

## NATURALEZA E HISTORIA

Colección dirigida por ANTONIO MILLAN PUELLES,  
FLORENTINO PEREZ-EMBED y ROBERTO SAUMELLS  
Catedráticos de la Universidad de Madrid.

1. ANTONIO MILLÁN PUELLES: *La función social de los saberes liberales.*
2. JOSEF PIEPER: *El ocio y la vida intelectual.*
3. RAIMUNDO PANIKKAR: *Humanismo y Cruz.*
4. GRAHAM HUTTON: *Inflación y sociedad.*
5. ANDRÉ PIETTRE: *Las tres edades de la economía.*
6. V. E. FREIHERR VON GEBSEL: *Cristianismo y humanismo.*
7. FEDERICO SUÁREZ: *Introducción a Donoso Cortés.*
8. CÁNDIDO CIMADEVILLA: *Universo antiguo y mundo moderno.*
9. FREDERICK D. WILHELMSSEN: *La metafísica del amor.*
10. JOSEPH HÖFFNER: *Doctrina social cristiana.*
11. VIKTOR E. FRANKL: *La idea psicológica del hombre.*
12. CARLOS A. BALIÑAS: *El acontecer histórico. Un estudio ontológico sobre el tema del historiador.*
13. CARLOS MARIO LONDOÑO: *Libertad y propiedad.*
14. ANGEL VALBUENA BRIONES: *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón.*
15. REINHART KOSELLECK: *Crítica y crisis del mundo burgués.*

REINHART KOSELLECK

## CRITICA Y CRISIS DEL MUNDO BURGUES

Ediciones Rialp, S. A.  
Madrid - México - Pamplona

## 2. INTERPRETACION DE LA ILUSTRACION COMO RESPUESTA A SU SITUACION EN EL ESTADO ABSOLUTISTA

- I. *Locke: La jurisdicción moral exterior (The Law of Private Censure), su significación constitutiva para la ciudadanía y su eficacia política indirecta.*

La irrupción histórica de la inteligencia burguesa<sup>1</sup>, se realiza a partir del ámbito interior privado, al que el Estado había reducido a sus súbditos. Cada paso dado hacia afuera es un paso hacia la luz, un acto de esclarecimiento,

<sup>1</sup> Lit.: *bürgerliche Intelligenz*. Naturalmente, la palabra «Intelligenz» designa aquí a un determinado grupo o clase social, a la «intelectualidad» o «intelligentsia». En el presente libro hemos traducido el término alemán «bürgerlich», indistintamente, por «burgués» o por «relativo a la ciudadanía», dando asimismo al sustantivo «Bürger» el doble valor de «ciudadano» y «burgués». La cultura del lector sabrá establecer la diferencia de matices entre ambos conceptos, principalmente dentro del mundo sociológico y cultural de la Ilustración y la Revolución. Sin embargo, nos permitimos recordar aquí la definitiva delimitación llevada a cabo por Karl Marx entre los conceptos de «bourgeois» y «citoyen» (Cfr., por ej., *Zur Judenfrage*, I, ed. S. Landshut, pág. 182 s., o bien *Die deutsche Ideologie*, B, I, 2 y 3. Una más precisa definición del «bourgeois», frente al «Proletarier», la hallamos también en MARX, *Manifest der Kommunistischen Partei*, I («Bourgeois und Proletarier»), ed. Landshut, pág. 525 ss. (N. del T.)

de «ilustración». La Ilustración emprende su marcha triunfal al mismo ritmo con que va ensanchando el ámbito privado interior hacia el campo público. Sin renunciar a su carácter privado, el ámbito público se convierte en foro de la sociedad, que hace prevalecer al fin el Estado conjunto y general. La sociedad, por último, llamará a las puertas de los detentadores del poder político, para exigir aquí también apertura y publicidad y solicitar libre acceso.

Con cada paso dado por la Ilustración vase desplazando la frontera de las competencias que el Estado absolutista había intentado trazar, tan cuidadosamente, entre el ámbito moral interno y la política. La sociedad burguesa en trance de surgimiento desplazó ya esta frontera con gesto lleno de seguridad en sí misma. La exposición de este hecho constituye la tarea inmediata de la presente investigación. Por vía de mejor demostración acudiremos una vez más al país en el cual experimentó su primera floración y su primer cuño la burguesía moderna; nos referimos a Inglaterra, que sirvió de modelo al Continente. Con ello, tendremos ocasión de estudiar la actividad enjuiciadora extraestatal constitutiva y típica de la burguesía, así como sus efectos y resultados específicos.

John Locke, padre espiritual de la Ilustración burguesa, inició en 1670, bajo el dominio de los Estuardo absolutistas, el trabajo, en su famoso «*Essay concerning Human Understanding*». La ambiciosa obra fue concluida durante los seis años de exilio y pudo ser publicada en Inglaterra tras del derrocamiento de Jacobo II. En esta obra, que durante el siguiente siglo había de contar entre los libros sagrados de la burguesía moderna, trata asimismo Locke de las leyes conforme a las cuales organizan su vida los

ciudadanos; con ello —nos avisa él mismo—, pisa un terreno que debe ser considerado con esmero y atención singulares, para evitar en lo posible toda oscuridad y confusión<sup>2</sup>.

Locke distingue a este respecto tres clases de leyes. En primer lugar, «*The Divine Law the Measure of Sin and Duty*», que es promulgada entre los hombres por la naturaleza o la Revelación; en segundo lugar, «*The Civil Law the Measure of Crimes and Innocence*», es la ley del Estado, vinculada al poder coactivo, cuya tarea consiste en proteger a los ciudadanos; y en tercer lugar, Locke aduce la ley moral específica: «*The Philosophical Law the Measure of Virtue and Vice*»<sup>3</sup>.

Con estas diferenciaciones Locke somete a una revisión fundamental la relación de las leyes morales con las leyes estatales, tal y como estaba configurada en Hobbes. Mediante la separación entre el «*divine law*» y el «*civil law*», otorga de nuevo a las religiones un carácter vinculante legal, y al mismo tiempo rompe y separa también, con esta división, el edificio levantado por Hobbes para justificación del Estado, y compuesto por la ley natural y la ley político-estatal. Pero sin penetrar más al pormenor en estas cuestiones, orienta intencionadamente la atención hacia la tercera clase de leyes, que surge ahora sorprendentemente junto a la ley estatal y la ley divina. Se trata de la ley de los filósofos, o bien, como él mismo la llama, «*the law of opinion or reputation*», la ley de la opinión pública, objeto de más numerosas elucidacio-

<sup>2</sup> JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. C. Fraser (Oxford, 1894), II, 28, 4.

<sup>3</sup> *Ibidem*, caps. 7-10.

nes y discusiones que todas las restantes formas de ley, poseedora de una asombrosa autoridad, pero que todavía no ha sido plenamente reconocida en su origen y en su importancia<sup>4</sup>. La novedad absoluta de la «philosophical law», de la ley específicamente burguesa, queda en evidencia en el hecho de que Locke se vio obligado a defenderla de repetidos ataques en cada una de las sucesivas ediciones de su famoso ensayo<sup>5</sup>.

Las leyes morales burguesas surgen —como muestra Locke de modo empírico— en el ámbito interior de la conciencia humana, arrancado por Hobbes del campo del poder estatal. Aunque los ciudadanos han depositado en manos del Estado la plena disposición de sus propios poderes, por manera que no pueden proceder ya contra ningún conciudadano más allá de los límites permitidos por la ley nacional —«yet they still retain the power of thinking well or ill, approving or disapproving the actions of those they live amongst and converse with»<sup>6</sup>—. Los ciudadanos no poseen, ciertamente, un poder ejecutivo, pero poseen y conservan el poder espiritual del juicio moral. Hasta aquí, Locke se declara de acuerdo con Hobbes, pero

<sup>4</sup> En la primera edición ofrece Locke una explicación acerca de por qué caracteriza como filosófica a la ley moral: «...Not because philosophers make it, but because they have most busied themselves to inquire after it, and talk about it... which thought it be more talked of possibly than either of the others, yet how it comes to be established with such authority as it has, to distinguish and denominate the actions of men, and what are the true measures of it, perhaps is not so generally taken notice of» (cap. 10).

<sup>5</sup> Comp. las anotaciones de Fraser y las ampliaciones del prólogo, que sólo fueron impresas en vida de Locke. Ed. Fraser, 17 ss.

<sup>6</sup> Cap. 10.

—prosigue— son los ciudadanos quienes establecen libremente, mediante su aprobación o su rechazo, lo que debe ser considerado como virtud y lo que no debe ser estimado como tal: «and by this approbation and dislike they establish amongst themselves what they will call virtue and vice»<sup>7</sup>. Las opiniones de los ciudadanos sobre la virtud y el vicio no permanecen ya, para Locke, dentro del campo de las creencias y pareceres privados; por el contrario, los juicios morales de los ciudadanos poseen de por sí un carácter de ley. De este modo, la moral de las convicciones, eliminada del Estado por Hobbes, se ve ampliada en un doble sentido.

Sin autorización estatal, las leyes de la moral burguesa sólo subsisten, como en Hobbes, de modo tácito y secreto, pero ya no están limitadas a los individuos en cuanto tales, sino que reciben su obligatoriedad general del tácito y secreto acuerdo de todos los ciudadanos, «by a secret and tacite consent»<sup>8</sup>. El detentador de la moral secreta no es ya el individuo, sino la sociedad, la «society», que se forma en los «clubs», en los cuales, por ejemplo, los filósofos se afanan especialmente en la investigación de las leyes morales<sup>9</sup>. Los ciudadanos no quedan ya subordinados exclusivamente al poder estatal, sino que constituyen con-

<sup>7</sup> Esta formulación —decisiva a todas luces— se halla por vez primera en la segunda edición, en la cual Locke alcanza afirmaciones más claras y precisas, en el curso de las controversias sobre el «philosophical law». Comp. además Baron CAY VON BROCKDORFF, *Die englische Aufklärungsphilosophie* (Munich, 1924) 58 ss.

<sup>8</sup> Cap. 10.

<sup>9</sup> La ley de la opinión pública se halla determinada por «societies, tribes, clubs, sects». La relatividad espacial, temporal y personal, así como la vinculación social de las concep-

juntamente una *society* que desarrolla sus propias leyes morales, leyes que aparecen junto a las leyes del Estado. Con ello la moral burguesa —de modo tácito y secreto, desde luego, conforme a su esencia— penetra en el ámbito de la vida pública, y al mismo tiempo queda en evidencia la segunda modificación que la moral de la convicción defendida por Hobbes sufre en manos de Locke: las leyes morales burguesas, vigentes en secreto, no están ya reducidas al campo de la convicción o las creencias, sino que determinan el valor moral de las *actions*, de las acciones prácticas. Los ciudadanos establecen ahora —cosa que antes, en Hobbes, quedaba reservada exclusivamente al soberano— «the mark of the value» de todas las acciones, «and give the name of virtue to those actions, which amongst them are judged praiseworthy, and call that vice, which they account blamable»<sup>10</sup>.

La legalidad de la ley filosófica no se basa en su contenido específico, sino en el acto voluntarista de su génesis. Pero no es ya el soberano quien decide; los ciudadanos son ahora quienes constituyen las leyes morales mediante su veredicto, al igual que los comerciantes sirven de intermediarios de un valor mercantil cualquiera. Lo que los ciudadanos establecen en las diversas naciones, y en cada caso concreto, como virtud o como vicio por obra de su «judgement», no resulta decisivo para la legalidad de la moral; según el tiempo, el lugar y las condiciones imperantes, dichos ciudadanos pueden declarar virtud al

ciones morales —de la que partió precisamente Hobbes para deducir el concepto de soberanía absoluta— vese ahora subrayada por Locke con el objeto justamente opuesto, a saber: hacer patente el predominio de las fuerzas sociales.

<sup>10</sup> Caps. 14 y 10.

vicio y vicio a la virtud. La legalidad de sus opiniones morales radica más bien en el puro veredicto de los ciudadanos mismos: «...everywhere virtue and vice, and blame go together»<sup>11</sup>. También los medios coactivos exigibles para la ley, y que confieren a ésta su eficacia pública, consisten en alabanza y reprensión, «its inforcement is commendation and discredit»<sup>12</sup>. El respectivo acto enjuiciador de los ciudadanos, la consumación de la división tajante entre aquello que es considerado bueno y aquello que es considerado malo conviértese con ello, en cuanto tal división, en un acto legal. Las opiniones privadas de los ciudadanos se elevan a la categoría de ley en virtud de la capacidad de censura que les es propia a éstos. Por ello, Locke llama también a la ley de la opinión pública «the law of private censure»<sup>13</sup>. El ámbito privado y el público se excluyen entre sí tanto menos cuanto que éste, por el contrario, emana de aquél. La autocertidumbre del ámbito moral interior radica en su capacidad para llegar hasta el ámbito público. El ámbito privado se abre paso violentamente hacia la palestra pública, y sólo en ésta se revelan las opiniones personales como ley.

Con la introducción de esta ley privada de censura pareció que Locke —y así le fue reprochado— abría de par en par las puertas a la arbitrariedad. Por ello, en la reedición de su ensayo<sup>14</sup>, éste intentó fundamentar más minuciosamente la validez del «law of opinion» contra las objeciones que se le enfrentaban. Con su exposición, afir-

<sup>11</sup> Cap. 11.

<sup>12</sup> Cap. 12.

<sup>13</sup> Cap. 13.

<sup>14</sup> Comp. la controversia con LOWDE en la *Ep. to the Reader*, 17 ss.

maba el filósofo, no establecía en modo alguno el contenido moral de las leyes burguesas; antes al contrario, su propósito se encaminaba simplemente a poner en evidencia el surgimiento y la naturaleza de las leyes que predominaban de hecho en la vida social concreta. Desde el punto de vista del contenido —aseguraba Locke— los ciudadanos podían atenerse en general a los preceptos y mandamientos de Dios y a las leyes de la naturaleza; pero estas leyes sólo recibían el espaldarazo de su validez legal mediante la aprobación o el rechazo de la sociedad burguesa. Por su parte —añadía—, él no encontraba la cosa tan chocante, «since otherwise they would condemn themselves, if they (the private men) should think anything right to which they allowed not commendation, anything wrong, which they let pass without blame»<sup>15</sup>. Con objeto de no caer ellos mismos en el error y la injusticia, los ciudadanos vense obligados a pronunciar constantemente sus propios veredictos, y sólo a través de éstos establecen lo que es moral en el Estado y lo que no lo es. Bajo la coacción de precisar más todavía su fundamentación, Locke tropieza con la importancia —constitutiva y sustancial para la *society*— de la legislación moral. Las convicciones y opiniones morales son interpretadas aquí por Locke en su función social, pero ya no, como en Hobbes, para deducir de ellas el Estado, sino convirtiéndolas en una permanente ejecución del juicio pronunciado en cada caso por la sociedad en pleno empuje expansivo. Los ciudadanos, según Locke, deben declarar a sus opiniones privadas justamente como ley dotada de carácter vinculante

<sup>15</sup> Esta característica frase se encuentra por vez primera en la segunda versión del cap. 10.

general, porque sólo en el veredicto autónomo de los ciudadanos se constituye el poder de la *society*, y sólo en la constante ejecución y consumación de la censura moral se evidencia dicha censura como ley. El fluctuante valor en curso de las censuras privadas no constituye objeción alguna contra su legalidad. Precisamente el hecho de que se superen continuamente a sí mismas es lo que constituye su legalidad, su normatividad propia. «The law of private censure» se llama, por eso mismo, «the law of fashion»<sup>16</sup>.

Así como la razón, en Bayle, sólo se establece como instancia suprema en el eterno proceso de la crítica, así también las opiniones morales de los ciudadanos sólo se convierten, en Locke, en ley dotada de obligatoriedad general dentro del seno de la continua ejecución de la *censure*. La crítica, subordinada a la razón, y la censura, subordinada a la moral, convirtiéronse para la autoconciencia burguesa en una actividad idéntica, que, además, se fundamentaba y justificaba a sí misma<sup>17</sup>. Su carácter común con-

<sup>16</sup> Cap. 12.

<sup>17</sup> Por su origen, la crítica racional y la censura moral se corresponden sociológicamente, más o menos, al mundo culto de los «doctos» y al mundo de los negocios. Pero ambos conceptos aparecen juntos, gustosamente, en el siglo XVIII, completándose o explicándose recíprocamente: «censurer et critiquer» (comp. ROUSSEAU, *Oeuvr.*, V, 394 *passim*).

SAM. JOHNSON explica en su *Dictionnary* (Londres, 1755) «to criticise» con «to censure»; «a critick» es un «censurer» o bien —un punto más fuerte— «a nice censurer», como se dice en el *Diccionario Inglés* de Bailly (Londres, 1735, 5.ª ed., y todavía en 1782, ya en su 24 edición).

La *Enciclopedia* declara sinónimos ambos conceptos (artículo «Critique, censure»), pero deja entrever también ciertos puntos de gravedad en el uso lingüístico común: «Critique s'applique aux ouvrages littéraires: censure aux ouvrages théologiques, ou aux propositions de doctrine, ou aux moeurs».

siste en el veredicto, en el «judgement», que por una parte divide al mundo en los reinos del Bien y del Mal o, de lo Verdadero y lo Falso, pero que al mismo tiempo eleva a los ciudadanos a la categoría de suprema instancia enjuiciadora, en la consumación de esta división y sobre la base de la misma. Sin invocar las leyes estatales, pero sin poseer también un poder ejecutivo político propio, la burguesía moderna se despliega en el cambio constante entre crítica intelectual y censura moral. «Sólo cuando —dice Schiller un siglo después— hayamos decidido dentro de nosotros mismos lo que somos y lo que no somos, habremos escapado al peligro de padecer un juicio extraño y ajeno a nosotros»<sup>18</sup>. El veredicto de los ciudadanos, que se justifica a sí mismo como justo y verdadero, esto es, la censura, la crítica, se convierte en el poder ejecutivo de la nueva sociedad.

Mediante su interpretación de la ley filosófica Locke ha cargado de sentido político al ámbito interno de la conciencia humana, subordinado por Hobbes a una política estatal autoritaria. Las acciones públicas no sólo se hallan sometidas a la instancia estatal, sino también, y al mismo tiempo, a la instancia moral de los ciudadanos. Con ello, Locke formuló la irrupción decisiva en el seno del orden político absolutista, expresado en la relación protección-obediencia: la moral no es ya una moral formal de obediencia, ni está ya subordinada a una política absolutista, sino que surge frente a las leyes estatales.

La cuestión de la cambiante relación entre la legislación privada y la estatal queda nuevamente planteada mer-

<sup>18</sup> SCHILLER, *Sämtl. Schriften*, ed. histórico-crítica, publ. por K. Goedecke (Stuttgart, 1867 ss.), III, 509.

ced a este enfrentamiento. ¿Qué instancia es la que decide en último término? ¿La instancia moral de los ciudadanos o la instancia política del Estado? ¿Acaso ambas a la vez? Y en el caso de que así sea, ¿qué relación guardan entre sí? Locke no ofrece respuesta alguna a estas preguntas, y no delimita ni elucida intelectualmente los campos respectivos. Por el hecho de no haber determinado el contenido de las leyes morales, sino haberlas descrito formalmente en el proceso de surgimiento que les es peculiar, fue posible en adelante que coincidieran en su concreción de contenido con las leyes estatales o divinas. Por ello, Locke pudo dejar que coexistieran tranquilamente los diversos poderes, sin delimitarlos entre sí. Precisamente el hecho de que no los considerase como elementos contrapuestos pertenece a los rasgos característicos de su teoría política<sup>19</sup>. Con su diseño descriptivo Locke vino a su-

<sup>19</sup> Y característico también el hecho de que el concepto de lo político no estuviese unido, para Locke, al mundo cortesano. «Moral» y «politic» no constituían en Inglaterra conceptos contrapuestos. La sociedad misma es una «*politic society*», que sigue subsistiendo aun cuando el Gobierno, «*the Government*», se disuelve (comp. *Of civil Government*, II, 19). El concepto de lo político no está unido ya, para Locke, a la soberanía estatal de modo exclusivo. Por el contrario, él —junto con Hobbes— considera el cumplimiento de las leyes promulgadas por el Gobierno como una conducta moral, con lo cual, desde luego, sólo se muestra de acuerdo formalmente con los teóricos del Estado absolutista, porque las leyes específicamente morales —como demuestra el capítulo tratado— sólo son establecidas y determinadas por la sociedad misma. «*There is scarcely any man in England*», se dice poco después en el *Freeholder*, número 53, «*of what denomination soever, that is not a free-thinker in politics, and hath not some particular notions of his own by which he distinguishes himself from the rest of the community. Our island, which was formerly called a nation of saints, may now be called a nation of statesmen*». Cit. según W. E. LECKY, *A History of England in the 18th century* (Londres, 1892), I, 75.

ministrar la justificación de la forma inglesa de gobierno tal y como se había impuesto desde 1688 en adelante, con el surgimiento de un estrato social acuñado económicamente, burgués y vinculado al grupo «whig». La cooperación práctica entre la sociedad dirigente del país, representada en el Parlamento, y el poder ejecutivo real vino a impedir que el enfrentamiento evidenciado sistemáticamente se convirtiese en una grave diferencia político-interna<sup>20</sup>. Si la legislación moral burguesa se diferencia indudablemente de la legislación estatal, no sólo formalmente, sino también por lo que respecta al contenido, también es cierto que, en tal caso, habrá de enfrentarse necesariamente a ésta. En el mundo político absolutista del Continente, el «philosophical law» expuesto por Locke desempeñó luego, cuando fue trasplantado a él, un papel político completamente diferente. Este papel se bosqueja ya claramente cuando se siguen los pasos de la variada y diversa eficacia alcanzada por los poderes respectivos, que Locke dibujó ya de modo típico y característico del siglo XVIII. La legislación moral posee para él eficacia mucho mayor que la del Estado, pero también completamente distinta. Mientras que la legislación estatal alcanza su realización práctica directamente a través del poder estatal, la legislación moral opera de modo indirecto, mediante la presión ejercida por la opinión pública. El poder político directo queda reservado al Estado, el «law of opinion»

<sup>20</sup> Comp., para este punto, K. LOEWENSTEIN, *Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill; Erinnerungsgabe für Max Weber* (1923), II, 92 ss., y más recientemente KURT KLUXEN *Das Problem der politischen Opposition* (Friburgo y Munich, 1956).

no se halla provisto de medios coactivos estatales. Pero si bien los ciudadanos han transferido también a la dirección estatal su poder político de disposición, su «philosophical law» carece de autoridad sólo aparentemente<sup>21</sup>. Bien es cierto que subsiste y opera tan sólo mediante la alabanza y la censura, pero de hecho resulta tanto más eficaz en sus resultados, en sus efectos, porque nadie puede hurtarse a este veredicto. Entre decenas de millares, ni un solo hombre es capaz de sustraerse al juicio moral de los demás hombres. «No man escapes the punishment of their censure and dislike, who offends against the fashion and opinion of the company he keeps». Junto a las instancias estatales y religiosas, el «tercer poder» evidénciase así como el más fuerte de todos, porque a él están sometidos todos los ciudadanos sin excepción, «and so they do that which keeps them in reputation with their company, little regard the laws of God, or the magistrate». Traspasando las barreras de la situación inglesa, Locke ha descrito con ello la eficacia propia y peculiar de la legislación moral.

Las leyes estatales actúan directamente mediante el poder coactivo del Estado, que se alza detrás de ellas y las respalda; la legislación moral alcanza su eficacia en el mismo Estado, pero de modo indirecto y con fuerza tanto más intensa. La moral burguesa se convierte en un poder público, que sólo actúa intelectualmente, es cierto, pero que en sus consecuencias y repercusión es de carácter político, por cuanto que constriñe a los ciudadanos a ade-

<sup>21</sup> LOCKE, *loc. cit.*, cap. 12.

cuar sus acciones no sólo a las leyes del Estado, sino también, y ante todo, a la ley de la pública opinión. Con ello, y en un ejemplo que habría de alcanzar enorme importancia y repercusión históricas merced a la creciente influencia inglesa sobre el Continente, se creó un nuevo acceso a la diferenciación crítica de moral y política.

En Locke resultaba sustancial en su diferenciación entre legislación moral y política el que no se tuviese en cuenta una posible intersección de ambas —en correspondencia con las condiciones reinantes en Inglaterra—, en razón a sus diferentes origen y eficacia. Si —como ocurre en el Continente— se escinden y separan entre sí el contenido de la moral burguesa y la legislación estatal, el «philosophical law» es, desde luego, un factor político que actúa de modo indirecto y al que nadie se sustrae, pero directamente —y de manera invisible políticamente— sigue siendo un puro veredicto, un juicio. De ello se deducía para el ciudadano, en caso de conflicto, una doble consecuencia: en primer lugar, huelga un enfrentamiento abierto, porque la legislación moral fue cumplida coactivamente merced a su fuerza invisible y a su más amplio campo de eficacia. En segundo lugar, todo conflicto, considerado moralmente, estaba ya decidido, porque si la ley moral correspondía al juicio de los filósofos y al sentido de la sociedad, ésta —con sólo ejercer la censura— tenía razón de antemano<sup>22</sup>. La movilidad de sus juicios privados otor-

<sup>22</sup> «Il arrive en France» escribe Voltaire en 1763 a Helvecio, «ce qui est arrivé en Angleterre... le petit nombre de penseurs se fera respecter. Soyez sûr que tant que les gens de bien seront unis, on ne les entamera pas. C'est l'intérêt du roi, c'est celui de l'État, que les philosophes gouvernent la société»;

ga a los ciudadanos la certeza de hallarse en posesión de la razón y una invisible seguridad en el éxito futuro. Los veredictos, que se suceden y superan constantemente unos a otros, son la legalidad interna del progreso, que deja atrás de continuo a todas las leyes estatales. La movilidad de los jueces morales constituye el progreso mismo.

El presupuesto previo de la instancia enjuiciadora puramente moral, la delimitación frente a la política predominante, convirtiéndose por ello mismo, para el ciudadano del Estado absolutista, en un acto enjuiciador ya de por sí. Tomó sobre sí la separación entre moral y política, que servía de base al sistema absolutista, pero la transformó en una respuesta específica a su situación dentro del Estado, por obra del cual veía limitado su campo de la moral; los ciudadanos no hicieron de la subordinación de la moral a la política, como Locke, una coordinación, una anexión o una inordinación, sino que radicalizaron la pugna y consumaron una polarización que habría de convertirse en síntoma y en instigador principal de la crisis política en ciernes.

En las páginas que siguen se intentará mostrar cómo los ciudadanos desarrollaron y desplegaron su reino moral, acuñando al mismo tiempo con ello su exigencia de soberanía, mediante una polarización de moral y política, pero evitando también, al parecer, todo posible conflicto

no ellos, no, sino los fanáticos, son los verdaderos sembradores de inquietudes y sediciones... «notre morale est meilleure que la leur, notre conduite plus respectable... conservons nos avantages; que les coups qui les écraseront partent de mains invisibles et qu'ils tombent sous le mépris public» (*Oeuv.*, XLII, 570 s.).

con el Estado —planeado o de buena fe, según el diverso grado de su consciencia—.

II. *La creación de fuerzas indirectas: La situación de origen de la sociedad burguesa en el Estado absolutista.*

Dos formaciones sociales dieron en el Continente europeo su cuño decisivo a la época de la Ilustración: la «*République de lettres*» y las logias de la francmasonería. Ilustración y secreto surgen desde un primer principio uno junto al otro, tal una pareja de mellizos históricos. Es necesario rastrear primeramente sus caminos por separado, y ello en el siguiente orden: en primer término, las formas de organización y los testimonios de sí misma ofrecidos por la masonería; seguidamente, el desarrollo de la república de los sabios, siguiendo el hilo conductor de su conciencia crítica. Una comparación de ambas formaciones, relativamente independientes entre sí, dará testimonio cumplido del asombroso paralelismo imperante entre ellas. Ambos grupos desarrollan un determinado estilo, tanto en el lenguaje como en la conducta, y precisamente su semejanza estructural indica, por encima de todas las diferencias existentes, que se trata de una respuesta específica al sistema del absolutismo. Esta respuesta al absolutismo experimenta un desarrollo y una elaboración. Y lo mismo que para el absolutismo en el siglo XVII, para la Ilustración en el XVIII la situación de partida no permanecerá en su decurso sucesivo y posterior libre de influencias retardadoras. El estilo político de la Ilustración derivó por una vertiente propia que habría de alcanzar su plena y verdadera eficacia cuando el sistema absolu-

tista se encontraba ya totalmente socavado en su interior.

El punto culminante del poder absolutista, esto es, la época de Luis XIV, pertenece en Francia a la constelación de origen y nacimiento de la nueva élite. Compúsose ésta de los grupos más diversos, más heterogéneos incluso, cuya característica común, empero, consistía en que todos ellos se creían despojados o privados de cualquier libertad política de decisión en el seno del Estado moderno, representado únicamente en la persona del soberano absoluto. En esta situación de arranque radicó la provocación, el desafío común, que constituyó inicialmente el elemento vinculante de la nueva sociedad<sup>23</sup>.

Una parte de la nueva clase social poseía una vieja tradición política, que no obstante parecía haber sido cortada por el Estado absolutista mediante la supresión de las representaciones estamentales: se trataba, en primer lugar, de la nobleza, antaño y siempre en las filas de la oposición, que tras de la muerte del Rey Sol despertó de nuevo y cultivó su independencia y autonomía con renovada conciencia de sí propia. A ella pertenecían hombres como el duque de Saint Simon o Boulainvilliers, y, en cierto modo, todavía Montesquieu<sup>24</sup>. La nobleza había luchado

<sup>23</sup> Todos esperaban la muerte de Luis XIV, escribe Saint Simon: «les uns, en espérance de figurer, de se mêler, de s'introduire, étoient ravis de voir finir un règne sous lequel il n'y avoit rien pour eux à attendre; les autres, fatigués d'un joug pesant, toujours accablant... étoient charmés de se trouver au large; tous en général, d'être délivrés d'une gêne continuelle, et amoureux des nouveautés». ST. SIMON, *Mémoires*, ed. St. Beuve (Paris, 1857), XIII, 104. Comp. además, PHILIPPE SAGNAC, *La formation de la société française moderne*, tomo II (Paris, 1946).

<sup>24</sup> Sobre el papel de la nobleza a partir del año 1715, comp. B. FAY, *La Franc. Maçonnerie et la rév. intell. du XVIII siècle*

siempre contra el monopolio real de la soberanía, pero el suicidio político que llevó a cabo insensatamente el 4 de agosto de 1789 demuestra en qué escasísima medida era esta nobleza un factor verdaderamente autónomo e independiente junto a la naciente burguesía.

Un grupo completamente opuesto, pero muy poderoso, de la nueva sociedad, se desarrolló bajo la Regencia. Estaba constituido por los comerciantes, los banqueros, los arrendatarios de tributos y los hombres de negocios. Eran todos ellos ciudadanos que trabajaban y especulaban, que conquistaron la riqueza y el prestigio social, que compraron con frecuencia títulos de nobleza y que desempeñaron un papel preponderante en la vida económica, aunque en modo alguno dentro de la política estatal. «*Ses courriers portent ses ordres dans toutes places de l'Europe*», así pinta en 1755 un orador de la Academia de Marsella al comerciante poderoso, «*et son nom, sur un papier circulant, fait rouler et multiplier les fonds qu'il veut transporter, ou répandre. Il ordonne, il recommande, il protège*»<sup>25</sup>. Conciencia de sí mismo y poder social del financiero fueron elementos que crecieron progresivamente en la misma

(París, 1935), cap. II: «*La révolte des Grands Seigneurs*»; y Taine, «*Les origines de la France contemporaine*», trad. alemana de Katscher, I, 54 ss. La caracterización de la aristocracia llevada a cabo por Taine culmina en la afirmación siguiente: «*Cuanto más claramente ven en el seno de su sociedad, tanto más equivocadas son sus miradas en el aspecto político*» (210).

<sup>25</sup> M. GUYS, *Recueil des pièces de poésie et d'éloquence...*, cit. por B. GROETHUYSEN, en *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 tomos (Halle/Saale, 1927), II, 147. En este tomo se encuentra también la caracterización intelectual y social del nuevo estrato económico. Además, TAINÉ, *loc. cit.*, I, 359 ss., y SAGNAC, *loc. cit.*

medida en que se convirtieron en acreedores del Estado cuya soberanía política no se hallaba todavía en sus manos. Antes al contrario, viéronse apartados de la dirección de los asuntos del Estado en tal manera, que llegaron a sentirlo en la misma sustancia de su poder social: en el dinero. Muchos financieros, desde luego, supieron aprovecharse del corrompido sistema tributario y de arrendamiento de la percepción de impuestos para reunir sumas que se elevaban a muchos millones, pero al mismo tiempo, la dirección financiera y presupuestaria del Estado, mantenida en estricto secreto y verdaderamente impenetrable, se hallaba totalmente sustraída a la posible intervención de los capitalistas burgueses. Los financieros, sin embargo, no sólo no poseían la menor influencia sobre la administración de la Hacienda pública, sino que, por añadidura, tampoco poseían seguridad alguna para sus capitales, que mediante reales decretos y decisiones eran privados una y otra vez, caprichosamente, del dinero que habían acumulado mediante la especulación y el trabajo. A la total bancarrota pública bajo el gobierno de Law siguieron de modo permanente —con la intención de sustraerse a las consecuencias de otra catástrofe de la Hacienda estatal— bancarrotas parciales encubiertas y otras manipulaciones financieras poco pulcras: contratos económicos estatales eran rescindidos por orden del poder soberano, no se pagaban las rentas y la institución política más importante —en la que estaban representados también intereses de la burguesía—, el Parlamento de París, vióse dirigida por los deseos especiales de los estamentos, y no llegó a poseer nunca el suficiente poder para poner

freno a la conducta financiera del Estado<sup>26</sup>. Así, éste se reservó la administración del dinero que adeudaba a la aristocracia económica y, además, despojó a sus acreedores —de forma totalmente «inmoral»— del lucro que les correspondía. El déficit de las finanzas estatales, que ascendió en 1788 a una suma anual cercana a los 200 millones, convirtiéndose de este modo, por vía doble, en un capital moral de la sociedad, precisamente porque ésta veía que el poder político se hallaba concentrado en manos de su deudor principal. «Presque tous les sujets sont créanciers du maître... qui est esclave comme tout débiteur»; de este modo apostrofaba Rivarol<sup>27</sup> a la situación de arranque de la Revolución francesa. La sociedad, financieramente poderosa, y el Estado absolutista se hallaban enfrentados entre sí, sin que los intentos de reforma fuesen capaces de eliminar las diferencias entre ellos. En esta cambiante relación entre el capital financiero —que era al mismo tiempo un patrimonio moral en manos de la sociedad— y el endeudamiento financiero del Estado —que ocultaba o borraba los débitos, por obra de su poder político soberano, pero de modo totalmente inmoral— radica uno de

<sup>26</sup> Sobre los métodos encaminados a reducir las deudas mediante la bancarrota encubierta, comp. el resumen que hace von BÖHN, *Rokoko, Frank reich im 18. Jahrhundert* (Berlín, 1921), 17 ss., 287 ss.; y M. GÖHRING, *Geschichte der Grossen Revolution* (Tübingen, 1950), I, 101 ss., 251 ss., 385, 393.

<sup>27</sup> RIVAROL, *Mémoires*, ed. por M. Berville (París, 1824), 2 ss. Sobre la creciente riqueza de la burguesía, hasta el punto de que, pese a las crisis económicas en el «ancien régime», puede hablarse en 1789 de una «révolution de la prospérité», cfr. C. E. LABROUSSE, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution* (París, 1944), I, XLVIII *passim*.

los más poderosos impulsos sociales para la dialéctica de moral y política.<sup>1)</sup>

A la nobleza enemiga del absolutismo y a la clase burguesa financieramente poderosa vino a unirse otro grupo, que era al mismo tiempo, de modo singular, objeto y víctima de una política absolutista: nos referimos a los cuatrocientos mil emigrantes que, tras de la derogación del edicto de Nantes de 1685, se vieron obligados a abandonar Francia y a verterse en los países de la Europa septentrional y nororiental. Ochenta mil de ellos se trasladaron a Inglaterra, donde —figurando en las filas «whig»— se convirtieron en los más fervorosos defensores de la constitución parlamentaria. En Rain-Bow-Coffee-House, una logia masónica londinense, fundaron una central de información, desde la cual propagaron por toda la Europa absolutista, a través de Holanda, como punto de transbordo intelectual, la filosofía inglesa y, sobre todo, la constitución política inglesa. Desmaizeaux, el biógrafo de Pierre Bayle, Pierre Doudé y Le Clerc, el amigo de Locke, pertenecieron a este grupo singularmente activo<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Comp. WEISS, *Histoire des réfugiés protestants de France* (París, 1853), I, 272, sobre el número de los fugitivos; su caracterización intelectual la hallamos en PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne*. Hazard pinta el surgimiento del espíritu europeo-burgués, pero permanece tácitamente dentro del horizonte continental, ya que no tiene en consideración la especial evolución de Inglaterra. Singularmente la expresión «crisis» ha sido extraída tan sólo de la autocomprensión francesa, que permanece orientada hacia el derrumbamiento del poder absolutista de Luis XIV (comp. 508 s.). En tanto en cuanto se utilice al clasicismo francés como módulo predominante, está plenamente justificado el hablar de la «crisis de la conscience européenne» en los comienzos del siglo XVIII; pero si se coloca el «espíritu» dentro del contexto político concreto, sólo es posible hablar de una crisis en la segunda mitad del siglo XVIII, y no antes, si bien en este caso se trata de una crisis dotada

En estrechísimo contacto con los emigrantes, espíritus conductores de su tiempo, y edificando sobre ellos, se hallan los filósofos de la Ilustración. Ellos constituyeron la tropa que llevó a cabo su guerra inocente dentro del «Règne de la Critique» y ejerció un decisivo influjo sobre el carácter de la élite burguesa. Esta clase social de los escritores, de los ilustrados y «philosophes militants», que se movía libremente por dóquiera y se esforzaba en pro de la legalidad moral, era susceptible en su existencia social de toda función política, gracias a su mismo origen; la mayoría de ellos, en efecto, procedían de los estratos sociales medios e inferiores<sup>29</sup>. Añadíase a ellos el creciente estrato de funcionarios y magistrados procedentes de la burguesía —y que contaba aproximadamente un cuarto de millón de miembros—, a quienes estaban encomendadas, sí, tareas estatales, pero cuya organización emprendió pronto un rumbo propio, por manera que, internamente, pudo separarse ya de la soberanía absolutista<sup>30</sup>.

de una significación político existencial total, que abarca también a Inglaterra; v. más abajo, pág. 288 s. Sobre la influencia inglesa en Europa, comp. en especial el minucioso estudio de J. TEXTE, *J. J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire* (París, 1895).

<sup>29</sup> Sobre el papel de la «inteligencia», cfr. el libro fundamental de D. MORNET, *Les sources intellectuelles de la Rév. franç.* (París, 1933); y, una vez más, FELIX ROCQUAIN, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution* (París, 1878).

<sup>30</sup> Cuando, durante la Asamblea de Notables de 1787 pareció abrirse paso definitivo una reforma de la administración y de la justicia, escribió Dupont de Nemours a Edelsheim: la administración del país «était soumise à un despotisme arbitraire. Cette même administration aura l'organisation la plus parfaite qui est (sic!) encore existé» (en K. FR. VON BADEN, *Pol. Corresp.*, I, 275). Sigue una descripción, segura ya de la inminente victoria, de cómo la joven generación se haría cargo desde este momento en adelante de la cultura y de la policía, del

Con todos estos grupos de la más varia especie —socialmente estimados y aceptados, pero sin influencia política, como la nobleza, o dotados de poder económico, pero tildados socialmente de «homines novi», como los financieros, o bien carentes de un puesto social definido, pero de máxima importancia intelectual, como los filósofos— se formó un nuevo estrato que perseguía los intereses más diversos y hasta contrapuestos, aunque cuyo común destino fue no hallar un lugar suficiente para ellos en el seno de las instituciones existentes en el Estado absolutista. El príncipe absolutista mantenía su mano sobre todos los accesos al aparato de mando del Estado, sobre la legislación, la policía y el ejército, y sostenía además una enconada lucha contra los últimos restos de la representación estamental, en la que la nueva élite, representada al menos en parte, podía defender y salvaguardar algunos de sus intereses propios. Totalmente vedado le estaba el influjo sobre la política exterior, mediante la cual se decidía inapelablemente acerca de la paz y de la guerra. Estos hombres, que daban su cuño al rostro intelectual y espiritual de su país, o que soportaban sobre sus hombros las cargas de su Estado, no estaban destinados a decidir sobre el sino futuro de este mismo Estado, porque en la esencia misma del sistema absolutista y de su orden conjunto radicaba el principio de que ellos precisamente nada tenían que decidir, porque

fisco y del comercio. El aparato administrativo absolutista salvaguardó, por encima de la Revolución, la continuidad del Estado, y al mismo tiempo constituyó uno de los pilares de la burguesía moderna; comp. aquí, además, A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvr. Compl.* (París, 1952), tomo II (*L'Ancien Régime et la Révolution*, II, caps. 3-5). Sobre el papel burgués del funcionario alemán, comp. VALJAVEC, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815* (Munich, 1951), I, 2 («Widerstände gegen den aufgeklärten Absolutismus», 77 ss.).

todos eran súbditos. Sobre la base de esta comunidad, constituyóse una esfera de intereses extraestatal para el Estado absolutista: la de la sociedad, la *société*, en la cual los diferentes grupos veían su puesto propio. La tensión entre la creciente importancia social, por una parte, y la imposibilidad de otorgar una expresión política a esta importancia, por otra, determinó la situación histórica en la que se constituyó la nueva sociedad. Ella habría de resultar decisiva para su esencia y su evolución. La separación crítica entre moral y política, tan invocada por la «inteligencia» burguesa, se deduce de esta diferencia y al mismo tiempo la agudiza y agrava.

Desconectados en conjunto de la política, los hombres de la sociedad se reunieron en lugares totalmente «apolíticos», como las Bolsas de comercio, los cafés o las academias, en cuyo seno se daba nuevo cultivo a las ciencias sin estar sometido a la autoridad eclesiástico-estatal de una Sorbona, o en los clubs, donde no podían sentar cátedra legal, pero donde discutían las leyes vigentes a la sazón; en los salones, en los cuales el ingenio y el espíritu podían imperar con plena libertad y no ostentaban el carácter oficial que tenían en los pulpitos y las cancillerías, o en las bibliotecas y en las sociedades literarias, en las que se cultivaban el arte y la ciencia, pero no la política estatal. Así, bajo la protección del Estado absolutista, la nueva sociedad creó sus instituciones, cuyas tareas —toleradas, estimuladas por el Estado o no— eran tareas «sociales». Se llegó a una institucionalización en segundo término, cuya fuerza política no podía desplegarse abiertamente, esto es, en la senda de la legislación real absolutista o dentro del marco de las instituciones estamentales todavía existentes o de las instituciones estatales; antes al contrario, los representan-

tes de la sociedad sólo pudieron ejercer desde un primer principio un influjo político indirecto, y ello cuando pudieron ejercerlo realmente. Todas las instituciones sociales de este nuevo estrato societario y social ganan, con ello, un carácter político potencial, y en la medida en que ejercían ya una influencia sobre la política y la legislación estatal convirtiéronse en poderes políticos indirectos.

Pero en cuanto el Estado vio amenazado, desde esta dirección, el monopolio de su legislación, la emprendió contra las instituciones de nuevo cuño. Característico de esta situación fue el destino que le cupo al *Club de l'Entresol*.

«C'était une espèce de club à l'anglaise, ou de société politique parfaitement libre —relata el marqués de Argenson, su miembro más prominente, en sus memorias— composée de gens qui aimaient à raisonner sur ce qui se passait, pouvaient se réunir, et dire leur avis sans crainte d'être compromis, parce qu'ils se connaissaient tous les uns les autres, et savaient avec qui et devant qui ils parlaient»<sup>31</sup>. En esta sociedad, cuyo instigador fue Bolingbroke<sup>32</sup>, se reunían distinguidos eruditos, clérigos progre-

<sup>31</sup> MARQUÉS D'ARGENSON, *Mémoires... publiés par R. d'Argenson*, (París, 1825), 230. Respecto al problema de las fuentes de los recuerdos, v. la *Notice sur les Manuscrits et les oeuvres du M. d'Argenson*, de A. Brette, en *La France au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle d'après le Journal du M. d'Argenson* (París, 1898), 371 ss.

<sup>32</sup> D'ARGENSON, *Mémoires*, *Notice* 95. Una enumeración de los miembros, procedentes casi exclusivamente de la nobleza, *loc. cit.*, 248 ss. «Nous étions ce qu'on appelle fort communicatifs entre nous —describe D'Argenson el carácter de este Club— qualité essentielle et qui est l'âme de pareilles sociétés; elle vient de la confiance et de l'estime réciproques, d'une liaison où le coeur a autant de part que l'esprit. Elle tourne au profit commun».

sistas, militares de alto rango y funcionarios llenos de experiencia, que reunían y comentaban noticias procedentes de todo el mundo; cada uno de los miembros tenía asignado un campo o materia propia, y la tarea fundamental de todos se vertía sobre los problemas de la política interior y exterior. El marqués de Argenson leyó allí su primer boceto de las *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, que hasta su publicación en Amsterdam, el año 1764, recorrieron toda Francia en copias manuscritas y propagaron las ideas de una reforma administrativa radical con la meta última del absolutismo democrático estatal<sup>33</sup>.

Otro miembro del club, y mentor del mismo, era el anciano abate de St. Pierre, uno de los primeros y más famosos defensores de la nueva sociedad que dirigieron su crítica contra el Estado absolutista. En 1718 había publicado su *Discours sur la polysynodie ou pluralité des conseils*, en el que atacaba violentamente el sistema del corrompido «visirato»; esperaba a la sazón que, con su propuesta, los Consejos de ministros introducidos por el Regente de Francia se convirtiesen en institución gubernamental

<sup>33</sup> Sobre D'Argenson, comp. H. SÉE, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París, 1925). G. RITTER trata el plan de reforma dentro de las *Considérations* en su libro *Der Freiherr von Stein und die politischen Reformprogramme des Ancien Régime in Frankreich* (HZ, 137, 1927, 456 ss.). D'Argenson quería implantar una administración elegida libremente por el pueblo, cuyos funcionarios pusiesen freno a la corrupción imperante. «Es preciso hallar una tercera clase de gentes —decía a este respecto— que trabajen por sí mismas (travaillent par eux-mêmes)», y que no sean tratadas de otro modo que el que les corresponda de acuerdo con sus méritos personales y su reputación. D'Argenson piensa de manera patente en hombres que vivan en el sentido de la tercera ley de Locke, de la «law of reputation».

mental permanente, con algunas modificaciones características, como, por ejemplo, la introducción de un procedimiento electoral secreto<sup>34</sup>. La élite de la nación —representada en comisiones parlamentarias con atribuciones especiales— debía elaborar un «plan général» para la renovación y nueva organización de Francia. Con esta propuesta, el abate ejerció al mismo tiempo una crítica política, cuyo método indirecto ha caracterizado más tarde Rousseau:

«Il tourne même avec assez d'adresse en objections contre son propre système, les défauts à relever dans celui du Régent; et sous le nom de réponses à ses objections, il montrait sans danger et ses défauts et leurs remèdes. Il n'est pas impossible que le Régent... ait pénétré la finesse de cette critique»<sup>35</sup>.

Es posible, en efecto, que el Regente se percatase de la finura y penetración de esta crítica; en todo caso, St. Pierre fue eliminado a continuación de publicar su obra de la Academia francesa. Y el abate esperó ahora hallar un

<sup>34</sup> Sobre St. Pierre y el Club, comp. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 tomos (3 ed., París, 1887), II, 11 ss., y HETTNER *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, (Braunschweig, 1894), 79 ss. La «Polysynodie» había surgido ya bajo el reinado de Luis XIV, pero sólo pudo ser publicada después de fallecido éste. Rousseau ofrece en su «resumé» un compendio del plan: «Chez tous les peuples, qui ont un Roi, il est... absolument nécessaire d'établir une forme de gouvernement qui se puisse passer du Roi; et dès qu'il est posé qu'un Souverain peut rarement gouverner par lui même il ne s'agit plus que de savoir comment il peut gouverner par autrui» (*Oeuv. compl.*, V, 463). El reproche de «visirato» es esgrimido de nuevo en 1787, contra Calonne y Luis XVI, en el Parlamento de París. Véase GÖHRING, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich* (Tübingen, 1946), 187.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, *loc. cit.*, 93, 100 ss.

nuevo campo de trabajo en la academia privada del *Club de l'Entresol*<sup>36</sup>.

Mediante la institucionalización de la sociedad en una academia privada, la crítica política que era cultivada en ésta desplegó un poder político que actuaba hacia afuera eludiendo los poderes estatales, esto es, con una influencia indirecta. Walpole buscó el apoyo y el favor de los clubs, cuyas reflexiones y opiniones eran objeto de alta estima en la Corte tanto como en París, y de este modo ejerció ya una importante influencia sobre la opinión pública, formada precisamente por él<sup>37</sup>.

St. Pierre, en todo caso, hubiese preferido elevar a esta sociedad privada en el sentido de su polisinodia, igualmente, a la categoría de institución oficial, encargada de elaborar la planificación política. Pero cuando él, cando-rosamente, solicitó del Cardenal Fleury la autorización expresa para llevar a cabo investigaciones de carácter político, recibió por respuesta la siguiente: «Je vois, monsieur, que dans vos assemblées vous proposeriez de traiter des ouvrages de politique. Comme ces sortes de matières

<sup>36</sup> «Il se trouvait là comme en un pays que l'on a souhaité longtemps et inutilement de voir, et où l'on se trouve enfin. Ses systèmes... ne respirent que bureaux de découvertes, que conférences politiques» (D'ARGENSON, *loc. cit.*, 255).

<sup>37</sup> «Il est très vrai que tous le monde savait nos jours» — cuenta D'Argenson—. «Quelle nouvelle?», se interrogaba a la sazón, «car vous venez de l'Entresol... C'est donc là ce que pense l'Entresol de tel événement?» (260). Diferencias de opinión entre la Corte y la sociedad privada sobre cuestiones relativas a la política exterior llevaron a la formulación de protestas por parte de los representantes diplomáticos: «Qu'est-ce donc que cet Entresol qui blâme si hautement votre conduite, et dont il sort de tels mémoires?», preguntaron al Canciller. «De quoi se mêlent-ils? Qui les a chargés de ce soin?» (263). Esta influencia política indirecta del club fue lo que condujo, de modo decisivo, a su prohibición.

conduisent ordinairement plus loin qu'on ne voudrait, il ne convient pas qu'elles en fassent le sujet»<sup>38</sup>.

Mientras que el marqués de Argenson, previendo claramente la reacción estatal, había instado constantemente a observar el silencio y la discreción más absolutos<sup>39</sup> como único medio de garantizar la subsistencia del club, el intento del abate de St. Pierre, encaminado a convertir la sociedad en un órgano semi-estatal o incluso estatal, había recibido como respuesta la prohibición fulminante de la misma. El canciller francés no toleraba ni la planificación política ni la influencia indirecta de una sociedad, y así, bajo su presión, el club se vio obligado a abandonar su piso entresuelo. El intento de seguir celebrando sus sesiones con observancia de un severísimo secreto y en lugares diferentes, no logró liberarle del imperativo de cerrar para siempre sus sesiones.

Este suceso del año 1731 resulta sintomático de la pugna entablada entre Estado y sociedad: el Estado considera amenazado su orden y su poder por la actividad política autónoma del nuevo estrato social dirigente, y obliga a éste a emigrar de nuevo al transfondo interior privado en el cual se constituyó y formó<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> La carta del Canciller, citada según D'ARGENSON, *loc. cit.*, 265.

<sup>39</sup> D'ARGENSON instó constantemente al sigilo y el silencio: «Je disais: 'Contentons-nous-en pour nous-mêmes, faisons nous oublier' (261)... car nous frondions parfois bien ouvertement. Rien au surplus ne doit être imputé à trahison», afirmaba en conclusión: «L'indiscrétion a tout fait» (263).

<sup>40</sup> Los argumentos de «M. le garde des sceaux», que fundamentaron legalmente la prohibición del Club, fueron resumidos por D'ARGENSON como sigue: «Que nous étions une Académie politique; qu'il ne convenait pas qu'un pareil établissement existât sans que le gouvernement y participât, pour en régler les matières», el trabajo previamente reglamentado, el gran nú-

La única institución de los ciudadanos que tuvo en cuenta esta pretensión absolutista de soberanía estatal, y en la que, al mismo tiempo, se tomaron todas las medidas oportu-

mero de los miembros y, sobre todo, «le bruit que leurs occupations faisaient dans le public» no permitían atribuir a la «société» un carácter privado; antes al contrario, ella era una «véritable académie politique», y por ello ilícita sin la previa autorización estatal (268).

Del año 1731 data asimismo el primer pronóstico de la revolución, planteado por D'ARGENSON al Estado francés y que repitió desde entonces, impertérrito (v. *La France au milieu... Journal*, ed. Brette, 106, 130, 133, 139 *passim*). Mientras D'Argenson vinculaba sus pronósticos todavía, en esencia, a los acontecimientos políticos del día, Rousseau —admirador y correligionario del marqués— resumió ya la tensión existente entre Estado y sociedad bajo el concepto de la crisis. La expresión surge en él por vez primera, con un contenido político, en el año 1760, y además —lo que no deja de ser todo un síntoma— en el curso de una discusión con un miembro del Club de l'Entresol.

Con su *Jugement de la Polysynodie*, ROUSSEAU suministró la crítica de la crítica política de St. Pierre. «Il donne aux Conseils la délibération des matières et laisse au Roi seul la décision», había dicho St. Pierre. «Ne sentoit-il pas —pregunta a su vez Rousseau— qu'il falloit nécessairement que la délibération des Conseils devint bientôt un vain formulaire ou que l'autorité royale en fût alterée?». «Qui regit, rex est», afirma Rousseau, junto con Grocio. O bien las comisiones especiales son meras asambleas de fantoches, «des Conseils de parade», o significan para el Estado absolutista, ni más ni menos, la Revolución. «En effet; ce n'est rien moins qu'une révolution dont il est question dans la Polysynodie...». La tensión entre el Estado absolutista («un vieillard décrépit et goûteux», tal y como él le llama) y la nueva sociedad, era para Rousseau, ya en el año 1760, tan imposible de superar, que sólo una revolución podía ponerle término. «L'ordre politique et l'ordre civil dans les monarchies des princes si différents et des règles si contraires qu'il est presque impossible d'allier les deux administrations»; quizá exista una incompatibilidad sustancial entre «ce qu'on appelle maximes d'État et la Justice et les lois». Frente a esta diferencia radical, y pese a todos los reparos que pueden oponerse a una «polysynodie», él, Rousseau, prefiere a ésta antes que a la monarquía, ya que se acerca más a la cons-

tinuas para evadirse de ella, fue la *masonería*<sup>41</sup>. Las logias de los masones constituyen la configuración —típica de la nueva burguesía— de un poder indirecto en el seno del

titución política republicana, a su normatividad y a su justicia. Mas si, en la situación imperante, los monarcas tomasen en serio el plan de St. Pierre, tal cosa significaría su «ruine totale». Con ello, no hace Rousseau sino expresar con mayor dureza lo que treinta años antes había apuntado ya en su carta el cardenal Fleury, cuando disolvió legalmente el Club de l'Entresol. Si la sociedad, en el sentido de St. Pierre, llegase a ocupar el gobierno, habría entonces, en opinión de Rousseau, desórdenes sin término previsible, «... et nul ignore combien est dangereux dans un grand État le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau» (*Oeuvr. Compl.*, V, 485 ss.).

<sup>41</sup> Las siguientes elucidaciones se apoyan —a excepción de las fuentes citadas— en EUGEN LENNHOF-OSKAR POSNER, *Internationales Freimaurerlexikon* (Zürich-Leipzig-Viena, 1932), una obra de carácter liberal-cosmopolita. Para las cuestiones de orden general ha sido utilizado el libro siguiente: J. G. FINDEL, *Geschichte der Freimaurerei* (3 ed., Leipzig, 1870). De la polémica a favor y en contra de la masonería destaca la exposición francesa de B. FAY, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París, 1935), una obra realizada con máxima intuición y penetración en las fuentes más recientemente descubiertas. La novísima exposición alemana de A. ROSSBERG, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, se apoya asimismo en fuentes inaccesibles hasta la fecha (el libro apareció en Berlín en el año 1942); Rossberg se inclina a tomar las esperanzas como planes, los planes como proyectos ya concluidos y éstos, finalmente, como realidad ya acontecida. Sin embargo, el planteamiento de la problemática política está tratado en general de manera más conforme a las fuentes que en R. LE FORESTIER, el cual trata asimismo el tema en *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande* (París, 1914). Comp. más adelante, pág. 241, nota 22. La historia de la masonería, escrita por F. RUNKEL (3 tomos, Berlín, 1931), encierra, desde luego, numerosas fuentes, pero no hace en modo alguno justicia al espíritu y esencia de la masonería en el siglo XVIII, por la actitud básica cristiana y la pasión anglófoba que el autor proyecta sobre el pasado. Sobre los ritos y su origen comp. W. E. PEUCKERT, *Geheim-*

Estado absolutista. Todas ellas estaban rodeadas de un velo creado y tendido por ellas mismas: el secreto. El sigilo absoluto, cuyo quebrantamiento, según Argenson, hubo de pagar el *Club de l'Entresol* con su disolución, la reserva, la vinculación a un secreto inviolable eran obligatorios para los francmasones, y ellos impregnaron y determinaron la esencia de su sociedad. El secreto, este elemento tan contradictorio en apariencia con el espíritu y la época de la Ilustración, necesita de explicación más pormenorizada, porque el secreto masónico nos lleva hasta el centro mismo de la dialéctica de moral y política. El secreto encubre —de manera ambivalente, como se mostrará más adelante— el envés político de la Ilustración.

Los masones han rodeado de secreto y elevado a la categoría de misterio, desde un primer momento y con plena conciencia de ello, al ámbito espiritual interior extraestatal, que compartían con las demás sociedades burguesas. Mediante este acto, y mediante el terco énfasis que ponían sobre él, diferenciarse las logias masónicas —bien que ellas mismas estaban llenas de «pathos» semi-religioso y empapadas de severidad litúrgica— de las numerosas comunidades religiosas existentes a la sazón, como, por ejemplo, los pietistas y los metodistas, recién constituidas, o de los jansenistas, que perseguidos igualmente en parte, y en parte tolerados tan sólo, llevaban una vida religiosa severísima <sup>42</sup>.

*bünde* (Heidelberg, 1951), y sobre la «prehistoria» de las logias, DOUGLAS KNOOP y G. P. JONES, *The Genesis of Freemasonry* (Manchester, 1947).

<sup>42</sup> Sobre los pietistas, v. E. TROELICH, *Ges. Schriften*, tomo 4, «Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie» (Tübingen, 1925), 346 ss., 535 ss., 841 ss.; sobre el papel de los jansenistas en el Estado francés, comp. RANKE, *loc. cit.*, *Fran-*

Las determinaciones intrínsecas del misterio masónico, los contenidos concretos del trabajo secreto se diferenciaban fuertemente entre sí, según las diversas opiniones doctrinales. De un sistema a otro, hasta el mismo secreto tenía para los hermanos un carácter distinto, y condicionado por las circunstancias sociales y del momento, así como determinado por las características nacionales de cada país, halló formas y cuños totalmente diferentes <sup>43</sup>. El objetivo universal del arte regio, que no es sino «pulimentar» al hombre en bruto, esa «roca sin tallar», y elevar a los hermanos a las regiones de la luz, fue perseguido por los senderos más varios. Sublimación moral de la baja sensualidad <sup>44</sup>, y gozos sensuales en las fiestas de fraternal urbanidad <sup>45</sup> eran posibles a un mismo tiempo, y aun venían a complementarse entre sí.

*zösische Geschichte*, libro 12, cap. 5, y PAUL BÉNICHOU, *Morales du Grand Siècle* (Paris, 1948), en especial 112 ss.

<sup>43</sup> Característica la pugna en torno al «verdadero secreto», que se libró en el siglo XVIII entre los diversos sistemas. Comp. la visión de conjunto en el *Köthener Taschenbuch für Freymaurer im Jahre 1803*, reproducido en el libro de LENNHOF-POSNER. Las corrientes espirituales dentro de las logias alemanas se encuentran descritas en F. J. SCHNEIDER, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts* (Praga, 1909).

<sup>44</sup> El masón se caracteriza por poseer una «libre disposición sobre sus afectos», la «virtud... del libre dominio sobre sus inclinaciones, conquistada por medio de la libertad». *Kurze historische Nachrichten...* (1742), reproducido en *Des verbesserten Konstitutionsbuchs... Zweiter Teil* («Verordnungen, Gesetze... ges. von dem Bruder Kleinschmidt») (Frankfurt/Main, 1784), II, 212.

<sup>45</sup> Comp. el prefacio a la cuarta edición del libro de las Constituciones alemanas, en el cual se desarrolla el programa moral y se dice luego, de modo muy masónico: «El goce de la vida es un sentimiento prístico en la Orden». El banquete de la alegría —tantas veces objeto de mofa— se asemeja a una Sagrada

La escala de las ideas y las esperanzas que otorgaban contenido propio al secreto de los diferentes sistemas, se extendía desde los planes racionales de convivencia social hasta la región de las fantasías teñidas de romanticismo y de misticismo; había numerosas mezclas y matices, más aún, es característico de la masonería el que los elementos más contradictorios constituyesen una indisoluble unidad<sup>46</sup>. Según el punto central de gravedad se diferencian las direcciones, que —por citar tan sólo algunas de las más importantes— abarcan desde la unión humanitaria moral de la masonería inglesa, de la masonería azul y de los iluminados alemanes, pasando por las órdenes de caballería, como, por ejemplo, de los Templarios, hasta el sistema sueco-protestante y, aún más allá, hasta las ligas sectarias de los Caballeros de la Rosacruz o de los Filaletes, que confiaban en iluminar y en redimir al hombre mediante las ciencias ocultas<sup>47</sup>.

En las organizaciones secretas francmasónicas los elementos religiosos y políticos constituyen una unión de nuevo cuño. La resurrección racional de antiguos mitos y misterios y el despliegue de una jerarquía de dignidades y mandos propia y peculiar dan carácter a las ligas masónicas, que en cuanto conjunto, empero, no eran ni eclesiásticas ni estatales, sino que representaban una forma de

Cena secularizada. «El festín amistoso se encuentra todavía en su pureza primera». El cuerpo de Dios se convierte, aquí, en un «corpus mysticum» de los espíritus morales, y en lugar de la gracia y de la esperanza en el Juicio Final, aparece en escena la integridad moral y el —con ella vinculado— papel de juez desempeñado por el ciudadano moderno. «El que unte su bocado en la escudilla común con el corazón falso y artero, se excluye a sí mismo, es su propio juez y se castiga también a sí propio».

<sup>46</sup> Comp. la descripción en FAY, *loc. cit.*, 106.

<sup>47</sup> Comp. los artículos correspondientes en LENNHOF-POSNER,

organización característica de la nueva sociedad burguesa. «De acuerdo con su esencia, la francmasonería es tan antigua como la sociedad burguesa. Ambas no pudieron por menos de surgir conjuntamente, si no es que la sociedad burguesa constituye ya un retoño de la francmasonería»<sup>48</sup>. Esta afirmación ontológico-social de Lessing está avalada por la verdad histórica. En las logias, y a través de ellas, la burguesía conquista una forma social propia. Su secreto aparece junto a los misterios de la Iglesia y junto a la política arcaica de los Estados, en perfecta imitación de ambos. Trátase del secreto de un tercer poder, que vivía de acuerdo con su ley propia, creada por él mismo, al igual que, en Locke, había surgido como «law of private censure» junto al *divine law* y al *civil law*.

El secreto poseía un contenido diverso en los diferentes sistemas, pero la función social era siempre la misma. Las funciones del secreto masónico son, en el marco del Estado absolutista, mucho más importantes que su contenido real o supuesto, cuya investigación e indagación será siempre, por lo general, tarea vana. En las páginas que siguen interrogaremos precisamente por esta función, y al hacerlo así quedará en evidencia que se trata precisamente de la función que —dentro del marco del Estado— constituía para

<sup>48</sup> LESSING, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* (1778) («S. Schr.», tomo 13, 339 s.). «La masonería no es algo caprichoso, no es algo superfluo, sino algo necesario, basado en la esencia del hombre y de la sociedad burguesa». Para Lessing, la masonería constituye una magnitud de orden previo y superior a sus expresiones históricas; las logias se comportan frente a la masonería como «la Iglesia respecto a la fe». Esta elevación de la masonería a la dignidad de fuerza suprahistórica es, en cuanto argumento histórico-filosófico, justamente una prueba en favor de la función específicamente burguesa de esta institución.

las cabezas rectoras de la sociedad de entonces el verdadero sentido y el auténtico contenido del «arcanum».

En las logias, que inicialmente fueron una creación puramente burguesa, supieron los burgueses introducir con astucia a la nobleza, poseedora de prestigio social, pero políticamente desposeída, lo mismo que ellos, y tratar así con ella sobre la base de la igualdad social. Así como en los salones no regía ante las damas diferencia alguna de rango, así también se afirmó en las logias el principio de la *égalité*<sup>49</sup>. «Noblemen, gentlemen and workin men»<sup>50</sup> hallan acceso a ellas por igual, y el ciudadano burgués conquistó de este modo una plataforma en la que todas las diferencias estamentales o de clase eran terraplenadas. Con esta actividad, los masones atacaban, desde luego, el orden social subsistente a la sazón, pero no se encontraban todavía en irrecusable contradicción con el Estado absolutista. La igualdad política de los súbditos condujo a la equiparación social de las diferencias de clase; mas ejecutar esto no significaba aún, ni mucho menos, atacar al sistema político mismo del Estado absolutista. No obstante, precisamente allí donde la igualdad social de la jerarquía estamental fue objeto de más ferviente empeño, y donde se estimó como principio organizativo, esto es, en

<sup>49</sup> «L'Egalité chez eux préside en souverain...»; así rezaba una cancioncilla burlona francesa, citada por B. FAY en *La Franc-Maçonnerie...*, loc. cit., 168, comp. 202 ss., y MORNET, loc. cit., 378.

<sup>50</sup> La fórmula procede de *The Constitution of Freemasons* (1723) («Reproduced in facsimile from the original edition: with an introduction by Lionel Vibert I. C. S. (Ret'd), past master of the Lodge of the quatuor coronati», Londres, 1923). La igualdad, por supuesto, sólo se extendía muy raras veces a los artesanos, que eran invitados a la fórmula debido a la tradición imperante en las logias.

las logias, la igualdad social era una igualdad fuera del Estado. Dentro de las logias, el hermano no era ya un súbdito del poder estatal, sino un hombre entre los hombres: en el seno del trabajo de la logia, pensaba, planeaba y actuaba con plena libertad.

«Le cri de la nature, amis, c'est Liberté!  
Ce droit si cher à l'homme est ici respecté.  
Egaux sans anarchie et libres sans licence,  
Obéir à nos lois fait notre indépendance»<sup>51</sup>.

La libertad frente al Estado existente —más que su igualdad social— constituía el verdadero objetivo político de las logias burguesas. La legalidad interna de éstas, su libertad y su independencia, sólo eran posibles en un terreno que se hallase a salvo de la influencia de las instancias religiosas tanto como de la intervención política del poder estatal. El secreto cumplía por tanto, de antemano, una función desviadora, protectora. «Los secretos y el silencio», se dice expresamente el año 1738 en un protocolo adicional de los estatutos fundacionales de la logia hamburguesa, primera que vio la luz en territorio alemán<sup>52</sup>, «los secretos y el silencio (son) los medios principalísimos para afirmar nuestra existencia y conservarnos y aun fortalecernos el disfrute de la masonería.» En lugar de la protección por medio del Estado surge ahora la protección frente al Estado.

<sup>51</sup> Estos versos, que caracterizan a la masonería en cada una de sus palabras, se encuentran en HAZARD, *Die Herrschaft...*, 375.

<sup>52</sup> Citado según RUNKEL, loc. cit., I, 106; «La presión política y religiosa son, desde luego, en las almas más nobles, el pretexto más natural, que despierta la necesidad de tales reuniones», dijo apenas medio siglo después Weishaupt, el fundador

Pues bien: esta función protectora que tuvo el secreto para los francmasones halló su correlato espiritual en la separación entre moral y política. Esta separación fue establecida ya con pleno propósito al fundarse la francmasonería burguesa. Observar y mantener en todo momento esta separación era cosa perteneciente a los famosos «Antiguos Deberes», redactados en 1723 bajo el mandato de Desaguliers, y a través de ellos determinó asimismo la dirección de todos los restantes sistemas que, con la expansión del arte regio por toda Europa, habían adoptado los «Antiguos Deberes» como fundamento de trabajo. «A Mason is obliged, by his tenure, to obey the moral law...»<sup>53</sup>; así reza la primera frase de los estatutos: el masón está obligado, por su profesión, a prestar obediencia a la ley moral. Con esta obligación, Desaguliers estableció un doble frente de batalla: el frente contra los Estados existentes a la sazón, y el frente contra las Iglesias dominantes. Mientras que, antaño, se estaba obligado a someterse al credo de las diversas y respectivas Iglesias estatales o nacionales, ahora se dispone la sumisión exclusiva a la moral, a esta religión válida para todos los hombres por igual y sin diferenciación alguna, a la nueva «catholick religion»: «yet 'tis now thought more expedient only to oblige them

de la Orden de los Iluminados. Cit. según ENGEL, *Geschichte des Illuminatenordens* (Berlín, 1906), 56. Por ello, opina él, era necesario mantener «un redoblado secreto». «Their real secret os no other than their origin», decía más tarde THOMAS PAINE, «which but few of them understand». Aunque Paine sucumbe ya a un mito primigenio de la edad «más grande» o máxima, dice todavía que la verdadera fuente del secreto es el temor a la persecución *Origin of Free Masonry*, en *The Writings*, 4 vols. (Nueva York, Londres, 1894), IV, 290 ss.

<sup>53</sup> *The Constitutions...*, 49.

to that religion in which all men agree...»<sup>54</sup>. Así como el Estado absolutista había neutralizado políticamente, hasta el momento, las tensiones de carácter religioso, así quedarían desde ahora los ciudadanos superar moralmente por sí solos todas las diferencias confesionales. En la masonería se realiza socialmente la doctrina moral burguesa. «Whereby masonry becomes the Center of Union, and the Means of conciliating true friendship among persons that must else have remain'd in a perpetual distance»<sup>55</sup>.

Más importante era, sin embargo, para cohesionar plenamente el mundo social, la repulsión explícita de la política imperante, que no se gobernaba de acuerdo con las leyes de una moral extra-estatal, sino según la respectiva razón de Estado. «We are resolv'd against all politicks», establecieron los masones en el artículo sexto de sus constituciones, y esta declaración persiste en sus principios, durante todo el siglo XVIII y hasta el día de hoy<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *The Constitutions... Ibidem*. «All Politicks» aparece en el original en letra negrita. La materia de los trabajos —se dice en URIOT, *Le secret des franc-maçons mis en évidence* (La Haya, 1744)— es: «Architecture, Eloquence, Poésie, Peinture, Musique, Philosophie, Moral, Histoire, Plaisirs délicats et réglés par la Sagesse, voilà les objets de nos entretiens». Política y religión no son admisibles, por su condición de «matières de controverse» (18). Hoy todavía es característico de una «logia justa y perfecta» el que las cuestiones políticas y religiosas no se discutiesen en su seno (comp. LENNHOF-POSNER, 593). Deducir el carácter apolítico de las logias de la repudiación de la política en el siglo XVIII constituye una conclusión falsa de la historia liberal y también, en su gran mayoría, de la historia masónica misma, que desconocen la significación funcional de una negación de la política en el marco del Estado absolutista. La conclusión surge del horizonte experimental seguidamente de acaecida la Revolución francesa.

Este rechazo tajante de la política persiguió inicialmente en Inglaterra la intención político-interna de fundamentar una nueva unidad social por encima de los partidos existentes<sup>57</sup>; mas al mismo tiempo debía persuadir al Gobierno británico de que la sociedad secreta no era peligrosa, y por ello mismo debía ser tolerada. Pero al tiempo que en Inglaterra el arte régio logró muy pronto una estrecha vinculación política con la política georgiana, y entró a su servicio también en el Continente, dentro de los Estados absolutistas siguió subsistiendo con todo rigor la separación entre moral y política prescrita en sus constituciones. De la necesidad supo la nueva sociedad hacer virtud: su falta de autoridad política llevóle a entender también su propia institución secreta como preponderantemente «moral» y no como «política»<sup>58</sup>. En las logias impera un soberano mejor: es la Virtud, que empuña el cetro supremo. «La Vertu a son Trône dans nos Loges, nos coeurs sont les sujets, et nos actions le seul encens qu'elle y reçoit avec complaisance»<sup>59</sup>. Los masones aseguraron siempre cuidadosamente que no perseguían en absoluto finalidades políticas, porque bajo su común soberanía, presidida por el signo de la virtud, no son necesarias ya las maniobras de carácter político, y están de más las construcciones externas, como por ejemplo el «equilibrio»; la felicidad está

<sup>57</sup> Comp. FAY, *loc. cit.*, 114, 159 ss.

<sup>58</sup> Comp. la declaración de RAYNAL (1774), que da testimonio de la continuidad de esta actitud fundamental: «Aujourd'hui l'autorité, devenu plus indépendante, assure aux monarchies des avantages dont un état libre ne jouira jamais. Que peut opposer des républicains à cette supériorité redoutable? Des vertus!». *Hist. Phil. et Politique...* (La Haya, 1774), I, 257.

<sup>59</sup> *Le secret..., mis en évidence*, 17.

garantizada solamente en la unión interior<sup>60</sup>. Si los Estados retienen en su manos el poder, los masones monopolizan, mediante el secreto, a la moral, para su propia institución social<sup>61</sup>.

El secreto era la línea fronteriza que dividía la moral de la política, como se dice, «expressis verbis», en las «Constitutions»: él protege y delimita el ámbito social en el que ha de realizarse la moral.

Una ojeada retrospectiva de carácter histórico-evolutivo evidencia claramente el carácter inevitable —resultante de la estructura misma del sistema absolutista—, con el que la esfera moral interna pudo desarrollarse única y exclusivamente en el marco de la oposición secreta contra la política estatal: la libertad en el reino interior secreto, en el alma del ciudadano individual, que Hobbes tuvo que desterrar del Estado absolutista para poder deducir su concepto de soberanía<sup>62</sup>, la libertad que luego, en Locke, habría de condensarse «by a secret and tacit consent» de los individuos en una normatividad filosófica independiente del Estado<sup>63</sup>, esta libertad burguesa, en fin, sólo podía ser

<sup>60</sup> *Ibidem*: «Ils ne balancent point à s'unir», se dice, con clara referencia a la política estatal imperante, «leur liaison fait le bonheur».

<sup>61</sup> Un miembro que había abandonado voluntariamente la sociedad reconoció en cierta ocasión que él no creía «que fuera de la Orden existiese un solo hombre virtuoso sobre la tierra; lleno del deseo de colmar a todo el mundo de dicha, yo era intolerante frente a mi vecino inmediato, sólo porque era un 'laye'». J. M. BABO, *Über Freymaurer* (1784), 12. «Tout le secret des franc-maçons consiste à enseigner par des symboles que la vraie religion est la morale et que les vraies vertus sont les vertus sociales». *Abrégée de l'histoire de la fr.-maç.* (Lausana, 1779). 192, citado según FAY, *loc. cit.*, 194.

<sup>62</sup> Véase más arriba, pág. 67.

<sup>63</sup> Véase más arriba, pág. 97.

Libertad  
burguesa  
C. L. 5

realizada en el seno del Estado absolutista a condición de que siguiese limitándose en el futuro a un ámbito interior secreto. La burguesía moderna surgió, sí, del ámbito interior secreto de una moral de las convicciones, de carácter privado, y se consolidó en las sociedades privadas; pero éstas siguieron limitadas en el futuro por el secreto. Los masones burgueses no renuncian al secreto del reino moral interior, porque precisamente en él es donde hallan la garantía de su existencia independiente del Estado. El hecho objetivo espiritual, «to be in secret free»<sup>64</sup>, recibe de este modo en las logias su concreción social. Sin rozar al Estado, aparentemente, los burgueses crean en las logias este ámbito interior secreto dentro del Estado, precisamente en este mismo Estado, un ámbito en el cual —bajo la protección del secreto— alcanza su realización la libertad burguesa. La libertad en secreto se convierte, así, en el secreto de la libertad.

Para realizar prácticamente la libertad, el secreto poseía, además de su función protectora, otra función, instituida también conscientemente: la de unir y cohesionar de manera genuina al mundo burgués, desde el punto de vista intersocial<sup>65</sup>. Seguidamente elucidaremos cómo, en virtud de esta función, el mundo moral penetra de modo invisible dentro del ámbito del mundo estatal absolutista, preestablecido y delimitado políticamente de modo exclu-

<sup>64</sup> HOBBS, *Leviathan*, II, 31.

<sup>65</sup> Esta significación e importancia funcional que ha poseído el «arcanum» —expreso o tácito— para todos los sistemas doctrinarios, fue dentro de la masonería inglesa —de la que luego fueron separándose los restantes sistemas— un contenido del «arcanum» mismo, planeado conscientemente ya de antemano. «De quelle utilité peut être le mystère d'une chose, qui vraisemblablement n'est rien elle même?», pregunta en 1774 un autorizado

yente. Al mismo tiempo se mostrará que mediante este proceso, aparentemente apolítico, el Estado —por vía de negación, si así puede decirse— es puesto ya en tela de juicio, y que es precisamente la jurisdicción moral quien supervisa y dirige este proceso, al ampliarse a la política, escindida de modo dualista.

### III. *El desarrollo del poder indirecto: La función de intriga de las logias secretas.*

El misterio de las logias radicaba, con anterioridad a su contenido, en el nimbo que irradiaba de ellas. En el secreto radicaba el augurio, la promesa de llegar a ser partícipe de una vida nueva, mejor y no conocida hasta entonces. La iniciación significaba «el descubrimiento de un nuevo mundo, oculto en mitad del antiguo»<sup>66</sup>. El ciudadano burgués eudemonista, alejado ya de la Revelación cristiana, descubría ahora en las sociedades secretas una institución «en la cual encontraría todo aquello que pudiese

miembro de las logias de Francfort llamadas «De l'Union» y «De l'Egalité», que se hallaban todavía bajo la directa influencia inglesa. «C'est une précaution nécessaire au bien commun: nous avons des loges par toute la Terre, elles sont toutes unies entr'elles aussi étroitement que les membres d'une seule le sont entr'eux. Voilà le motif de notre exactitude à garder notre secret» (*Les secrets... mis en évidence*, 14; este trabajo sirvió eficazmente a la defensa de la masonería y fue publicado con la aprobación previa de las logias. La logia «De l'Union» fue fundada por el embajador especial francés, enviado a las fiestas de la coronación del Emperador en Francfort; el documento fundacional londinense data del 8 de febrero de 1743. Comp. RUNKEL, *loc. cit.*, I, 153).

<sup>66</sup> ADAM WEISHAUP, *Schilderung der Illuminaten. Gegensüch von Nr. 15 des grauen Ungeheuers* (Nuremberg, 1786), 23.

desear»<sup>67</sup>. Por eso «imperaba un impulso tan indescritiblemente extenso»<sup>68</sup>, y era considerada cosa de buen tono el ingresar en una de las órdenes secretas que, como hizo notar en cierta ocasión Federico el Grande, «han formado solas el gusto y la moda del siglo»<sup>69</sup>. Una vez que se pertenecía al número de los iniciados, el secreto creaba los lazos de una comunidad nueva. El templo real era edificado y mantenido en pie mediante el secreto, el «arcanum» era el aglutinante, el «cemento» de la fraternidad. La participación común en el mismo arcano garantizaba de antemano la igualdad de los hermanos, y salvaba las diferencias de clase<sup>70</sup>. El secreto vinculaba a todos los copartícipes del mismo —dondequiera que hubiesen sido iniciados—, con plena independencia de su posición en la jerarquía reinante, sobre un plano totalmente nuevo. «Lorsque nous sommes rassemblés, nous devenons tous Frères, le reste de l'Univers est étranger: le Prince et le Sujet, le Gentil-homme et l'Artisan, le Riche et le Pauvre y sont

<sup>67</sup> JOSEPH UTZSCHNEIDER, en (COSANDEY, RENNER, UTZSCHNEIDER) *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend* (Munich, 1786), 36.

<sup>68</sup> La expresión procede de Nicolai, citado según F. J. SCHNEIDER, *loc. cit.*, 111. «Inmensas esperanzas» se vinculaban a la masonería, en cuyas promesas se ponía una «inquebrantable confianza» (*ibidem*, 47).

<sup>69</sup> Cit. en A. KOHUT, *Die Hohenzollern und die Freimaurerei* (Berlín, 1909). El pasaje citado se encuentra en una carta dirigida al príncipe Fr. Aug. de Braunschweig-Lüneburg, en la cual Friedrich rechaza con energía una intromisión del duque Fernando de Braunschweig en la masonería de Prusia (66 s.), (1777).

<sup>70</sup> «El secreto... parecióme implantado... con el objeto de colmar al profundo abismo abierto entre los diversos estamentos del Estado, abismo que tiene que existir, y también con objeto de poder instaurar una igualdad entre los desiguales miembros,

confondus, rien ne les distingue, rien ne les sépare»<sup>71</sup>. El secreto separaba a los hermanos del resto del mundo exterior y de este modo se desarrolló mediante el rechazo de todos los ordenamientos sociales, religiosos y estatales imperantes a la sazón una nueva élite, la élite en cuanto «Humanidad»<sup>72</sup>. La participación en el secreto mantenía despiertas una desconfianza y una cautela imprecisas frente a los que se hallaban fuera; la preocupación, constantemente conjurada, ante la «traición», contribuyó a potenciar la conciencia del nuevo mundo, del propio, y con ello atreventó también la obligación de servirle. Así, mediante el secreto se fortaleció el sentimiento de superioridad de los iniciados, la conciencia de élite por parte de la nueva sociedad<sup>73</sup>. Dentro de la sociedad, a su vez, el escalonamiento de los «arcana» en diversos grados —que, en los grados superiores de la estricta observancia, produjeron derivaciones realmente morbosas— creó una jeraquía «sui generis» en la que burguesía y nobleza estaban vin-

igualdad que parece necesaria en una tarea común orientada a fines comunes, lo que resulta imposible en las sociedades públicas». MEGGENHOFFEN, *Meine Geschichte und Apologie...* (1786), 70.

<sup>71</sup> *Le secret... mis en évidence* (La Haya, 1744), 17.

<sup>72</sup> «El secreto es el 'medio'», encaminado a vincular a los hermanos «bajo el nombre común, grandioso y elevado de un ser humano» (¿BODE?), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (Frankfort/Main, 1786), cap. IV, sobre «Cosmopolitismo», 37 s.

<sup>73</sup> Los masones repiten una y otra vez sobre sí mismos que ellos «resultan útiles, sobre todo porque el arcanum permanece oculto ante los ojos del hombre vulgar» (*Des verbesserten Konstitutionsbuchs...*, II, 219). El secreto servía «para poder perseguir los fines morales tanto más sosegadamente, a causa de la siempre posible intromisión de los ineptos» (MEGGENHOFFEN, *loc. cit.*, 70). Ver también *Le secret... mis en évidence*, 14 *passim*.

Humanität

culados conjuntamente<sup>74</sup>. Cuanto más profundamente se hallaba iniciado, tanto más ganaba el masón —o creía ganar— en influencia y valía, cuya posibilidad, en todo caso, dependía siempre de cualificaciones puramente internas de la sociedad. Así, el escalonamiento jerárquico engendraba un continuo impulso hacia arriba<sup>75</sup>, que, a su vez, llevaba a una constante superposición de los grados; el postrer «arcanum» prometía la participación en la fuente de luz de la Ilustración. Satisfacer este impulso, significaba, empero, por lo pronto subordinarse, someterse; era preciso observar obediencia, que se prestaba, por supuesto, voluntariamente, porque sólo se ofrecía a gentes de idéntico espíritu. Dentro de la estricta observancia, la cumbre de la sociedad, que desaparecía en las alturas de lo «desconocido», evolucionó hasta convertirse en un mito social, que ayudaba a potenciar la trascendencia e importancia del «arcanum» y del autocontrol moral unido a él<sup>76</sup>. Los «grandes desconocidos» se encontraban siempre

<sup>74</sup> «...Como el primer grado ya ennoblece, la expresión de los superiores es: ¡Qué habrá que esperar, pues, de los más elevados!» (*Drey merkwürdige Aussagen...*, 26).

<sup>75</sup> «Todos los miembros de una sociedad secreta esperan algo más que lo que escuchan en el mundo; esperan, y con razón, algo excelso y grande, algo que no le es dado saber a todo el mundo», afirma Weishaupt; a causa de estas esperanzas «han sido implantados los grados superiores y los supremos en la jerarquía». (De la *Anrede an die Illuminates dirigentes*, reproducida en *Die neuesten Arbeiten des Spartacus (Weishaupt) und Philo (Knigge)* (2 ed., 1794), 63 ss.).

<sup>76</sup> «Yo creía hallarme bajo la severísima vigilancia de muchos hombres para mí desconocidos; con este fin, busqué la forma de cumplir con mis deberes del modo más estricto posible, porque nada creía con mayor certidumbre sino que ninguna de mis acciones habría de permanecer oculta e inadvertida», informa WEISHAUPt sobre el tiempo de su entrada en una logia de Munich (cit. según ENGEL, *loc. cit.*, 60).

en algún punto, pero al mismo tiempo estaban presentes por doquier, y podían en cualquier momento constituir tribunal para juzgar la conducta y actitud de los miembros<sup>77</sup>, lo mismo que los «desaparecidos» en la secta de los iluminados, que en secreto aspiraban a ocupar estas plazas vacías<sup>78</sup>. La originaria coacción al secreto se había independizado, por así decirlo, en el ámbito de las logias masonicas alemanas. Había cedido además a una tendencia mixtificadora que estimuló vivamente la fe en un poder soberano omnipotente, secreto e indirecto, situado más allá del Estado. La desconocida cima de este poder parecía a un mismo tiempo tan lejana y tan cercana como la meta infinita del progreso, que regula ya todo lo actual.

En cada caso concreto desarrollóse en el seno de las diversas obediencias un ordenamiento jerárquico de mando

<sup>77</sup> Comp. *Drey merkwürdige Aussagen...*, 41, 45, 51. El plan de Knigge y de Bode, como dijo el primero, era «gobernarlo todo en secreto de manera tal que alcancemos el dominio sobre la estricta observancia sin que ésta misma se dé cuenta de ello» (cit. según ENGEL, *loc. cit.*, 138). Aspiraban a establecerse como los verdaderos y auténticos superiores —al mismo tiempo, pues, como los «Desaparecidos»—. «Mediante lo imperfecto y tantas veces dado a conocer de sus instituciones, la francmasonería debía «servir de máscara a una institución mejor y más sagaz (esto es, la Orden de los Iluminados)..., por manera que la parte contraria y el Gobierno público no arroje sobre ellos (los Iluminados) recelo alguno»; *Nachtrag von weiteren Originalschriften...* (Munich, 1787), II, 117. Sobre la decadencia de los sistemas alemanes en los años sesenta y setenta, sobre el Congreso de Wilhelmsbade como postrer intento de unión y sobre la actividad de los Iluminados, encaminada a establecerse como nueva organización central, comp. ROSSBERG, *loc. cit.*, 74 ss.

<sup>78</sup> «Todas las traiciones por parte de sus subordinados les parecían deseables, en parte para penetrar en el fondo de las cosas y en parte para mantener constantemente a los traidores

propio y peculiar. El secreto, mediante su gradación del estrato o clase gobernante, garantizaba un saber superior. La separación entre un ámbito exterior mundano y un ámbito interior moral quedó trasladado así al seno de la sociedad misma y diferenciado cuidadosamente con el fin de servir a las tareas directivas de ésta. Mediante los diversos grados del secreto creóse un sistema de esclusas que quedaba abierto hacia adentro, hacia el interior de la masonería, y dentro ya de los sistemas desde abajo hacia arriba, pero nunca hacia abajo y hacia fuera. El secreto se convirtió, así, en un instrumento de dominación que fue manejado de manera consecuente, por ejemplo en la orden de los iluminados. Los regentes sacerdotales de esta orden procedieron —imitando el ejemplo de los jesuitas— a introducir un minucioso sistema de informes secretos de control. Los hermanos estaban obligados a rendir mensualmente informes sellados sobre sí propios —con absoluta sinceridad moral— y sobre sus hermanos de secta —en una tarea de recíproca observación y delación—. «De este modo, tiene que delatarse necesariamente a sí mismo y a los demás, comprometiéndose por escrito»<sup>79</sup>. Por me-

en el espíritu del temor, y amenazarles con la publicidad de su traición en el caso de que no obedeciesen...» (*Drey merkwürdige...*, 45). En un escrito de réplica (¿quizá de Bode?), se dice acerca de la «ocultación de los Superiores» que ninguna institución es más «adecuada y útil para observar minuciosamente a los subordinados, para hacerles más sumisos frente a la Sociedad y para separar y encubrir al mismo tiempo, ante los ojos de estos subordinados, de feliz manera, los defectos de las personas y el cargo o dignidad que éstas desempeñen» (*Gedanken...*, 1786).

<sup>79</sup> «Drey merkwürdige Aussagen...», 9. Yo hago «a cada uno espía de los demás. Tras de ello, los verdaderamente capaces son aceptados en la iniciación de los misterios», escribe

dio de estos controles secretos «los Superiores conocen todo lo que desean conocer. Por ello dicen acerca de sí mismos: estamos en condiciones de saber más que los restantes hombres, y de lograr más que los otros»<sup>80</sup>. Para poder alcanzar la dignidad de «*Illuminatus major*» era necesario llenar —al igual que en la ceremonia de admisión en la orden— un desmesurado cuestionario, que en sus treinta y dos páginas impresas comprendía varios cientos de preguntas encaminadas a escudriñar la personalidad del solicitante de manera total y sin lagunas, tanto en el aspecto espiritual como en el social, el económico y el relativo a su carácter. El secreto equivalía aquí, por lo pronto, a un vehículo de educación moral, por cuanto que «la tendencia del hombre hacia lo oculto y misterioso es utilizada de modo tan provechoso para la moralidad»<sup>81</sup>; pero al mismo tiempo ponía al neófito en poder del «gobierno moral»,

Weishaupt a Knigge. Citado de los *Originalschriften* por B. STÄTTLE, en *Das Geheimnis der Bosheit...* (Munich y Augsburgo, 1787), 45. También para los Caballeros de la Rosacruz, conforme al Punto Sexto del Juramento, existía el deber de mutua delación de los hermanos ante los Superiores (v. SCHNEIDER, *loc. cit.*, 137).

<sup>80</sup> «(Adam Weishaupt) Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut(z)schneider in München...», 1786, «(Anhang) Unterricht zu besserer Beurteilung der inneren Einrichtung des Ordens», 90. «Drey merkwürdige Aussagen...», 10, 40. El sistema moral de soberanía propio de los Iluminados es descrito en B. Le Forestier; comp. en especial, L. V., cap. III, *La théorie de la société secrète*, de WEISHAUP. Además, E. LENNHOFF, *Politische Geheimbünde* (Viena, 1930), cap. «Die Weltverschwörer» (promasón), y A. ROSSBERG, *loc. cit.* (antimasón), cap. I, 3, «Führungslehre».

<sup>81</sup> (¿BODE?) *Gedanken...*, 37.

La aparente objetividad y neutralidad de los cosmopolitas, dice Wieland, se transformaría repentinamente en una abierta y decisiva toma de partido en el momento mismo en que se tratase de correr en auxilio de la «buena causa»<sup>143</sup> y, mediante dicho auxilio, «contribuir a la decisión final»; todo ello con objeto de realizar políticamente también la decisión moralmente deseada y perseguida.

La predicción de Wieland se halla ya bajo la impresión

---

ciudadanas; escritos que intenten provocar directamente la sedición o la irritación contra la autoridad legalmente constituida; escritos que se dirijan de manera directa contra la Constitución legal del Estado; escritos que trabajen en pro del derrocamiento de toda religión, moral y orden ciudadano: todos los citados escritos son punibles en todo Estado, ciertamente, en idéntica medida que la alta traición, el robo, el asesinato, etcétera. Pero la palabra «directamente» resulta aquí cualquier cosa menos ociosa: en efecto, es del todo esencial que el carácter punible de un escrito se base por entero en el contenido de dicho escrito», *loc. cit.*, 227. Estos pasajes pertenecen a los escasos en los que se nombra abiertamente y por su nombre el método indirecto de lucha, y ello por boca de un representante de la República de los doctos.

<sup>143</sup> WIELAND, *ibidem*, I, 15, 221. «Por lo demás, la aparente neutralidad observada por los cosmopolitas en la mayoría de los casos donde el Estado se fragmenta en partidos, es todo menos indiferencia... Yo sólo conozco dos casos en que los cosmopolitas se hayan unido a un partido en contra de otro». (En la situación concreta aquí aludida, Wieland piensa, sobre todo, en el monarca francés como uno de ambos partidos, y en los notables —esto es, en el Parlamento de París, o en la Asamblea Nacional recién convocada pero todavía no reunida— como representantes del otro partido.) «El primer caso es éste: cuando resulta moralmente seguro que su adhesión pública ha de resultar decisiva; el otro, cuando un partido víctima de patente injusticia se halla en peligro de sucumbir totalmente a la opresión sin su apoyo». Comp. además el gran pronóstico formulado por Wieland en el año 1770, en el cual evita minuciosamente el empleo de la palabra «revolución» (*loc. cit.*, VII, 434 s.).

de los acontecimientos franceses de 1787, de la Asamblea de Notables y de la inmediata convocatoria de los Estados Generales. Pero al mismo tiempo, por medio de su escrito, toma claramente posición en la gran pugna que se había desencadenado en toda Alemania con motivo de la disolución de la Orden de los iluminados, acaecida en 1784. Ambos sucesos, el político en Francia y el publicístico en Alemania, constituyen ya síntomas agudos de la crisis efectiva, de la crisis política, que cierra el siglo XVIII sin estar ella misma concluida y terminada.

V. *El proceso de la crítica: La separación entre moral y política como condición y ejecución de la crítica ciudadana (Schiller).*

Los estadios de la toma indirecta del poder que hemos tenido ocasión de seguir en las páginas anteriores, de la mano de los escritos redactados por las logias, dibújense de modo totalmente análogo en el seno de la República de los sabios. Lo que, sobre el terreno de las logias y para la élite burguesa, no eran sino etapas de la integración social de ésta, son en la «République des lettres» las acciones de un proceso que se dirige de modo creciente en contra del Estado. Este proceso, que arroja continuamente sobre el tapete nuevas inculpaciones, a las que parece hallar asimismo un esclarecimiento, es el que intentaremos seguir a continuación en sus diversos momentos. Una vez más se nos pondrá en evidencia el camino que lleva desde la autodefensa hasta la pretensión y exigencia de dominio, quedando esclarecida también la importancia histórica de la separación entre el ámbito externo y el interno. Si hasta

el momento presente la delimitación entre moral y política se nos ha evidenciado como el presupuesto previo y la expresión de una toma indirecta del poder, desde ahora en adelante se mostrará que es precisamente en esta delimitación tajante donde se fundamenta la crítica eficaz, superior, aparentemente apolítica. Así como los masones se separan del Estado en virtud del secreto, inicialmente para liberarse del peso de su influjo, pero después para ocupar y conquistar al Estado, precisamente sobre la base de esta liberación, de modo aparentemente apolítico, así también la crítica se separa inicialmente del Estado para, seguidamente, sobre la base de esta separación, extenderse al mismo Estado, de modo aparentemente neutral, y someterle a su veredicto. La crítica, como se verá a continuación, sucumbe a la falsa apariencia de su neutralidad y se convierte en hipocresía.

«La jurisdicción de la escena comienza allí donde termina el terreno de las leyes mundanas»<sup>144</sup>. Esta afirmación fue formulada por Federico Schiller cuando, en un discurso pronunciado ante la sociedad alemana del electorado palatino en Mannheim, en el verano de 1784, planteó la pregunta relativa a lo que es capaz de realizar un escenario bien montado y constituido, considerado como institución moral<sup>145</sup>. Tanto el tema como la problemática planteada en la conferencia se hallan en la línea de la crítica del tea-

<sup>144</sup> SCHILLER, «S. W.», Cotta, tomo 11, 91.

<sup>145</sup> Schiller pronunció su conferencia en una sesión de la Sociedad alemana de Mannheim, el 26 de junio de 1784, y bajo el título de «El escenario teatral considerado como institución moral». El texto, desposeído de las palabras introductorias, apareció con el título modificado: «¿Qué efectos puede causar en realidad una escena bien montada?», en «Thalia», cuad. n.º 1, Lenzmonat (primavera) 1785. La sociedad había sido fundada por Carlos Teodoro, el año 1775, siguiendo el

tro y del arte en general tal y como era ésta ejercida en el siglo XVIII, desde el *Essay on Criticism* de Pope pasando por Diderot, que postuló el «art pour la morale», hasta la *Dramaturgia hamburguesa* de Lessing.

También la respuesta hallada por Schiller —y en la que no quedó detenido, por supuesto— enlaza dignamente con las formuladas por sus predecesores. Su conclusión, decisiva a todas luces, consiste en afirmar que la escena teatral tiene como misión crear entre los diversos hombres un sitio propio para que florezca la convicción de «ser un hombre»<sup>146</sup>. La sencillez y la univocidad de esta respuesta, que volverá a ocuparnos en las páginas siguientes, se basa en una antítesis de carácter asimismo tan sencillo como unívoco, que enfrenta a las leyes imperantes en la actualidad una jurisdicción nueva, de carácter escénico, y que actúa en nombre de las convicciones y sentimientos humanos. Schiller traza una línea conceptual, que separa ambos terrenos cuidadosamente y de modo tal que el fin de las leyes terrenas equivale al comienzo de la nueva jurisprudencia. «Mil vicios, que aquélla (esto es, la jurisdicción

modelo de la Académie Française; Schiller habló en un momento en que (desde octubre de 1780) estaban prohibidos todos los escritos y publicaciones que «traten de la Constitución de la Cámara o del Estado sin haber obtenido previamente la aprobación». Cit. en HÄUSSER, *Gesch. der rhein. Pfalz* (Heidelberg, 1856), II, 949. Dentro de la sociedad, a la que pertenecían por lo demás mentes de primer rango, tales como Klopstock, Lessing, Wieland, los hermanos Dalberg y otros, no había de temer Schiller, evidentemente, el empleo de una expresión franca y sin velos. El príncipe elector se encontraba ya en su nueva sede residencial de Munich. Comp. BERGER, *Schiller* (6 ed., Munich, 1910), I, 387 ss., y LIPOWSKY, *Karl Theodor...* (Sulzbach, 1828), 92 ss.

<sup>146</sup> SCHILLER, *loc. cit.*, 100.

humana) tolera sin castigarlos, castígalos ésta; mil virtudes acerca de las cuales calla aquélla, son ensalzadas y aconsejadas por la escena»<sup>147</sup>. Se constata aquí una exclusividad recíproca: el sí en uno de los sectores significa un no en el otro, y a la inversa. Al mismo tiempo, la contradicción momentánea provoca la alentadora conclusión de que lo pensado desde el punto de vista actual y espacial —esto es, los límites entre escena y Estado— debe ser pensado asimismo desde el punto de vista temporal, como sustitución de la antigua jurisdiccionalidad por una nueva y más justa que aquélla.

Con este dualismo ideológico, Schiller permanece también dentro del marco trazado por sus predecesores. El dechado directo e inmediato lo hallamos en Lessing, que se negó siempre a aceptar la glorificación de los vicios en la escena y que preguntó, en el acto de inauguración del Teatro de Hamburgo:

«Wenn der, den kein Gesetz straft oder strafen kann,  
Der schlaue Bösewicht, der blutige Tyrann,  
Wenn der die Unschuld drückt, wer wagt es, sie zu  
decken?  
Wer? Sie, die itzt den Dolch, die Geißel trägt,  
die unerschrockene Kunst...»<sup>148</sup>

<sup>147</sup> *ibidem*, 92.

<sup>148</sup> «Cuando aquél a quien ley alguna castiga ni puede castigar, el astuto malvado, el tirano sangriento, cuando ése tal oprime a la inocencia, ¿quién osa defenderla? ¿Quién? Sólo él, que blande ahora daga y látigo, él, el arte impávido...». (N. del T.) LESSING, *Sämtl. Schr.*, 9, 207, 311 (Dramaturgia Hamburguesa, pról. y pieza n.º 30). Comp. la nota de O. WALZEL, en *Obras Compl. de Schiller*, loc. cit., 90.

Giros como éste no se limitan sólo, de modo patente, al mundo del teatro, como tampoco son en manera alguna la expresión de meditaciones estéticas; antes al contrario, el arte aparece aquí como antípoda del poder político existente a la sazón. El es un síntoma de la estructura intelectual y espiritual del siglo XVIII, que redujo a todo el mundo a la condición de escenario de fuerzas polarizadas entre sí.

La serie de conceptos y de contraconceptos que acuña la literatura de los ilustrados y de sus enemigos, tales como razón y revelación, libertad y despotismo, naturaleza y civilización, comercio y guerra, moral y política, decadencia y progreso, luz y tinieblas, puede ser prolongado a voluntad sin que los conceptos establecidos pierdan jamás el carácter distintivo de implicar a sus conceptos contrapuestos y al mismo tiempo de excluirlos.

Así, para Schiller, la jurisdicción de la escena teatral se halla en relación recíproca con las leyes mundanas. «Precisamente esta insuficiencia, esta condición irresoluta y oscilante de las leyes políticas —nos dice— determina decisivamente... la influencia moral de la escena»<sup>149</sup>. La jurisprudencia moral vese provocada, así, por la misma imperfección de las leyes políticas, y su veredicto por la política, al igual que, por otra parte, la insuficiencia de las leyes políticas, sólo se evidencia plenamente sobre la escena. «Sólo aquí escuchan los grandes de este mundo» aquello que, en su condición de políticos, «no escuchan jamás, o muy raras veces: la verdad. Y lo que no ven nunca, o muy raras veces, eso lo ven aquí: el ser huma-

<sup>149</sup> SCHILLER, loc. cit., 90.

no»<sup>150</sup>. La jurisdicción moral les muestra lo que son en realidad sus leyes; éstas «giran sólo en torno a deberes negativos... son dúctiles y maleables como el capricho y la pasión»<sup>151</sup>. De este modo, en nuestro ejemplo, el concepto de las leyes mundanas es extraído de la moral, así como ésta se halla «determinada», *via negationis*, por la política interpretada por ella misma. No sólo se enfrentan entre sí un derecho moral y un derecho político, sino que la ley política es al mismo tiempo inmoral, así como la ley moral es simultáneamente «inerme» desde el punto de vista político, y en cuanto tal no tiene nada que ver con la política imperante. La jurisdicción de las leyes mundanas impera para Schiller de hecho, efectivamente, pero también injustamente, mientras que la jurisdicción de la escena no impera, es cierto, pero tiene razón justa.

La escena teatral es, para Schiller, la sede de la jurisdicción moral, por una parte; sede en la cual, con majestuosa grandeza, «juzga la Verdad incorruptiblemente, al igual que Radamante»<sup>152</sup>; pero al mismo tiempo, la jurisdicción moral se halla en una tensión dialéctica, resultante de la escisión de la realidad en un campo de la moral y un campo de la política. Ambos fenómenos, la escena moral y su relación dialéctica con las leyes impe-

<sup>150</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>151</sup> *Ibidem*, 90. Sobre el desfavorable empleo que del término «político» hace Schiller a la sazón, véase su carta a Dalberg, en la que se lamenta sobre los «señores actores». Estos, llevados del afán de socavar su propia (de Schiller) posición en aquel lugar, representaron su *Kabbale und Liebe* intencionada y malignamente mal —con «refinamiento político»—. (BERGER, *loc. cit.*, I, 422).

<sup>152</sup> SCHILLER, *loc. cit.*, 91.

rantes muestran conjuntamente el mismo contenido histórico de hecho: la crítica política.

El escenario moral evidencia una imagen del mundo augusta, escindida en belleza y en terror, con objeto de someter a su crítica a la política imperante. La escena se convierte en tribunal. Su veredicto divide al mundo en dos mitades por cuanto que «hace desfilan ante los hombres, de modo comprensible y verosímil y en mil diversos cuadros, el vicio y la virtud, la felicidad y la miseria, la necedad y la sabiduría», esto es, los dualismos imperantes en el siglo. De este modo separa lo que es justo de lo que es injusto, y al consumir esta separación los «poderosos» y la «superioridad», cuya «equidad ciega ante el brillo del oro y se goza con los placeres del vicio», sucumbe sobre la escena al juicio justo de ésta. En el instante en que la política, eliminada de manera dualista, es sometida al veredicto moral, transfórmase el juicio moral en un «politicum»: en crítica política. El espectáculo dualista que se ofrece en la escena es sólo, considerado moralmente, un juicio, pero visto desde el punto de vista fáctico es una crítica dirigida contra el Estado, que se hurta a la sentencia recaída, sin cumplirla por tanto. La imagen dualista del mundo se halla, así, al servicio de la crítica política, y es una función de ésta.

Por otra parte, empero, la escisión de la realidad histórica en un reino de la moral y un reino de la política, tal y como la había aceptado el absolutismo, es al mismo tiempo el presupuesto previo de la crítica. La capacidad moral de juicio propia de la escena sólo está asegurada si ésta puede hurtarse al brazo de la ley secular. Mientras que, para Schiller, la política «se termina», por así decirlo, en el proscenio mismo de la escena moral, gana el es-

cenario la necesaria libertad frente a las leyes mundanas para poder convertirse en el «canal común», en el cual «llueve la luz desde la parte mejor del pueblo, la que piensa»<sup>153</sup>. La luz se extiende luego precisamente en el Estado del que se había apartado la escena, para someterle a una crítica en dicha consumación. El arte moral y el Estado imperante son enfrentados entre sí, con objeto de lograr que la escena desempeñe un papel sin traba alguna: el de la crítica política. En la carencia de soberanía legal propia, el arte echa mano de «daga y látigo» o, para decirlo con Schiller, de «espada y balanza», y obliga a los vicios de la política —sobre el ámbito del escenario moral, apartado voluntariamente del Estado— a aparecer «ante su tremendo tribunal»<sup>154</sup>. Una jurisdicción propia de la escena sólo era imaginable si hallaba aplicación fuera del ámbito de las leyes vigentes, y esto significaba, mientras tal aplicación no fuese efectiva, una crítica del Estado existente a la sazón.

La crítica política no radica, pues, tan sólo en el veredicto moral en cuanto tal, sino que está ínsita ya en la separación consumada de una instancia moral, por un lado, y una instancia política por el otro; el tribunal moral se convierte en crítica política no sólo por cuanto que somete a la política a su juicio severo, sino precisamente también a la inversa, en cuanto se separa del campo de lo político como pura instancia enjuiciadora. En esta separación se encierra ya la crítica al Estado. Mientras la escena se consolidaba como jurisdicción propia, ejercía su crítica contra el Estado de modo más originario y más penetrante

<sup>153</sup> *Ibidem*, 97.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 91.

que a través de los juicios particulares y las sentencias concretas que pronunciaba. Así, pues, el dualismo de política y moral, que se torna visible en la afirmación de Schiller, hállase al servicio de una crítica política, pero constituye al mismo tiempo el presupuesto de esta misma crítica. La crítica política se basa sobre esta escisión y la consume al mismo tiempo.

Con ello se capta un hecho auténticamente histórico —dialéctico en sí—, en el que se fundamenta la importancia política de la crítica que dio su nombre al siglo XVIII<sup>155</sup>. La escisión dualista del mundo en un ámbito de la moral y un ámbito de la política es, en su misma historicidad, presupuesto previo y consecuencia de la crítica política. La crítica, pues, surge no sólo allí donde es expresada de modo explícito, sino que sirve ya de base a la imagen dualista del mundo que dio cuño y carácter a esta época. La recíproca polarización de todos los conceptos en cuyo cauce pensó el siglo, gana sentido y cohesión

<sup>155</sup> La «crítica» es una palabra clave del siglo XVIII. Un sinnúmero de libros y escritos introduce en los ostentosos títulos característicos de la época la palabra «crítica» o «crítico», y en 1790 pudo afirmar J. G. Buhle, en Göttingen: «A nuestra época corresponde en justicia el mérito de haber investigado, explicado e ilustrado con crítica, en mayor medida que las épocas precedentes; por ello ha recibido de parte de muchos, con razón, el calificativo de crítica». *Grundzüge einer allg. Encykl. d. Wissenschaften* (Lemgo, 1790), 39. Ya esta caracterización, establecida por los mismos contemporáneos, nos hace suponer que la crítica apunta en su importancia y significación mucho más allá del ámbito de las ciencias. La expresión de «crisis» es utilizada, por el contrario, en el siglo XVIII, muy rara vez, y en ningún respecto constituye un concepto central para la época. Este hecho no constituye en modo alguno un azar estadístico, sino que guarda una relación específica con el predominio de la crítica; en nuestra investigación, hemos intentado poner en claro precisamente esta relación.

interna mediante la función crítica ínsita en todos los dualismos. Así como, inversamente, la crítica política sólo podía basarse sobre una realidad histórica en la que moral y política estuviesen, de hecho, separadas entre sí. El absolutismo, que había consumado conscientemente una escisión de estos dos campos, provocó una crítica que no necesitaba sino cargar polémicamente un hecho aceptado ya de antemano, para hallar la réplica adecuada al absolutismo.

La respuesta de Schiller se halla ya al término de un largo proceso crítico incitado en contra del Estado por la clase intelectual de la sociedad en trance de surgimiento y ascenso histórico. El fin del proceso se bosqueja ya en Schiller. Para éste, la escena es una institución social cuya tarea es someter a su juicio a esa «curiosa clase de hombres»<sup>156</sup>, que son los políticos. «¡Tenemos que convivir con estos depravados, con estos locos!», exclama Schiller. Pero no basta tan sólo con desenmascararlos. Los juicios críticos, por el contrario, exigen la acción concreta: «Tenemos que esquivarles o enfrentarnos con ellos, tenemos que destruirles o someternos a ellos»<sup>157</sup>. ¿Impera de nuevo el Estado absolutista? ¿Vence, por el contrario, la nueva sociedad? Esta pregunta se plantea aquí. La conducta indirecta no basta ya por sí sola. El proceso crítico se halla ya en su término, y resulta inevitable una decisión, aunque ésta todavía no ha recaído; la crisis se torna, de este modo, manifiesta. En la crítica se oculta la crisis. Para investigar más de cerca esta relación es preciso llevar a cabo antes un análisis del proceso crítico mismo.

<sup>156</sup> SCHILLER, *loc. cit.*, 95.

<sup>157</sup> *Ibidem*, 95.

Radica ya en el concepto de la crítica el que mediante ella se lleve a cabo una escisión o división. La crítica es un arte del juicio, y su actividad consiste en interrogar a un contenido objetivo previamente dado por su autenticidad o verdad, por su exactitud o su belleza, con objeto de, partiendo del conocimiento extraído, pronunciar un juicio que, según el uso normal del término, puede extenderse también a las personas<sup>158</sup>. En el trazo de la crítica se divide, así, lo auténtico de lo inauténtico, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo, lo justo de lo injusto. La «crítica»<sup>159</sup>, en cuanto arte del juicio y de la separación o escisión vinculada a éste, se halla de modo patente —so-

<sup>158</sup> Esto rige, en común, para la lengua alemana, la francesa y la inglesa. Comp. J. y W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig, 1873); J. MURRAY, *A new engl. dict.* (Oxford, 1888), y LITTRÉ, *Dict. de la Langue Française* (1877). Las tres siguientes notas se apoyan en parte sobre estos diccionarios.

<sup>159</sup> La palabra *Kritik*, crítica (en francés, *critique*, en inglés antiguamente *criticks*, hoy sólo *criticism*), tiene en común con *crisis* (*Krise*, en fr. *crise*, en inglés *crisis*) su origen griego, a partir del verbo *κρίνω* yo separo, elijo, juzgo, decido; y también medirse con luchar, combatir. La misma raíz, *kri*, se encuentra en el latín *cerno* y *cribum*, en fr. *crible* y en alto alemán moderno *reiter*, esto es, la criba o cedazo. El empleo griego de *κρίνω* y de *κρίσις* refirióse por lo común, bien que no de manera originaria, a la jurisprudencia y la práctica judicial. *Crisis* significa en primer lugar *escisión y pugna*, pero también la *decisión*, en el sentido de una recusación definitiva o de un veredicto, o de enjuiciamiento en general, cosa que hoy cae dentro del ámbito de la crítica. Las significaciones, separadas hoy día, de una crítica «subjetiva» y de la crisis «objetiva», fueron captadas en griego bajo un concepto único y común. La palabra *κρίσις* estaba en uso en la práctica forense con el sentido de juicio, proceso y, en general, tribunal. Así, pues, el «pro y contra» es algo inherente a la palabra crisis en su mismo origen, y ello de tal modo que la decisión ya está incluida en ella. Comp. PAPE, *Handwörterbuch der gr. Spr.*

bre la base de esta su significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII— en una relación originaria con la imagen dualista del mundo dominante a la sazón. Esta

(Brauschweig, 1842); LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexikon* (Oxford, 1951). Si se piensa en la decisión judicial misma, la palabra κρίσις toma un sentido creador de orden, tal y como lo emplea ARISTÓTELES (*Pol.*, 1253a; 1275a, b; 1326b). El orden de una soberanía y el orden jurídico de una comunidad depende de la justa decisión del juez. Ciudadano es solamente quien participa de la dignidad y oficio judicial (ἀρχὴ κρίτική). La formación del adjetivo κριτικός, que se encuentra ya desde Platón, se halla referida a esta capacitación y arte del juzgar, de la decisión y de la emisión de un veredicto, y luego, de modo general, al sopesamiento del pro y el contra, a la actividad «crítica» del juicio.

También la traducción bíblica de los Setenta utiliza la palabra κρίσις en el sentido de la jurisprudencia y del Derecho, cuya salvaguardia y creación es cometido propio del soberano. *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel (2. ed., Stuttgart, 1950). Mediante la alianza con Israel, muéstrase Dios como el verdadero Señor y Soberano; en San Juan, la palabra «crisis» obtiene el sentido de Juicio Final, de Tribunal universal. La estructura temporal de este tribunal, a saber, que mediante la epifanía de Cristo se anticipa la decisión todavía pendiente y se experimenta ya en la conciencia de los creyentes, esta misma significación, será acuñada luego, en forma profana o secularizada, por el siglo XVIII, sin que la expresión de la crisis sea corriente y usual para ella. La expresión «crítica», esto es, enjuiciamiento, pronunciamiento de un juicio, dominará la vida pública, mientras que «crisis» desaparece de la luz, como orden jurídico en el sentido griego o como tribunal universal en sentido cristiano. Ya en latín se limita el empleo de la palabra, casi por entero, al campo de la medicina, siguiendo el ejemplo de Hipócrates y Galeno (ἡ κριτικὴ ἡμέρα). Para la Enciclopedia, esta traslación es un hecho histórico del pasado: «Galien nous apprend que ce mot crise est un terme du barreau que les médecins ont adopté et qu'il signifie, à proprement parler, un jugement» (Artículo *Crise*).

La crisis de una enfermedad y el juicio médico acerca de ella son, en latín, conceptos inordinados, que limitan el concepto de crisis al campo médico. («A medicis dicitur subita morbi

relación se evidencia en algunos testimonios de la crítica misma. A este respecto es necesario, para comprender bien la importancia política de la crítica, tan característica del

mutatio novumque indicium, ex quo judicari potest, quid aegro futurum sit»; FORCINELLI et FURLANETTO, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, 1940). Comp. SAN AGUSTÍN, 6, *Conf.*, I, *in fine*: «Critica accessio morbi est, ex qua de sanitate aut morte aegrotantis iudicium ferri potest». Pero el «criticus» es también —como ya lo era en griego— «grammaticus» y juez en materia de arte. En la Edad Media, la palabra «crisis» permaneció limitada al lenguaje médico, y designa al período decisivo para el transcurso posterior de una dolencia, por cuanto que en él recaerá la decisión que todavía no ha recaído. En esta significación se mantuvo la palabra hasta el presente, así como también en el siglo XVIII. Comp. además, pág. 303, nota 124.

La crítica, por otra parte, se ha alejado de la palabra crisis, que le correspondía originariamente, y se ha limitado al arte del enjuiciar y apreciar, sin que en este sentido quedase incluido lo grave de una decisión, tal y como corresponde a los sentidos teológico, jurídico o médico de la crisis. La forma adverbial y adjetiva «crítico» (critique, critic, critical, kritisch) posee, por tanto, diverso peso, según sea referido a «crisis» o a «crítica». En 1702 escribe un inglés («Eng. Theophrast», 5, citado en MURRAY, *loc. cit.*): «How strangely some words lose their primitive sense! By a critick, was originally understood a good judge; with us nowadays it signifies no more than a fault finder», y COLLIER informa en *The great historical, geographical, genealogical and political Dictionary* (2 ed., Londres, 1701), de los arrogantes y altaneros «criticks», que se han tornado sospechosos de igual modo ante todos los príncipes y sabios, tanto protestantes cuanto católicos; en castigo, la mayoría de ellos han hallado muerte violenta o desdichada.

Zedler, desde el seno de la tradición humanista, aduce los términos de «crisis» y «crítica» («Crisis» y «Critic»), en su *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* (Halle y Leipzig, 1733), en una sola y común significación. *Critic* es, para él, *Beurtheilung*, enjuiciamiento, e igualmente lo es *Crisis*: «Enjuiciamiento, juicio, razón, reflexión; de aquí que se diga: el hombre carece de *Crisis* (sic!), esto es, no puede juzgar acerca de cosa alguna». Pero también Zedler aduce como significación la más usual y corriente de la palabra crisis, el giro decisivo de una enfermedad, entendiéndolo

siglo XVIII, exponer primeramente la constitución de la instancia crítica en su contradictoria relación con el Estado, para seguidamente exponer el progresivo desarrollo y la creciente exigencia de la instancia crítica en el seno de este mismo Estado. Con ello se obtendrá al mismo tiempo una gradación o escalonamiento temporal.

El grupo de vocablos que se vincula al concepto de crítica fue incorporado en Francia e Inglaterra en torno al año 1600 a los idiomas nacionales, tomándolo del latín<sup>160</sup>. La expresión de «critique» y de «criticism» (y también «critiscks») ganó carta de naturaleza en el decurso del siglo XVII, entendiéndose con ella el arte de un enjuiciamiento

con ello, de manera sorprendente, sólo el giro hacia la curación. «Hoy en día se llama «Crisin» aquella acción salutífera de la Naturaleza merced a la cual se expulsa del cuerpo la materia de la enfermedad, viéndose libre aquél de su ruina y de la dolencia que le aquejaba». Mientras que Zedler no conoce todavía al «crítico», pone en evidencia, en su artículo «Critik», una de las raíces de la hipocresía, en la que degeneró la crítica del siglo XVIII: «Porque la crítica contribuye en mucho a la verdadera sabiduría, no ciertamente a través de su tarea inmediata, pero sí de manera mediata, ha venido a ocurrir que los espíritus que se aplican a la misma suelen caer en gran soberbia por cuanto que se atribuyen como inmediata la utilidad mediata, a lo que ha llegado también la dignidad de juez...». Con ello queda captado el tema del siglo.

<sup>160</sup> El diccionario de los Grimm caracteriza al grupo de vocablos como «verdaderamente reciente» en la lengua alemana. Ha sido incorporado a ésta a comienzos del curso del siglo XVIII. Comp., además, BÄUMLER, *Kants Kritik der Urteilskraft* (Halle, 1923), 96 ss. Mientras que J. CHR. ADELUNG, en su *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart...* (Leipzig, 1774 ss.), 4 tomos, no recoge todavía —o quizá ya no recoge más— la palabra «crisis», incorpora como nueva expresión la de «Kritikus» y juez en materias de arte. Tal es quien hace una «profesión» («Geschäft», dice textualmente) del enjuiciamiento de las obras de otros, y la expresión de «Sprachrichter» (juez del lenguaje) y de «Klü-

giamiento adecuado al objeto, referido especialmente a los textos antiguos, pero también a las obras de arte y de literatura, así como al pueblo y a los hombres. La palabra fue utilizada primeramente por los humanistas; capacidad de juicio y formación erudita le estaban asignadas como condición previa, y cuando se extendió el método filológico a las Sagradas Escrituras, llamóse asimismo «crítica» a este procedimiento. Se era todavía, a un mismo tiempo, crítico y cristiano, y se rechazaba a los «critici» incrédulos o ateos apostrofándoles con el calificativo de «criticaster»<sup>161</sup>.

La crítica se hallaba todavía al servicio de los partidos religiosos. Cuando Richard Simon editó en 1678 su *Histoire critique du Vieux Testament*, empleó consciente y deliberadamente la palabra «critique», usada hasta entonces sólo por las «personnes sçavantes», para caracterizar el

gelmeister» (más o menos: maestro en agudezas) resultan perfectamente adecuadas al vocablo griego κριτικός, porque la palabra viene de «Kreet», «Krit», esto es, riña, pelea, disensión, etc. Para Francia, comp. VON WARTBURG, *Franz. Ethym. Wörterbuch* (Basilea, 1946), 2/II, 1355. El grupo de palabras gana carta de naturaleza durante el período clásico. En Inglaterra, la palabra «criticism» aparece utilizada desde el año 1607; en Bacon surge ya el crítico literario (*critic*) (Adv. Learning; I, VI, cap. 21), y Hobbes emplea la palabra referida a la interpretación filológica y al cotejo de textos («Engl. Works», VII, 389 ss.; STIGMAI, *Grammar and Critiques*).

<sup>161</sup> Se habló ya en 1626 de un «criticke Scholiast upon the Revelation» (W. SCLATER, *Expos., 2 Thess*), o bien, en 1641, de «learned and criticall Christians» (J. JACKSON, *True Evan.*, I, 69), o en 1635 de los «learned Divines and criticke Expositours» (N. CARPENTER, *Georg. Dch.*, II, v. 67). En 1684 —después de la aparición del «Tratado teológico político» de Spinoza—, un editor inglés de la Biblia se revuelve contra «some Jewish Criticaster» (N. S. Crit. Eng. Edit. Bible, VIII, 51). Todavía hoy se designa la crítica textual de las Sagradas Escrituras como «higher criticism» (MURRAY, *A new engl. Dict.*, 1888 ss.).

método con el que había investigado los textos bíblicos.<sup>162</sup> Tanto el vocablo como el método los tomó de Cappelle, el cual, el año 1650, había comparado entre sí el texto primitivo y las traducciones del Antiguo Testamento en su «critica sacra...»<sup>163</sup>, y Simon opinaba que Cappelle, el calvinista, no se había dado clara cuenta de las ineludibles consecuencias que se seguían de la aplicación del nuevo método, a saber, la disolución del principio protestante de la fe absoluta en las Sagradas Escrituras. Precisamente para atacar este fundamento básico del protestantismo mostró Simon con su método crítico las contingencias y superposiciones en la redacción del Antiguo Testamento, con objeto de poner en evidencia, por esta vía, la necesidad de una tradición eclesiástica. Simon invocó a este respecto las «veritables loix de la critique», que los teólogos menospreciaban tan profundamente, de manera incomprensible, y que tenían la grandísima ventaja de ser «claires et évidentes». Las reglas de la crítica son independientes de la fe —argumenta Simon con Spinoza— y, por tanto, también los protestantes han de someterse a ellas<sup>164</sup>.

<sup>162</sup> RICHARD SIMON, *Hist. Crit. du Vieux Test.*, par R. P. Rich. Simon (París, 1680), Préface.

<sup>163</sup> L. CAPPELLE, *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus* (París, 1650). Sobre CAPPELLE, véase el art. correspondiente de E. BERTHEAU, en la *Realencycl. für prot. Theol. u. Kirche* (Leipzig, 1897), tomo III. Sobre el impulso recibido por la crítica histórica de parte de las discusiones y pugnas teológicas, comp. DILTHEY, *Ges. Schr.*, II, 112 ss.

<sup>164</sup> R. SIMON, *loc. cit.*, Préface. Es un grandísimo error de los protestantes creer que la Biblia es «claire d'elle-mesme»; por ello, el Concilio de Trento invoca con razón la tradición de los Padres de la Iglesia; pero el Concilio «n'a pas pour cela deffendu aux particuliers de chercher d'autres explications lorsqu'il ne s'agit point de la creance. Au contraire...». Precisamen-

Con ello, Simon puso al nuevo arte de la crítica al servicio de su Iglesia; pero de hecho desplazó el criterio de la verdad desde la Revelación hasta el pensamiento claro y racional, lo que no significaba para él otra cosa que el pensamiento crítico. Sobre la base de esta opinión herética, Simon sucumbió al mismo destino que había cabido en suerte a su contrincante calvinista Cappelle, aun en el seno de las Iglesias protestantes<sup>165</sup>: se vio excomulgado y expulsado de la Iglesia católica. Mientras predominaron las cuestiones y disputas religiosas, los críticos racionales y humanistas formaron un frente único con los políticos. En las autoridades eclesiásticas, en efecto, tenían ambos grupos un enemigo común, bien que visto desde dos costados diferentes. Hecho característico de esta situación es el que dichos grupos se hallasen aún, frecuentemente, vinculados por una unión personal, como en el caso de Bodino o de Hobbes, que contaban, de modo igualmente destacado, entre los críticos de la Biblia y entre los «políticos». Sólo tras de la superación de las luchas confesionales, esto es, en pleno siglo XVIII, se separan ambos campos, y la crítica racional abarcó al Estado en sus ataques.

La reacción conjunta de todas las Iglesias dio ya al

te por ello puede él, Simon, someter asimismo a la crítica a los Padres de la Iglesia: «Ceux qui recherchent la vérité en elle-mesme et sans préoccupation ne s'arrestent point au nom des personnes ny à leur antiquité; principalement lorsqu'il ne s'agit point de la Foy».

<sup>165</sup> Los protestantes impidieron durante diez años la impresión de la obra capital de Cappelle, hasta que los oratorios obtuvieron para ella el privilegio real de imprenta. CAPPELLE publicó su *Critica Sacra* juntamente con un escrito contra Buxtorf, hijo: *Criticae adversus injustum censorem justa defensio*. Sobre Simon, comp. P. HAZARD, *Die Krise des europäischn Geistes* (Hamburgo, 1939), 217 ss.

vocablo «crítica» un sentido polémico, incluso cuando bajo dicho término se entendía la mera crítica de textos, mejor dicho: precisamente entonces<sup>166</sup>. Desde entonces, el concepto de crítica no había de perder ya este sentido polémico, que siguió siendo constitutivo del sentido propio de la «crítica», aun en todo el siglo siguiente.

De este modo constituyóse en la estela de la crítica de las Sagradas Escrituras, a partir de las pugnas religiosas, un nuevo frente cuya novedad consistía en que, en él, los representantes de las diversas Iglesias —enemigas entre sí— veíanse enfrentados a un enemigo común a todos ellos. Se trata del frente abierto entre la razón y la Revelación, que ha dado su cuño preeminente a la primera mitad del siglo XVIII<sup>167</sup>. Al declarar Simon que el estudio

<sup>166</sup> En la lucha contra la crítica bíblica se unieron protestantes y católicos, así como sus dos máximos contrincantes dentro del campo católico, a saber, Bossuet, que habló de la «audacieuse critique» de R. Simon y vio en ella la «dolencia y la tentación de nuestra época», y Fénelon, que estimaba «séditieuse» a la «Critique» y arrojó al fondo del Tártaro a los críticos malignos, donde, según él, habrían de recibir peor castigo que el reservado a uxoricidas y parricidas; los tales críticos pertenecen a esas gentes «que le vulgaire ne croit guère coupables et que la vengeance divine poursuit impitoyablement». *Oeuvr. Complètes* (París, 1850), 6, 521; *Télémaque*, 1, XIV. «These monsters, critics!», exclama Pope en 1709 sobre estos contemporáneos. «Where Heaven's free subjects might their rights dispute. Lest God Himself should too absolute»; con objeto de adoctrinarnos seguidamente acerca de su verdadera tarea de críticos. ALEX. POPE, *Collected Poems* (Londres, 1951); *An Essay on Criticism*, II, 545 ss.

<sup>167</sup> La contraposición, antigua desde el punto de vista problemático-histórico, se agudizó en la época citada hasta convertirse en la tensión predominante dentro del mundo intelectual. Comp. además, D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Rév. Française* (París, 1933). Sobre la independización del concepto de «ratio» y del de «natura», incluso dentro de las Igle-

de la crítica filológica era exigible, «si l'on veut avoir une connaissance parfaite de la Théologie», invocaba un principio que contradecía sustancialmente a la Revelación<sup>168</sup>. Con ello tornóse Simon —pese a ser sacerdote— en precursor de Pierre Bayle, quien en 1695 proporcionó con su *Dictionnaire historique et critique* el arsenal del cual habría de extraer sus armas la siguiente centuria. Si la crítica sólo fue inicialmente un síntoma de la diferencia —cada vez más agria— entre razón y Revelación, con Pierre Bayle se convierte en la actividad que separa ambos campos.

Pierre Bayle entendía por «critique», en el sentido estricto de la palabra, asimismo el trabajo sobre los textos que es imprescindible para la elucidación de su auténtica estructura y de su verdadero contenido. «La critique est un travail périlleux; car si l'on ignore certains faits particuliers, toutes les autres connaissances n'empêchent pas qu'on ne juge mal des choses»<sup>169</sup>. «Le règne de la critique», en el cual los filólogos eruditos, los gramáticos de las lenguas antiguas y sus traductores ostentan el predominio absoluto, comienza para él —como la crítica del arte para Pope<sup>170</sup>— con el humanismo, del cual, sin embargo, se diferencia fuertemente el tiempo presente. Hoy

sias protestantes, creyentes en la Revelación, comp. J. KÜHN, *Toleranz und Offenbarung* (Leipzig, 1923), 50 ss., 327 ss.

<sup>168</sup> RICHARD SIMON, *Hist. Crit. du Texte du Nouv. Test., où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée* (Rotterdam, 1689), Préface.

<sup>169</sup> B. BAYLE, *Dict. hist. et crit.* (3 ed. Rotterdam, 1720), art.: «Livineius», 1727 b.

<sup>170</sup> POPE, *loc. cit.*, 74 ss. Los críticos ejercitaron por vez primera en Roma su justa soberanía («long succeeding critics justly reign'd»).

—esto es, hacia el año 1700— no se escriben ya libros voluminosos: «on s'est tournée vers la justesse du raisonnement, on a cultivé l'esprit beaucoup plus que la mémoire... on devient sensible au sens et à la raison plus qu'à tout le reste»<sup>171</sup>. Al abarcar Bayle con el método crítico todos los campos del saber humano y de la Historia, comprometiéndolo en un proceso infinito de relativización, la crítica se convirtió en la auténtica actividad de la razón. La «raison» equilibró constantemente en Bayle los «pour et contre», tropezando en ello, más de una vez, con contradicciones que daban origen de nuevo a otras contradicciones; de este modo, la razón se disolvió, por así decirlo, en una permanente ejecución de la crítica. Si ésta es el aparente punto de apoyo del pensamiento humano, dicho pensamiento se verá inmerso en una infatigable huida del movimiento<sup>172</sup>. La actividad que caracteriza a la razón como instancia enjuiciadora es la crítica misma, que impulsa continuamente hacia adelante al proceso del «pro» y el «contra». Tras de la obra ingente de Pierre Bayle,

<sup>171</sup> Art. «Alegambe», 155 b; «Acontius», 66 a. Bayle toma aquí posición frente a la entonces discutida cuestión acerca de si la época a la sazón presente era decadente o progresista. Mientras que Simon, sobre la base de su crítica de los tiempos pasados, se sabe muy superior a éstos, Bayle es también un escéptico en esta cuestión, aunque ve indudables progresos en el campo de las ciencias. Hoy día, afirma, se es «moins savant», pero «plus raisonnable» a cambio; fórmula que, por lo demás, acogerá de nuevo Voltaire en las páginas de la «Enciclopedia» (Art. «Gens de Lettres»: no es ya la erudición la que caracteriza al crítico, sino su «esprit philosophique», que empapa necesariamente a toda la sociedad).

<sup>172</sup> «La raison humaine... est un principe de destruction, et non pas d'édification: elle n'est propre qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute...» (Art. «Manichéens», 1900).

el concepto de la crítica permanece ya inseparablemente vinculado al de la razón<sup>173</sup>. Así pudo decir Vico en 1709: «A critica studia hodie inauguramur... Etenim critica id nobis dat primum verum, de quo, vel cum dubitas, certus fias», palabras pronunciadas sin duda alguna para defenderse contra esta forma crítica de pensamiento, ya que ésta ignora todas las probabilidades y el «sensus communis»<sup>174</sup>. Así, pues, la crítica no permaneció en modo alguno limitada al campo histórico, estético o filológico, sino que se convirtió de modo general en el arte de obtener, mediante un pensar racional, conocimientos y resultados ciertos<sup>175</sup>. Pero mientras el pensamiento se espolea a sí

<sup>173</sup> Según el sentido, es fácil y frecuente intercambiar en el siglo XVIII las palabras «crítico» y «razonable». La razón misma se convierte en proceso crítico del hallazgo de la verdad. Comp. aquí ERNST CASSIRER, *Die Phil. d. Aufklärung* (Tübingen, 1932), 16: «Todo el siglo XVIII entiende la razón en este sentido. No la considera como un contenido fijo y determinado de conocimientos, principios y verdades, sino por el contrario como una energía, como una fuerza que sólo puede ser plenamente comprendida en su ejercicio y en sus repercusiones».

<sup>174</sup> VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), latín y alemán (Godesberg, 1947), 20, 26.

<sup>175</sup> La crítica, en cuanto medio general de alcanzar la verdad, vese subordinada frecuentemente a la lógica. Así por DIDEROT, *Oeuvr.*, III, 465, 1775; lo mismo en BUHLE, *loc. cit.*, 38; sobre la relación entre lógica y crítica v. BÄUMLER, *Kants Kritik der Urteilskraft* (Halle, 1923), 167 ss. La utilización preferente de la palabra «crítica» para designar a los métodos para elaborar una normatividad de lo bello, de su conocimiento o de su producción —Cassirer llega incluso a subsumir la «era de la crítica» bajo el punto de vista de los «problemas fundamentales de la Estética»— es característica del surgimiento histórico de la autoconciencia burguesa. La filosofía y la crítica del arte realizan una unión personal (CASSIRER, *loc. cit.*, 368). Sólo en la Estética es reconocido el hombre en cuanto tal hombre, dice Bäumler, y suministra abundantes ejemplos de la

mismo hasta el infinito, en la sucesión de los «pro» y los «contra», vense superadas las aporías del pensar. En este sentido, Kant sería el primero en haber llevado a un término el proceso de la Ilustración. Hasta que la crítica se enderezó ella misma contra la razón, giró constantemente nuevas letras contra el porvenir.

Sólo en la elucidación de las contradicciones se alberga la esperanza de encontrar la verdad exenta de ellas. Un crítico —dice por ello Pierre Bayle— «montre... ce que l'on peut dire pour et contre les auteurs: il soutient successivement le personnage d'un avocat demandeur, et d'un avocat défendeur»<sup>176</sup>. Precisamente, en virtud de su doble función de acusador y defensor fundidos en uno, élévase el crítico hasta el plano de una instancia situada por encima de todos los partidos, y se convierte en el abogado de la razón. «Le seul nom même de party m'étant odieux —había dicho ya Simon<sup>177</sup>— je n'ay aucun interest particulier qui m'engage dans ce qu'on appelle party». El crítico se halla situado por encima de los partidos, y su tarea no es la de «destruir», sino la de «establecer» la

función sociológica que le cabe al «buen gusto», a la «capacidad de juicio» en las cuestiones relativas al arte y al mismo tiempo al trato humano, para la formación de una plataforma social autónoma. Es el «estético» quien sustituye al «político» (cortesano) como figura humana típica de los años finales del XVII e iniciales del XVIII (BÄUMLER, *loc. cit.*, 208).

<sup>176</sup> Art. «Archelaus», 290 b.

<sup>177</sup> R. SIMON, *Hist. Crit. du Nouv. Test.*, Préface. También Pope, que quiere establecer la crítica sobre su «verdadero fundamento» al investigar la «naturaleza», ve en la «parcialidad» la raíz de todos los males, que sólo impide una crítica adecuada a la naturaleza, mientras que los partidos tradicionales, bajo los eruditos, se orientarían según los partidos del Estado (*loc. cit.*, 69).

verdad. El crítico entra en abierta competencia con el Estado de la razón, que se alza asimismo por encima de los partidos religiosos. Pero esto no quiere decir que cree un nuevo orden «hic et nunc»; antes bien, el predominio de la crítica se evidencia como superior a los partidos tan sólo en el seno de un proceso que se renueva a sí mismo interminablemente. De este modo, el crítico sólo conoce en Bayle un único deber: el deber frente al futuro, en el cual, y sólo en el cual, podrá hallarse la verdad a través de la ejecución de la crítica. La pretensión de hallarse por encima de todos los partidos impulsaba hacia adelante al proceso en la misma medida en que su término se hallaba pendiente todavía. En la vinculación del crítico a la verdad todavía por descubrir radicaba la autogarantía de la crítica. Toda falta o error que se descubre, todo impedimento desenmascarado, hace aflorar otros nuevos impedimentos, y así, el ansia humana de pulverizar y analizar inventa métodos cada vez más sutiles para domeñar el mal y eliminar el desorden que se introduce una y otra vez. Por último, no hay ya nada que pueda satisfacer a la razón<sup>178</sup>. La crítica ha transformado al futuro en una resaca que arrastra al hoy bajo las plantas del crítico; en estas circunstancias no le quedaba al crítico otra posibilidad

<sup>178</sup> «En un mot, le sort de l'homme est dans une si mauvaise situation, que les lumières qui le délivrent d'un mal le précipitent dans un autre. Chassez l'ignorance et la barbarie, vous faites tomber les superstitions, et la sote crédulité du peuple si fructueuse à ses conducteurs, qui abusent après cela de leur gain pour se plonger dans l'oisiveté, et dans la débauche: mais en éclairant les hommes sur ces désordres, vous les inspirez l'envie d'examiner tout, ils épiluchent, et ils subtilisent tant, qu'ils ne trouvent rien qui contente leur misérable raison» (Art. «Takid-din», 2688 A).

sino la de descubrir en el progreso la estructura temporal propia de su modo de ser. El progreso es el «modus vivendi» de la crítica, incluso allí donde no fue entendido como es el caso de Bayle— como un movimiento dirigido hacia adelante, sino como destrucción, como decadencia.

En todo caso, la vinculación autónoma con el futuro liberaba al juez racional de la crítica dirigida contra el presente y proporcionaba al ejecutor de la crítica, en el presente, un ámbito de absoluta libertad.

«C'est la liberté, qui règne dans la République des lettres. Cette République est un état extrêmement libre. On n'y reconoit que l'empire de la vérité et de la raison; et sous leurs auspices on fait la guerre innocemment à qui que ce soit. Les amis s'y doivent tenir en garde contre leurs amis, les pères contre leurs enfants, les beaux-pères contre leurs gendres: c'est comme en siècle de fer;

Non hospes ab hospite tutus  
non socer a genero.

Chacun y est tout ensemble souverain, et justiciable de chacun»<sup>179</sup>.

Sólo en el seno de la libertad absoluta es posible desencadenar el proceso crítico que hace posible la conquista de la verdad. En la república de los doctos, por ello mismo, cada uno es señor de los demás, y al mismo tiempo puede ser juzgado por todos los restantes miembros. La guerra civil, que fue eliminada por el Estado, resurge de

<sup>179</sup> Art. «Catius», 812, a, b.

nuevo inesperadamente; y ello, precisamente, en el ámbito privado interno, que el Estado hubo de conceder al hombre en cuanto tal hombre. Domina en él la libertad absoluta, el «bellum omnium contra omnes»; el fin común de todos es la verdad, y el verdadero soberano en la pugna espiritual es la crítica, que ejerce cada uno y a la cual se somete cada uno. La soberanía de la que todos participan impera de modo inexorable. La democracia total, que había de concebir Rousseau medio siglo después, es la república de los doctos preconizada por Bayle y extendida en el Estado<sup>180</sup>. Ella suministró el modelo de una forma estatal para la cual se legaliza la guerra civil, bien que de modo puramente espiritual, y se convierte en fundamento de la legitimidad.

Falta todo carácter vinculante, porque la verdad sólo se revela y alcanza en la guerra común de todos los críticos entre sí. La verdad, que sólo podrá ser descubierta el día de mañana, descarga al crítico, hoy, de toda culpabilidad. Así conquistó el crítico, en la ejecución de su actividad peculiar, la libertad, la exculpación y la participación en una soberanía situada por encima de todos los partidos y al mismo tiempo indicadora del futuro. En este contexto general radicaba la decisiva importancia de la crítica, que desde Bayle habría de seguir ejerciendo sus efectos ininterrumpidamente a lo largo del siglo XVIII. Esta importancia y esta significación habrían de ser decisivas también para la crítica política.

La importancia histórica de la crítica sólo puede ser captada plenamente, desde luego, si también se toma en con-

<sup>180</sup> Comp. A. COCHIN, *La révolution et la libre-pensée* (París, 1924), 76 ss.

sideración su otra cara, a saber, el respectivo proceso del «pro» y el «contra», en cuya consumación se instaura la crítica como soberano absoluto. Si para el escéptico Bayle la instancia crítica de la razón no apuntaba tampoco al logro de resultados unívocos y definitivos, en el curso de las divisiones críticas quedó establecido con seguridad un límite diferenciador: religión y Revelación no tienen nada en común con la razón. Con ello, Bayle vino a consumir una delimitación de fronteras que facilitó a la época subsiguiente la tarea de someter a la crítica a la religión y a la Revelación, para avanzar después hasta la crítica contra la existencia de las Iglesias en general. La actividad orientadora de la razón se basaba, por una parte, sobre esta delimitación de la religión, pero consumó al mismo tiempo esta separación con objeto de criticar a la religión misma. Ya para Bayle, y precisamente sobre la base de esta separación, poseía certeza y evidencia plenas esta absoluta pretensión de soberanía planteada por la razón, que todo lo criticaba, frente a cualquier clase de religión, segregada de manera dualista. «Hay que llegar necesariamente a la conclusión de que todo dogma aislado, ya se estime como contenido en las Sagradas Escrituras o formulado de otro modo cualquiera, es falso siempre que esté en contradicción con los conocimientos claros y concretos de la razón, especialmente cuando se trata de la Moral...»<sup>181</sup>.

Los campos de la razón y de las religiones fueron separados entre sí críticamente, para asegurar el predominio de la razón y la preeminencia de la Moral sobre las religiones. Bayle, por el contrario, trazó a la instancia enjuiciadora y

<sup>181</sup> P. BAYLE, *Commentaire philosophique...* (1686), 1.<sup>a</sup> parte, I, 1, citado por HAZARD, *loc. cit.*, 136.

juzgadora, con toda decisión, un segundo límite, un límite distinto y que ésta nunca debe superar; más todavía: que una crítica razonable, precisamente por serlo, no puede nunca traspasar. Se trata de su frontera frente al Estado. Ya impere éste de modo justo o inicuo, siempre es un delito alzarse contra él. «Tout ce que l'on peut opposer à son injustice, c'est la raison, la soumission, la retraite»<sup>182</sup>. La razón exige todavía —lo mismo que en Hobbes— la sumisión, recomienda la retirada al ámbito interior, porque no existe instancia alguna que pueda hacer de árbitro entre el Estado y el individuo. La razón, crítica en el interior, guarda en el exterior su fidelidad al Estado.

Pierre Bayle conocía muy bien la dialéctica de una guerra civil que obliga constantemente a los hombres a tomar una decisión contra su conciencia y mejor parecer. Y conservó este conocimiento en sus años de emigrado. Inútilmente se espera —dijo entonces— hurtarse a los partidos hostiles entre sí, para conservar la neutralidad. En lugar de poseer amigos y enemigos sólo se tienen enemigos, sin contar jamás con amigos. «Sort déplorable de l'homme, vanité manifeste de la raison philosophique»<sup>183</sup>. El delirio

<sup>182</sup> *Oeuvres de M. Bayle*, 4 tomos (La Haya, 1737), II, 594. La palabra proviene del «Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France», un escrito anónimo, cuya paternidad intelectual se arrogó siempre Bayle de manera expresa; cit. por la selección de textos de M. RAYMOND, *Pierre Bayle* (París, 1948), 218. Comp., además, el decisivo art. «Aureolus», I, 399, nota B, donde Bayle habla sobre el tema Estado y progreso (véase pág. 315, nota 144). Junto con Hobbes y Spinoza, él veía todavía en el Estado una manifestación de la razón, sin considerar, desde luego, por ello a la «política» como algo «razonable». «Le désordre est inévitable dans la Politique», pero: «c'est vain qu'on en chercheroit le remède» (Art. «Bourgogne», 639, b).

<sup>183</sup> Comp. más abajo, pág. 315, nota 144.

específico de la razón filosófica es precisamente esperar que su búsqueda progresista de objetividad y neutralidad pueda ser trasplantada sin el menor reparo al mundo hostil de la política. Ciertamente, aseguraba Bayle, son necesarias las mentes progresistas; pero las tales deberían limitarse a la ciencia y a las tareas del espíritu. Si el progreso invade el campo de la política, es seguro que los males de una guerra civil, consecuencia de ello, son siempre mayores que los males que se intentaba eliminar. Bayle, por su parte, prefería renunciar a los «espantosos beneficios» de una guerra civil. Sobre el telón de fondo de esta experiencia, que procede en su integridad del siglo xvii, Bayle distinguió tajantemente entre la «critique» por una parte y las «satires» y «Libelles diffamatoires» por otra. Bayle delimitó pulcramente la instancia enjuiciadora de la crítica frente a la competencia política del Estado. Dentro de la república de los doctos impera, con plena inocencia, la lucha apolítica por la conquista de la verdad. Para combatir la ignorancia y el error están permitidos todos los medios:

«Tous les particuliers ont à cet égard le droit du glaive, et le peuvent exercer sans en demander la permission à ceux qui gouvernent. Il est bien aise de connoître pourquoi la Puissance Souveraine a dû laisser à chacun le droit d'écrire contre les auteurs qui se trompent, mais non pas celui de publier des Satires. C'est que les Satires tendent à dépouiller un homme de son honneur, ce qui est une espèce d'homicide civil et, par conséquent, une peine, qui ne doit être infligée que par le Souverain; mais le Critique d'un livre ne tend qu'à montrer qu'un auteur n'a pas tel et tel degré de lumière... On n'usurpe

rien de ce qui dépend de la Majesté de l'État, en faisant connoître au public les fautes qui sont dans un livre»<sup>184</sup>.

El radio de acción de la crítica es limitado conscientemente, con el objeto último del conocimiento, al ámbito del saber humano; el hombre en cuanto «honnête homme», en cuanto «bon sujet de la République», no está sometido a su juicio, y permanece en el vasallaje del Estado. Bayle, por tanto, separa conscientemente el campo de la crítica del campo del Estado para garantizar la autonomía normativa de la crítica dentro de la «République des lettres». La crítica se erige deliberadamente en apolítica, no roza al Estado, pero al mismo tiempo tampoco se halla subordinada a él. Para Bayle hay dos cosas que corren paralelas: por una parte, la pretensión total de la crítica, que intenta someter a su juicio a todos los campos accesibles a la razón, y al mismo tiempo su discreción, surgida de su propia perfección normativa espiritual, su renuncia a entrar en contacto con el ámbito político del Estado. Aunque Bayle mismo haya entendido la actividad de la crítica como puramente «intelectual» y apolítica —su crítica se dirigió preferentemente contra las religiones fanáticas—, de hecho consumó conscientemente la decisiva separación entre el «règne de la critique» y la soberanía del Estado, separación que habría de ser precisamente el presupuesto previo de la crítica política. Tal cosa se evidencia con la claridad de Voltaire, que había abandonado ya, de modo progresista, el horizonte de experiencias propio de Bayle.

<sup>184</sup> Art. «Cadius», 812 a, b. Además, el tomo IV del *Dict.*, y en él la «Dissertation sur les libelles diffamatoires».

También *Voltaire* invocó —con Bayle— el año 1733 la separación entre «la critique, la satire et la libelle», para fundamentar el carácter apolítico de su crítica. Lo que él ejerce es crítica del arte, pero sabe perfectamente bien —hubo de afirmar— «que les politiques ont regardé innocent plaisanteur du Temple du Goût comme un grave attentat»<sup>185</sup>. Después de que el reino de la crítica estuvo separado convenientemente del Estado, *Voltaire* invocó precisamente esta separación para, con la misma inocencia que Pierre Bayle, traspasar de forma plenamente «apolítica» y estrictamente «intelectual» las fronteras del reino de lo político. Al ejercer *Voltaire* la crítica literaria, estética o histórica, criticaba indirectamente a la Iglesia y al Estado. Con ello, toda la crítica que ejercía ganó una definitiva significación política, de carácter muy específico, además, según se deducía del concepto de la crítica y del mundo dualista que le correspondía.

Si, inicialmente, el concepto opuesto central a los de razón, moral y naturaleza era el de Religión revelada, sólo era preciso un desplazamiento de la crítica al «campo de las leyes mundanas» para agudizar políticamente el frente espiritual ya abierto. La alianza de la «raison» con el Estado existente había quedado destruida. La política del mundo estatal absolutista se convirtió cada vez más en el polo opuesto común de todas las posiciones dualistas. La política imperante a la sazón viose envuelta en el proceso de la crítica. Con ello, el «pro» y «contra» de la crítica, que desplegaba dentro de la «République des lettres» su proceso apolítico, se convirtió de hecho en un proceso entre el «règne de la critique» y la soberanía del Estado. También

<sup>185</sup> VOLTAIRE, *Oeuvres*, VIII, 551 s.

en este proceso eran fiscales los críticos, parte procesal y suprema instancia juzgadora, todo a un tiempo. Al invocar los críticos la soberanía suprapartidista de la crítica, y complicar no obstante a la política en el proceso de ésta, permanecieron, desde luego, en cuanto críticos y en virtud de su propia crítica, por encima de los partidos, pero por otra parte constituyeron un partido, justamente en su condición de críticos del Estado. El carácter partidista pudo ser negado, sin embargo, en forma que garantizaba una superioridad. La crítica intelectual, basada en la división entre la apolítica «République des lettres» y el Estado político, invocó ahora esta escisión y la agudizó al mismo tiempo, para extender también al Estado sus veredictos intelectuales, de forma aparentemente neutral y en nombre de la verdad situada por encima de los partidos en liza. Es precisamente la crítica —y al principio solamente ella— lo que sirve para traspasar la frontera entre la república de los doctos y el Estado, frontera trazada por ella misma. La crítica, sí, se separa del Estado afirmando su carácter apolítico, pero, no obstante, le somete a su juicio. De aquí surge la ambivalencia de la crítica, que desde *Voltaire* se convierte en su característica histórica más acusada: apolítica y suprapolítica en apariencia, era, sin embargo, política en realidad<sup>186</sup>.

<sup>186</sup> Por una parte, *Voltaire* deja siempre entrever que ofrece a la publicidad una obra «que dice más de lo que en realidad parece»; así, por ejemplo, en el prefacio a «Zadig», que está lleno de invectivas contra el orden imperante (*Oeuvres*, XXI, 32, 1747); por otra parte, se desgañita literalmente para asegurar la utilidad, la inocencia y el carácter inofensivo de la crítica. Así en la *Encyclopédie*, para la cual redactó el artículo sobre la «Gens de Lettres». La misma crítica filológica no es ya tan necesaria, afirma *Voltaire* junto con Bayle; antes al contrario,

La crítica es la décima Musa surgida, por fin, dice Voltaire en 1765, y ella desterrará a la necedad de este mundo. «La critique a du bon; je l'aime et je l'honore. La parterre éclairé juge les combattants, et la saine raison troimphe avec le temps»<sup>187</sup>. La crítica, ciertamente, se halla todavía —en cuanto crítica intrasocial— al servicio de los combatientes burgueses, que, sentados en el patio de butacas, se sienten vinculados estrechamente con los actores que representan en el escenario el espectáculo moral. Pero al mismo tiempo, ella es el arma común de estos combatientes, que con su crítica —ejercida precisamente sobre el rodeo que pasa a través del arte—, abarcan también al Estado. En *Las bodas de Figaro* se ensalzan los esponsales del arte y la crítica política. Sólo mediante la crítica puede triunfar la razón. La crítica, por tanto, ha abandonado el ámbito del arte y de la ciencia, que le estaba asignado en un principio, y desde Voltaire en adelante los antiguos objetos de la crítica se convierten en armas de una crítica política<sup>188</sup>.

los críticos son hoy día «une partie devenue nécessaire... leur critique ne s'est plus consumée sur des mots grecs et latins, mais appuyée d'une saine philosophie, elle a détruit tous les préjugés dont la société était infectée... par là ils ont en effet, servi l'État. On est quelquefois étonné que ce qui bouleversait autrefois le monde, ne le trouble plus aujourd'hui; c'est aux véritables gens de lettres qu'on en est redevable» (*Oeuvr.*, XIX, 252).

<sup>187</sup> VOLTAIRE, *Oeuvres*, XX, 218; comp. X, 428, 1771.

<sup>188</sup> Art. «Critique», en el *Dict. phil.*, edición Benda (París, 1954), 502, 155. Voltaire, en este artículo, no trata ya a los filólogos y críticos de fuentes históricas, sino que cuenta ya entre los críticos —a diferencia de Bayle, si bien guardando siempre una distancia irónica— a los satíricos y a los «libelistes». Pero sus poco favorables ejemplos de los «inspectores de matadero y los «sapos», que van dejando su rastro a los demás sa-

El proceso general del progreso arrastra también al Estado. Esto acaece en la misma medida en que, desde mediados de siglo aproximadamente, pareció asegurada la victoria sobre la Religión revelada<sup>189</sup>. La crítica se hace cargo ahora de las funciones que Locke había asignado, en su época, a la censura moral, y se torna de este modo en altavoz de la opinión pública. Si ya no podía seguir influyendo sobre las costumbres privadas, «il est du moins incontestable qu'elle décide des actions publiques», según leemos en el artículo «Critique», de la *Encyclopédie*<sup>190</sup>. El giro hacia el exterior está consumado, y un buen barómetro de ello lo encontramos en la afirmación de Diderot, el cual sostiene que es preciso distinguir no sólo entre hombre y ciudadano, sino —ya dentro de la sociedad crítica—

pos, los toma de las filas de los censores y ex jesuitas oficiosos. El ideal del crítico exento de prejuicios, situado por encima de los partidos en liza, y casi imposible de encontrar —del «bon juge»—, lo encuentra en Bayle.

<sup>189</sup> Comp. MORNET, *loc. cit.*, 105, y HAZARD, *Die Herrschaft der Vernunft* (Hamburgo, 1949). Partes I y II. En 1768 escribió FEDERICO EL GRANDE en su testamento: la religión «ha alcanzado de modo patente su ápice histórico y se encamina ya hacia su ruina...»; *Die pol. Testamente*, ed. Volz (Berlín, 1922), 230.

<sup>190</sup> Mientras que el artículo sobre el crítico se refiere todavía al editor, comentador, gramático, en una palabra: al crítico de textos, el largo artículo de Marmontel sobre la crítica misma muestra que ésta, más allá del arte y de la ciencia, ha captado ya al Estado y a la sociedad, de acuerdo con la definición que le es propia. Véase en especial el apartado sobre la crítica histórica y la «critique en Morale»; *Encyclopédie...* (ed. de Lausana y Berna, 1779), tomo X. Sobre el contenido de la crítica política, comp. EBERHARD WEISS, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie* (Wiesbaden, 1956), tomo 14 de las publicaciones del Instituto de Historia Europea, Maguncia.

entre persona y autor<sup>191</sup>. «L'équité veut qu'on distingue bien la personne de l'opinion, et l'auteur de l'ouvrage; car c'est bien ici qu'on a la preuve complète que les moeurs et les écrits sont deux choses différentes.»<sup>192</sup> La crítica de la Ilustración ha abandonado el ámbito interior de la sociedad, el campo de la moral privada. Si la separación entre hombre y súbdito era constitutiva del orden político absolutista, ahora —concepción, por lo demás, mantenida ya por Bayle— la separación entre persona y autor se convierte en condición de la falta crítica de orden. La crítica se ha impartido a sí propia la absolución por cuanto que parece hallarse en condiciones de separarse no sólo del Estado, sino también de su telón de fondo social. Los escritos no sólo ocultan los pensamientos verdaderos del autor porque la censura estatal les obligue a ello, sino que alinean al hombre, que no se encuentra ya reflejado en ellos. «Cuando, sin ser falaz, no se escribe todo lo que se hace, tampoco entonces —y ello sin ser inconsecuente— se hace todo lo que se escribe»<sup>193</sup>. En esta expresión de Diderot se pone de manifiesto el giro histórico acaecido. La crítica se ha tornado hasta tal punto soberana que sigue imperando aún sin las personas que la iniciaron. La despersonalización que sufre la persona humana por obra y a través de la crítica emancipada se manifiesta en que la persona se convierte en funcionario de la crítica. La actitud y guarda del secreto, condicionadas políticamente, y que en un principio fueron un auténtico «arcanum» de la Ilustración, son cap-

<sup>191</sup> HANS HINTERHÄUSER, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot* (Heidelberg, 1957), 120.

<sup>192</sup> DIDEROT, *Oeuvr. Compl.*, XIV, 35; art. «Cas de conscience», en la «Enciclopedia».

<sup>193</sup> *Ibidem*, IX, 252.

tadas ahora por la lógica de ésta. La Ilustración derriba todos los tabús al destruir todos los privilegios. Con ello se arrastra a todo, y a cada cosa en particular, al torbellino de la vida pública. No hay nada que no se vea engullido por esta vida pública. Sin embargo, ésta es dialéctica, o dicho de otro modo: en la medida en que todo se torna público, todo se aliena ideológicamente. El ansia y el deseo de vida natural, de retorno a la naturaleza, no es sino un síntoma de este movimiento. Y llegará el día en que se asignará una significación política incluso al pantalón que se vista. El secreto, condicionado políticamente en un primer principio, ha puesto en marcha una crítica que se ha convertido en un poder soberano incontrolable, y por ello mismo misterioso, capaz de alienar todas las manifestaciones vitales. Esta crítica no se detiene ni siquiera ante el mismo monarca. Lo que Bayle reservaba todavía a la sátira, a saber, el ser poseedora del poder de la muerte, a quien nada ni nadie puede sofrenar, que ninguna guardia puede detener ante las rejas del Louvre, lo afirma en 1765 Diderot, sin el menor rebozo, de la crítica misma —y con una velada alusión a Bayle—: «Tout est soumis à sa loi»<sup>194</sup>. Los iniciados de la Ilustración habrán comprendido el intercambio verbal de sátira y crítica tan bien como la comparación. La crítica es la muerte del rey.

Así, pues, la expansión por encima de los límites originariamente dados entre lo interior y lo exterior cosechó éxitos inesperados. La crítica, abarcadora de todo, se ex-

<sup>194</sup> *Ibidem*, X, 237, Salón de 1763. DIDEROT invoca una frase de Malherbe sobre la muerte, que BAYLE había utilizado en su *Dissertation sur les libelles diffamatoire* para caracterizar a las sátiras: «Que la garde qui veille aux barrières du Louvre/N'en défend pas les Rois» (*Dict. hist. et crit.*, IV, 2959 s.).

tendió hasta la política, sí, pero no renunció por ello a su propia pretensión apolítica, esto es, a su pretensión racional, natural o moral, garante única del predominio de la verdad. Tras de la máscara de la generalidad sirvióse también en lo sucesivo de las polarizaciones. Toda afirmación dualista implicaba ya, en cuanto tal, la crítica, así como ésta, por su parte, conquistaba su agudeza y su aparente univocidad a través precisamente de la estructura polar de pensamiento. Por el contrario, allí donde se emprendiese el intento de tomar en serio las antítesis, fracasaba la empresa en la vía muerta mental, claramente desvalorizadora, que resultaba de la configuración conceptual; y quien, pese a ello, emprendiese los intentos de armonización, veíase acto seguido acusado de inconsecuencia en el campo de la publicística, y sucumbía, por su parte, a una crítica implacable <sup>195</sup>.

<sup>195</sup> Característico de ello —y esto arroja ya un rayo de luz sobre la pugna política que habría de seguir— es el destino y actitud de los teólogos, que intentaron salvar a la Revelación, sometida al fuego graneado de la crítica histórica y racional, mediante su adaptación a la «razón». «Somos cristianos», hace LESSING decir a los «teólogos de hoy»; «cristianos bíblicos, cristianos razonables. ¡Quisiéramos ver a quien sea capaz de acusar a nuestro Cristianismo de la más insignificante contradicción con la sana razón!». «¡Cuán escabroso es —opina Lessing a este respecto—, trabar contacto con estas gentes que ensalzan y adormecen a la razón mientras increpan a los contradictores de la Revelación como enemigos de la sana razón humana! Ellos corrompen y compran a todo cuanto quiere tener razón y no la tiene». Son precisamente estos sincretistas los más peligrosos enemigos para los representantes de la razón; y con corrosiva dureza y penetrante fuerza de distinción conceptual emprende Lessing la batalla contra los tales en sus escritos polémicos teólogos (*Säm. Schrft.*, XII, 432). Para él, «es cosa cierta que la transición de las meras verdades racionales a las reveladas resulta extremadamente ardua...». Lessing separó pul-

Característica del dilema en el que era posible caer se tomaba en serio el sentido polémico de la formación conceptual, pero se utilizaban necesariamente en sentido positivo ambos conceptos contrapuestos, es la afirmación de Federico el Grande, que hizo preceder en 1742 al texto de su *Histoire de mon temps*: «Espero que la posteridad, para la que escribo, sepa distinguir en mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político». Federico se rinde a la coacción propia de la época, que impulsa hacia la escisión dualista y no se siente capaz de enlazar y unir entre sí a los conceptos polares más característicos de su tiempo, tales como hombre y príncipe o filósofo y político <sup>196</sup>, antes al contrario, la función crítica de la formación conceptual dualista implicaba la autocrítica, una vez que

cramente ambos campos, aunque no negó, en modo alguno, la Revelación. Pero la prioridad la tiene la razón, desde luego. Sólo ella puede «decidir» acerca de si la Revelación, que supera el «concepto» de la razón, «puede y tiene que existir». Comp. a este respecto M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart, 1924), 441 ss.

<sup>196</sup> FEDERICO EL GRANDE, *Werke*, edit. por Volz (Berlín, 1912), II, 2, y *Oeuvres*, II (Berlín, 1846). En cada uno de los tres preámbulos a sus Historias de las Guerras de Silesia, Federico trata la cuestión de las relaciones entre moral y política. F. MEINECKE analiza en su *Idee der Staatsräson* esta polaridad en la filosofía de Federico el Grande y en su concepción del Estado. El monarca llevó una «doble vida consciente como político y como filósofo» (326). La cuestión de las relaciones entre una normatividad moral y las acciones derivadas de la necesidad política le acompañó a todo lo largo de su vida. Ver en la temática de su «Macchiavell und Antimacchiavell» un «dualismo implantado por el mismo rey Federico», que desde entonces se ha convertido en un difícil problema para Alemania (366), significa, desde luego, convertir la intervención personal del rey en este dualismo en una culpa, precisamente allí donde no hay que buscarla. En el siglo XVIII, el dualismo moral constituía un hecho trascendente en todos los individuos.

uno se había sometido a aquélla. Federico era lo suficientemente filósofo como para ejercer sobre sí mismo, en cuanto príncipe, esta autocrítica; pero al mismo tiempo era demasiado rey como para transformarla en una autoacusación.

Mayor efecto cosechó el torbellino de la crítica en las posiciones de la inteligencia ilustrada misma. Lo que Voltaire, el amigo personal de Federico el Grande, sabía bien aún —manejó siempre a la crítica, aparentemente apolítica, con soberana ironía y al mismo tiempo irónica omnipotencia—, lo perdió la siguiente generación ilustrada. Esta se vio obligada a emplear las armas aparentemente apolíticas, pero, sin embargo, afiladísimas, con plena fe en una soberanía que no poseía ya *de facto*. De la crítica surge la hipocresía. Lo que hasta Voltaire no fue sino táctica, encaminada a enmascararse, tórnase en hábito general de la generación posterior, que sucumbe, así, a su propia mistificación. Los ardides de guerra se convierten en mendacidad profesional. Su gravedad embrutecida, su incapacidad para emplear una mentira como arma, por razones tácticas, son cosas que han de pagar con esta mendacidad radical. Resulta esencial para ésta el que se le escape constantemente la comprensión de su propia naturaleza; es el precio sin el cual no era posible poseer su arrogancia y sus pretensiones<sup>197</sup>. Voltaire, en su vejez, tuvo todavía ocasión de

<sup>197</sup> M. MERLEAU-PONTY distingue en su *Phénoménologie de la perception* (París, 1945), 190, entre una hipocresía psicológica, que es aquella que encubre sus verdaderos pensamientos, y una hipocresía metafísica. Esta se engaña a sí misma al echar mano de los medios de generalización, y desemboca en un estado o situación que no es, desde luego, una fatalidad, ni tampoco algo estatuido o previamente querido; esta hipocresía se halla incluso en una persona «seria» y «honrada», en una persona sincera, cada vez que ésta aparenta ser, sin reservas, lo que es.

conocer este nuevo tipo humano, con su característico «pathos»: «Il n'y a pas un seul de ces critiques —escribe, en un suplemento del *Dictionnaire philosophique* en 1771—, qui ne se croi juge de l'univers, et écouté de l'univers»<sup>198</sup>. El monarca, con toda la soberbia de su realeza de origen divino, se comporta con modestia en comparación con el juez de la Humanidad que ocupa ahora su puesto, con el crítico, que cree que puede someter a todo el universo a sus veredictos, tal Dios en el día del Juicio final.

Preso en sus propias afirmaciones dualistas, el crítico no capta la significación e importancia históricas del proceso por él entablado. El crítico es un caudillo, dice la Enciclopedia, que sabe distinguir<sup>199</sup> la verdad de la mera opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés, la virtud de la fama. Todos los conceptos rodean y evitan, en su planteamiento dualista, la problemática política que está ínsita en ellos. La verdad, el deber, la virtud, el derecho: todos estos conceptos están ya localizados de antemano en una parte o aspecto.

Crítica quiere decir diferenciación. La verdadera crítica hecha al monarca consistiría en instalarle en su verdadero y estricto derecho. En determinadas circunstancias, tal cosa significaba darle la razón aun en aquello que le doliese. Bayle había obrado todavía de este modo, y su

<sup>198</sup> VOLTAIRE, *Dict. Phil.*, edición Benda (París, 1954), 502.

<sup>199</sup> El lector precisa de un guía moral sobre todo en la Historia: «ce guide seroit un critique capable de distinguer la vérité de l'opinion, le droit de l'autorité, le devoir de l'intérêt, la vertu de la gloire elle-même; en un mot de réduire l'homme, quel qu'il fût, à la condition de citoyen; condition qui est la base des loix, la règle des moeurs, et dont aucun homme ou société n'eut jamais droit de s'affranchir» (Art. «Critique» en la *Enciclopedia*).

crítica siempre había sido consciente de su propia posición política. Por el contrario, desmentir al rey significa suprimir todas las diferencias. Y esto es, precisamente, lo que hace la Enciclopedia con la red de sus conceptos dualistas. El crítico juzga a todos los hombres «en homme vertueux, mais en homme»<sup>200</sup>. Juzgar críticamente significa medirlo todo por el mismo rasero, reducir incluso al monarca, «en un mot de réduire l'homme, quel qu'il fût, à la condition de citoyen». Los ilustrados desenmascaran, reducen, ponen en evidencia, y al proceder así olvidan que en la ejecución del desenmascaramiento se disuelve el contenido propio de lo desenmascarado. Poder significa siempre, para los ilustrados hipócritas —podríamos decir «hipocriticos»—, abuso de poder. No sabe que el poder inspira al poderoso. En la perspectiva del individuo que, por así decirlo, es un rentista de la política, el poder se transforma en violencia. De aquí se deduce automáticamente, para los ilustrados tardíos, que un buen monarca es peor que uno malo, porque impide a la criatura humana pisoteada escudriñar y penetrar la necesidad del principio absolutista<sup>201</sup>. Los ilustrados desenmascaran al rey en cuanto hombre, y en cuanto hombre, éste no puede ser otra cosa que un usurpador. La crítica arrebató su importancia a la grandeza, a

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> «Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre séductions... Il enlève au peuple le droit de délibérer, de vouloir ou ne vouloir pas, de s'opposer même à sa volonté, lorsqu'il ordonne le bien...» (DIDEROT, *Oeuv. Compl.*, II, 381). Una vez más, fue Rousseau quien extrajo la consecuencia radical, cuando afirmó: «en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses loix, même les meilleurs; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'empêcher?» (*Contrat social*, II, cap. 12).

la magnitud histórica. De este modo, el monarca enajenado de su elemento propio, esto es, del elemento político, se convierte en un hombre, y en cuanto tal hombre es un déspota cruel, un tirano. Mas si es un tirano, entonces los ilustrados tienen razón con su crítica. El verdadero crítico es el juez, y no el tirano de la Humanidad. «Tel seroit l'emploi d'un critique supérieur: être enfin le juge, non le tyran de l'humanité»<sup>202</sup>. La crítica supera ampliamente su impulso inicial y se convierte en motor de la auto-equidad. Por así decirlo, produce su propia ofuscación, su propio deslumbramiento.

Una vez consumado el paso que llevaba desde la república de los doctos hasta el Estado, todas las afirmaciones y concepciones dualistas sólo servían para atacar y desmentir al soberano, esto es, para suprimir todas las diferencias. Y tal cosa significaba ponerse a sí mismo en razón al precio de una sinrazón. El verdadero usurpador, por tanto, no era el monarca, sino el crítico. Y el autoengaño consiste precisamente en creer que esta usurpación sea de ley. De manera no buscada, pero tampoco involuntariamente, provoca el desenmascaramiento, la revelación, el autoengaño. Quien tutea al monarca, se transforma de súbdito en representante de la nación, en un órgano de la verdad, de la virtud y de la Humanidad<sup>203</sup>. El constante desenmascaramiento de los otros conduce al fin a la ofuscación del mismo desenmascarador.

Ascendiendo hacia lo infinito, la soberanía de los críticos pareció escalonarse progresivamente hacia arriba. Quien

<sup>202</sup> Art. «Critique», en la *Enciclopedia*.

<sup>203</sup> DIDEROT, *Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à M. Grimm*, en *Oeuvres phil.*, edición Vernière (París, 1956), 641.

colocase sus juicios en la cúspide, ése tal se veía a sí mismo como señor de señores; parecía el auténtico soberano. Con matices irónicos, describe Diderot en 1758 este evento, apuntado ya en Bayle: «L'auteur dit: Messieurs, écoutez-moi; car je suis votre maître. Et le critique: c'est moi, messieurs, qu'il faut écouter; car je suis le maître de vos maîtres»<sup>204</sup>. Esta persecución o caza hacia arriba y hacia adelante tenía la correspondencia de un suceso que se alzó en plena contradicción con la postulada igualdad de todos los críticos: la «Enciclopedia», cual si se tratase de una logia, estructuraba «règne de la critique» en una jerarquía de tres grados, a saber: los «critiques ignorants», los «subalternes» y los «supérieurs».

Al superarse a sí mismos, los críticos superan y dejan atrás a la Ilustración y a sus propósitos. Ellos son la vanguardia del progreso, que se convertirá en Revolución. Son los críticos —dice Voltaire en 1765— «qui révoltent un

<sup>204</sup> DIDEROT, *Oeuvres*, VII, 387. Comp., además, la manifestación hecha por ROUSSEAU en el preámbulo al *Emilio* (*Oeuvr. compl.*, III, 3). «La littérature et le savoir de notre siècle tendent beaucoup plus à détruire qu'à édifier. On censure d'un ton de maître; pour proposer il en faut prendre un autre, auquel la hauteur philosophique se complait moins». La conciencia de sí mismo y el orgullo de Rousseau se alimentaban, como es sabido, de la crítica contra los filósofos imperantes a la sazón, pero su observación, pese a ello, resulta característica de la «République des Lettres», cuya ley fundamental era precisamente la crítica de la crítica. Comp. Simon, loc. cit., préface y además, BAYLE, loc. cit., 978 a, 982 b, y VOLTAIRE, loc. cit., VIII, 305 (1727), XXIII, 47 ss., *Mémoire sur la satire...* (1739); además, DIDEROT, *Oeuvr.*, IV, 296 (1738); X, 177 (1763). La crítica recíproca constituía la soberanía de la crítica y con ello, para los críticos mismos, la conciencia común de la soberanía, situada por encima de los partidos y los partidismos.

siècle aussi éclairé que le nôtre»<sup>205</sup>. Y de esta situación vino a resultar que también el rey se tornó frente a sí mismo indigno de crédito. Lo que todavía no pudo aplicarse a Federico el Grande, llevóse a cabo en Francia, porque el sentido político del ordenamiento social estamental, al que se sentía vinculado el monarca, se volatilizó en la misma medida en que fue perdiendo su función. El Rey Luis XVI fue juzgado ante el tribunal de la Revolución no ya como rey, sino como hombre; y acerca de lo que era en cuanto tal hombre, no dejó St. Just que pesase la menor sombra de duda: un enemigo de la Humanidad<sup>206</sup>.

Los críticos sucumbieron a su argumentación tanto más cuanto que el rey mismo sucumbió también a ella. El proceso que habían desencadenado los críticos acabó por envolverles a ellos mismos y arrastrarles consigo al abismo. Condorcet sólo pudo liberarse mediante el suicidio, tras de haber trazado precisamente un bosquejo del eterno progreso. El suicidio para escapar de la guillotina es la muerte propia de la hipocresía. Había de quedar reservado a Rousseau el buscar en la autoacusación su autojustificación. Sus confesiones son la primera «confesión judicial» moderna, que mediante su impúdica revelación transforman la verdad en una mentira, por manera que no puede deducirse ya lo que es verdadero y lo que es falso.

La relación entre el «règne de la critique» y la política sólo había cambiado de manera aparente. En la víspera misma de la Revolución parecían haberse trocado los papeles desde Bayle. *Immanuel Kant* expresó de modo inequívoco el año 1781, en el prólogo a su *Crítica de la razón*

<sup>205</sup> VOLTAIRE, *Oeuvres*, XXIV, 475.

<sup>206</sup> Véase más abajo, pág. 273, nota 74.

*pura*, la pretensión de soberanía sobre el Estado mantenida por la crítica:

«Nuestra época es la verdadera época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La religión mediante su carácter sagrado y la legislación mediante su majestad quieren hurtarse a la misma de consuno. Pero de inmediato provocan justificadas sospechas contra sí propias y no pueden reivindicar ese inequívoco respeto que la razón sólo concede a aquellas cosas que han podido resistir airoosamente su libre y público examen»<sup>207</sup>.

La crítica, que inicialmente se había apartado del Estado para poder imperar sin trabas de ningún género, ahora, en virtud de su propia autoridad, los límites que ella misma se trazó antaño. En la consumación de su auto-fundamentación crítica, surge a la luz con toda claridad la pretensión de soberanía que la razón crítica mantiene también sobre el Estado. La soberanía de la crítica sobre la vida pública gana dignidad política. «Toda política verdadera se halla limitada a la condición de hallarse en concordancia con la idea del Derecho público, de no contradecirle... Síguese de aquí que la verdadera política no sólo tiene que proceder de manera honesta, sino también franca y abierta; que no debería nunca actuar de acuerdo con máximas a las que sería oportuno encubrir»<sup>208</sup>. La Ilus-

<sup>207</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 5, nota. La observación falta —tras de la muerte de Federico el Grande— en el prólogo a la segunda edición de 1787.

<sup>208</sup> I. KANT, *Vermischte Schriften*, ed. Vorländer (Leipzig, 1922), 294; de los trabajos preliminares acerca del ensayo sobre teoría y práctica.

tración y su secreto político parecen haber tomado sobre sí las funciones del Estado y de sus «arcana». Ya no es la crítica la que se sustrae al Estado, sino que surge a la luz con tan soberana pretensión de soberanía que, por el contrario, parecen ser Estado e Iglesia quienes se ocultan ante el veredicto enjuiciador de la crítica, se «hurtan a la misma de consuno». La crítica se torna, así, hipocrítica, por manera que se siente capaz de arrojar sobre el Estado la culpa de la misma hipocresía. Si el Estado no se doblega a los mandamientos de la razón crítica, sólo puede ofrecérsele un «respeto disimulado»; cuando se somete al veredicto de los jueces ilustrados, y sólo entonces, puede exigir un «respeto sincero y franco».

Mediante este giro, la crítica no es ya, como hasta ahora había sido, una instancia suprema tácita y secreta, sino que es proclamada tal de modo libre, público y notorio. Pero la cuestión de la soberanía quedó sin resolver. Mientras el Estado no se sometiese a ella, la razón crítica seguiría siendo, en su historicidad, crítica política.

Las etapas de la crítica, que fueron bosquejadas de la mano de textos e ideas de Simon, Bayle, Voltaire, Diderot y Kant, dan testimonio de la creciente importancia política que el concepto de crítica obtuvo en el curso del siglo XVIII. El aspecto político de la crítica no radicaba en la significación verbal de lo que por tal se entendía, sino que brotaba en cada caso concreto de la relación resultante entre los campos del «règne de la critique» y del Estado tras de la separación de ambos entre sí.

Sobre este dualismo se fundó inicialmente la crítica para poner en marcha el proceso apolítico del «pro» y el «contra», primeramente en contra de la religión. Después, el Estado se fue complicando más y más en las mallas de

este proceso, pero al mismo tiempo agudizó el dualismo para convertirse, al fin —apolítica en apariencia—, en crítica política. Por último, su competencia se extendió abiertamente al Estado y se negó la existencia de una diferencia normativa o jurídica entre una instancia enjuiciadora propia y otra estatal. Aparentemente, el imperio de la crítica había ocupado ya los terrenos del Estado. De acuerdo con su propio origen, le fue negada a la crítica dualista la posibilidad de desenmascarar esta apariencia. La crítica se potenció a sí misma, en la contracritica, hasta convertirse en supercrítica, y por último se degradó en hipocresía. Esta fue el velo que llevó siempre delante de sí la Ilustración, y que jamás fue capaz de desgarrar.

La «forma de pensar» dualista —que desde el punto de vista histórico-religioso constituye una antigua herencia—<sup>209</sup> tórname, en virtud de la crítica política indirecta y finalmente directa que lleva dentro de sí, en expresión e interpretación de un acontecimiento de época: la apa-

<sup>209</sup> Sobre la readmisión de las categorías maniqueas por la Ilustración, comp. la polémica sostenida por Leibniz contra los «dualistas», especialmente contra Bayle y sus artículos «Maniqueos» y «Marcion», en *Dict. phil. et crit.* (LEIBNIZ, *Die phil. Schr.*, 6, *Theodizee*, II, 144 ss.). El dualismo parsi, gnóstico y maniqueo surge de nuevo en el siglo XVIII, en forma secularizada, del mismo modo que se ve influido frecuentemente por ideas escatológicas. Sobre las representaciones mentales del Anticristo, v. W. BOUSSET, *Der Antichrist* (Göttingen, 1895), y su tradición hasta la Edad Moderna; H. PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist* (Leipzig, 1906). Sobre las relaciones de la «gnosis» y la Edad Media, comp. H. SÖDERBERG, *La religion des Cathares...* (Uppsala, 1949). Sobre las relaciones de la «gnosis» y la moderna filosofía de la Historia Política, v. J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (Berna, 1947), y ERIC VÖGELIN, *The new science of politics* (Chicago, 1952), cap. IV.

rición del mundo burgués<sup>210</sup>. El estrato social burgués, dueño de un creciente número de posiciones económicas y sociales dotadas de poder cada vez mayor, y con una nueva imagen del mundo ante sus ojos, se consideraba a sí mismo, de modo también creciente, como portador potencial del poder político. Pero sólo a través de la estructura dualista del pensamiento conquistó la nueva élite su característica conciencia de sí misma, gracias a la cual se convirtió en lo que era: en un grupo de hombres que ocuparon las posiciones intelectuales de una nueva sociedad en calidad de representantes y educadores de ésta, al tiempo que negaban al Estado absolutista y a la Iglesia imperante a la sazón. De este modo, los dualismos del siglo XVIII constituyeron un frente intelectual que, roto en sí mismo de muchos modos, pasaba con frecuencia a través de los individuos particulares, pero que siempre tuvo idéntica significación que la crítica. Los conceptos estatuidos establecían a su vez sus conceptos opuestos, que en el mismo proceso se veían desvalorizados y por lo general eran «criticados» de este modo.

<sup>210</sup> La mejor confrontación histórico-espiritual de los frentes conceptuales, aunque no de la estructura dialéctica insita en este dualismo, se encuentra en B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt— und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 tomos (Halle, 1927/30). La burguesía es interpretada de antemano por Groethuysen como una clase, lo que constituye una burda simplificación desde el punto de vista histórico-social, ya que la burguesía (*Bürgertum*) estaba todavía absolutamente vinculada al Estado estamental, como lo demuestran la adaptación de los ciudadanos (burgueses) ricos a la alta aristocracia o el papel feudal desempeñado por los parlamentos burgueses en Francia. Fue, y no en último término, la función formativa social insita en los frentes dualistas la que constituyó a la burguesía por vez primera en un proceso dialéctico.

El error, no superado, en el que permaneció presa la Ilustración, su hipocresía histórica, consistía en avistar ya en esta negación una posición política. Las escisiones dualistas de las que se servían los críticos evidéncianse, así, como una paradoja única: ellas sirvieron como fermento, empleado para eliminar todas las diferencias y oposiciones, esto es, para suprimir las tensiones construidas de modo dualista y de las cuales extraía justamente su evidencia el movimiento de la Ilustración.

La crítica, en su hipocresía, se lleva a sí misma al absurdo. El proceso infinito del progreso fue interrumpido bruscamente. En el siguiente y último capítulo de esta obra se mostrará cómo la crisis real y de hecho fue experimentada, fomentada y determinada en su hipocresía por obra de la crítica. A este respecto, se hará la luz sobre la relación interna existente entre la crítica burguesa, su toma indirecta del poder y la crisis política. En diferentes estadios se torna visible la creciente agudización de la crisis —por lo pronto se partirá de la situación en Alemania, comparativamente tranquila, para exponer seguidamente el cambio experimentado en Francia desde la reforma hasta la Revolución—, pero al mismo tiempo se evidenciará una y otra vez que la agudización de la crisis se ve correspondida, de modo plenamente dialéctico, por un encubrimiento de su significación política. Este encubrimiento de lo político permanece oculto en cuanto tal por medio de la filosofía burguesa de la Historia. La crisis, incluso cuando la guerra civil se alza ya amenazadoramente ante la vista, es conjurada como un tribunal moral, que representa la conclusión histórica plena de sentido: término sólo del proceso crítico incoado por la burguesía contra el Estado.