

Lutero, Descartes y Rousseau o la autonomía del espíritu humano

Leopoldo Prieto López

Profesor de Filosofía en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

JACQUES MARITAIN PUBLICABA *Tres reformadores* en París en 1925 con la editorial Plon.¹ La nueva versión española, publicada ahora por Encuentro, es la reedición de la obra traducida por Ángel Álvarez de Miranda, con prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios, publicada por Epesa en su colección “Sol y luna” en 1948, traducción realizada en un castellano impecable, sobrio y elegante a la vez.

Esta nueva reedición nos brinda la oportunidad de hacer algunas consideraciones sobre tres hombres que, aunque por caminos distintos, aún dominan el mundo moderno. Martín Lutero, un reformador de la *religión*, es el símbolo de un nuevo concepto de *voluntad* de signo nominalista que se ha impuesto en el mundo moderno, a la que Nietzsche llamó *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*), que no es sino la voluntad autónoma y desligada del dictamen de la razón. René Descartes, un reformador de la *filosofía*, padre del pensamiento moderno, preconizador de una nueva teoría de la *razón* humana, según la cual lo propio del conocimiento humano consiste en ser intuitivo, innato e independiente de las cosas, todo lo cual es, en opinión de Maritain, lo propio del conocimiento de la criatura angélica, no de la humana. Jean Jacques Rousseau, un reformador de la *moralidad*, según el cual un nuevo concepto de la *naturaleza humana* como radicalmente santa dispensa de todo esfuerzo de dar un cauce a las pasiones e instaura una suerte de quietismo laicizado. Tres autores de los que es deudora en buena medida no sólo nuestra filosofía actual, sino sobre todo la cultura de Occidente. En expresión de Gabriel Séailles son los “padres de la conciencia moderna”. Immanuel Kant, que se halla en la confluencia de las corrientes que brotan de estos tres hombres, ha cumplido –según Maritain– la misión de crear el “aparato escolástico” del pensamiento moderno, pero no de darle vida.

¹ JACQUES MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid 2006, 199 pp.

Tres reformadores es un libro que abunda en interpretaciones sugestivas y brillantes. El estilo desenvuelto y audaz, y a veces literario, confiere al libro un aire fresco e informal. Otras veces, no pocas, el tono asumido por el autor es de auténtica diatriba intelectual, pero sin faltar nunca una exposición razonada de los fundamentos teóricos de la propia posición. Una cierta carencia de unidad, sin embargo, es el precio que el autor ha debido pagar por el uso de dicho estilo. Frecuentes y largos desarrollos ajenos a los autores estudiados (especialmente inspirados en Tomás de Aquino) rompen el ritmo del libro y le dan un aspecto en ciertas ocasiones de impugnación de la modernidad filosófica. El propio Maritain debió salir al paso de los que le acusaron de rechazar el mundo moderno con estas palabras: “Acaso volverá a decirse que yo pretendo condenar en bloque tres siglos de historia humana y volver a la Edad Media. Nada más falso. Este libro está vuelto hacia el futuro, hacia el inmenso futuro que exige de nosotros una mirada clara y nuevas fuerzas. Lo que en realidad representa el peso muerto del pasado es la herencia espiritual de Lutero, de Descartes, de Rousseau. De estos cadáveres de ideas que aún nos tienen aprisionados es de lo que importa que nos liberemos [...] En una palabra: hoy no se puede tomar el impulso más que yendo muy hacia atrás en el tiempo; pero *no vamos hacia atrás sino para saltar mejor*” (pp. 7-8).

El libro consta de tres capítulos, dedicado cada uno a un *reformador*. El primero, titulado “Lutero o el advenimiento del yo” se estructura en cuatro epígrafes: “Un drama espiritual”, “El individuo y la persona”, “Inteligencia y voluntad” y “El principio de la inmanencia”. El segundo capítulo, “Descartes o la encarnación del ángel”, se compone de tres epígrafes: “La revelación cartesiana”, “El ángel y la razón”, “Continuación y fin”. Finalmente, el tercer y último capítulo, “Rousseau o el santo de la naturaleza” se articula en los tres siguientes epígrafes: “El santo”, “La soledad y la ciudad” y “Cristianismo corrompido”.

Lutero o el advenimiento del yo

Lutero es, según Maritain, un “evocador vehemente de las grandes fuerzas que dormitan en el corazón de la criatura carnal, [que] estaba dotado de una naturaleza realista y lírica a la vez, potente, impulsiva, valiente y dolorosa, sentimental y morbosamente impresionable” (p. 13). Era un hombre violento, pero poseía bondad, generosidad y ternura. Un orgullo indomable y una vanidad petulante eran algunas de las aristas más cortantes de su fisonomía temperamental. Si por inteligencia hubiera de entenderse la aptitud para captar lo universal, para discernir la esencia de las cosas, Lute-

ro –sugiere Maritain– “no era inteligente, sino más bien limitado, y sobre todo obstinado” (p. 13). En cambio, poseía en grado muy notable “la inteligencia de lo particular y lo práctico”, una inteligencia instintiva, astuta y vivaz. En una palabra, Lutero poseía todos los recursos de lo que los filósofos llaman la *cogitativa*, la razón particular (cf. p. 13).

Es raro encontrar un hombre grande, sobre todo sin en él predomina lo emocional e imaginativo sobre lo serenamente reflexivo, lo instintivo y mágico sobre lo racional y lógico, que no esté afectado de alguna anormalidad o desequilibrio, dice un estudioso de Lutero (cf. R. García Villoslada, *Martín Lutero*, I, BAC, Madrid 1976, p. 273). Erasmo, a la vista de lo irracional y paradójico de sus expresiones, así como del tono de sus palabras, expresiones y modo de obrar, advertía en él a un hombre “enfebrecido”, “delirante”, “de juicio trastornado”. Kierkegaard lo consideró “un enfermo de extrema importancia para la cristiandad”. Lutero se obsesiona con ideas que dominan potentemente su imaginación. Mira, pero no ve. No ve ni oye sino lo que tiene dentro. Sólo escucha una voz interior. Un subjetivismo radical, una voluntad apasionada y violenta le impiden entrar en contacto con las circunstancias y las personas que le rodean.

“Arrastrado, no atraído” (*non tantum tractus quam raptus*) a la vida religiosa por el temor, siempre fue un monje inquieto y turbulento. El cargo de maestro, confiado imprudentemente a la edad de veintinueve años a este “hombre febril”, lo lanzó a la polvareda de las controversias humanas, donde cambió el celo por “la arrogancia y la presunción” (p. 14). Dejándose arrastrar por su temperamento volcánico, se apoyaba en sus solas fuerzas mucho más que en la gracia, viniendo así a caer en aquel pelagianismo que él mismo reprochó tantas veces a los católicos. Así, cuando la *noche purificadora* se asoma a su alma, sumergiéndolo en un océano de angustias, en lugar de esconderse en Dios, siguiendo el consejo de su padre, Agustín de Hipona (“*Vis fugere a Deo? fuge in Deum*”), se lanza insensatamente a una actividad febril. Él mismo confiesa al prior de Erfurt: “Tendría casi necesidad de dos secretarios. Durante todo el día no me ocupo de otra cosa que de escribir cartas [...] Soy predicador en el convento y en el refectorio. Todos los días me llaman a la parroquia para predicar. Soy director de estudio, vicario del distrito y, por lo tanto, once veces prior [...] Mandatario en Torgau en el proceso de la iglesia parroquias de Herzberg. Leo a san Pablo, reúno notas sobre el salterio. A duras penas me queda el tiempo necesario para rezar el Oficio y decir la misa”.

En medio de este vendaval de actividad, apenas le quedan fuerzas para vivir según el espíritu. Confiesa a Staupitz, vicario general de la orden, con

quien ha entablado amistad: “Sólo soy un hombre destinado a dejarme arrastrar por la sociedad, la embriaguez y los movimientos de la carne”. Entonces, cuando Lutero comienza a conocer la miseria de los hijos de Adán, “la serpiente le silba al oído: «consiente en ser lo que eres, ángel caído, criatura bastarda; tu oficio es hacer el mal, ya que tu propio ser es malo»” (p.16). Tentación de la mente, dice Maritain, pecado contra la luz. Lutero se resigna perversamente, renuncia a luchar, porque la lucha le parece ya imposible. “La concupiscencia es invencible”. El hombre está corrompido en su misma esencia. Nada sano brota de este lugar de ponzoña y corrupción que es la naturaleza humana. El pecado original, que Lutero identifica erróneamente con la concupiscencia, nos ha hecho radicalmente malos. La justificación, por ello, no puede ser más que acción extrínseca que nos es dada sin cambiar nada en nosotros. La *gracia que sana* es imposible, sólo hay la gracia que oculta y recubre la miseria. Por eso, pretender cooperar con la gracia es carecer de fe y renegar de la gracia de Cristo. Inutilidad absoluta de las obras, por tanto. Salvación sólo por la fe (*sola fides*), que es confianza en Cristo. *Pecca fortiter, crede firmitus!* Esta es la doctrina de Lutero.

La doctrina de Lutero está profundamente marcada por una suerte de *egoísmo metafísico*. Concibe al hombre cerrado en sí mismo, curvado sobre sí, recluso en una naturaleza pecadora, incapaz de considerar a Cristo de otra manera que viendo en él exclusivamente su función salvadora y olvidando su naturaleza divina. Un subjetivismo radical vicia profundamente la cristología de Lutero. “Los sofistas [es decir, los escolásticos] han pintado a Cristo en sí mismo, en cuanto Dios y hombre. Cuentan sus brazos y sus piernas, mezclan maravillosamente sus dos naturalezas. Pero no es más que un conocimiento sofístico de Cristo Jesús. Porque si Cristo es llamado Cristo no es porque tenga dos naturalezas: ¡a mí qué más me da! Si lleva ese nombre grandioso es a causa de la función y de la obra que ha asumido [...] Que por naturaleza sea Dios y Hombre, eso le importa a él. Pero por cuanto por su función se vuelve hacia mí, derrama sobre mí su amor, es mi Redentor y mi salvador” (*Werke*, WA, XVI, p. 217).

Se pregunta entonces oportunamente Maritain por qué la doctrina de la salvación absorbe toda la teología luterana si no es porque el yo humano se ha convertido de hecho en el centro de esa teología. La teología de Lutero es soteriología; y su soteriología es vista únicamente desde el lado del beneficiario de la acción salvadora. Con la petición de Bartolomé (*Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis*), la Iglesia ha entendido siempre que la teología está esencialmente orientada hacia Dios y que es por sí misma

una ciencia eminentemente especulativa. Pero la teología de Lutero, como es para la criatura, aspira al fin práctico que busca. “Lutero, que aparta la caridad y conserva el temor servil, que es todo cuanto tiene, hace girar la ciencia de las cosas divinas en torno a la corrupción humana” (p. 22). Con todo, ¿no es cierto que la salvación del hombre es obra de Dios y de la gracia de Cristo? Es cierto, pero en la teología luterana la gracia de Cristo permanece completamente extraña al hombre. “El hombre está amurallado dentro de su naturaleza, sin poder recibir en sí nunca un germen que le haga realmente partícipe de la vida divina, ni producir él, criatura de cólera, un acto substancialmente sobrenatural. Un regusto diabólico se mezcla en todo lo que hace” (p. 23). Lutero es el símbolo, según Maritain, verdaderamente moderno del “advenimiento del yo”, de ese yo moderno que se caracteriza por el movimiento inevitable de curvatura y de torsión sobre sí de la inteligencia y de la voluntad. La primera forma del inmanentismo moderno es el *voluntarismo luterano*; la segunda, será el *idealismo cartesiano*. El principio de la inmanencia se ha infiltrado en la filosofía por obra de un reformador religioso.

Nos recuerda Maritain que la inteligencia vive vuelta hacia otras realidades que capta como son distintas de sí, como son *en sí*; la voluntad, en cambio, se dirige hacia las cosas como resultan *para sí* en cuanto beneficiosas para apetecerlas o como perjudiciales para rechazarlas. Ambas facultades son imprescindibles, pues componen el círculo de los actos por medio de los cuales la criatura humana se pone en relación con las cosas, conociéndolas y queriéndolas. Si en cambio, en lugar de la necesaria cooperación, se estableciera entre ellas una fatal pugna o unilateralidad, el resultado para el hombre tendría que ser por fuerza devastador. La preponderancia de la voluntad o del sentimiento (facultades destinadas a satisfacer lo que concierne al sujeto) sobre la inteligencia inclinaría de tal modo al sujeto sobre sí mismo que lo conduciría al subjetivismo. Pero perdida su relación con la inteligencia, también la voluntad terminará destronada por las potencias apetitivas inferiores y por el instinto. Es exactamente lo que le ocurrirá a Rousseau. Ahora bien, una potencia ciega no puede conducir de suyo más que al desastre. La premisa mayor del romanticismo filosófico (con el que Lutero está en indudable relación), reza así: “En el principio era la Acción” (*Im Anfang war die Tat*). Contrapuesta a la afirmación que da inicio al evangelio de san Juan (“En el principio era la Palabra”), “esta divisa, de la que tanto se enorgullece el Fausto goethiano, está inscrita en el estandarte de la muerte” (p. 43).

Hay un rasgo predominante en la fisonomía humana de Lutero: todo en él está dominado por las facultades afectivas y apetitivas. Los historiadores son unánimes al resaltar su energía. “Odín cristiano, verdadero Thor”, le llama Carlyle. Según Maritain, “es un puro hombre de voluntad, caracterizado ante todo por el poder de la acción” (p. 31). “Iría a Worms aunque hubiera tantos diablos como tejas hay en los tejados”, afirma Lutero con una de sus características hipérbolas. En su alma hay un predominio absoluto del apetito y del sentimiento. Lutero es el primer romántico. Esta actitud de espíritu se acompaña de un profundo *antiintelectualismo*, intensificado en Lutero por las fuentes nominalistas en las que ha abrevado su inteligencia. En filosofía Aristóteles es “el baluarte impío de los papistas”, “un condenado, orgulloso y pícaro pagano, que con sus falaces palabras ha seducido y enloquecido a tantos cristianos”². Tomás de Aquino es un mentecato “que nunca ha comprendido ni un capítulo del Evangelio ni de Aristóteles”. La Sorbona es “la madre de todos los errores” y “la sinagoga maldita del diablo”, “la más abominable prostituta intelectual que ha habido bajo el sol”. Los teólogos de Lovaina le parecen “groseros asnos, cochinos malditos, cerdos epicúreos, herejes e idólatras, el hervor maldito del infierno”. Pero no es sólo la filosofía. El ataque principal se dirige a la razón. La razón es “el más feroz enemigo de Dios”. “Los anabaptistas dicen que la razón es una antorcha. ¿La razón derrama la luz? Sí, como la que esparciría una inmundicia colocada en una linterna”. “La razón es el mayor engendro del diablo [...] Es una prostituta [...] La muy abominable merecería que se le relegase al lugar más sucio de la casa, a las letrinas”³. “La razón se opone directamente a la fe y es menester abandonarla. Los creyentes tienen que matarla y enterrarla”. *Ratio est maximum impedimentum ad fidem*. Pero la razón no es sino una facultad de la naturaleza humana, y ésta es la gran

² LUTERO, *Werke* (WA), VI, p. 458. Como escribe R. GARCÍA VILLOSLADA en su monumental obra, (*Martín Lutero*, Madrid 1976, I, pp. 72-73) son incontables los lugares en que Lutero, embebido de un agustinismo radical, despotrica contra Aristóteles, calificándolo con los más zafios epítetos, tales como “caecus gentilis”, “bestia gentilis”, “vastator pie doctrinae”, “impiissimus”, “rancidus philosophus”, “otiosus asinus”, “hircus caprarum”, “triceps cerberus”. Agustínismo y biblicismo radicales se concitan en citas como estas: “Tota fere Aristotelis Ethica pessima est et gratiae inimica” (WA 1, 126); “Diabolus auffert a nobis Bibliam [...] et dat maledicta figmenta aristotelica” (WA 4, 554); “Theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele” (WA 1, 226) contra el antiguo adagio usado en teología: “Sine Aristotele non fit theologus”. Por encima de Aristóteles, los ataques también van dirigidos a la filosofía (“Vae tibi, maledicta blasphemia, ut incocta est haec faex philosophiae”, WA 9, 43)

³ LUTERO, *Werke* (WA), XLVII, p. 25.

perjudicada por la doctrina de Lutero. Invenciblemente oscurecido el intelecto por el error, irremediablemente corrompida la voluntad por la concupiscencia, la naturaleza humana ha quedado destruida y hecha por sí misma enemiga de Dios. *Voluntarismo* y *pesimismo* van en Lutero tan unidos como lo irán asimismo en algunos de sus epígonos, los teóricos del “mal radical” (Böhme, Kant, Schopenhauer, Schelling, etc.). Igualmente unidos marchan en la historia del pensamiento moderno racionalismo y optimismo (Descartes, Malebranche, Leibniz). El drama es que las facultades superiores no marchan unidas, sino que se anulan recíprocamente, haciéndose una guerra absurda y cruel, desgarrando inhumanamente la conciencia del hombre moderno.

Descartes o la encarnación del ángel

Lutero representa el inicio del *pesimismo voluntarista* moderno, movimiento que aparecerá más nítidamente en el siglo XIX (con Schopenhauer y su discípulo, Nietzsche). Muy al contrario Descartes nos introduce en el *mundo feliz del racionalismo*. Y sin embargo, la raíz inmanentista es común a ambos *reformadores*. Si la buena nueva de Lutero es un nuevo concepto de salvación, la alegre noticia de Descartes consiste en el descubrimiento de la verdadera naturaleza humana, incomparablemente más elevada y excelsa de lo que hasta entonces se había creído. El hombre de Descartes, a fuerza de ser racional, no es un hombre, sino “la encarnación del ángel”. Esta afirmación no es una ligereza filosófica. Está perfectamente aquilatada tanto en la antropología de Descartes como en la angelología cristiana. Comencemos por lo segundo. ¿Qué es un ángel?

El alma racional humana es el último de los espíritus, porque se encuentra en el confín entre el espíritu y la materia. Por encima del alma humana una innumerable multitud de espíritus puros se agolpan escalonadamente en el infinito espacio metafísico que separa al Creador de la criatura. Verdaderas sustancias pensantes, puras formas subsistentes, no informan materia alguna, no entran en composición con el cuerpo, por lo que se hallan libres de las vicisitudes de la generación, la nutrición, el desplazamiento, etc. Estos seres beatos son perfectos en un sentido pleno: cada uno de ellos agota todas las perfecciones de su propia esencia, que no se encuentra dispersa en diversos individuos, sino como concentrada en uno solo. Desde el momento mismo de su creación, estos seres superiores son elevados a la perfección de todas sus posibilidades naturales. Son íntegros por definición. Su sustancia es transparente a su mirada. Su intelecto siempre está en acto respecto de sus inteligibles y, por tanto, no deriva sus ideas

de las cosas. El ángel no conoce las cosas en sí mismas, sino en sí mismo, por medio de las ideas recibidas o infundidas por Dios en su sustancia interior en el momento de su creación. Luego estas ideas son *infusas*, o *innatas*, que tanto da lo uno como lo otro. Las ideas innatas del ángel son una derivación en él de las ideas divinas, de la Ciencia creadora, a cuya luz conoce todas las cosas. San Agustín llamó admirablemente al conocimiento angélico “ciencia matutina”, dando a entender con este concepto que el intelecto angélico recibe directamente del Verbo divino, cual fulgor del sol de mediodía, antes de la Creación, las Ideas que posteriormente son plasmadas en la materia de las cosas creadas, y cuya aprehensión por parte del hombre exige el fatigoso proceso de la razón, la abstracción y el razonamiento, penoso y oscuro itinerario, propio de la “ciencia vespertina” del hombre, cuya razón se mueve en la región del crepúsculo y de las sombras. Así es, a grandes rasgos, la naturaleza del ángel, “el modelo según el cual un hijo de Turena se propuso un día reformar el espíritu humano” (p. 54).

Se puede decir con precisión filosófica que el conocimiento angélico es, en cuanto a su modalidad, *intuitivo*; en cuanto a su origen, *innato*; y en cuanto a su naturaleza, *independiente de las cosas*. Pues bien, estos caracteres dominan precisamente la teoría cartesiana del conocimiento... humano. El conocimiento humano es, según Descartes, intuitivo; es decir, no es discursivo o silogístico. El conocimiento es, según Descartes, esencialmente un *intuitus*, una visión simple, clara y penetrante. No es de naturaleza judicativa. El juicio es ya cosa de la voluntad, la única facultad activa de que dispone el hombre. Tras el ataque de las *Regulae* contra el silogismo —dice Maritain— se descubre un celo tenaz por rechazar el trabajo paciente de la producción de la certeza que constituye la vida de la razón como tal. En realidad, “tocar el silogismo es tocar la naturaleza humana” (p. 56). Descartes rechaza el carácter potencial de nuestra inteligencia, la debilidad específicamente humana de una facultad de conocimiento que es *razón* y no *intuitus*. El intelecto angélico no razona, sino que ve. Ve en un único y simultáneo acto de conocimiento, que es a la vez visión y juicio, las consecuencias que se derivan del principio sin sufrir la actualización progresiva que es propia de nuestra razón. Por eso el conocimiento del ángel es infalible. Y por eso, el racionalismo optimista de Descartes se escandaliza y no acierta a explicarse la “misteriosa causa” del error humano.

En segundo lugar, las ideas del ángel son *innatas* en el preciso sentido de que, habiéndolas recibido por infusión divina en su interior desde su nacimiento (es decir, desde el momento de su creación), no vienen de las cosas, o lo que es igual, no proceden de operación alguna de índole abs-

tractiva. Le son infundidas directamente por Dios, de manera que él ángel se ahorra el rodeo de ir a la cosas a averiguar una inteligibilidad derivada de la acción creadora, toda vez que va directamente a la fuente de la Luz divina donde contempla el original de las ideas que, infusas, yacen en su interior. Pues bien, según Descartes, las ideas del *cogito* son tan innatas como lo son las del ángel. Pero de esta manera el alma humana, entendida además como pensamiento puro, es vista por Descartes como si tuviera por sí misma, y sin el cuerpo, toda la perfección operativa que puede convenirle. La necesidad de su unión con el cuerpo queda eliminada. Así, si el cuerpo y los sentidos no son instrumentos necesarios para la adquisición de ideas por parte del alma y medios imprescindibles para su propia perfección, es únicamente porque el alma las recibe contemplando su propio fondo, donde antes de toda experiencia (es decir, *a priori*) encuentra las ideas *de* las cosas. Por otro lado, si el conocimiento proviene no abstractivamente de las cosas, sino del fondo mismo del alma, es necesario admitir que la ciencia humana debe ser *una*, como uno es el entendimiento humano, no siendo posible ni una pluralidad de métodos de conocimiento ni una diversidad de grados de certeza en el conocimiento de las diversos objetos. Un único método, deductivo-matemático, y una única certeza, de carácter matemático, son las únicas modalidades que el conocimiento humano admite.

Finalmente el conocimiento humano, al igual que el angélico, *es independiente de las cosas*. Como aquél, el entendimiento cartesiano está suspendido directamente de Dios, dominando y midiendo toda la naturaleza material sin recibir nada de ella. En realidad la “piedra de toque” de la filosofía cartesiana radica en la posibilidad de pasar del conocimiento de las esencias (o lo que para Descartes es lo mismo, las ideas) a la existencia. Pues como quiera que las ideas no provienen del contacto sensible con las cosas, el paso del conocimiento de la esencia al de la existencia debe ser posible partiendo de un principio descubierto en el interior del propio pensamiento. Dicho principio no es otro que la identidad del ser con el pensar. Las expresiones “yo pienso” y “yo soy” tienen idéntico significado en Descartes. “Tal es la empresa imposible a que está condenada la metafísica moderna de Descartes a Hegel” (p. 64). El entendimiento cartesiano, constituido con independencia de las cosas, no se regula por éstas, sino que impone a sus objetos una medida y una regla que cree encontrar en sí mismo. Pero los objetos de este entendimiento, es decir las ideas de que nutre sus meditaciones, son “efigies opacas interpuestas entre el pensamiento y las cosas”, que aunque Descartes considera “réplicas del mundo real”, éstas, las réplicas, terminarán devorando al original. Y como Kant añade, si el pensamiento sólo piensa sus ideas y no las cosas *por medio* de sus ideas, la

“cosa escondida” (el famoso noumeno de Kant) de la que las ideas deberían ser réplica, permanecerá eternamente como una cosa desconocida e incognoscible. El *cogito* en realidad no conoce más que a sí mismo y sus ideas, y nada más. Y como en realidad antes de conocer las cosas, ni siquiera se conoce a sí mismo, el *cogito* cartesiano no conoce nada. *A nosse ad esse non valet consequentia*.

Es la misma tentación de Lutero, pero dirigida ahora a la razón. El repliegue de la razón humana sobre sí misma, la independencia del conocimiento respecto de las cosas y del origen sensible de nuestras ideas producirán irremediablemente el cisma entre la inteligencia y el ente. “Nacida de una usurpación de los privilegios angélicos, sacada de los límites de su especie, esta concupiscencia de espiritualidad pura debía avanzar fatalmente al infinito. Rebasando el límite de los espíritus creados, debía conducirnos a reivindicar para nuestra inteligencia la autonomía perfecta y la perfecta inmanencia, la independencia absoluta, la *aseidad* de la inteligencia in creada” (p. 70). A pesar de los continuos desmentidos con que la experiencia la humilla, esta reivindicación grotesca ha sido y sigue siendo “el principio secreto de la disolución de nuestra cultura y del mal que aqueja al Occidente apóstata” (p. 71). Fue el diablo, según Lutero, quien lo convenció de la inanidad de la misa. El genio inspirador de Descartes se ha mostrado más discreto. Pero, ¿qué hombre razonable podría imaginarse que los espíritus puros se desinteresan de los filósofos y sólo se aplican a gobernar a los hechiceros? (cf. p. 72).

Rousseau o el santo de la naturaleza

Si Lutero constituye para la historia del pensamiento moderno el advenimiento de la voluntad autónoma y Descartes la exaltación de la razón, Rousseau representa el predominio absoluto del sentimiento sobre las demás regiones del alma humana. La razón es en Rousseau una facultad siempre doblegada dócilmente a los reclamos del sentimiento y de los sentidos. Sin la luz de la razón ni la fuerza de la voluntad la vida no puede ser otra cosa que una permanente contradicción. Por eso, la vida de Rousseau es contradictoria, contradicción que nace no de cálculo ni de hipocresía, sino de “la pobre astucia de un enfermo que acaricia y cultiva su propia debilidad” (p. 84). Lo propio de Rousseau es la resignación de sí mismo. “Se acepta a sí propio y a sus contradicciones como el fiel acepta la voluntad de Dios” (p. 85). Es a la vez el sí y el no, estado de contradicción que lleva al alma a decaer del estado de razón, dejando vegetar a su antojo los disyuntados fragmentos de su vida. A este decaimiento de la razón y de con-

fusión entre sentimientos contrarios lo llama Rousseau *sinceridad*, que es el estado de letargo espiritual consistente en no tocar jamás lo que se descubre en sí mismo por temor a alterar el propio ser. He aquí “el último estado de la salvación sin obras” (p. 85). “Hay que ser uno mismo”, repite incansable Rousseau al final de sus días, lo cual viene a significar que hay que dejar ser a la propia sensibilidad lo que es y que es pecado todo intento de formarse y de armonizar y conducir a unidad el tumulto de voces que resuenan en el alma humana. Sacrílega es para Rousseau toda intrusión, venga de la razón o de la gracia, que pretenda imponer cualquier forma al mundo interior del hombre. Así, al yo racionalista, que se había engañado creyendo bastarse a sí mismo, le sucede desengañado el yo rousseauiano, que no puede hacer ya otra cosa que resignarse a buscarse en el fragmentario mundo de la naturaleza sensible. Lo que queda de este yo a la postre no es más que una “informe masa de fantasmas”. “El hombre de Rousseau es el ángel de Descartes decaído a la condición de bestia” (p. 86). Pero la bestia, como no tiene razón ni es libre, siempre es inocente. Igual que el hombre.

Rousseau introduce así en la cultura contemporánea el concepto de la *inocencia radical* (por la renuncia a la razón y a la voluntad). En la especulación —confiesa— toda construcción lógica, todo esfuerzo de coherencia le resulta un suplicio; en la vida práctica no existe en él traza alguna de voluntad. Cumplir un mandato de la razón, trasladar a la realidad una decisión juzgada como buena se le antoja cosa imposible. De ahí sus vilezas, su flojedad moral y su cobardía (cf. p. 88). La virtud es amada, pero sólo como objeto de contemplación artística, no como meta de realización personal. Liberado así del desvelo de toda ejecución, se contenta con soñar en su vida. “Artista voluptuosamente sublime, que posee el amor del concepto de la virtud y se complace en la imagen del bien, construye la vida de un mundo que es todo dulzura y bondad, candor, simplicidad, facilidad, santidad sin clavos y sin cruz” (p. 88). Rousseau se estremece ante sí mismo. Saint Preux y Julia, es decir el propio Rousseau, derraman lágrimas de sincero entusiasmo por la virtud en el momento mismo en que se abandonan por los declives menos virtuosos.

Decaimiento de la razón, torpor del alma, santa inconsciencia del instinto. El hombre de Rousseau es la bondad natural, siempre inocente, haga lo que haga, pues nunca ha *querido* el mal ... ni el bien. En realidad nunca quiere sino que apetece con ojos de artista. Según la precisa expresión de Seillière, Rousseau ha laicizado el *quietismo*. Es el artífice de la doctrina de la absoluta *no resistencia* a los impulsos del sentimiento y de la pasivi-

dad total como condición del pleno florecimiento de la bondad natural y primitiva, que es una suerte de estado de gracia que preserva al hombre rousseauniano de toda contaminación moral.