

Breve reflexión en torno a los principios del espíritu ilustrado. Los casos de Rousseau, Sade, Diderot, Lessing, Voltaire y Goethe^{Dr.}

Guillermo Aguirre Martínez

Doctor en Estudios Interculturales y Literarios

1. Introducción

Un mismo espíritu dominó los círculos ilustrados en la Europa del siglo XVIII, en ellos se defendía la salida de la humanidad de su minoría de edad y el deseo de acabar con las supersticiones y fanatismos religiosos, políticos, o de cualquier otra índole. El hombre, mediante la razón, estaba capacitado para disfrutar de su libertad. El nuevo pensamiento se asociaba con la claridad, la luz propiciada por una cultura diurna en la que predominaba el amor a la forma y la contención. Salones de toda Europa debatían cuestiones en torno a éstos y otros temas fomentando el impulso de la opinión pública, la democracia y la tolerancia religiosa.

Sin embargo, dada su condición de excepciones, los grandes hombres, las individualidades soberanas, pese a pertenecer a esa misma época y compartir asimismo muchos de los rasgos que caracterizaron este periodo, presentarían su propio punto de vista, su particular concepción de la realidad, en ocasiones llegando a criterios absolutamente opuestos en torno a un mismo asunto. Es el caso de los nombres que vamos a estudiar a continuación: Rousseau, Sade, Diderot, Voltaire y Lessing, se convierten en representantes de un siglo cuyo ideal, el ilustrado, quedó más fielmente expresado en el campo de las artes que en el de las soluciones reales, las cuales nada pueden a la hora de tratar de controlar ciertas inclinaciones y comportamientos completamente arraigados a la naturaleza humana.

Basándonos en la lectura de algunos de sus libros vamos a tratar de comprender la cosmovisión y las concepciones sobre la existencia que cada uno de ellos poseía. Naturalmente, dado el carácter que atesoran y dada la necesidad de expresión de su personalidad, estas filosofías particulares se convierten en apéndices de un modo de vivir y de pensar. En consecuencia, podremos observar cómo el ideal perseguido por todos ellos es el mismo, pero no así los intereses y los medios que conducen a los mismos.

2. Ocultamiento y transparencia en Rousseau

Tratar de comprender las ideas y personalidad de Rousseau desde un único punto de vista coherente y organizado puede dar lugar a confusión, no sólo debido a su carácter poliédrico sino también como resultado de una continua mutación de la que tampoco podemos extraer una idea de perfeccionamiento o evolución en un sentido claro, sino únicamente un proceso de metamorfosis que en último término obedece a un intento de adaptar su ritmo

vital a las circunstancias y sucesos que le van saliendo al paso.

Starobinski señala en su obra *J.J. Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, una peculiaridad de su carácter que permanece constante a lo largo de su vida consistente en la tendencia a esquivar todo tipo de situaciones conflictivas, de modo que muchas de sus cualidades personales permanecen inmaculadas por el mero hecho de no haber necesitado ponerlas a prueba. De este modo, Rousseau mantiene abierto un amplio abanico de potencialidades que él mismo considera de capacidad ilimitada en parte debido al genio que indudablemente le acompaña y le permite progresar rápidamente en numerosas facetas, y en parte debido a un carácter enteramente soñador que le hace creer que se trata de una persona con cualidades extraordinarias. Lo cierto es que Rousseau poseerá una naturaleza plenamente idealista que le llevará a emprender un gran número de empresas sin que muchas de ellas lleguen a su finalización, así como un talento que le permitirá desarrollar con cierta solvencia cada una de esas empresas a pesar de no estar especializado en ninguna de ellas. Esta predisposición entusiasta, unida a la creencia de que le resulta posible realizar cualquier actividad que se proponga y llevarla hasta sus más altas cimas, acompañada de la certidumbre de ser capaz de desarrollar dichas actividades sin apenas esfuerzo, le exhorta —como ya hemos mencionado— a comenzar numerosas tareas para posteriormente abandonarlas a medida que el desarrollo de las mismas requiere de una perseverancia que él no está dispuesto mantener y que le llevaría a comprobar la verdadera valía de sus talentos. Este modo de actuar lo desarrollará igualmente en ámbitos sociales, dejando que la fuerza que le guíe sea la imaginativa y no la resolución práctica de los hechos. Todo queda tan abrumadoramente sublimado en su mente que el salto a la realidad le conducirá a una desilusión que le va a apartar de todo deseo de alcanzar de modo real aquello que ha vislumbrado de manera abstracta.

Por otra parte, en la personalidad de Rousseau destaca igualmente su entereza y ánimo elevado cuando todo evoluciona según lo planteado, así como su súbita huida en cuanto el desarrollo de los hechos emprendidos no coincide con la idea preconcebida. Por ello, en cuanto algo se desvía del proceder prefijado, cuando una relación se enturbia u obstruye, no logra corregirla y rectificarla, optando por el contrario por escapar cobardemente, de manera que su ingenua bondad, incapaz de convivir con el dinamismo propio de una naturaleza que nada sabe de juicios morales, se muestra incapaz de desarrollo dentro de un marco social o de una realidad viva sometida a desorden y movimiento.

Una personalidad tan elevadamente ingenua y tímida obligará a nuestro autor a alejarse de aquello que considera opaco, de aquello que no resulta conforme a lo que previamente ha imaginado. En muchas ocasiones es él mismo quien, debido a su excesiva confianza en un orden natural convergente con sus planteamientos, deja de prestar atención a numerosos asuntos sin prever que éstos se desorganizarán al no resultar realizados mediante la práctica regular y el esfuerzo; en otras, va a tratar de tensar al máximo las situaciones con el fin de comprobar si carecen o no de valor, desconociendo que la mayoría de las personas con las que trata anteponen el bienestar a conseguir un ideal exigente cuya consecución pasa por requerir de ingentes esfuerzos. En estos momentos de

frustración su respuesta es la de un niño enfadado con la realidad tras comprobar que ésta no se adapta a sus deseos y ni tan siquiera es ansiada por quienes le rodean. Es en dichas ocasiones cuando opta por proseguir con su eterno merodeo sin enfrentar ninguna realidad, comenzando una y otra vez relaciones y aprendizajes nuevos que tarde o temprano va a volver a desechar. Esto, ya en edad madura, le conducirá a recluirse en mitad del campo recreando de este modo una vida idílica e ideal aunque enteramente artificial en la medida en que queda aislada de la época que le ha tocado vivir.

De este proceder hace Rousseau una filosofía vital que obedece en primer lugar a una rabia injustificada, al deseo de disculparse por su elevado idealismo y a su incapacidad de enfrentar situaciones reales. Su filosofía parte de un ideal que él mismo es el primero en desobedecer, lo que le llevará a una profunda frustración y, como respuesta a esta desilusión, a la posterior exposición de unos principios sociales más elevados aún y absolutamente alejados del desarrollo de la vida práctica. Su deseo apunta a una existencia libre de esfuerzos y tensiones donde los individuos se encuentren al margen de una naturaleza perpetuada a base de situaciones de desigualdad e injusticia al menos desde una perspectiva puramente humana. Estas relaciones interpersonales que hemos ido comentando van a conducir al autor al desarrollo de un concepto que observaremos con frecuencia en otros muchos pensadores de la Europa de la época: el alma bella.

El alma bella se presenta como aquélla cuyo rasgo más peculiar es la diafanidad, la transparencia y la sinceridad. Rousseau consideraba que si bien parecía harto difícil la creación de una sociedad tal y como él la había planteado, al menos podría resultar posible el reunir a un grupo de individuos, una comunidad de elegidos, que actuase de acuerdo con dichos ideales. El alma bella tiende al bien de modo absolutamente natural; el deber coincide en ella con el deseo, de modo que razón y sentimiento no se mostrarán enfrentados sino que formarán una identidad que empuja al individuo a actuar de modo instintivo aunque de manera correcta desde un punto de vista ético. El alma bella no es tanto una gracia nacida con uno, sino que más bien consiste en el forjamiento de una segunda naturaleza. El individuo, una vez conocido aquello que en Kant proviene de un imperativo moral, reorienta su sensibilidad con el fin de no abrir ninguna grieta entre el deseo surgido del instinto, de su naturaleza dionisiaca, el deber postulado por la razón, y su consiguiente manifestación. De nuevo observamos en este proceder vital un mecanismo de disculpa o de defensa en la medida en que el hombre, pese a actuar correctamente, no pondrá a prueba sus atributos personales. El embuste, por ejemplo, se elimina así no por su inexistencia real sino únicamente debido a que no existe nada que esconder, ninguna tacha en la conducta humana que de pábulo a tener que ocultar un indebido comportamiento. En este punto se aprecia la incapacidad de rectificar situaciones por parte de Rousseau. Habría que preguntarse si, llegado el caso, dicha alma bella enteramente transparente sería capaz de reconocer un error o si, por el contrario, se decantaría por el engaño a la hora de justificar un error en su conducta.

Por otra parte, en lo relativo al estado social ideal del autor, cabe indicar que aquel reside no tanto en una convicción en el progreso y en la solución de las disputas entre individuos, sino en un orden estático donde no haya

conflicto que resolver debido a la carencia de choques entre los deseos de los individuos que conforman el organismo social. El funcionamiento es el mismo que el presentado anteriormente y que presenciaremos también en la vida del propio autor. Rousseau indica en numerosas ocasiones tanto en *Las confesiones* como en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, lo fácil que le resulta contentarse con poca cosa para vivir: un poco de pan, algo de leche, un rincón donde dormir, etc., adaptación que encuentra su fundamento una vez más en la preferencia por no luchar en pos de algún objetivo si esto conlleva realizar cualquier tipo de trabajo. Constantemente produce la impresión de que, llegado el caso, optaría por vivir sin esfuerzo alguno, tal y como él desea, sin embargo no soporta observar cómo otros individuos persiguen aquello que él ha logrado hacer prescindible en su vida hasta al fin ver recompensadas unas luchas encaminadas a lograr hacer reales sus anhelos. Situaciones de este tipo, en lugar de enardecer su voluntad, le llevan a criticar la supuesta banalidad de los deseos humanos acentuando la marginación que ya desde su infancia se comenzó a perfilar. Esto nos retrotrae a un hecho que comentábamos anteriormente y que muestra el elevado concepto que, con o sin razón, Rousseau tiene de sí mismo, tal y como Trousson apunta en las páginas de *J.J. Rousseau: Gracia y desgracia de una conciencia*: acostumbrado a despuntar sin apenas esfuerzo en numerosas actividades, deseoso de agradar constantemente por sus dotes naturales, no ve con buenos ojos que haya quien mediante el artificio, el esfuerzo, la voluntad, logre superar aquello que él consigue fácilmente de modo natural. De nuevo en este punto acontece aquel estado que le conduce a criticar todo proceder no puramente natural, en lugar de despertar en él una rabia que pudiese llevarle a una situación similar a la que sí pudo gozar Voltaire.

Rousseau, consciente de su genio, espera que todo venga a él. No está dispuesto a moverse o a poner en juego su orgullo de cara al logro de algo que considera justo de por sí, esto es, que se le concedan favores. En los pocos momentos en que opta por ejercitar su voluntad, cuando se muestra activo, le resulta fácil conseguir aquello que desea, sin embargo espera superar sin apenas perseverancia situaciones que requieren del esfuerzo no ya para lograr unos primeros resultados iniciales sino para sostenerlos en el tiempo. Recluido en su propio ego, Rousseau decide no ensuciarse las manos y exponer en sus escritos una filosofía moral que, además de defender su actitud, alabe su proceder. Pretende hacer de su pusilanimidad una virtud moral que justifique su debilidad de carácter, limitando de este modo su genio a la labor especulativa y literaria.

3. Sade: libertad y exceso

Si anteriormente observábamos a un Rousseau que trataba de esquivar todo tipo de obstáculos a costa de refrenar ciertos impulsos humanos, en este caso nos situamos ante un planteamiento vital totalmente opuesto, ante la ley natural en estado puro. Es importante distinguir en este aspecto la visión incompatible que uno y otro tienen acerca de las relaciones humanas. Como se ha indicado, para Rousseau estas relaciones se muestran análogas a aquellas que podemos leer en los idilios de la poesía clásica, recreando una convivencia pacífica donde todo conflicto es evitado. Nada que ver con lo que nos presenta un Sade para quien la naturaleza conforma un organismo vivo y los designios de la misma se sitúan por encima de cualquier categoría moral establecida por el ser humano.

A ojos de la naturaleza todo resulta necesario y, en definitiva, justo, pues todo cuanto sucede obedece al deseo de perpetuarse. De este modo el hombre no debe rechazar cualquiera de los impulsos que le sobrevengan, en la medida en que se originaría una injusticia como consecuencia de la preferencia de lo débil y lo carente de voluntad sobre lo poderoso, sobre aquello que ama la vida.

En su novela *Justina*, Sade va a exponer muchas de las ideas que venía propugnando en sus escritos filosóficos: cuando se vive en una época de preponderancia de las fuerzas primigenias del ser humano sobre aquellas tendentes a la conservación de energía, resulta antinatural poner freno a éstas. La naturaleza, de modo inconsciente, busca lo mejor para sí misma, sin embargo el ser humano recurre a una serie de elementos de control, estructuras de poder, convenciones, con el fin de resguardar al individuo frente al continuo deseo por parte de los débiles de destruir la cultura de los poderosos. En el caso que nos atañe, nos encontramos con un periodo, el ilustrado, en el que pese a contenerse en germen varias de las ideas que van a salir a la superficie ya en el Romanticismo, aún se dan estructuras formales que permanecen fuertemente arraigadas impidiendo al individuo escuchar la voz de sus deseos.

A mayor fuerza vital, mayor resistencia resultará necesaria para frenar dicha expansión. En el caso de Sade, este posible refrenamiento se muestra prácticamente imposible debido a su constante desborde sensitivo. Sade se cree en su derecho de defender los sabios consejos que le demandan sus instintos. Como ocurre a menudo, uno crea su filosofía de acuerdo con el carácter de su persona. Sade no hace más que otorgarse a sí mismo aquello que considera justo, pero va más allá de toda tolerancia llegando a justificar el asesinato como modo de purificación de ese organismo que es la naturaleza. Su filosofía vital entronca más claramente con aquellos periodos históricos en los que, tras un tiempo de oscuridad, la naturaleza entrega en cantidades ingentes sus energías a quienes en ella habitan. Estos periodos tempestuosos de fuerza desbocada, poco a poco van domando o desgastando su ímpetu de manera que la cultura logra equilibrar sus fuerzas respecto a las de una naturaleza ya más moderada; por último, dicho estadio de equilibrado, síntoma de todo periodo clásico, contempla cómo un amaneramiento cultural sobrepone sus artificios sobre una naturaleza débil y dañada hasta que dicho engalanamiento acaba por provocar otro nuevo desborde, esta vez de elementos artificiales, volviéndose de nuevo a imponer la naturaleza sobre el artificio humano. El carácter enfermizo y neurasténico de psicologías como la mostrada por el Marqués de Sade resulta frecuente encontrarlo en individuos que, cargados de instintos dionisiacos, no logran expresar su poderosa subjetividad de modo apolíneo y controlado, sino que, como una máquina de vapor sin freno alguno, ven cómo dichos instintos derriban todos aquellos mecanismos de control que el individuo ha desarrollado. La enfermedad, estado presente en muchos de los escritos del Marqués, se produce entonces como consecuencia no de un estado de debilidad sino derivada de un exceso de energías que el hombre no alcanza a controlar, haciendo de éste un ser dominado enteramente por sus instintos primarios sin someterlos a moderación alguna. Llegado el caso, el mismo proceso creativo se torna en un modo organizado de control sobre tales fuerzas dionisiacas impidiendo el citado desbordamiento nervioso. Sin embargo, en el caso de Sade, esta misma actividad se reconduce hacia la defensa de

su temperamento, a anteponer la fuerza en estado bruto sobre cualquier tipo de forma más o menos rígida –aquí incluimos convenciones y leyes–, que limiten la expresión de su personalidad. Dicho orden formal puede ser visto ya como un cauce que canalice el torrente de un caudaloso río, ya como una presa que impida que tal torrente se desborde. Sade lo observa del segundo modo creyendo por tanto que el periodo ilustrado, caracterizado por la delimitación formal, por la claridad diurna propia de las culturas solares, constituye una jaula para quien como él siente su libertad constreñida en aras de la necesidad colectiva de crear un estado social organizado y mecanizado.

Lo cierto es que tal defensa hacia lo que él considera libertades del individuo, conlleva a su vez una eliminación de ciertas injusticias y restricciones que ya comenzaban a ser criticadas por muchos otros pensadores de la época. Una de ellas será la pena de muerte. Para Sade, todo castigo contra un crimen cuyo origen sea la imposición del deseo de vida de un elemento fuerte frente a la necesidad de seguridad de aquello débil y enfermizo, resulta injusto en el seno de una naturaleza más sabia que el ser humano, pues ésta, buscando su propio bien, repercute a su vez sobre el bienestar social de la colectividad. Por este motivo, a lo largo de toda su obra se obceca en defender el vigor propio de la naturaleza y su necesidad de reafirmarse a base de continuas metamorfosis frente a aquello reacto a renovarse y tendente a permanecer, tal y como ocurre en sociedades de tradiciones fuertemente arraigadas. Sin embargo, podemos observar en este planteamiento una falta de visión completa de cuanto constituye la naturaleza en la medida en que excluye a la cultura del todo orgánico en lugar de integrar a la naturaleza y a la cultura en un mismo conjunto. Esta falta de perspectiva le lleva a considerar que la vida obedece únicamente a un estado de continua preponderancia de la acción en lugar de observar que aquello que propicia la salud regenerativa buscada por la naturaleza parte de una interrelación equilibrada entre fuerzas de progreso y fuerzas de conservación, entre generación y destrucción, sin que ninguna de ellas se imponga sobre la otra, sino que simplemente se mantenga un equilibrio continuo entre ambas.

Por otra parte, parece conveniente detenernos en el concepto que Sade tiene sobre la libertad humana. Como se ha indicado, por libertad entiende el dominio o abuso de lo poderoso frente a lo débil, llegándose incluso a la destrucción de esto último. Este concepto en torno a la libertad se manifiesta completamente opuesto a lo que propugnaban sus compañeros ilustrados. Para éstos, ésta consiste en cierto modo en la victoria del individuo sobre sí mismo, en el control ejercido por el individuo sobre sus deseos irracionales y desorganizados. Esta afirmación no tiene por qué ir encaminada a refrenar los impulsos del individuo; de resultar así, tampoco estaríamos ante una libertad verdadera, pues no habría fuerza alguna que vencer ni, por tanto, mérito en ejercer control sobre la misma. El individuo debe permitir la afluencia al exterior de su sensibilidad sin llegar a dejarse dominar por la misma, de modo tal que dicha emotividad debe constituir la fuerza orgánica que a continuación va a ser organizada mediante la razón con el fin de hacer de ella un elemento no puramente volitivo o pasivo, sino activo y libre. Este proceso, sin embargo, desemboca en una dualidad que Sade intenta evitar a toda costa rechazando la contención de dichos impulsos. Como ya sabemos, Rousseau pretendía evitarla mediante la erradicación de todo aquello que no fuese necesario o, de tratarse de un alma bella, mediante el desarrollo de un estado de transparencia y diafanidad. Dicha

dualidad, que en el pensamiento de Voltaire va a beneficiar a la cultura frente a la naturaleza, queda sin resolverse en buena parte de los postulados ilustrados. En el caso incluso de Kant, el paso de lo subjetivo a lo objetivo es obstaculizado por un abismo imposible de franquear. No sucede lo mismo en la filosofía de Schiller, para quien esa quiebra podía ser superada mediante la expresión artística, haciendo por tanto del arte una experiencia metafísica, religiosa.

En cualquier caso, podemos observar cómo dentro de este marco ilustrado son diferentes las variantes que se plantean frente a un mismo problema. En todos ellos se busca un intento de aunar múltiples dualidades o situaciones contradictorias de difícil resolución; sin embargo, como observamos en el Marqués de Sade, en ocasiones se opta por salidas extremas y rigurosas. Lo mismo ocurre al hacer referencia a un Hobbes que, al igual que Sade, consideraba que aquello que definía el carácter comunitario era el constante enfrentamiento entre los elementos que conformaban esa misma comunidad. En este caso se optará por recurrir a una ley despótica que condene sin benevolencia alguna a quien pretenda anteponer sus instintos personales frente a las necesidades de un estado tendente a buscar el correcto funcionamiento mediante mecanismos de orden y control. Como vemos, estamos ante dos soluciones opuestas frente a una misma concepción de la realidad.

4. Diderot, entre el azar y la necesidad

Con Diderot nos situamos ante una personalidad absolutamente compleja y en algunos aspectos cercana al hombre de hoy. Su modo de comprender la vida, lejos de enfocarse hacia un único sentido, atesora múltiples perspectivas que, sin embargo, no van a conllevar el desarraigo interno observado en las figuras ya estudiadas; es más, las contradicciones y resoluciones de las diferentes peculiaridades de su carácter conforman una identidad que requiere de dichas tensiones para mantenerse en equilibrio. El modo en que Diderot se acerca al fatalismo no parte de una actitud pasiva o resignada frente a los avatares vitales, sino que se entrega a una defensa de la decisión y al ansia por encarar aquello que le tenga preparado el destino. Quizás fue éste uno de los puntos de fricción frente a un Rousseau no muy dado a responsabilizarse y comprometerse con la realidad. Un carácter que combinaba grandes dosis tanto de emotividad como de especulación lógica sólo podía crecer internamente adoptando una postura plenamente vitalista y tratando de reconciliar, escuchar y atender a todo cuanto de él salía y rebotaba. Esta facultad extraordinaria que le permitía tanto satisfacer sus sentidos como comprender cuanto ellos demandaban sin por ello dañar su carácter, va a recorrer tanto sus escritos enciclopédicos como sus principales novelas. Igualmente, cierta dosis de fatalismo se tornaba necesaria para un individuo que consideraba que la experiencia, la vida activa, determinaba en buena medida una especulación filosófica progresivamente más y más esquiva a la idea fija, a la condición irrefutable de todo punto de vista objetivo, de un universal o incluso de la existencia de Dios.

Con Diderot nos hallamos próximos a una figura con rasgos humanistas. Si bien es cierto que su desarrollo artístico y personal no es orgánico y equilibrado, sino que su trayectoria se realizará a base de múltiples desajustes

resueltos por medio de su ya mencionado fatalismo y el no decaimiento de su voluntad en momento alguno – estamos ante un trabajador infatigable–, sí resulta verdadero que, atesorando en su seno tendencias muy acusadas observadas por otra parte en personalidades como Sade, Rousseau o Voltaire, no hace de ellas un peso que determine su carácter sino que logra que dicho polimorfismo devenga en una versatilidad que le permita adentrarse en diversos terrenos enriqueciendo su persona a cada momento sin por ello dañar o disgregar su naturaleza.

Su personalidad se puede observar muy claramente en algunos de los personajes que van a dar lugar a obras como *Jacques el fatalista* o *El sobrino de Rameau*, donde su aparente duda existencial va a ser compensada y difuminada gracias a una visión de la vida que en algunos aspectos recoge el epicureismo y escepticismo no trágico de François Rabelais o de Michel de Montaigne. Diderot en muchas ocasiones juega; juega no ya con la ingenuidad que caracteriza a Rousseau, la crueldad de Sade, o el irónico y en muchas ocasiones amargado tono de Voltaire, sino que lo hace divirtiéndose mediante el uso de diferentes máscaras relacionadas unas con otras –tal como en su momento ocurrió en los salones barrocos– sin por ello caer en la necesidad de desenmascararse o incluso de reafirmar la valía de una determinada máscara frente a la falsedad de las otras. En este juego vamos a ver aparecer múltiples concepciones vitales, diferentes estados existenciales. Se cuestionará todo tipo de puntos de vista; éstos, a su vez, van a lograr enriquecer el universo de la obra, reafirmandose, por consiguiente, una vida con valor por sí misma, una existencia en la que más allá de las concepciones que uno posea y la coherencia que éstas mantengan frente a otras muchas, se ha de vivir de un modo pleno sin que por ello esto suponga una barrera para el desarrollo del espíritu. Su juego no va encaminado a la pérdida de rigor o seriedad frente a ciertas situaciones de la existencia, sino que disfruta, tal y como también lo hará Goethe, desmontando el juguete de la naturaleza para luego tratar de recolocararlo sin angustiarse por no dejar las cosas tal y como las encontró. En esta despreocupación ante el desorden observamos ya el fatalismo propio de su pensamiento. Lo que no consiga reordenar el hombre lo hará una naturaleza que buscará lo más conveniente para perpetuar sus riquezas. Al individuo, en este caso, le basta con permanecer activo y no alejarse demasiado de dicha libre espontaneidad con el fin de garantizar un determinado orden vital.

Los juicios de valor realizados por Diderot no parten tanto de unos severos conceptos morales ni de una sensibilidad exacerbada, sino que simplemente trata de adecuar aquello que juzga dentro de los límites que la cultura le impone, siempre y cuando ésta no actúe contra natura; de ser así, se deja guiar por la moderación y una confianza que parte de un sentimiento de humanidad rector de buena parte de sus escritos. Conoce al hombre o, al menos, y esto resulta más importante, es consciente de las múltiples, infinitas personalidades y peculiaridades que la naturaleza reparte entre los individuos. Lo mismo ocurre respecto a su concepción de las diferentes culturas, religiones o modelos estatales; esta capacidad empática mostrada por Diderot nace, si no de la posibilidad de integración de todas estas facetas, sí de un respeto por ellas siempre y cuando no dañen el ya citado concepto de humanidad. Allá donde Rousseau esquiva, donde Sade trata de imponerse o donde Voltaire pacta, Diderot desarrolla un diálogo en el que cada uno defiende con convicción sus concepciones sin por ello desear herir la

sensibilidad del prójimo. Lo curioso, sin embargo, es que Diderot –como toda naturaleza que busca un crecimiento– tiene una gran capacidad para situarse no únicamente en el núcleo de cualquiera de los puntos de vista mantenidos por sus personajes, sino que a su vez es capaz casi simultáneamente de entrar y salir de un plano subjetivo a otro objetivo, de modo que rápidamente goza de una amplia visión de conjunto sin por ello menoscabar su vivencia de los hechos. Cabe indicar que pese a que Voltaire tiene capacidad para llevar a cabo este mismo desarrollo, se distancia de Diderot en la medida en que mientras este último concede valía tanto a su yo objetivo, externo, como a los diferentes actores que participan en el teatro de la existencia, Voltaire se muestra descreído respecto de ambos, no viendo en la personalidad sino un modo de ser nunca lo suficientemente real como para participar en algo de manera totalmente seria y portador de absoluta credibilidad. En consecuencia, la forma de Diderot de participar de la existencia se asimila a la seriedad de un niño cuando juega, creyendo en esos momentos que todo tiene un valor absoluto dado que acaece en un instante vivo y pleno de sentido. Así mismo, cuando Diderot decide salir del juego, no sólo siente que está de nuevo en un marco de existencia verdadera sino que admira –y en ocasiones envidia– a quienes siguen participando de dicho juego.

Por otra parte, y en concordancia con cuanto aquí se ha señalado, su reflexión deriva de una acción previa y, a su vez, va encaminada hacia una nueva acción, por lo que puede decirse que su naturaleza activa extrae todo su dinamismo de una meditación que torna el desorden propio de la vida activa, si no ya en una serie de elementos ordenados en categorías –de las cuales el autor se muestra enemigo–, al menos sí en un todo asimilado de modo coherente y asumido mediante un pragmatismo que, lejos de desanimarle cuando los hechos no se adecuan al ideal, le conduce a impulsar sus energías sobre un terreno firme y sólido desde donde poder lanzarse de nuevo hacia un ideal de humanidad como el postulado en sus artículos enciclopédicos.

Para Diderot, someterse al orden universal no significa poner la vida en manos del azar o del destino. El hombre pierde la posibilidad de afrontar su destino si deja de acudir a la llamada de éste. De darse esta indisposición anímica, de mantener un comportamiento estático, surge la verdadera tragedia, acontecida tanto por traicionar la dignidad humana como por desatender los designios de la naturaleza. Siempre y cuando el individuo escucha y encara su sino, lo forja, no habiendo razón para temer por ello dado que todo va encaminado hacia un orden más amplio, universal. Aquí observamos de nuevo su fatalismo, unido en ocasiones a la idea de un sacrificio en pos de una colectividad frente a la cual no tiene que creer firmemente en su buen hacer, sino únicamente confiar en que todo hecho queda englobado dentro de un orden incomprensible para el espíritu humano. Esta incomprensión y en ocasiones absurdo vital que en otros autores conduce a la parálisis, a la negación de la acción y a una angustia existencial, en Diderot deriva hacia una serenidad vital que le permite vivir, en ciertos aspectos, con la ingenuidad propia del niño. La obligación del ser humano consiste para Diderot en vivir y forjarse el destino participando activamente de las acciones que uno busca así como de aquéllas que le salen azarosamente al paso. Este es el destino del individuo que Diderot asume, comparte y experimenta con plenitud y satisfacción.

5. Naturaleza y moral en Lessing

Lessing va a desarrollar teóricamente a través de sus epístolas y, en concreto, de su *Dramaturgia de Hamburgo*, aquellas ideas enraizadas en el espíritu ilustrado que vamos a poder encontrar elaboradas estéticamente en obras como *Emilia Galotti* o *Nathan el Sabio*. A la hora de abordar su teatro de madurez, el autor parte de unos postulados artísticos que ya con anterioridad había ido divulgando teóricamente a lo largo de los textos que configuran la *Dramaturgia de Hamburgo*, cuya redacción data de una época, entre 1767 y 1768, en la que el dramaturgo y filósofo se encontraba en permanente contacto con el mundo de la escena como director artístico del teatro de esa misma ciudad. Años atrás había mantenido una controversia tanto con Moses Mendelssohn como con Friedrich Nicolai en su célebre correspondencia en torno a los fundamentos de la tragedia. Veremos a continuación cuáles eran estas ideas así como su situación dentro del panorama ilustrado.

Lessing concibe el drama como un microcosmos que ha de representar y justificar el orden universal. Este orden puede llegar a ser conocido por el hombre mediante la razón. El autor defiende un teatro que pueda ayudar al ser humano a mejorarse. Dicha pretensión implica en primer lugar acercar el drama al hombre común. Como podemos observar en sus escritos, Lessing difiere de las propuestas del teatro clásico francés y su falsa artificiosidad encaminada a situar la acción y el peso histórico en personajes alejados de cuanto constituye la realidad cotidiana del ser humano. Este modelo es el que vamos a observar en las tragedias de Racine o Corneille, defensores a ultranza de las reglas aristotélicas discutidas tan firmemente por el autor que nos ocupa. De igual modo, frente a quienes propugnaban la búsqueda de un efecto sobre el público basado en el adoctrinamiento y el terror, Lessing, movido por su creencia de que el hombre reacciona con más naturalidad ante situaciones que le resultan cercanas que ante hechos que quedan lejos de sus vivencias particulares, defiende que la catarsis ha de llegar mediante el recurso de la compasión, despertando en el individuo emociones que puedan ser llevadas de la escena a la realidad sin la menor resistencia. Lejos quedan para él los *deus ex machina* y todo tipo de situaciones imposibles, pues considera que si se derivan las acciones de orígenes oscuros e incognoscibles para el ser, el hombre deja de aceptar como suya una responsabilidad que a su vez es la que le propicia la oportunidad de actuar libremente. Igualmente cree que cada hecho ha de responder de sí mismo, cada acontecimiento cobra valor por lo que es y no por aquello a cuyo fin se le supone destinado. De esta manera se sustituye la subordinación jerárquica de una acción inferior a otra superior, por una yuxtaposición derivada de la teoría Leibniziana según la cual cada mónada del todo en el que estamos inmersos resulta indispensable en el conjunto del mismo en la medida en que representa un microcosmos cuya forma obedece a un mismo orden que el representado por cualquier otra realidad en apariencia más necesaria. Dado que este orden queda desequilibrado en el momento en que uno de sus elementos no respeta el límite que tiene fijado como integrante de un organismo de mayor envergadura, Lessing propondrá la integración del ser humano como elemento partícipe de un todo tanto en la representación teatral como en nuestra verdadera vida.

Es necesario resaltar que, de acuerdo con el autor, toda esta explicación racional es absolutamente compatible con la naturaleza emocional del ser humano. La razón es puesta al servicio de la acción con el objeto de mostrar cómo unas acciones humanas repercuten sobre otras de manera totalmente natural, de modo que la desviación de toda explicación hacia lo irracional sólo supone malos entendidos que terminan por enfrentar a las personas. El hombre despierta sus emociones cuando se identifica con lo que le acontece a un igual, motivo por el cual deben evitarse personajes ajenos a aquellos que la realidad nos ofrece: héroes, dioses, etc. A su vez, no va a conceder mayor importancia a aquellos seres que se destacan por su individualidad, a aquellas personas consideradas generalmente como grandes hombres, que al conjunto de seres humanos que componen la totalidad: cada uno debe cumplir una función sin extralimitarse, de modo que todo hombre sea necesario para el mantenimiento del equilibrio del conjunto. La razón y las emociones deben coincidir y confirmarse como fundamento de un orden natural que ha de reconciliar a los seres humanos.

Lessing propugna un sistema en el que no existan situaciones anómalas que supongan una interrupción del devenir natural. Este sistema, según él, encontraría su origen en la misma naturaleza y se fundiría en sus entrañas, de modo que sólo cuando el hombre se creó un origen divino irracional, fue cuando se produjo esa atadura ulterior que originó la cultura. La misma idea la podemos advertir en determinados pasajes de Goethe en los que afirma que todo cuanto es tiene su ser a partir de una evolución natural y nunca como consecuencia de un cambio brusco, pues el que el hombre no sea capaz de ver todos los surcos recorridos por dicha evolución no supone que existan quebrantos, interrupciones, en la naturaleza. Lessing parece atribuir al todo una naturaleza puramente orgánica; la unidad está formada por el conjunto de individualidades y todas ellas son necesarias para la constitución de ese todo. Es éste el aspecto que tanto escándalo causó entre los pensadores de la época una vez que comenzaron a asimilarse las ideas de Lessing a las de Spinoza. La idea de limitación resulta asimismo esencial; el hombre debe reintegrarse en el orden natural y no crearse análogamente otro orden extra natural capaz de dividir a la humanidad.

En el pensamiento de Lessing se retorna, tras siglos de abismo entre el hombre y lo absoluto, a una continua limitación, esta vez racional, que pone en contacto al ser con lo más profundo de la naturaleza, la cual puede ser representada simbólicamente como una unidad cerrada, un anillo de cuya esencia el hombre se ha separado debido a su pretensión de querer atribuirse un origen sobrehumano. Lessing supone que una adecuación entre la moral humana y la ley natural, entre la virtud y lo verdadero, evitaría una contradicción que sólo una época clásica consigue mantener alejada. Esta adecuación entre los ideales humanos de verdad, justicia y bondad, y las leyes de la naturaleza, propiciarían que el ser humano, buscando el bien individual, obrase a su vez en pos del bien colectivo. Lessing guarda el deseo de ver reintegrarse al individuo en una unidad que concilie a todos los seres aportando con su denodada defensa de dicha situación idílica, uno de los pilares que sustentan el pensamiento ilustrado.

6. Breve apunte en torno a los idearios de Voltaire y Goethe, el escepticismo y su superación por la belleza

El filósofo parisino, por su parte, mantiene una postura absolutamente opuesta a la defendida por Rousseau como modelo de organización humana. Su escepticismo en torno a los valores morales rebosa de toda medida haciendo de su filosofía una crítica contra la legitimación de los convencionalismos; sin embargo, observa la necesidad de la existencia de los mismos con el fin de lograr un estado de cosas ordenado y carente de perturbaciones. Para Voltaire la filosofía idealista es falsa además de nociva –tal y como podemos apreciar en su sarcástico *Cándido*–, de modo que tan sólo va a defender aquellas doctrinas que permitan el desarrollo no violento del individuo y de la sociedad.

Como los anteriores autores, se muestra plenamente consciente del abismo existente entre objetividad y subjetividad. Voltaire va a mostrarse partidario de que se propugnen desde el poder una serie de valores o leyes aun sin creer él mismo en la validez que éstas puedan poseer. En narraciones como *Micromegas* va a dejar clara su opinión respecto a los absolutos: no existen. Todo se comprende desde la propia subjetividad y lo único que el ser humano puede hacer por integrar las diferentes perspectivas es crear una serie de valores antropomórficos no excluyentes entre sí. Esto nos recuerda aquella frase de Goethe donde venía a afirmar que en el universo no hay nada arriba ni abajo, por lo que todo puede exigir su demanda de constituirse en centro y mostrar así la relación armónica existente entre el todo y él. Voltaire desconfía igualmente de un orden natural o un fatalismo a la manera de Diderot. Carente la vida de orden, el hombre recrea uno artificial, pero resulta ridículo buscar un destino personal como si todo tuviese una razón de ser. Su filosofía es mucho más pragmática. Voltaire puede creer en el progreso en la medida en que el hombre sea capaz de controlarlo y asimilarlo.

Lo correcto, para el filósofo parisino, es aquello que permite al individuo vivir en paz. La cultura es necesaria puesto que, como elemento de poder, es capaz de establecer un orden social; por ello desconfía y ataca el estado de naturaleza que propugna Rousseau. Al igual que Hobbes o Sade, cree que el individuo, buscando su bienestar, choca en sus intereses con los perseguidos por el resto de las personas, motivo por el que observa de nuevo la conveniencia de unas leyes que regulen el organismo social.

Cierto escepticismo de Voltaire, así como su apego a unas reglas comunes, rememora, como hemos anticipado, ciertos periodos de la vida de Goethe en los que el genio de Weimar vivía tranquilamente en la corte de dicho ducado anteponiendo su persona a todo cuanto sucediese en torno suyo. No obstante, ambos necesitan de la acción en la medida en que son naturalezas totalmente creativas. En cualquier caso, no observamos en Voltaire determinación por salir al encuentro del mundo, quedando recluido en la celda de su propio yo, de su profundo escepticismo y desencanto, todo lo contrario que en un Goethe que hará del proceso activo de conocimiento un requisito fundamental de cara al cumplimiento de su ideal de completitud, un Goethe para quien, aplicando la consideración de Ernst Cassirer, “el conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino

que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento” (Cassirer, 1990: 54).

Incómodo en el desorden, incómodo allá donde su sensibilidad carece de libertad y donde hay dependencia frente a algo externo, se muestra sombrío y desencantado en una situación estática en la que no cree si no es con el fin de desterrar su miedo a las revoluciones sociales. El genio, consciente de su valía, busca su conservación. Voltaire parece vislumbrar de modo claro los procesos que mueven a la humanidad y, en concreto, aquellos que definen los surcos trazados por el periodo histórico que hubo de habitar, pero, sin embargo, no es capaz de ver solución alguna a la condición humana: la angustia y un continuo malestar forman parte inextricable de la misma.

Fue Goethe quien afirmó que la acción siempre reconforta de cara a la superación de cierto tedio y carencia de sentido vital. Tanto él como Voltaire parecen, en cualquier caso, encontrar en la acción algo molesto y fatigoso, sin embargo, el poeta alemán acudirá una y otra vez en pos de ella, en unas ocasiones con placer, y en otras contradiciendo sus propias inclinaciones. Finalizaremos estas breves observaciones indicando que aquellos periodos de la vida del poeta en los que pudo descubrir el mundo con deleite obedecieron, por un lado, a haber alcanzado una recompensa estética o, por el otro, a conseguir descifrar elementos relativos a la existencia de un orden universal. Voltaire, menos fáustico, optaría en cambio por entregarse a su sensibilidad poniendo sus razonamientos lógicos al servicio de la misma, tan necesitada de los salones nobiliarios como éstos de su ingenio.

Esta preferencia por un modelo cultural no nace, por consiguiente, de la convicción sino del pánico al caos. Voltaire combate todo fanatismo, todo comportamiento irracional desencadenante de dogmas y supersticiones. Observa en la masa un colectivo irracional manejado por instintos primarios, considerando deseable el desarrollo de estructuras tales como organismos, ciencias o leyes que obstruyan dichos impulsos nocivos y que los desvíen hacia cauces fáciles de domar capaces de impedir su descontrol. Su sutil ingenio así como la clara exposición de sus ideas mediante un lenguaje irónico y demoledor, hacen de su filosofía natural una lógica en ocasiones fácil de atacar pero siempre imposible de derribar; se trata, en definitiva, de un ingenio cuya vida se desarrolló en una cultura concreta de la cual trató de sacar las mayores ventajas posibles adecuándose a sus postulados con el fin de lograr aquello que en todo momento pareció perseguir, vivir con el máximo posible de bienestar y satisfacción tanto en su faceta sensitiva como intelectual.

7. Conclusiones

A lo largo de estas páginas han quedado patentes los diferentes postulados y las distintas soluciones a conflictos propiamente humanos propuestas por los diferentes autores tratados. De todos ellos, Sade y Rousseau parecen quedar más al margen de la idea de orden, contención y pacto social que sí va a adueñarse fuertemente del pensamiento de los otros tres. Es muy probable que si tuviésemos la oportunidad de reunirlos conjuntamente, no

observásemos sino a individualidades muy diferentes, por no decir que opuestas; sin embargo, esta misma versatilidad ideológica pertenece de por sí a un espíritu ilustrado que va a enaltecer el diálogo, el respeto hacia la opinión ajena, por diferente que ésta sea, así como un deseo por reconciliar diferentes doctrinas. El pensamiento de estos hombres ilustrados va a abogar por la sustitución del dogma y la ceguera moral a cambio de una felicidad personal guiada, no en todos los casos, por la razón. Para ello, las leyes deberían facilitar la convivencia entre los hombres y no obstaculizar sus facultades, mientras que, por otro lado, la cultura debía comenzar a abrirse a círculos más amplios. El espíritu de la democracia, por su parte, se agigantaba lentamente dejando en manos de la colectividad aquello que hasta dicho momento era monopolizado por unos pocos individuos.

La Enciclopedia, como compendio de saberes y valores elaborados por la humanidad a través de la historia, como expresión lograda de este ideal democrático, se propuso indagar en la naturaleza humana al completo sin distinguir la procedencia y desarrollo de los conocimientos comprendidos. Así, del mismo modo que se va a pretender establecer un encadenamiento de conocimientos, el hombre ilustrado deseará observar la sociedad de forma concatenada como si de un organismo vivo se tratase, resultando de ello que cada uno de estos elementos se tornará necesario de cara a la consecución de un determinado orden social. Este aspecto, llevado al ámbito religioso, va a suponer la sustitución de un estado donde el clero goza de favores y preferencias, a otro más universal, llegándose en ocasiones a la reivindicación de doctrinas cercanas al panteísmo. El presente trasvase del poder hacia el común de la población, hacia el pueblo llano, irá acompañado del auge de la sociedad burguesa oponiéndose así al control de los abusos ocasionados por el clero y la nobleza. A este respecto, el comercio, de la mano de innovaciones técnicas, se mostrará como medio más adecuado para alcanzar un estatus significativo dentro del marco social.

El desplazamiento del poder así como la reivindicación de los derechos del ciudadano medio, vendrá acompañado de un incremento del nivel medio cultural de la población: el auge de la opinión pública, el nacimiento de los medios de comunicación masivos, la lenta alfabetización, los centros de reunión, y desde luego, el miedo a una revolución, van a posibilitar el trasvase del poder hacia estratos hasta ese momento olvidados y perjudicados. No obstante, no podemos olvidar que ciertos de estos beneficios sociales en ocasiones encuentran su origen en la consigna “pan y circo”, remitiéndonos de nuevo al temor a una conflagración por parte del pueblo contra aquellos que atesoran riquezas y poder. De cualquier modo, el intento de poner límite a unos poderes de origen no natural, a unas convenciones despóticas por medio de las cuales se oprime a un grupo mayoritario valiéndose para ello de miedos y coacciones, tal y como observamos tanto en la clase aristócrata como en la eclesiástica, deja el paso libre a la posibilidad de desarrollo de las cualidades individuales así como a los valores democráticos que pronto darán paso a la reivindicación de los derechos de numerosos pueblos hasta entonces considerados incivilizados.

La visión del cosmos social como un todo donde cada uno de sus elementos cumple una función elemental, conlleva la interrelación de cada uno de éstos y, por tanto, censura todo factor que pueda obstruir la libre

circulación de cuanto reside dentro de este conjunto. Esta mutua ayuda entre los integrantes de la cadena, va a apuntar hacia la felicidad colectiva: el libre desarrollo de las cualidades individuales no va a encauzarse tanto hacia el bien individual como hacia el colectivo. Si las células poseen salud, igualmente lo poseerá el organismo que las abarca, el estado.

Por el contrario, el desorden de los elementos internos, una rivalidad cuyo origen encontramos en el egoísmo y la intolerancia, la discriminación de un sector social frente a otro cuyo poder no obedece ya a un derecho fundado en un valor consistente y firme sino al deseo de perpetuar un orden obsoleto para los tiempos que corren, desencadena un estado de guerra por medio del cual el hombre desprecia su dignidad y sus más elevados valores, desprecia la razón y el fin que ésta ha de alcanzar, el afianzamiento de los derechos y responsabilidades humanas. La sociedad necesita de una dinámica, de un flujo de todo tipo de riquezas que nutran el organismo social. De producirse el bloqueo de estos movimientos o de no llegar a darse energía alguna, pronto llegará quien se aproveche de ello con el fin de afianzar una posición que aliene a determinados individuos en beneficio propio, pronto sobrevendrá la enfermedad.

De este modo, las ideas propugnadas en los diferentes artículos enciclopédicos, manifestación plena y más lograda del espíritu de la época, irán encaminadas al deseo de ampliar la cultura y hacer al pueblo partícipe de unos saberes patrimonio de todos aquellos que quieren elevar su humanidad por encima de la ruda animalidad, de la obediencia ciega o el conformismo, y de todos aquellos que opten por el libre desarrollo de sus potencialidades con el fin del adecuado funcionamiento del conjunto social. El acercamiento de la cultura al pueblo va a permitir la realización de sus más nobles facultades a aquellos que deseen dignificar su propia naturaleza, pero a su vez va a preparar la llegada de la barbarie al poder, la tiranía de la democracia y el inadecuado uso de unos valores que han visto corrompidos aquellos fines que, en principio, debían llevar al ser humano a su convivencia enriquecedora y pacífica.

Este uso indebido de unas libertades no podemos reprochárselo a aquellos que confiaron en el individuo y facilitaron la posibilidad de su desarrollo, sino a la falta de responsabilidad del ser humano y a la primacía de la satisfacción individual sobre la colectiva. Los ideales que hemos recogido a través de estas páginas permanecen vivos como modelo de un organismo social armónico, equilibrado y dinámico.

El ideal ilustrado pervive y continúa en la medida en que el hombre sigue siendo libre para salir de la caverna y de este modo, ayudado de los sentidos y de la razón, elevar su naturaleza por encima de la ruda animalidad en que, alejado de ciertos valores, es capaz de caer imposibilitándole de hacer gala de aquella dignidad y nobleza moral que sus capacidades le reservan. Es un mismo espíritu, en definitiva, el que recorre cada época diferenciando entre hombres que se conforman con ser masa y esclavos, y aquellos que anteponen la libertad moral al bienestar y el interés personal.

Bibliografía:

- Cassirer, Ernst (2002), *Filosofía de la Ilustración*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Diderot, Denis (2002a), *Jacques el fatalista*, Madrid, Gredos.
- Diderot, Denis (2002b), *La religiosa*, Barcelona, Del Bronce.
- Diderot, Denis (2003), *El sobrino de Rameau*, Madrid, Cátedra.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1998), *Emilia Galotti*, Madrid, Cátedra.
- Lessing, Gotthold Ephraim, (2004), *Nathan el sabio*, Valencia, Aletheia.
- Rohland, Regula y Miguel Ángel Vedda (eds.) (2004), Madrid, *La teoría del drama en Alemania 1730-1850*, Gredos.
- Rousseau, Jean-Jacques, (1997), *Las confesiones*, Madrid, Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998), *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001), *Discurso sobre las ciencias y las artes; El contrato social*, Madrid, Libsa.
- Sade (1997), *Elogio de la insurrección*, Madrid, El viejo topo.
- Sade (2002), *La filosofía en el tocador*, Madrid, Valdemar.
- Sade (2004), *Justina*, Madrid, Cátedra.
- Starobinski, Jean (1983), *J.J. Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus.
- Trousseau, Raymond (1995), *J.J. Rousseau: Gracia y desgracia de una conciencia*, Madrid, Alianza.
- Voltaire (1993), *Cartas filosóficas*, Barcelona, Altaza.
- Voltaire (2004), *Cándido o el optimismo*, Barcelona, Edhasa.
- Voltaire (2007), *Cuentos completos en prosa y verso*, Barcelona, Siruela.