. Conrad: Y 570.

La imaginación creativa romántica revela y define la realidad misma en la misma obra de arte. Así, es como una epifanía del ser pero que a la vez es “autotética”. Entonces la obra bella funde forma y contenido, y para Schiller: “Un objeto bello es un particular que tiene una importancia universal”: Y 573. Aquí, el pensamiento y su encarnación se unen. Entonces, vamos tras lo concreto pues “sólo lo concreto nos satisface”. Es más: “En arte ‘el cuerpo es el alma’” (...) “Ese ideal de fusión es lo que subyace en la idea romántica del símbolo como translucidez de lo eterno en lo temporal, con palabras de Coleridge” (...) “Carlyle habló del símbolo como ‘encarnación y revelación de lo infinito’”: Y 574.

De ahí, que aún hoy “existe una especie de piedad” que rodea al arte y los artistas, con la sensación que revelan algo de “gran significación moral y espiritual”, profundidad y plenitud de “una cierta totalidad”. El arte ha tomado “un lugar semejante al de la religión” como “intensidad de vida”, “armonía y libertad” y camino de perfección: Y 575.

Por su parte, la crítica del positivismo denuncia el mundo “muerto o anodino”, en Blake o en la “tierra baldía” en Eliot, o la destrucción de la vida por

el comercio en Marx, Marcuse y Adorno, frente a la gratuidad y la generosidad artística, y la segregación, confinación y crucifixión social del artista por un mundo ciego filisteo: “Su obra no es comprendida en su día, ni puede serlo. Sin embargo, mucho después, cuando les dé alcance el resto, esos pocos originales serán reconocidos y elogiados, una vez muertos”: Y 577.

Hoy en día, cuando, como dice Andy Warhol, se hace una celebridad “en un cuarto de hora”, “esa distancia es difícil de mantener”. Ahora bien: “Cuando la connivencia se hace tan estrecha, se ha establecido una cierta corrupción”: Y 579. Con todo, “la imaginación creativa es un lugar indispensable de las fuentes morales, como testimonio la paradójica y ambivalente relación que (...), existe entre el arte minoritario y la masa del público”: Y 580. De hecho, los poetas románticos se sentían embajadores de “algo mayor que ellos mismos: el mundo, la naturaleza, *el ser, la palabra de Dios*”: Y 582. (Cursiva mía).

Y, con toda su intimidad y su sentido secreto, ofrecían una realidad disponible para todos que era como una especie de “orden público” pacíficamente compartido. Era la bondad general de la naturaleza humana. *Dentro de la doctrina agustiniana, de los dos amores, “identificaron la fuente de la ‘gracia’ con la naturaleza interior. Hemos de retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros*”: Y 585. Por supuesto, que la libertad humana exige una cierta ruptura con la naturaleza pero la “redención” recrea y transfigura el cosmos y toda la vida ordinaria con un profundo sentido de la “bondad de la naturaleza”. (Cursiva mía). *El Logos se hizo carne*. No obstante, ya Rilke nos presenta una pantera en su jaula como “un emblema de nuestra interioridad enajenada”: Y 584. Y, la naturaleza también se presenta, a veces, “en su cruda y baja realidad”: Y 586. Así, Flaubert nos muestra “de manera inexorable el oropel de lo mediocre”: “todo termina en algo inexorablemente trivial y ordinario, por muy elevado que fuera el sueño”: Y 587. La banalidad y el vacío también están muy presentes en la vida humana. Pues, según G. Courbet: “El fondo del realismo es la negación de lo ideal” (...) Así: “Yo llego directamente a la emancipación del individuo y finalmente a la democracia”: Y 589. Y, en cada acontecimiento concreto y sencillo con toda su fuerza y alegría vital: “Se hace una declaración sobre la gente común, sobre la dignidad de todos los humanos”: Y 589.

No obstante, Baudelaire rechaza el buenismo de Rousseau, pues para el poeta: “La naturaleza sólo puede aconsejar el crimen... (En) todas las acciones y deseos del puro hombre natural no se encontrará nada que no sea espantoso”: Y 591. En el hombre hay espiritualidad para “elevarse” y animalidad para degradarse y “descender”, según la clásica referencia agusti-

niana. Así, el dandismo es el culto constante de la apariencia, la vida decadente y baladí. Al final, según Baudelaire, el ser humano termina por zambullirse en la maldad. Así, él consigue una belleza terrible e infernal que apunta a lo “sublime” que es capaz de “aguantar y contemplar el significado pleno de este mundo abandonado”: Y 595.

Finalmente, el poeta es un alquimista de la vanguardia, de la nada y la belleza, y crea un arte “autotélico”: “Pues he extraído de cada cosa su quintaesencia, / tú me has dado barro y yo lo he hecho oro”: Y 596. Y, así es como Mallarmé cree que la nada es el lugar del logos que inclina la poesía “hacia sí misma” para “sacar a la luz y celebrar la energía del mundo”. “Ello ha hecho de él uno de los más egregios abridores de camino de la poesía y la filosofía del siglo XX”: Y 600. Así, como en *“las reacciones hiper-agustinianas al humanismo cristiano” se intenta una gran exaltación del bien a través de la exageración del mal. En Lutero el mal es ocasión del amor y la misericordia divina, en Schopenhauer hay una especie de “liberación” del buenismo natural rousseauiano y del deseo depravado o mejor su “transfiguración a través del arte”, “a través de la tragedia”*: Y 602; 604 (cursiva mía).

Así, se encuentra la paz y el *sabbath* de la voluntad según Schopenhauer. Pero, aunque no podemos prescindir de lo irracionalidad de la naturaleza humana, pues todo se marchitaría y perdería su fuerza vital, tampoco “nos atrevemos a zambullirnos demasiado profundamente, demasiado precipitadamente, demasiado imprudentemente en ella porque es salvaje, informe, la propia sinrazón”: Y 605. El legado de Schopenhauer nos advierte de este hondo vínculo de la naturaleza humana, de la “hondura interior del ser humano con el “gran depósito del desenfrenado poder en que se sustenta nuestra vida mental”. Muchos autores profundizaron este tema, como J. Conrad en *El corazón de las tinieblas*, mientras que Freud pretende “liberarnos de las obsesiones, terrores y pulsiones” Y: 606. En efecto en esa naturaleza “humana” encontramos: “el demonio de la violencia, el demonio de la avaricia, el demonio del deseo ardiente”; unos demonios “que manejaban y dominaban hombres”¹¹. Y: “La vida es una bufonada: una disposición misteriosa de implacable lógica para un objetivo vano”¹².

Hoy, se busca un cambio en la “visión moral subyacente” ya que los pesimistas parecen estar “socavando el terreno” de “la benevolencia universal”, “el valor de la vida y la felicidad humanas”: Y 608. Esto plantearía una crisis en la afirmación de la bondad de la creación, del mundo y del yo, y

¹¹ J. CONRAD, *El corazón de las tinieblas*, Alianza Ed., Madrid 2008, 54

¹² J. CONRAD, *El corazón*, 180.

“del hecho de que Dios lo vea bueno”. Entonces: “La clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de ‘ver que el mundo es bueno’”: Y 609. Pero, esto, puede considerarse una auto-atribución de “una doctrina resueltamente atea” (Nietzsche) o de “una perspectiva cristiana” (Dostoievski): Y 610.

Por ejemplo, en Kierkegaard, el hombre se “escoge a sí mismo” a “la luz de lo infinito”: “Al escogerme a mí mismo, devengo lo que realmente soy, un yo con una dimensión infinita. Escogemos nuestros yos reales; devenimos verdaderos yos, por primera vez. Y eso nos saca de la desesperación” (...) “Y, a través de ello, nos sentimos a nosotros mismos merecedores, por primera vez, de ser amados y escogidos. A través de la elección logramos el amor a nosotros mismos, la autoafirmación”: Y 611. Esto suena mucho a Kant. “El yo infinito que se escoge a sí mismo es lo que verdaderamente somos, la dignidad de acuerdo con la cual debemos vivir, y fracasar en hacerlo induce en nosotros el sentido de degradación”: Y 611-612.

Para Dostoievski, el gran pecado es cerrarse a la gracia. Esto es “aborrer el mundo y aborrecerse a sí mismo”. Esto lleva al terror y la violencia contra el mundo y contra el prójimo. Así, para Dostoievski, el terrorismo sería como “una respuesta a la amenaza del odio a sí mismo”. A falta de toda gracia y amor, se impone la destrucción: “Los más nobles la imponen en sí mismos. Los más ruines destruyen a otros”: Y 613. Esa es su manera de separarse del mal para no ser culpados por él. Así, “todos son culpables” y “nadie es culpable”. “Lo que nos transformará será la capacidad de amar el mundo y a nosotros mismos, de verlo como bueno a pesar de lo malo”: Y 614. Sólo así podremos aceptar responsabilidad, aceptando el amor de los demás y a los demás.

Del mismo modo, el sí a la vida de Nietzsche sólo es posible en “la cultura judeocristiana”. Es una auto-superación y una auto-afirmación que es “una victoria sobre sí mismo”, desde dentro de sí mismo, que afirma también el mundo a pesar de sus maldades: Y 615. Sólo así: “Podemos decir ‘sí’ a todo lo que es”: Y 616. Y, que: “Como en el Génesis, ver el bien hace el bien”: Y 617. Es un paso más en “la interiorización de las fuentes morales”, pues como seres libres, racionales y de imaginación creativa, tenemos también “una facultad de afirmación, que puede contribuir a realizar el bien al reconocerlo”: Y 617.

En fin, el arte del s. XX ha sido auto-expresivo, subjetivista, anti-subjetivista, pero también ha contribuido a descentralizar el sujeto e incluso “disuelve el yo tal como se concibe habitualmente en favor de una nueva constelación”: Y 619. El modernismo que criticó el mecanicismo, la estandarización, la sociedad de masas y la vulgarización “recrea de nuevo el uni-

verso” aniquilado en nuestras mentes por la rutina. De otra parte, hubo como una síntesis extraña entre la satisfacción personal en la vida individual y la razón positivista instrumental, pues hay mucho trabajo degradado pero también más “hogares seguros y respetables”: Y 622. Entonces, es preciso preguntarse el papel del Bien, la Verdad y la Belleza en un mundo mecanicista y determinista.

La filosofía actual ha intentado recuperar “la experiencia vivida” y “la actividad creativa”, frente al utilitarismo, como una liberación que “restituye el contacto vital con la realidad” (...) “que restaura nuestra visión de las cosas”: Y 625. La tendencia hacia el “olvido del Ser” se debe sustituir por la apertura “al significado del Ser”. La experiencia del yo unitario se abre al misterio de las cosas. Así, para D. H. Lawrence: “Nuestra individualidad confeccionada, nuestra identidad, no es otra cosa que una cohesión accidental en el flujo del tiempo”: Y 628. Para Joyce, la personalidad es fluida, en Proust, varias personalidades superpuestas, en Foucault, un “yo disciplinario”.

A veces, según W. Benjamin, hay como un “tiempo homogéneo y vacío”, y, otras, un espacio lleno de cosas, “reificado”, según la conocida crítica de Heidegger y Lukács, que se olvida pasado, presente y futuro: Y 629. Según Pound y Eliot hay que recuperar el pasado para dar profundidad al yo. Pero, aquí: “Descentrar no es una alternativa a la interioridad; es su complemento”: Y 631. Así, la poesía debe ofrecernos la realidad de verdad y su “experiencia genuina”, “la cuna de las cosas”, que incluye también la superficie de las mismas pero no confunde la rutina, olvidadiza del ser, con la pura realidad: Y 634-5. Sólo así es posible “transfigurar la realidad cotidiana”, levantar “lo profano y lo banal”, recuperar su profundidad, y “explorar la misteriosa naturaleza de la experiencia en sí” para alcanzar “la plenitud de vida”: Y 635-6.

Por su parte, “Marinetti y los futuristas italianos” glorificaron el progreso, “la velocidad, la audacia, la violencia”, y “se arrojaron en una ferviente celebración del poder creativo del hombre”, se embriagaron con la vida y la colmaron “con la embriaguez de uno mismo”: Y 637. Llamaron a “abandonar el control”, a abrirse plenamente a las “fuerzas inconscientes que llevamos dentro”. Como el surrealismo aceptan todo el instinto y condenan todo significado, “los dogmas de la moral y el gusto”. Así, se buscará “la liberación de poder soñar por dentro”, sin ningún “control racional”, para “iluminar la parte no revelada, y por tanto, revelable de nuestro ser, en donde toda la belleza, todo el amor, toda la virtud (...), brille de una manera intensa”: Y 637-8. Entonces, la Ilustración naturalista radical que sustituye la religión y la moral “podría conducir a algo parecido a una actitud y experiencia religiosa. Los extremos tienden a tocarse”: Y 639.

Así, la vanguardia artística se erige en vanguardia histórica, donde el arte redime la vida, con la esperanza de un mundo nuevo, de Schiller, profundizada por Rimbaud, “cuyos más recientes frutos en nuestro tiempo se dieron en mayo de 1968”: Y 639. Todos estos, creían en una revolución histórica y luchaban por una nueva forma de vida en afinidad con el bolchevismo. Por contra, los futuristas con su “titánica exaltación de la voluntad”, se adhirieron al fascismo, y: “La religión de la voluntad entonces paradójicamente se fusiona con una celebración de lo animal, de la raza, como vemos en el nazismo”: Y 639. Se trataba de reventar las formas y las tradiciones represivas, pero al liberar las palabras se destruye “brutalmente la sintaxis”. Marinetti habla de embriaguez, insomnio febril y agresividad. Y, Breton afirma: “La beauté sera *convulsive* ou ne sera pas!”: Y 640.

Así, se celebran nuestras facultades y se funde la profundidad con la subjetividad. Pero siempre se necesita un cierto orden para asumir el caos reinante, para vivir sin quedarse en el pasado, que opera “como un fuerte principio de individualización” pero que también revela, en la vida y las cosas, “una suerte de premonición mesiánica, según el lenguaje religioso de Benjamin”: Y 648-9. Esto lleva a un giro interior y reconocer “que vivimos en muchos niveles ha de vencer sobre las presunciones del yo unificado, expresivo. Y ello implica un giro reflexivo, algo que intensifica el sentido de interioridad y profundidad, que, como hemos visto, se fortalece a través de todo el período moderno”: Y 651.

Entonces, la interioridad humana ‘descentrada’, subjetiva y trascendente, como transacción entre nosotros y el mundo y su misterio, “forma parte tanto de la sensibilidad modernista como de la romántica”: Y 652. Es más: “Los románticos hicieron del poeta o el artista el paradigma del ser humano. Los modernistas lo han acentuado”: Y 653. Y, todo lo que hoy vivimos es continuación y reacción a la Ilustración, el Romanticismo y la afirmación de la vida corriente en sus diversos estratos.

Aquí se incluye también la “poesía pública” pues nadie existe sólo. Como dice Auden: “el hambre no da opción/ al ciudadano ni a la policía/ hemos de amarnos unos a otros, o morir”: Y 656. Lo mismo afirmará Brecht al enfrentarse a la realidad, pura y dura, frente a la “poesía pura”. Eso mismo hace Neruda al llamar a la “poesía impura”. Son palabras de vida para “un mundo devastado”, pues como dice Z. Herbert: “No deberíamos dejar de creer que podemos captar ese mundo con el lenguaje y hacerle justicia”: Y 657. Es más: “Encontrar un lenguaje para el horror y la destrucción puede ser parte de la batalla por la supervivencia espiritual”: Y 657.

Otros, en cambio, parecen renunciar “a toda noción del bien” y se aferran a la celebración de “la fuerza y la libertad potencial del yo. La intuición

derridiana en las ilusiones de las filosofías de ‘presencia’ abre el camino a un interminable juego libre, no limitado por ningún sentido de lealtad a nada que esté más allá de dicha libertad”: Y 661. Esta liberación actual busca también la igualdad de género frente al ‘falocentrismo’. Pero esa “pura libertad no obstaculizada” también podría arrasarlo todo, según Taylor. Foucault, al final de su vida, ‘abandonó la postura de neutralidad’. Y, hoy existe la convicción invisible pero firme de que: “el más omnipresente de todos los bienes modernos, (es) la libertad no restringida”: Y 663.

Esta clase de libertad no restringida sería la “esencia de la ‘posmodernidad’” para Lyotard. Un “*free play*”, para Derrida, en las antípodas del humanismo de Schiller, que sería “el lado menos interesante del modernismo” según Taylor. Esto supondría: 1.- La celebración de la imaginación creativa que funde el ego con la vida; 2.- Una nueva crítica con un nuevo modo de epifanía de la realidad como en Pound, Joyce, Eliot y otros; y 3.- Un cambio en las bellas visiones del cosmos dando paso al mundo en ruinas para “hacerle justicia”: Y 663. Estos dos últimos pasos dignifican el modernismo, frente a su auto-celebración subjetivista, que exalta la libertad y la “imaginación creativa”, para no trivializar ni arruinar los caminos más valiosos del modernismo.

La propuesta de Lyotard como la de Derrida y, en parte, la de Foucault, no iría en este último sentido según Taylor: Y 664. Así, tendríamos una segunda caída del hombre y el humanismo actual, a manos de los valores científico utilitarios, y una elección individual, “entre el bien y el mal, con el resultado de que los valores dejan de ser personales para identificarse con lo útil y destructivo de los sistemas sociales y las cosas materiales”: Y 783, n.91. Estas posiciones morales han empobrecido nuestras vidas sea que sus fuentes se atribuyan a lo divino, al mundo o al yo.

Según la nueva crítica, de I. A. Richards, toda poesía no sería más que “el ordenamiento simbólico de nuestros yos internos”: Y 665. Sea esto o no así, “indudablemente algo ha cambiado desde la era de la gran cadena del ser y el orden de referencias públicamente establecido”: Y 665. Es más: “nada en el ámbito de la mitología, la metafísica o la teología se sitúa actualmente de esta forma *como trasfondo públicamente disponible*: Y 666 (cursiva mía). Pues éste, ha dejado de ser “un trasfondo firme” y se presenta como “una articulación personal”, de tal manera que “*ya nunca más puede convertirse en una apelación a las referencias públicas, algo próximo al casi inimaginable retorno –algunos dirían ‘regresión’– a una nueva edad de fe*”: Y 666 (cursiva mía).

Para Taylor, Richards se equivoca “cuando dice que las creencias son irrelevantes”. Pero Taylor reconoce que éstas hoy están incrustadas en la

sensibilidad de la persona y dependen más de su memoria y biografía centrada en las palabras y su eficacia activa. Ahora bien, esto “se asemeja a una religión en la que las definiciones cruciales están asociadas al ritual, no a la teología”: Y 668. Según Taylor, ni Richards ni Jakobson hacen justicia a la naturaleza epifánica del arte moderno, y piensa que Wallace Stevens expresa muy bien, la unión de lo subjetivo y lo trascendental de ese arte, al afirmar que: “El mundo que nos rodea sería desolador a no ser por nuestro mundo interior. La más grande de las ideas poéticas en el mundo es y ha sido siempre la idea de Dios. Cuando se ha abandonado la creencia en Dios, la poesía es la esencia que ocupa su lugar como redención de la vida”: Y 668.

1.3.8. La identidad actual entre el individualismo, el incivismo y la democracia

El ideal moderno ha tratado de restituir a la vida “hondura, riqueza y significado”, frente al utilitarismo relativista de la sociedad industrial, con una nueva libertad y benevolencia que busque la justicia universal, promueva la igualdad, margine el sufrimiento y aleje la muerte. Pero, en este proceso pueden ya avistarse grietas que afectan tanto al esquema teísta como al naturalista, al expresionismo romántico y otras visiones modernistas. Unos insisten en la “épica evolutiva”, otros en la interioridad, otros en la libertad responsable, otros en sus creencias, y algunos piensan que se debe llegar a acuerdos sin tocar el problema del bien pues basta con combatir juntos el sufrimiento humano. Así, parece volver el viejo mundo romántico y “el individualismo expresivo” de 1968. Pero, de hecho: “*La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza*”: Y 670 (cursiva mía).

Esto explica la visión moral moderna y sus múltiples “concepciones evolutivas del yo”, con su biografías e historias que forma “el todo complejo que yo denomino la identidad moderna” (Y 673), con sus tensiones y discusiones sobre “los bienes constitutivos” o sobre “el instrumentalismo” o sobre las relaciones entre ambos. Así, Schiller y otros defienden como una armonía preestablecida entre la moral y los instintos que rechazan frontalmente Schopenhauer y Baudelaire. Nietzsche anuncia una profunda contradicción entre la moral y la vida misma. Y, una tercera fuente de conflictos, analizada por Derrida y Foucault, surge con la pregunta por si los parámetros morales “no son incompatibles” con “una realización más rica” o “si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad”: Y 674.

Así, hay conflictos en el tema de “las fuentes”, en el problema del “instrumentalismo” y en “la moral”. En cuanto al “instrumentalismo”, “vacía la vida de significado”, de toda “su riqueza, profundidad y sentido”, y “amenaza la libertad pública, es decir, las instituciones y prácticas de autogobierno”: Y 674-5. Aquí, ya no hay sitio para el heroísmo ni para los grandes ideales de vida, de vivir y morir, de modo que ya “no queda en la vida más aspiración que la de un ‘lamentable confort’”: Y 675. Entonces, la comunidad se diluye en el atomismo individualista del supermercado y con ella se volatiliza el sentido de la vida, la verdad se queda en pura sensibilidad vacía que conlleva “el inevitable efecto de destruir y marginar los propósitos de valor intrínseco”: Y 676.

Así, se llega al “desencanto” del mundo, de la comunidad, se “escinde la razón del sentido”, y: “‘Todo lo que es sólido se disuelve en el aire’, dice Marx”, según M. Berman: Y 676. Pues, la mercancía rápida y *el imperio de lo efímero* se impone como ya vio H. Arendt y ha recordado Lipovetsky. Por eso, frente a todo el artificio actual, Rilke invita a la interioridad porque no “llegará a haber mundo sino dentro”: Y 677. La convivencia misma se ha reducido a una serie de “asociaciones móviles, cambiantes y revocables” llenas de roles parciales. El instrumentalismo mina las libertades públicas y personales pues socava los focos de autonomía de los que “depende crucialmente la libertad” y “hace mofa de la equidad política”: Y 678. Y, arruina el medio ecológico y su futuro en aras de sus intereses.

Así, la integración del bien común se hace muy difícil y una perspectiva choca con la otra: el romanticismo con el instrumentalismo, el naturalismo con la dignidad humana. Incluso, quién cree actuar según una teoría procedimental neutra llama a “la liberación universal del dominio”. Para el instrumentalista, los otros tienen una idea ilusoria del mundo, carente de realismo, pues no reconoce ningún “propósito de vida intrínsecamente valioso”: Y 681.

El modo propio de experiencia confirma al interlocutor en su “posición propia”, dice Tugendhat. Y, no es fácil sacarle de su “realización personal” instrumentalista. *Entonces, el autogobierno y la participación se ven arrasados por razones económicas o de seguridad y defensa, de modo que se redistribuye la renta de forma regresiva y se recorta la asistencia social, “erosionando así las bases de la identificación comunitaria”*: Y 682. *El atomismo nubla de tal modo el sentido que quién ha vivido más del sector público termina por vociferar contra él cuando debe “contribuir con su parte a los costes” del mismo. Esta “burocracia irresponsable, también representa una amenaza permanente para nuestro bienestar ecológico”*: Y 683 (cursiva mía).

De su lado, el naturalismo ofrece una explicación muy reductora del hombre que amenaza con sofocar su crecimiento y realización auténticos.

Y, además, la subordinación de la moral a la realización personal, promovida por las terapias, “configuran el giro cultural que se ha denominado ‘el triunfo de lo terapéutico’”: Y 685. Entonces, todo queda sometido al sujeto y tiende a la vacuidad de valores más allá del yo. Pero, según Taylor: “nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización”: Y 685.

Es más, en un mundo de lazos y compromisos cambiantes todo es provisional, y la “pérdida de sustancia” y “la superficialidad de las cosas” aumentará muy de prisa. Del mismo modo, una sociedad de relaciones cada vez más revocables “no puede sostener la fuerte identificación con la comunidad política que necesita la libertad pública”: Y 686. R. Bellah y otros autores, en *Hábitos del corazón*, han descrito muy bien este proceso de erosión de lo fundamental por la imposición prioritaria de la autorrealización. Es más, a veces, se da un instrumentalismo de las personas que fortalece aún más este proceso en vez de detenerlo como se podría esperar de una verdadera contracultura. Y, hasta el triunfo de lo terapéutico puede ser muy bien la abdicación de la propia autonomía.

Bien es verdad que, como dice G. Sheehy: “las delicias del auto-descubrimiento están siempre a mano. Aunque los seres amados han entrado y salido de nuestras vidas, siempre queda la capacidad de amar”: Y 686. Pero, ni el individualismo ni el instrumentalismo ni el subjetivismo nos llevan en la dirección correcta. Para Taylor, Bellah y Habermas, eluden el problema de la “pérdida del significado en nuestra cultura”. El compromiso social no puede resolver, sin más, “los problemas del significado”, “de pérdida de sustancia”, de “resonancia” en la vida humana “de un mundo desencantado”. Así, eluden un área clave en la preocupación moderna: Y 687. Ciertamente que Habermas reconoce, con G. H. Mead, que los otros “contribuyen a constituir mi yoidad”, y cree que en el proceso de autogestión, de consenso y democracia se puede recuperar parte de la erosión instrumental. Pero, para Taylor, el problema vivencial no se reduce al problema público y no se puede proceder “como si los dos pudieran resolverse por el precio de uno”: Y 688.

Asegura Taylor que Habermas cree poder objetivar el mundo con la ciencia, crear un verdadero derecho, y construir una verdadera autenticidad, pero, para Taylor no se trata sólo de objetivar sino todo lo contrario, pues no se puede crear el derecho con un sistema procedimental, sin más, ni es posible reducir la experiencia subjetiva. Es cierto que esta tarea no se puede ya aplazar ni se puede resolver en una propuesta baladí y frívola, donde la vida se mina a sí misma hasta desleírse y volverse insustancial, sin mirar hacia otros bienes como la igualdad, la libertad responsable y la autorrealización: Y 690. En todo caso, lo cierto es que, a pesar de este gran esfuerzo

por llegar a la fuentes de nuestra vida actual, al día de hoy: “*Estamos en una edad en que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesible*”: Y 691(cursiva mía).

Y, no vale huir hacia el subjetivismo ni aferrarse al clavo ardiendo de los viejos esquemas porque cuando nuestras fuentes morales quedan “minadas o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida”: Y 692. Aquí está en juego nuestra vida y su medio físico y social, y aunque estemos muy tentados a inclinarnos por “la conformidad”, ya no basta quedarse en la auto-realización, pues hay también un misterio, que emana de nuestro mundo y que hiere nuestra interioridad personal y “la situación existencial humana” en todos los conflictos y paradojas que definen la identidad moderna. Y, o entramos en una exploración de la realidad más intensa que incluya el problema de las fuentes morales o no habrá solución.

Hay que buscar un diálogo entre quienes apuestan por “la razón y la libertad autorresponsables” y quienes creen que se han de rechazar esos ideales de la razón y la libertad. Pues, a pesar de las grandes discrepancias teológicas y metafísicas: “Resulta sorprendente el acuerdo general” sobre “las demandas de la justicia y la benevolencia, y en su importancia”: Y 695. Así, hay un amplio acuerdo contra la tortura, el racismo, las mutilaciones, y a favor de benevolencia, la justicia social y los derechos humanos.

Entonces, para Taylor, “la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación a la benevolencia y la justicia”: Y 695. Pues, muchos acuerdos “se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados”: Y 696. Pero una cosa es estar a la altura, en un momento dado, por simple compasión, y otra es creer, realmente, en la dignidad humana. Una cosa es la auto-satisfacción del deber cumplido y otra darse cuenta de que la autorrealización puede encubrir el egoísmo. El cristianismo con su teoría del amor divino universal ama a todos, pero sin decidir aún sobre la bondad de las criaturas, pero en “el naturalismo ilustrado” (...), “al rechazar la religión se hace por primera vez justicia a la inocencia del estado natural” y se rehúye “la calumnia implícita en lo códigos ascéticos” según Nietzsche: Y 696.

Pero la benevolencia, también tiene sus problemas. Así, puede afirmarse, como ideal de pureza, frente al enemigo político, con un extremismo violento frente a “las fuerzas de las tinieblas” que siempre son los demás. *Los demonios* de Dostoievski describen este proceso, tan actual, de modo admirable, dice Taylor. Así, los ideales de benevolencia y justicia se pueden saltar a la torera nuestros modelos morales con consecuencias terribles para

nuestro mundo actual. Según Taylor, el ideal naturalista puede quebrar muy fácilmente ante los más débiles o discapacitados, los más desprotegidos y frágiles en la vida y los más olvidados, que mueren sin dignidad. Pero, el ejemplo de Teresa de Calcuta o J. Vanier parecen “apuntar a un patrón diferente, que emerge de la espiritualidad cristiana”: Y 699.

Así, para Taylor: “por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor”: Y 699. Ahora bien, Taylor no tiene como meta definir un modelo moral, exclusivo, de la identidad moderna, y “marcar puntos, sino identificar el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia y la justicia”: Y 699.

También hay una gran lucha entre los que rechazan “la ilusión subjetivista” y los defensores de “la realización subjetiva” que “no permiten que nada se alce contra la ‘liberación’”: Y 699. Pero, la benevolencia puede “exigir un alto conste en el amor a sí mismo y en la autorrealización”. Esto produce una cierta revuelta contra el cristianismo y su ascetismo, que delataría “que se ha exigido un coste terriblemente alto”. Como ya denunciara Foucault y ciertos movimientos feministas: “los ideales perfectamente éticos y espirituales a menudo se entretajan de exclusiones y relaciones de dominio”: Y 700. La impresión de que los grandes ideales aún pueden “sofocarnos u oprimirnos” ha dado argumentos a la revuelta naturalista contra la religión y la moral.

En conclusión, según Taylor, de todo esto hemos de aprender que: “los ideales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad. Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas”: Y 700. La religión ha estado muy unida al sacrificio como si “algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses”. Una crítica muy explotada por los Ilustrados.

Ahora bien, también el ateísmo inventó los campos de exterminio cuando parecía perseguir “un intento de realizar los más elevados ideales de la perfección humana”: Y 701. Estamos ante un peligro que acecha a la religión y a todos los milenarismos. Por eso, parece que: “necesitamos un humanismo sobrio, de mentalidad científica y laico”: Y 701. Pero esto tampoco está claro. No se refuta el cristianismo por el sufrimiento que ha producido aún reconocida “la horrorosa destrucción que se ha forjado en la historia en nombre de la fe”: Y 701. Como tampoco se refuta la moral por el resentimiento o el coste del ascetismo.

De hecho, hay valores que merecen atención y la neutralidad ante ellos es imposible. Por eso, “una escueta postura laica, sin ninguna dimensión re-

ligiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de *obviar* el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él”: Y 701. Pero, eso es sofocar aspiraciones espirituales muy humanas, negar parte de “nuestra humanidad” y pagar “un alto precio”. Taylor pregunta si habrá que elegir entre *negar la vida espiritual o entregarse al dolorismo*. Y concluye: “Ciertamente la mayoría de las posturas que prometen obviar esas opciones se basan en una ceguera selectiva. Quizás ésta sea la tesis principal que se ha elaborado en este libro”: Y 702.

Pero esta postura no es derrotista sino, más bien, un proceso de “liberación”, al afirmar que “en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu”. La prudencia parece aconsejarlo, así, tanto en la religión como en el naturalismo moderno, dada la destrucción a la que ha conducido. Pero, así, “hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial” que “corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, *nosotros* nos estamos asfixiando”: Y 702. Quizá Taylor haya reaccionado con exceso a la situación actual o quizá “un poco de asfixia juiciosa forme parte de la sabiduría”. Pero, para Taylor, el dilema entre “mutilación o destrucción” no es un fatum inevitable sino “nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro”: Y 703.

Y, al fin, para Taylor: “*Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos*”: Y 703. Esto requeriría otro libro. Este ha intentado mostrar “cómo la imagen que tengo de la identidad moderna puede configurar nuestra visión de la situación existencial moral de nuestro tiempo”: Y 703.

Por nuestra parte, hemos ensayado una respuesta más Agustiniiana a la reconstrucción del yo y la religión en la situación actual en: D. NATAL, “Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social”, en *Soledad, Diálogo, Comunidad*, IIIas Jornadas Agustiniianas, CETESA, Madrid 2000, 115-152. Y, en D. NATAL, “Noverim me, noverim Te. La práctica agustiniana del encuentro consigo mismo y con Dios”, *Mayéutica* 36 (2010) 323-363.