

El

clasicismo francés

Variaciones morales en la literatura

Marco Antonio Camacho Crispín

**Colección
Ensayos sobre Ciencias y Humanidades**

Director de la Colección
Ensayos sobre Ciencias y Humanidades
Benjamín Barajas

Editor
Alejandro García

Cuidado de la edición
Mildred Meléndez

Diseño
Xanat Morales Gutiérrez

El clasicismo francés

Camacho Crispín, Marco Antonio, 1977-

El clasicismo francés. Variaciones morales en la literatura -- México: UNAM, CCH, 2020. 100 pp.

(Colección Ensayos sobre Ciencias y Humanidades, 3).

ISBN: 978-607-02-2736-3 (Obra Completa).

ISBN: 978-607-30-3191-2 (Volumen).

Primera edición: 12 de junio de 2020.

D.R. © UNAM 2020 Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad Universitaria. Delegación Coyoacán, CP 04510, CDMX.

ISBN: 978-607-02-2736-3 (Obra Completa UNAM).

ISBN: 978-607-30-3191-2 (Volumen UNAM)

Esta edición y sus características son propiedad de la UNAM.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México - *Printed in Mexico.*

El

clasicismo francés

Variaciones morales en la literatura

Marco Antonio Camacho Crispín

Colección

Ensayos sobre Ciencias y Humanidades

Índice

9	Introducción
11	El acontecer moral
17	Libertad intelectual
23	Cordura
31	Moral heroica
49	Moral sombría
71	Moral mundana
93	Bibliohemerografía

Introducción

En el presente ensayo he intentado llevar a cabo una labor de acercamiento con respecto al acontecer moral a partir de la literatura. Tal acercamiento parte de los contenidos expresados en el clasicismo francés. La razón principal que sustenta tal intento es, en términos generales, la siguiente: el panorama moral que se despliega a través de la literatura se encuentra conformado por una serie de interesantes y profundas variaciones diferenciales que, a final de cuentas, parecen darnos claves importantes para llevar a cabo una mejor comprensión del acontecer moral en nuestro tiempo.

De hecho, lo interesante en este caso consiste en destacar que el panorama moral asumido en la literatura remite a un contenido que, aunque ciertamente posee un cierto sustento teórico, no por ello despliega una determinada doctrina, sino que ante todo apunta a una especie de registro más bien vivencial cuya frescura no puede ser dejada de lado. Y es justo tal

tipo de frescura la que permite ensayar aquí una alternativa intelectual de comprensión filosófica aplicada al ámbito moral. Estoy, pues, convencido que es a través de la literatura que se puede acceder a una configuración sustancial del panorama moral mucho más rica y provechosa para el mundo actual, ya que dicho acontecer no quedaría precipitadamente limitado por un posicionamiento doctrinalmente aislado y, por ende, empobrecido. Dicho a grandes rasgos, puede decirse entonces que aquello que se busca exponer y manifestar en este ensayo es lo siguiente: la riqueza innegable de una experiencia humana —la gran realidad del acontecer moral— que, en todo caso, estaría conformada por una serie de elementos de aportación ciertamente distintos, aunque realidad unificados. Lo cual, dicho sea de paso, quizá pueda llegar incluso a promover en la actualidad el incremento de un ejercicio de intelección mucho más acertado —más comprensivo y enriquecido— con respecto al acontecer moral como tal en el mundo contemporáneo.

El acontecer moral

Tal parece que, al menos en la literatura, el panorama moral se encuentra conformado por una pluralidad de voces peculiares e inconfundibles —más o menos cercanas o distantes entre sí— cuya posible integración pondría al descubierto un tipo de *polifonía unificada* que, a pesar de que presente una serie de interesantes y profundas variaciones diferenciales, no por ello carecería de una esencial composición relacional o unidad sustancial.¹

¹ Esta idea la articulamos a partir de los interesantes planteamientos desarrollados por el ruso Mijaíl M. Bajtín. Su noción de “novela polifónica” (aplicada a la obra estética de Dostoievsky) remite a una orientación estructural basada en una pluralidad de voces tanto independientes como inconfundibles que, en último término, conduce a una polifonía de unificación donde incluso encuentran cabida las posiciones más ajenas y hasta opuestas entre sí. Se trata de un cierto universo unificado a partir de sus diversas variaciones según la unidad sustancial de su respectivo acontecer. Mijail Bajtín. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. México: FCE, 2017, pp. 57-124.

De hecho, tal polifonía unificada se puede ensayar como una alternativa intelectual de comprensión filosófica al ser aplicada al ámbito moral. Esta alternativa, a grandes rasgos, quedaría sustentada en la siguiente consideración: resulta por demás factible considerar que el acontecer moral en literatura sea el tema principal a partir del cual se articule una unidad sustancial según sus propios elementos constitutivos de aportación, es decir, según sus respectivas variaciones —por supuesto, diferenciales— en tanto relación complementaria de unificación.²

En consecuencia, hablar del panorama moral en literatura en términos de un universo, por así decirlo, *orquestalmente unificado*, ayudaría a expresar la riqueza de una experiencia compleja y profunda, real y concreta cuyas distintas variaciones y hasta posibles disonancias estarían apuntando con acierto hacia la riqueza inherente del propio acontecer moral que, a final de cuentas, no es otra cosa sino lo real de lo humano en tanto misterio, en tanto acontecer amplio y profundo.

² Al hablar de moral heroica, moral sombría y moral mundana en el presente ensayo, prácticamente se refiriere a *la constitución del acontecer moral en tanto experiencia sustancialmente unificada, según sus distintos rasgos de integración diferencial*. No se plantean diversas morales aisladas, sino que se hace referencia a esa *gran realidad* que es el acontecer moral como tal. Una gran realidad que, como podrá verse a lo largo del presente ensayo, puede prestarse a una vital recomposición filosófica a partir de lo aportado por la tradición literaria.

Dicho sea de paso, que lo real de lo humano en su gran realidad sea un misterio, no significa para nada que sea algo inaccesible (la literatura y la filosofía saben muy bien esto), sino que nos encontramos ante un especial acontecer cuya riqueza de aportación resulta ser más bien inagotable.

Por otro lado, es posible considerar que a través de la literatura se puede acceder asimismo a una configuración sustancial del panorama moral mucho más rica y provechosa para el mundo actual, ya que dicho acontecer no quedaría precipitadamente limitado por un posicionamiento doctrinalmente aislado y, por ende, empobrecido. Dicho a grandes rasgos, puede establecerse que aquello que se busca exponer y manifestar en este ensayo es lo siguiente: la riqueza innegable de una experiencia humana, la gran realidad del acontecer moral que estaría conformada por una serie de elementos de aportación, ciertamente distintos, pero en realidad unificados de manera sustancial.³ Lo cual, dicho sea de paso, quizá pueda llegar incluso a promover en la actualidad el incremento de un ejercicio de intelección mucho más acertado —más comprensivo y enriquecido— con respecto al acontecer moral como tal.

Afirmar que la literatura aparece como un gran concierto de múltiples voces capaz de manifestar la dimensión moral del

³ Por mencionar un ejemplo, el propio cuerpo humano, es un referente concreto de lo que aquí se pretende exponer, ya que puede decirse que todos y cada uno de sus respectivos miembros —visibles o no— participan conjuntamente (según sus diferencias, es decir, según su aportación diferencial) en su concreción unificada en cuanto tal. Y dentro de tal concreción las diferencias no se anulan, sino que se integran y unifican bajo un mismo acontecer corporal.

ser humano según su real e intrincada complejidad, conduce a sostener de igual manera que la unidad sustancial del acontecer moral, esto es, su amplitud y profundidad experiencial, se expresa mucho mejor en la medida en que las creaciones literarias manifiestan las cuestiones más esenciales de la existencia humana a partir de sus ricas variaciones contrastantes.

De hecho, sería precisamente la puesta en relación de tales contrastes, es decir, su mutua complementariedad, lo que conformaría un todo moralmente unificado que, en tanto configuración polifónica, quedaría sustentado precisamente a partir de la participación y la aportación diferencial que de fondo lo sostiene, lo nutre y configura, es decir, lo realiza.

Naturalmente, tal fuerza de participación resulta inseparable de la riqueza de aportación diferencial en su concreta realización. Serían ambos aspectos —de manera conjunta— lo que debería de tenerse en cuenta al hablar de la aportación sustancial que ofrecen las distintas variaciones literarias en relación con el entramado moral. De cierta manera, este tipo de riqueza constitutiva apela a la fundamental “dependencia recíproca” que Paul Bénichou ha sabido explorar y aprovechar muy bien al investigar la relación fundamental de la literatura y la sociedad.⁴ Ciertamente, se trata de un tipo de relación que, como él mismo reconoce, se fundamenta, ante todo, en la consideración de las obras literarias en su aspecto moral, es

⁴ Según Bénichou, “la ley de la diversidad y de la contradicción domina cada una de ellas y es desde este punto de vista desde donde se advierte mejor su dependencia recíproca”. Paul Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*. México: FCE. 2018, p. 8.

decir, “en la medida en que estas obras pretenden responder a los problemas esenciales de la vida y de la conducta humana”.⁵

Al llevar a cabo la orquestación del acontecer moral a partir de la literatura, lo que se pretende es poder situar una posición intelectualmente distinta según una relación diferencial de aportación, cuya “fuerza inmediata” se establezca a partir de la impresión literaria de lo humano en tanto experiencia moral de gran realidad, es decir, de profunda y amplia riqueza. Lo cual, por cierto, requiere asimismo de una libertad intelectual para nada desdeñable.

⁵ Para Bénichou es “en la literatura donde el crisol de nuestra experiencia directa de la vida y de la sociedad se elabora ya filosóficamente, pero sin perder todavía nada de su fuerza inmediata”. *Ídem*, p. 10.

Libertad intelectual

Chesterton afirma que “la más alta utilidad de los grandes maestros de la literatura no es literaria”. Y tiene razón. En efecto, ya sea que se trate del estilo particular de un autor o de su profunda y especial inspiración artística, lo cierto es que la literatura suele sobrepasar, y por mucho, los particulares condicionamientos de su propia gestación. De hecho, según el mismo autor, la primera gran utilidad de la buena literatura reside en que ésta nos impide ser, en tanto seres humanos, meramente modernos.

¿Qué significa ser meramente moderno según Chesterton? En sus propias palabras: “Ser meramente moderno es condenarse a una definitiva estrechez”,⁶ ya que para él, la literatura es ante todo un esfuerzo permanente que cumple mejor su misión al contrastar —es decir, al enriquecer— nuestra experiencia. Dicha contrastación consiste en mantener

⁶ Gilbert Chesterton. *El hombre corriente*. España: Renacimiento, 2013, p. 32.

una tensión delicada pero firme entre diversos aspectos sin quedar limitados a uno en particular. Por eso es que la buena literatura establece una secuencia de continuidad —amplia y profunda— que nos saca del peligro latente de la estrechez moderna, esa postura por demás extraña y del todo ajena a la riqueza misma de lo humano.

La literatura sería entonces ese gran antídoto que nos lograría curar del posicionamiento moderno, parcial y limitado. Es, pues, un remedio eficaz para superar eso que, de acuerdo con Chesterton, el mundo antiguo llamaba herejía y el mundo moderno, moda.

En el caso del mundo moderno, dicha moda consiste en esa excesiva concentración dirigida a una parcialidad, o bien, en esa fijación incluso fanática por retener y absolutizar una verdad a medias. De hecho, “el hereje (que es también el fanático) no es un hombre que ame demasiado la verdad; nadie puede amar demasiado la verdad. *El hereje es un ser humano que ama su verdad más que a la verdad misma*”.

El punto clave aquí consiste en lo siguiente: darse cuenta de que el hereje-fanático “prefiere la verdad a medias que él ha descubierto a la verdad completa que ha encontrado la humanidad”⁷. En efecto, es justo esa preferencia por lo parcial y aislado —esa excesiva concentración dirigida a una parcialidad, por ejemplo, teórica— lo que aquí se pretende subsanar a través de la literatura en tanto fuente sustancial de la orquestación [recomposición] del acontecer moral.

⁷ Los subrayados son míos. *Ídem*, p. 33.

Naturalmente, el grave problema que se puede encontrar en esta moderna moda, es decir, en la estrechez, consiste en que se comete siempre el mismo error fundamental. Por lo regular, se supone que se ha descubierto una nueva y gran idea, pero, en realidad lo único en verdad nuevo no es tal idea, sino su *aislamiento*. Lo cual, parece condenarnos a esa moderna incapacidad de reconocimiento amplio y compartido que la comprensión adecuada de lo humano requiere. En suma, la comprensión moral de lo humano exige, más que una limitación intelectual basada en la estrechez, el establecimiento de una capacidad ampliada de inteligibilidad que sea capaz de captar las diferentes correspondencias o variaciones que de fondo la conforman.

Se trata, en todo caso, de poder configurar un equilibrio de enriquecimiento (una amplia y profunda orquestación para nada empobrecida) donde las ideas se mantengan en mutua cercanía, esto es, unas junto a otras para poder establecer un panorama de comprensión no condicionado por la moderna limitación que impone esa herética estrechez.

Puede decirse que para poder conjurar este cuestionable empobrecimiento intelectual, habría que optar más bien por “la alternativa más difícil: la de tratar de pensar en las cosas”. Una alternativa que, no cabe duda, necesariamente implica “ver la situación en su totalidad”.⁸

Y es eso justamente lo que ofrece la orquestación del acontecer moral que aquí se ensaya, esto es, el poder llevar a cabo una captación —un *repensar filosófico*— mucho más fiel con

⁸ Gilbert Chesterton. *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*. Madrid: El Buey Mudo, 2010, p. 37.

respecto a su enorme y real dimensión o, si así se prefiere, mucho más acorde a su amplia y profunda realidad. Ver, pues, la situación en su totalidad, en su configuración especial de múltiple enriquecimiento, es quizá la tarea propia de todo pensar fiel y atento a su íntimo compromiso.

Optamos por ensayar la alternativa más difícil: la de repensar la situación del acontecer moral al asumir la totalidad de su grandeza. Es decir, la amplia dimensión de su humana experiencia. Lo cual, dicho sea de paso, requiere, asimismo, llevar a cabo el noble rescate de la libertad intelectual. Sin el acompañamiento de una sana y benéfica libertad intelectual, la superación de la estrechez moderna en tanto empobrecimiento del pensar será algo prácticamente imposible. Consideramos que la libertad intelectual es un aspecto inseparable de la recuperación integral en el propio pensar, y por ende de la orquestación—comprensión del acontecer moral.

Es ahí precisamente donde los buenos novelistas nos pueden brindar y ofrecer su benéfica ayuda. El novelista para nada está obligado a justificar al ser humano —su tarea particular no se dirige a ello—, sino que en todo caso, el buen novelista busca solamente humanizarlo. Como dijera Chesterton, “es a él y no al filósofo a quien corresponde ocuparse de ese tipo de accidentes en los que las cosas resultan muy distintas cuando se las pone en práctica”.⁹

Dicho brevemente, puede decirse que el novelista expone algunos rasgos de lo humano según la frescura de la práctica,

⁹ G. Chesterton. *El hombre corriente...*, *op. cit.*, p. 45.

es decir, según la impresión directa de nuestra humana experiencia. Y el contenido de tal impresión es justo la respuesta ofrecida ante “la extraña condición del ser humano en este extraño mundo”.¹⁰

Esto último, por supuesto, manifiesta algo en verdad importante: es a través de la literatura que el ser humano encuentra expresada su propia experiencia moralmente humana por demás multifacética y variada. La literatura es quizá el lugar donde el ser humano puede recuperar y fortalecer esa sana libertad intelectual o amplificación de comprensión —por demás recompensada— que, lamentablemente, no parece estar tan explícitamente presente en otros ámbitos de intelección no literarios.

En mi opinión, la literatura posee la notable capacidad de poner al descubierto la distinción —diferencia y relevancia— de los componentes que conforman el espectro moral en toda su riqueza, esto es, en tanto experiencia humana que asimismo debe verse acompañada por una experiencia intelectual de profundo reconocimiento y ampliada comprensión.

No resulta exagerado afirmar que es un gran alivio encontrar en ella un espacio vivo donde todavía se encuentre latente —y vigente— la libertad intelectual. Una libertad intelectual tan sorprendente y sanamente libre que, como se verá a continuación, no descarta para nada incluso el buen humor en un asunto tan importante y fundamental como es la cuestión moral.

¹⁰ *Ídem*, p. 187.

Cordura

Al menos en la literatura llama la atención el sentido de firmeza que produce el hecho de que tanto el vicio como la virtud sean tratados como hechos. Es una especie de *sentido de sinceridad* fundado en la constatación literaria de esa complejidad inherente y persistente del acontecer humano.¹¹

En muchos autores, héroes y villanos aparecen colocados en un lugar definido.

¹¹ ¿Acaso no emana de ahí, tal sentido de sincera firmeza, esa comprensión elemental, ese fundamento básico del acontecer moral expresado, por ejemplo, en la literatura infantil? La complejidad de nuestro mundo moral se basa en esa sinceridad literaria donde Cenicienta y la madrastra malvada, Caperucita Roja y el lobo feroz, etcétera, conviven en mutua cercanía dentro de un espacio humanamente unificado pero libre de toda confusión. En síntesis, lo bueno y lo malo sí existen, son hechos distintos, pero hechos al fin, aunque en extraña cercanía. Ambos constituyen, por así decirlo, la intrigante ambivalencia del mundo moral y humanamente real.

Es como si el autor supiera exactamente cuál es el lugar —en el mundo moral— que a cada uno le corresponde, aun cuando dicho lugar no sea ni el más adecuado ni el más recomendable. Incluso suele ocurrir que un cierto personaje se esfuerce por descubrir cuál es el verdadero lugar que él ocupa dentro de este mundo. Cosa, por supuesto, para nada fácil. Lo que resulta por demás llamativo en este caso es el hecho de que, por lo general, *la virtud no repele ni el vicio abruma*. Es posible incluso afirmar que muchos personajes literarios parecen moverse dentro del mundo moral con total familiaridad, es decir, con humana y oscilante sinceridad entre vicio y virtud. Por supuesto, esta especie de retrato fidedigno puede llegar a resaltar y favorecer ciertas cualidades moralmente generales.

Sin embargo —a excepción quizá de muchas novelas modernas—, no se pierde de vista cuáles de estas cualidades son mejores y cuáles resultan peores. Tal parece que en literatura se reconoce con toda claridad que el bien y el mal existen, y que además están como entrelazados y extrañamente entrañados en el ser humano. Ambos son el enigmático tejido humano que, aun estando como mezclado, todavía puede distinguirse y explorarse según su real distinción.

Por decirlo de alguna manera, se comprende la experiencia humana desde dentro, es decir, desde ese ser complejo —una especie de yo mayor moralmente real— cuya peculiar humanidad es capaz de ser partícipe y hasta cómplice tanto de lo mejor como de lo peor. Es más, sin esta compleja correlación el ser humano termina como reducido a una pobre cosa carente de relevancia, una suerte de vacía pantomima.

El hecho de que puedan distinguirse y hasta explorarse estas dos referencias específicas a partir del ámbito literario produce además un valor de posicionamiento razonable más o menos definible y ciertamente defendible. En efecto, dicha distinción se basa en un principio del todo saludable y por demás razonable llamado *cordura*, la cual, por cierto, resulta ser la mayor defensa que tenemos ante ese peligroso extravío intelectual que, a final de cuentas, conduce siempre a la tiranía de lo inhumano.

La cordura, nos conduce, por ejemplo, a darnos cuenta sin mucha dificultad que “si nos jactamos de lo mejor, deberíamos también arrepentirnos de lo peor”.¹² Lo cual, indudablemente, es algo muy humano, ya que nos orienta y sitúa bastante bien en la realidad concreta del acontecer moral. De hecho, es gracias a dicha orientación vital (sana y normal) que resulta posible detectar algo moralmente relevante, un principio básico sin lugar a dudas: *por una parte, que podemos darnos cuenta de que la virtud no repele, es decir, que no es algo realmente intransitable; y, por la otra, que de igual manera podemos reconocer que el vicio no abrumba, es decir, que no es algo realmente insuperable*. Sin dicho principio moral, nuestra experiencia humana en este terreno quedaría por completo desorientada y hasta trunca, ya que, o bien no mostraríamos empeño alguno en ser virtuosos, o bien nos hundiríamos y consumiríamos irremediabilmente en la pura maldad.

¹² G. Chesterton. *El hombre corriente...*, *op.cit.*, p. 66.

¿Estamos, pues, condenados a la paralización o a la perdición moral?

Por supuesto que no.

Ni paralización ni perdición son moralmente aceptables. Podemos aceptar sin mayor problema que transitar por la virtud o superar el vicio (o ambas cosas a la vez) entraña cierta dificultad. Lo que en efecto resulta inaceptable es que no podamos concebir que tales cosas suceden y que, en ocasiones, incluso se traduce en términos de un grato suceso para nada trivial. Tan no trivial que, llegado el momento, podemos incluso asumirlo con un respetable y sano sentido del humor.

De hecho, toda persona con un mínimo de cordura se planteará una doble pero básica disyuntiva moral en algún momento de su vida: mejorar o empeorar. Sí, mejorar o empeorar en lo que sea, así sea en uno mismo.

Y, evidentemente, *la resolución final que adopte cualquier persona al respecto no nos dejará para nada indiferentes*. Incluso puede decirse que más bien quedaremos sumamente sorprendidos y admirados —por no decir desafiados— ante la puesta en práctica de cualquiera de estas dos opciones.¹³

¹³ Para dejar en claro lo anterior, vale la pena disipar cierta confusión mental con respecto a la palabra “práctico”: si por práctico se entiende lo que se puede poner en práctica de un modo inmediato, entonces lo práctico será siempre y en todos los casos lo más fácil, lo cual, evidentemente, quita toda esa carga de realismo problemático y hasta controversial que posee el acontecer moral; pero, si por práctico se entiende más bien al ser humano que antepone con prontitud el esfuerzo y la energía a la vacilación o a la demora, entonces se estaría hablando justamente de alguien práctico cuyas resoluciones no son

Naturalmente, es más que probable que quizá veamos la opción de empeorar decididamente como una fatalidad castrófica. Pero también es igualmente seguro que apreciemos con buenos ojos esa resolución sincera de intentar mejorar. En todo caso, lo que aquí se ha querido hacer explícito es que, a final de cuentas, puede ser que el acontecer moral sea en verdad una enorme dificultad. No obstante, algo resulta claro: aunque es indudable que se trata de una inmensa y real dificultad, nunca será el caso que se trate de una auténtica trivialidad. Estamos ante un asunto por demás importante que, por cierto, los grandes literatos conocen y trabajan muy bien.

Así es que, si acaso no podemos resolver ni esclarecer por completo tan importante asunto, por lo menos “no podemos permitir que se evapore”.¹⁴ Y suponer incluso que tal evaporación fuera resultado de una humana negligencia o de una inhumana falta de interés sería algo todavía mucho peor.¹⁵

En consecuencia, para evitar tan inaceptable evaporación —tan incomprensible adormecimiento intelectual—, hemos decidido asumir y ensayar la situación moral con humor, es decir, con libertad intelectual y cordura. Con tan buen humor y

en verdad nada fáciles de asumir. Razón por la cual puede decirse que el acontecer moral no requiere de seres humanos ilusos, sino de humanos moralmente definidos por su acción resolutive.

¹⁴ *Ídem*, p. 78.

¹⁵ Como dijera Chesterton: “Debe haber algo que no marcha si la actividad humana más trascendente es también la menos emocionante. Algo debe marchar mal si todo carece de interés”. *Ídem*, p. 76.

con tal libertad que, al hablar de moral heroica, moral sombría y moral mundana a partir de la literatura, se hará siempre con la firme convicción de que nos encontramos ante una gran realidad que, de fondo, esconde una notable sorpresa.

¿De qué se trata?

Pues de esa curiosa humanidad de los seres humanos como tal que, ante todo nos resulta común y cercana, es decir, por demás familiar. Y es gracias a tal familiaridad que nos atreveremos, por así decirlo, a palpar la humanidad de lo humano —en lo mejor y en lo peor— sin ningún tipo de reproche o queja, ni amargura ni desaliento, sino con total respeto y aprecio, esto es, con asombrada cordura. Indudablemente, la razón que de fondo nos motiva a llevar a cabo tal atrevimiento es en verdad simple y puede ser formulada de la siguiente manera: “la situación es demasiado seria como para que los seres humanos estén en otro estado de ánimo que no sea el buen humor”.¹⁶ Estamos convencidos que, con buen humor, es decir, con cordura moral, es posible vincular moralidad con humanidad sin tener que atentar contra esa gran realidad que en efecto le pertenece. En consecuencia, en lugar de asumir el acontecer moral en términos estrechos de solemne seriedad doctrinal, buscamos ensayar una cordura moral amplia y profunda en el asunto que actualmente nos concierne. Se trata de ensayar un tipo de cordura moral cuya

¹⁶ Gilbert Chesterton. *Los límites de la cordura.... op. cit.*, p. 54.

visión amplificada de la humanidad sea capaz de promover una comprensión intelectualmente mejorada de tal experiencia.¹⁷

¹⁷ El buen humor posee un cierto misticismo. Por supuesto, no estamos hablando de esa burla agria ni de esa pedantería sarcástica que ostenta aquel que es incapaz de ver más allá (la burla y la pedantería no reconoce que haya algo por encima, es decir, más grande), pues todo lo reduce a su estrechez de miras. En todo caso, nos referimos más bien a esa risa sana que hace que los seres humanos se olviden de sí mismos al quedar en presencia de algo más grande que ellos. Algo ante lo que, como efectivamente experimentamos, no podemos resistir, sino que más bien nos lanza más allá —como disparados— a través incluso de una carcajada. Una sonrisa, dicho sea de paso, expresa siempre esa grata sorpresa ante algo que nos supera y rebasa. La risa, pues, es el profundo homenaje que hacemos a eso otro más grande que yo.

Moral heroica

Se puede recurrir al clasicismo francés para ensayar una ejemplificación del tipo de visión que hemos esbozado hasta el momento, puesto que, como ya lo ha mostrado Paul Bénichou, la estimación de la humanidad resulta ser el eje rector de este periodo literario.¹⁸

De hecho, tal estimación parece contener y expresar las más importantes inquietudes intelectuales del siglo xvii; tales inquietudes, según las preferencias morales que asumen los autores más destacados de este periodo (Pierre Corneille, Blaise Pascal, Jean-Baptiste Molière y, hasta cierto punto, Jean Racine) no son siempre rigurosamente cercanas, sino que pueden llegar a ostentar una más o menos intensa oposición.

¹⁸ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés... op. cit.* En los apartados subsecuentes, seguimos muy de cerca los insuperables análisis que este autor ha llevado a cabo en este acertado y admirable estudio.

No obstante, sí es factible señalar tres centros de interés literariamente definibles. En primer lugar, se hace presente una postura moral que busca definir la naturaleza humana a partir de la grandeza (moral heroica); una postura moralmente rigurosa que busca reducir a nada la naturaleza humana en su totalidad (moral sombría) y por último, aparece una postura moral que, sin vanas ilusiones ni amargos lamentos, busca rechazar la idea de grandeza humana, pero sin arrebatarlos del todo la confianza puesta en ella (moral mundana). La estimación de la humanidad en tanto acontecer moral se encuentra por tanto expresada a partir de este triple posicionamiento literario.

Como se ha mencionado, aparece en primer lugar este tipo de moral heroica que fuera trabajada por Corneille en su obra teatral. De hecho, puede decirse que la dramaturgia de este autor se basa, ante todo, en la glorificación literaria de la voluntad. Según Corneille, el provecho moral que se puede obtener proviene precisamente del esfuerzo que lleva a cabo la voluntad humana. Y aun cuando tal esfuerzo esté quizá mal orientado, resulta algo laudable por esencia en tanto fundamento de la moral. Es, pues, el poder humano de la voluntad el único aspecto en verdad importante de la naturaleza humana según Corneille.

Ahora bien, tal posicionamiento conduce a este autor a sostener la primacía y notoriedad de seres excepcionales de alma fuerte y grande. Tales seres se caracterizarían por ostentar una especie de actitud arrogante en su moral superioridad, ya que, a final de cuentas, es justo lo que manifestaría las

potentes fuerzas de ese yo superior. Dicho brevemente, el engrandecimiento moral que desarrolla Corneille está concebido a partir de un heroísmo cuyo significado apunta a la grandeza de ánimo.

Según nuestro autor, tal grandeza de ánimo (grandeza de alma) se opondría tanto a la simple elegancia moral de un humanismo renacentista basado sobre todo en el arte de la conversación, como al tipo de cortesía moral establecida a partir de una superficial ostentación de refinados modales.¹⁹ Puede establecerse que Corneille, en términos modernos, se estaría oponiendo a las instituciones moralmente aceptadas en aquella época.

Sin embargo, tal oposición no es del todo tajante.

En efecto, todos los héroes corneilleianos conservan cierta forma de modalidad moral que, de fondo, resulta inseparable de la antigua tradición fundada en la nobleza en tanto experiencia socialmente aceptable. Tan es así que Corneille, al igual que la tradición noble, no censura jamás las pasiones en tanto condición moral del valor humano. Una condición moral que, dicho sea de paso, no se limita a la noción posterior de ley moral aplicada, por así decirlo, desde el exterior —en esos tiempos la moralidad no es un imperativo abstracto—, sino que remite directamente a esos nobles apetitos del yo, que para nada pueden verse reprimidos por la penosa y humillante

¹⁹ Véase, por ejemplo, el esclarecedor análisis que Charles Taylor realiza con respecto al imaginario social del orden moral en dichos términos. Charles Taylor. *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 48–66.

coacción del deber formal. Así, pues, puede decirse que en la obra de Corneille la moral no es una mera formalidad abstracta. En todo caso, dicha moral refleja una humana experiencia de nobleza que, a final de cuentas, resulta ser inseparable de la noción corneilleiana de dignidad humana.

Corneille está, pues, convencido que los seres grandes y excepcionales son aquellos que logran ser dignos de sí mismos al llevar a cabo la realización heroica de sus apetitos voluntarios. De hecho, los héroes corneilleianos estarían llamados, en tanto personajes teatralmente superiores, a dar ejemplo —a los humildes y sencillos— de su propia grandeza. Es más, estos héroes han de desdeñar —debido a su supuesta nobleza— las ambiciones mediocres de la gente vulgar y corriente. Queda claro entonces que el orgullo será la distinción fundamental del ser humano moral, es decir, superior. De hecho, es el orgullo el que refuerza, juzga y acredita todos sus engrandecidos apetitos. En consecuencia, será el orgullo el que asuma el papel de un mecanismo moral efectivo y poderoso para poder sustentar la exaltación de ese yo concentrado y como recluso en su propia voluntad.

Por decirlo de manera breve, el héroe que retrata Corneille se basa por tanto en la realización exaltada de la voluntad individual —por cierto, afortunadamente no disponible para cualquiera— que, en todo caso, no es otra cosa sino esa especie de audacia atribuida al yo históricamente aristocrático. No obstante, tal audacia, a pesar de ser aristocrática, a veces puede llegar a derivar hacia lo irremediablemente extravagante y quizá hasta ridículo (un tipo de audacia, dicho sea de paso,

retomada más adelante por Sade, Stirner, Nietzsche, Byron, Carlyle, por Emerson, por Camus, entre otros). Por supuesto, el más o menos vigente contacto que esta época tuvo con la antigüedad pagana “permitió una afirmación más audaz que nunca de los valores aristocráticos modernizados, es decir, elevados al nivel de una glorificación del poder humano a través del tipo del aristócrata”.²⁰ Un aristócrata que, como ocurre en la obra de Corneille, aparece como endiosado en sus propios caprichos aspiracionales de exaltación moral.

En todo caso, los deseos meramente voluntarios —las pasiones, según Corneille— no son para nada ajenos a la constitución fundamental de la propia dignidad. Ocurre más bien todo lo contrario: tales deseos, por impetuosos que sean, van siempre ligados a la exaltación del orgullo. El orgullo es, pues, el núcleo central de la dignidad moral de los verdaderamente grandes. De esos quizá tan grandes, tan enormes, tan magnánimos, que incluso parecen no tener reparo alguno en asumir como parte central de su moral exhibición una inmensa galería de excentricidades y ridiculeces. Por supuesto, dicha gama manifestaría de manera clara el afán de satisfacción de una voluntad más bien caprichosa.

Así, el deber de los grandes parece entonces conducir a una extraña neutralización de las humanas anormalidades. Tales extravagancias caprichosas, naturalmente, entran a formar parte del carácter superior y orgulloso del ser humano heroico. De ahí nace justamente esa atmósfera de sublimidad

²⁰ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, op. cit., p. 17.

que impregna la obra literaria de Corneille. No obstante, dicha neutralización está basada en una simple confusión. Bien es cierto que los héroes que nos presenta Corneille a través de su obra parecen estar como empeñados en mantener una osadía moral capaz de desafiar el sentido común de la mayoría.

Dicho brevemente, tal parece que se quisiera hacer de esa excepción —en tanto rasgo típico del héroe— una regla general, es decir, algo excepcional. Pero sucede que Corneille confunde excepción con excepcional.

Evidentemente, es posible comprender algo excepcional como una excepción. Pero no toda excepción es necesariamente algo excepcional. Por ejemplo, se puede concebir —no sin perplejidad claro está— que un ser humano esté empeñado en cumplir su impetuoso deseo de masticar vidrio. Quizá se puede aceptar que sea su orgullo lo que le conduzca a realizar tan extraña y peculiar hazaña. Sin embargo, cuando a tal excepción se le buscara quitar su real peculiaridad, es decir, cuando se intentara arrebatarle su carácter de excepción particular, al pretender convertirla en una orgullosa generalidad, de inmediato quedaría convertida en una monstruosa deformidad.

En todo caso, lo verdaderamente excepcional sería que, ante tal empeño de anormal ejecución, es decir, de heroica extravagancia, la persona en cuestión nos pudiera sorprender con un sincero “lo lamento, creo que me equivoqué”. Esto sí que sería algo indudablemente excepcional, pues la corrección del propio arrebató orgulloso es algo moral difícil de observar y, sobre todo, de asumir en carne propia.

Incluso es bastante probable que el espectáculo extravagante y caprichoso que ofrece el entretenimiento de dicha excepción nos deje con la boca abierta. No obstante, tal apertura no significaría una clara sugerencia de estar dispuestos a compartir tan doloroso manjar. En todo caso, aquello que esperaríamos ante ese acontecimiento sería esa sana corrección moral que hace que todo vuelva a retomar su cauce normal y habitual. Dicho entre paréntesis, es como aquello que ocurre cuando nos vemos expuestos a una broma, ese vacilante espacio donde locura y cordura se ponen en juego. En efecto, cuando alguien pretende jugarnos una broma, sinceramente esperamos que no se trate de algo en serio.

Es claro que jugar una broma es cosa de juego.

De no ser así, más que sonreír o quedar sorprendidos nos podríamos de inmediato a llorar ante tal siniestro ejercicio. Es más, lo mejor que podríamos hacer en ese caso para nada lúdico consistiría en darle a esa persona nuestras más sinceras condolencias. Ese sería, de hecho, el mejor homenaje que podríamos realizar ante tal extravío. Por cierto, un extravío moralmente irreparable conduce al manicomio. El que está en el manicomio duda de todo, menos de sí mismo... y por eso es incorregible.

Así, pues, dudar de todo —y de todos— menos de uno mismo (como ocurre, por ejemplo, en Descartes y en los héroes corneilleianos) nos hunde en la locura, es decir, en la anomalía de la estrechez. Quedar, por ejemplo, obsesionado con una sola idea, puede llegar a trastornarnos por completo. Y el signo inmediato de tal trastorno se ve reflejado en la

desaparición casi instantánea de la sonrisa en el rostro. Quizá esa sea la razón de fondo que nos permita entender por qué los héroes de Corneille prácticamente nunca sonríen con natural sinceridad. Y, si es que lo hacen, es para mostrar los dientes en señal de amenaza.

No cabe duda de que, dudar de sí mismos en tanto héroes, implicaría abandonar el carácter heroico que les caracteriza. Puede decirse entonces que, si bien es cierto que están totalmente empeñados en no perder dicho carácter, tal empeño sí que les conduce a perder lo más importante: su elemental humanidad. La pérdida de humanidad, en el caso de Corneille, se compensa con una doble exhibición del orgullo: por un lado, a través del deseo de mirar la realización de los apetitos voluntarios de uno mismo en tanto caprichos y, por el otro, en el hecho mismo de conseguir la admiración-rendición de los demás. Dicha exhibición orgullosa por parte del héroe, curiosamente, recibe el nombre de “gloria” en la obra de Corneille.

En palabras de Bénichou, “La gloria, entendida así, no es sino la aureola del éxito. Es la salpicadura que acompaña a la fuerza, el cortejo de respetos que todo triunfo suscita”.²¹ La grandeza de los héroes corneilleianos se sustenta por tanto en el éxito obtenido por partida doble: por un lado, en la autoexaltación voluntariamente asumida y, por otra, en la admiración que esto debe suscitar en los demás en tanto público espectador. Dicho sea de paso, cabe mencionar que

²¹ P. Bénichou. *Imágenes del clasicismo francés... op.cit.*, p. 21.

las fronteras que separan al héroe del fanfarrón no se establecieron sino tiempo después.

En efecto, en su momento Corneille estaba convencido que la gloria que él retrata a través del héroe no es otra cosa sino el establecimiento de una convicción, por así decirlo, moralmente innegable: los héroes son seres hechos para la admiración. El héroe es, pues, el triunfo moral sobre todos los demás y, por ende, el único modelo humanamente aceptable —aunque paradójicamente inalcanzable e inimitable— de lo que debe ser.

El núcleo central del drama corneilleiano depende, por tanto, de que el héroe jamás se rebaje a la simpleza de las personas comunes. Unas personas simples que, dicho sea de paso, por lo común suelen renunciar sin mucha dificultad a la obstinación de sus propios caprichos. Esa es, por cierto, la gran ventaja de su humana simpleza. Pero, según Corneille, sólo los grandes merecen la admiración de los demás. Sin embargo, esta religión del orgullo, en tanto reclutamiento forzado de esos fieles adoradores del héroe engrandecido, no podría limitarse a la exaltación del éxito. Una cierta necesidad interna parece como impulsar al héroe corneilleiano hacia un desarrollo ciertamente idealizado. Dicha necesidad, sin duda, deriva de esa humana inquietud ante el hecho por demás amenazante tanto de la desgracia como del fracaso en relación con la exhibición de la propia grandeza.²² Evidentemente, el orgullo humano, por muy grande que sea, jamás

²² “Toda religión de la grandeza humana padece la obsesión del destino”. *Ídem.*, p. 23.

podrá contar con algún recurso materialmente seguro que le permita vencer la amenaza constante de ambos factores.²³

Por eso el héroe de Corneille buscará colocarse de antemano —y a pesar de cuanto pueda suceder— a resguardo de la humillación. Busca, pues, esconder su humana impotencia ante el peso insalvable de las múltiples y reales penurias de la existencia. Y no vayamos a pensar que necesariamente tendría que tratarse de penurias de gran magnitud existencial, pues incluso un simple resfriado lo puede llegar a quebrantar. En efecto, un resfriado común puede hacer desaparecer la exhibición de su supuesta grandeza al mandarlo derecho a la cama a descansar. Y a su reposo, claro está, le vendría de maravilla una linda tacita de té caliente para que la pobre criatura se recupere lo antes posible.

De ahí, pues, que el mejor lugar que encuentra Corneille para llevar a cabo su heroico propósito sea una idealización forzada

²³ Esta es, por supuesto, una de las más grandes enseñanzas que León Tolstói buscó retratar en su obra titulada *Guerra y paz*. En efecto, la derrota que Napoleón padeció en su intento de invadir Rusia no fue resultado de su genio y destreza, sino de toda esa serie de pequeñas contrariedades materiales, es decir, históricas y reales, que, a final de cuentas, fue lo que condujo al héroe al fracaso final. Dicho de otra manera, a pesar de toda su grandeza, el héroe Napoleón no fue capaz de sobreponerse al destino. León Tolstói. *Guerra y paz*. Madrid: Alianza, 2015. Un destino que, a diferencia de Tolstói, es recuperado literariamente por Vasili Grossman según el rico y fino entramado de su materialidad concreta en tanto vida y destino, es decir, en tanto vida humanamente realizada en su conjunto de forma única e irrepetible. Vasili Grossman. *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.

y del todo ajena al acontecer humanamente real. Ciertamente, no podría ser de otra manera, ya que el orgulloso héroe corneilleiano no posee esa benéfica experiencia moral que llamamos humildad. En humildad, por ejemplo, uno podría quedar más bien sorprendido por todos esos imprevistos reales —grandes o pequeños— que van mucho más allá de nuestra humanas capacidades, disposiciones y esfuerzos. En tal caso, el ser humano no experimentaría humillación alguna, sino que asumiría un natural comportamiento ante las posibles eventualidades. En efecto, en humildad, uno reconoce sin mayor problema que siempre habrá algo mucho mayor para bien y para mal, por ejemplo, la visita inesperada de un amigo, un severo dolor de estómago, la aparición repentina de un resfriado o la visita incómoda de un mosquito por las noches, entre otras cosas. Lo que quiero decir es que su experiencia moral es, por tanto, algo por completo diferente a la que asume el héroe de Corneille en su arrogante idealización, es decir, según su artificial irrealdad.

El arrogante, de hecho, es presa fácil del aburrimiento. Para él todo está sumamente empequeñecido y, por ende, empobrecido. No es capaz de encontrar otra escapatoria ante tal situación que la negación de lo real por medio de adoptar una idealización que lo transporte, por así decirlo, hacia una zona cuya supuesta grandeza depende de que ha sido él mismo el autor de tal opción. El alma humilde, por el contrario, no es presa del aburrimiento, ya que es capaz de reconocer que algo, sea lo que sea, posee una inmensa riqueza capaz de despertar el mayor interés. Ese algo es, pues, demasiado grande para él. Es justo su real pequeñez aquello que le permite contemplar

todo en su real dimensión. De ahí, pues, que pueda decirse que la mediocridad consiste en estar ante algo real y por ende grande y no ser capaz de reconocerlo como tal.

En todo caso, el humilde se aburrirá de sí mismo. ¿O no es verdad que quizá hemos experimentado ese fastidioso volver de nuevo a lo mismo? Qué aburrido y hasta molesto puede resultar, por ejemplo, darnos cuenta de que estamos de nuevo atrapados en los mismos pensamientos, o retornando otra vez a la misma idea, a las mismas actitudes, una y otra vez como remitidos a la misma obsesión repetitiva teórica o práctica. En suma, se puede experimentar hartazgo al vernos atrapados otra vez en tal o cual cosa debido a la arrogancia o falta de autodesprendimiento. No salir de uno mismo es, dicho sea de paso, una grave tragedia.

De ahí, pues, que Corneille lleve a cabo una substitución peculiar. En efecto, nuestro autor sustituye la realidad por demás amenazante, por una teatral idealización heroica a salvo de posibles descalabros. El éxito moral depende por tanto de no asumir el difícil reto que, en términos morales, impone la realidad ante el fracaso. Dicho de otra manera, el héroe corneilleiano es tal porque ya no es un ser humano real.

Al quedar alejado de toda vivencia humanamente concreta, este héroe mantiene su alma orgullosa lejos de todo humano desastre e inconveniente. Lo cual quizá ponga de manifiesto que el héroe corneilleiano no sería capaz de afrontar algo así. En resumen, tal parece que este personaje esconde una profunda impotencia, y por eso necesita de todo el adorno posible que le ofrece el ámbito teatral elaborado por Corneille.

Como resulta indudable que el fracaso amenaza siempre, el héroe deberá entonces mantenerse firme en su orgullo. Ante cualquier peligro, adversidad o infortunio, el héroe que nos muestra Corneille no puede llegar a desmentirse jamás. En síntesis, el héroe estará siempre convencido que todo está equivocado menos él. El empeño puesto en mantener este orgulloso posicionamiento, según Corneille, coloca al héroe en una situación de sublimidad moral. En efecto, esa férrea resistencia a reconocer, por ejemplo, las propias equivocaciones y desvaríos, es lo que coloca al héroe por encima del común de los mortales. Es él, en tanto héroe ejemplar, el que nos permite descubrir el máximo atributo moral humanamente concebible: el aristocrático desdén que coloca al héroe por encima de todo aquel que lo sojuzga.

La sublimidad moral en Corneille emana de la victoria total del orgullo heroico. De ahí que la virtud corneilleiana remita a la exaltación de ese yo puesto por encima de todos los demás. El ser humano virtuoso, según este autor, es aquel que resulta ser inalcanzable por las injurias del destino. En tal caso, puede decirse que la naturaleza del héroe excede, y por mucho, la naturalidad del ser humano, ya que la sublimidad moral en Corneille parece depender por completo de ese poder de voluntad que ostenta un yo nunca sometido ni doblegado por nada ni por nadie. Se trata, por tanto, de un poder teatral de autoafirmación por excepción que se opone a la naturaleza humana en su estado normal.

Corneille describe una moral que lo espera todo de la ambición victoriosa de ese héroe seguro de su triunfo voluntario.

Un héroe que, por otra parte, a pesar de que sus actos puedan ser detestables (como ocurre, por ejemplo, con los crímenes cometidos por la Cleopatra de la obra *Rodogune*), a final de cuentas termina imponiéndose por la fuente de la cual han brotado. Dicha fuente se asume como una situación del alma heroica colocada por encima de aquellas fuerzas que, por lo común, suelen poner límites a su propio éxito. En efecto, en tal situación no hay cabida para el temor, la ternura, la conciencia reflexiva o la compasión humanas. Y es justo por tan heroico desdén que dichos seres son superiores. Según Corneille, tal superioridad debería despertar en todos los demás una gran y reverente admiración. Estamos de acuerdo en que pueda aceptarse tal acto de admiración, siempre y cuando se trate efectivamente de un gesto de admiración expresado en un mar de carcajadas.

Y no se trata de que este autor lleve a cabo una especie de abstracción del bien y del mal. Por el contrario, es más bien el menosprecio del bien y del mal lo que, según los planteamientos de Corneille, resulta sublime. Tal sublimidad depende de la ambición, el orgullo y el odio manifiesto a la mediocridad de lo humanamente común. Lo cual no significa necesariamente la destrucción de la ley moral, sino el establecimiento de un orden moralmente superior basado y autorizado por el orgullo heroico.

Tal es, pues, “el principio de la magnanimidad corneliana”.²⁴ Cabe mencionar que este principio se mueve siempre entre

²⁴ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, op. cit., p. 29.

la gloria alcanzada o la vergüenza padecida, esto es, entre el riesgo permanente de lo que resulta ser ejemplar o no. Según Corneille, lo que no es heroicamente ejemplar no vale nada en moral. Por eso el héroe, siguiendo los mandatos de dicha ejemplaridad, acude en ayuda de su propia razón. En este caso, es la razón la encargada de halagar, exaltar y ensalzar la postura asumida por el orgullo. Por tanto, la razón será la responsable de transmitir al orgullo una esplendorosa seguridad idealizada en relación con el mundo, es decir, una fantasía alucinante astutamente arropada por los halagos venenosos de una razón asimismo orgullosa. Estamos, pues, ante la exhibición tajante del supremo orgullo, o bien, ante la manifestación clara de esa loca enfermedad que provoca el trastorno heroico.

Para decirlo en pocas palabras, permanecer fiel a sí mismo es lo único importante, ya que esto constituye el secreto para alcanzar la verdadera grandeza. Así, pues, el respeto a los derechos ajenos, o la moderación para con los demás, o la necesidad de justicia y comprensión para con otros seres humanos, solo se introducen en la moral heroica en la medida que estas cuestiones puedan contribuir al puro deseo de gloria del héroe que presenta y defiende Corneille.

En efecto, para este autor lo único importante es poder conservar intacto el orgullo afortunado del heroico vencedor. Lo cual, naturalmente, se basa en ese “cálculo de gloria” que tan bien caracteriza la ambición orgullosa del personaje he-

roico.²⁵ Esto explica por qué los héroes corneilleianos no son jamás humildes. La humildad no es considerada virtud para los grandes. El orgullo que defiende Corneille postula más bien la existencia de seres situados por encima incluso de la propia naturaleza humana. Tales seres son superiores al común de los demás seres humanos por este orgullo ciertamente sublimado. Son, pues, seres en efecto superiores, pero ya no podríamos afirmar de igual manera que sean superiormente humanos. Los héroes de Corneille podrán ser cualquier cosa, menos un ser humano común y real.

De hecho, tal parece que para ser un héroe corneilleiano tengo que afirmarme a mí mismo hasta llegar al desprecio de mi elemental y básica constitución humana. Así, pues, es preciso que el héroe sea enemigo de lo humano, es decir, enemigo a muerte de sí mismo. Ese es el deber supremo y sublime del héroe: odiar a la humanidad común y corriente. Se puede decir que el héroe que presenta Corneille parece estar como guiado por un espíritu de contradicción enteramente conflictivo, o más bien, por completo destructivo.

El rigor de tal contradicción se muestra en el hecho de que resulta indispensable quedar por completo dissociado de mi humano acontecer. Esa tendría que ser mi máxima ambición, mi eterno conflicto, mi lucha a muerte para quedar del todo extinto en tanto humano y, por ende, finalmente coronado como héroe vencedor.

²⁵ *Ídem*, p. 33.

Indudablemente, este es un tipo de triunfo por demás extraño y curioso. Es como si la corona arduamente adquirida, no encontrara ya una cabeza firme para ser colocada. Al final, dicha corona cae de inmediato en el vacío. Y tengamos en cuenta que no se trata ya de un reino sin rey, ni de un rey sin corona, sino de una corona sin rey ni reino y, por tanto, de un adorno sin gracia.

Una corona así no tiene chiste, tal corona, en todo caso, es una desgracia. Qué desdichado ha de ser aquel que, para obtener esa corona de gloria heroica, debe cortar su propia cabeza y hacer pedazos su real humanidad a fuerza de puros pisotones.

Ahora bien, es posible afirmar que tal tipo de rareza es obra de una ingeniosa sutileza. Una sutileza más bien como tenebrosa que, sin lugar a dudas, es prácticamente imposible de hacer coincidir con el buen sentido ordinario. De hecho, tal parece que estamos ante una más de esas invenciones raras y exóticas en las que el humano ingenio desgasta su respectiva inteligencia. Este ingenio para nada ingenioso parece ser más bien un fabricante de tonterías puestas al servicio de la humana y extravagante vanidad. Sin embargo, no siempre se asume que se trate de una expresión quizá delirante.

Muchos pueden llegar a ver en tal intento la más elevada manifestación de superioridad moral. En todo caso, “el defecto fundamental de toda literatura aristocrática [orgullosa] es el artificio a veces penoso de ese ingenio que no siempre llega

a unir el cuerpo real de la vida a la idea de la virtud”.²⁶ No obstante, el mayor defecto de la moral heroica consiste, en mi opinión, en que jamás se la ha podido ocurrir a tal planteamiento que el cuerpo real de la vida no sólo debe quedar ligado a la virtud, sino que también debe ser inseparable de la cordura intelectual.

En resumen, lo más probable es que el principal defecto que ostenta la moral heroica no provenga del excesivo uso de la crítica, sino de una desastrosa ausencia de autocrítica.

²⁶ *Ídem*, p. 52.

Moral sombría

En torno a la cuestión moral, puede decirse sin exagerar que los partidarios del jansenismo fueron los más fieles exponentes de un rigorismo sin concesiones.²⁷ A grandes rasgos, los jansenistas atacaban por todos los frentes tanto el supuesto relajamiento de las costumbres humanas de su época como la grosera corrupción de los principios fundamentales del cristianismo en general. De hecho, puede

²⁷ El jansenismo fue un movimiento heréticamente religioso iniciado a partir de los planteamientos elaborados por el teólogo y obispo Cornelio Jansenio (1585-1638). El jansenismo, como movimiento afín al partido puritano calvinista, enfatiza sobremanera el pecado original y la depravación humana. Además, afirma la necesidad de una gracia divina que sólo salvará a aquellos a quienes les fue concedida desde su nacimiento, lo cual les condujo a sostener la creencia de una predestinación humana que hacía por completo superfluo e inútil el libre albedrío. Por lo regular, el jansenismo es considerado sinónimo de dura intransigencia y rigor severo.

decirse que el arma principal de este extraño movimiento consistió en una por demás sombría presentación, tanto del pecado original como de la posterior caída que se produjo en consecuencia. Estos serían, pues, los elementos principales que la corriente jansenista adopta como centrales al momento de indagar en torno a los asuntos morales.

Sin lugar a duda, el tema principal del movimiento jansenista giró en torno a una única idea rectora: llevar a cabo la proclamación tajante de una total depravación humana que, por consiguiente, promueve la denuncia firme de una corrupción total de nuestra humana condición. En principio, es posible afirmar que tal postura parte de una total desconfianza con respecto al ser humano tal y como es. Es decir, tal y como se manifiesta en su naturaleza y sus impulsos. Ante tal perspectiva, lo óptimo —por no decir lo más fácil— que se les ocurrió utilizar en sus respectivos planteamientos, fue un tipo de brusca severidad un tanto exagerada que, según los jansenistas, funciona como la única opción posible para poder remediar esa depravación moral que ostenta toda la humanidad en su conjunto. Rigor y severidad, según ellos, conformarían la única receta moralmente aceptable para poder enmendar la profunda realidad corrompida de todos los seres humanos.

La actitud jansenista principal consiste en atacar siempre a los que no se apegan a sus estrictos criterios, aquellos que no manifiestan el más estricto rigor en su comportamiento tanto religioso como moral. En conjunto, el jansenismo buscaba destruir cualquier forma de conducta que no fuera

capaz de renunciar a los supuestos valores asumidos por una condición humana más bien engañada que, en todo caso, se encuentra como sumida en una situación lamentable. El principal adversario del partido jansenista no resulta ser el cristianismo histórico de la tradición, sino esa suerte de idealismo optimista que, como se vio al hablar de Corneille, hasta cierto punto confiaba plenamente en los impulsos naturales del ser humano. De hecho, “esta confianza en el hombre es lo que el jansenismo denuncia como una ilusión criminal”.²⁸ En consecuencia, el jansenismo buscará disipar por completo tal ilusión con gran empeño.

Cabe mencionar que dicho tipo de optimismo sostiene que el hombre noble, según la tradición aristocrática, o bien, el héroe, según Corneille, no es otra cosa sino esa fiel proyección del yo humano según su respectiva grandeza.

Por lo regular, tal tipo de proyección sublimada del ser humano era algo cultural e históricamente habitual y, con mucha probabilidad, era establecido en tanto fenómeno quizá más o menos aceptado. No obstante, es este tipo de presentación idealizada del ser humano aquello que el jansenismo buscará atacar y demoler por completo. En efecto, la postura jansenista apunta a la desaparición de tal optimismo, ya que dicha postura lo considera algo más bien falso e ilusorio. Por decirlo de alguna manera, ésta declarada y optimista confianza puesta en el ser humano idealizado, será para el jansenismo la base fundamental para llevar a cabo su respectiva condenación moral.

²⁸ P. Bénichou, *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, op. cit., p. 84.

La cuestión principal que el jansenismo cree denunciar consiste en afirmar que, debido al uso ingenioso de la idealización sobre la realidad de lo humano, se oculta la vileza propia de los seres humanos, es decir, su insuperable degradación. De ahí que los jansenistas pretendan establecer y enfatizar una irreconciliable oposición entre la supuesta naturaleza idealizada de lo humano y la realidad vulgar (caída) de la humanidad. Lo verdaderamente radical, según el jansenismo, es la degradación suprema del ser humano que fuera adquirida después del pecado original. Es, pues, la miseria aquello que en verdad lo caracteriza y define por completo.²⁹

Para los partidarios de Jansenio, la miseria humana resulta ser inseparable del orgullo. De hecho, el orgullo no sería otra cosa sino la prueba definitiva de la pérdida de toda grandeza y lucidez humanas. Según su parecer, resulta evidente que los seres humanos no poseen absolutamente nada de ese carácter sublime que, por ejemplo, el héroe de Corneille buscaba exaltar con fina teatralidad.

A final de cuentas, la grandeza humana descrita por el optimismo literario de la tradición previa al jansenismo —esa glorificación de los seres humanos superiores y sobresalientes que, de una u otra manera, parece remitir a los planteamientos filosófico del estoicismo—, termina por desaparecer completo

²⁹ Dirá Pascal: “En vano buscáis, oh hombres, en vosotros mismos el remedio de vuestras miserias. Todas vuestras luces sólo pueden alcanzar a conocer que no es en vosotros mismos donde encontraréis la verdad y el bien”. *Moralistas franceses*. España: Almuzara, 2008.

del panorama intelectual de Port-Royal.³⁰ Dicho brevemente, para los miembros de esta escuela, el tipo de grandeza atribuida a los seres humanos supuestamente heroicos, resulta ser, en el mejor de los casos, una inaceptable ilusión, ya que antes de ser héroes, son simples humanos degradados que en vano buscan establecer a partir de sí mismos su respectiva grandeza.

¿En qué se basa entonces la concepción moral del jansenismo? La idea central depende de —y se formula a partir de— una concepción moral basada en la afirmación tajante de la corrupción radical del ser humano. De ahí se derivará toda una serie de planteamientos morales más bien negativos. Por ejemplo, si la espiritualidad mística más usual aceptaba sin mayor problema el efecto de la gracia de la comunicación espiritual con Dios en la oración, los jansenistas dirán que tal afirmación no es sino un inaceptable refinamiento. De hecho, según el jansenismo, tal refinamiento es obra del orgullo. Afirmar, pues, que el alma humana puede gozar de Dios, no es sino declarar disfrazadamente el placer que produciría un raro privilegio.

En síntesis, toda afirmación de ese tipo es más bien expresión de un amor propio inaceptablemente favorecido. El orgullo será entonces esa especie de omnipresencia constante que el jansenismo creará descubrir en todo tipo de obrar humano. En consecuencia, el orgullo será la base de la corrupción moral que ellos pretenden destacar y rechazar.

Al parecer, en la batalla a muerte entre san Jorge y el dragón, los jansenistas tuvieron mucho cuidado de conservar

³⁰ Sede principal del movimiento jansenista.

vivo e intacto al dragón. San Jorge quedó, pues, en el olvido. Al final, dicho dragón siguió, moralmente hablando, vivo y coleando, es decir, vagando a sus anchas para continuar esparciendo sus amargadas sombras según la visión tenebrosa que adoptaron los seguidores de Jansenio. Hay que destacar la principal de todas ellas: perdonar el pecado, pero no al pecador, el cual es detestado por su inaceptable degradación, pero el pecado, extrañamente, será aceptado y ensalzado en tanto fundamento principal de reprobación moral. Lo anterior generó una serie de rigurosas dudas en cuanto a la naturaleza y valor de la propia impresión que cada uno pudiera llegar a tener, aun sinceramente, con respecto a los propios estados y disposiciones personales.

El resultado obtenido, qué duda cabe, se tradujo en lo siguiente: el ser humano se volvió un ser oscuro para sí mismo en tanto ignora los verdaderos móviles que le conducen a actuar y, en consecuencia, aparece como alguien que más bien transita por la vida sin llegar a tener un conocimiento claro de su lamentable condición.³¹

³¹ Este es un tema que, dicho sea de paso, fue tratado de manera profunda por ese calvinista raramente optimista que fue George McDonald. De hecho, tal tema es justo lo que permite a este autor aproximarse a la naturaleza humana en tanto dicho acercamiento concierne, en efecto, al *sacrificio inevitable que implica la verdadera toma de consciencia*. En su obra *Fantastes*, McDonald pone de relieve que el verdadero enfrentamiento se da entre el hombre y su propia sombra, ese otro lado oscuro y egoísta que limita al ser y le impide desprenderse de lo más mundano para trascender y alcanzar el ideal. Como reflejo del mundo de los hombres, tal enfrentamiento es justo el escenario más idóneo para representar este choque de consciencia

Según el jansenismo, el posible conocimiento que se puede tener de nosotros mismos se atiene al puro exterior de lo que realmente somos. Semejante distinción establecida entre la superficie y las ocultas y tenebrosas profundidades interiores, les conducirá, a su vez, a negar la posible validez de los datos ofrecidos por la conciencia inmediata, ya que, por ejemplo, es por demás posible que alguien busque ser humilde por puro orgullo. Es decir, según un propósito reprobable de sobresalir o destacar de entre todos los demás. En todo caso, echar por tierra esa tendencia de sublimidad heroica basada en el sentimiento interior de uno mismo, conducirá a los jansenistas a buscar otra fuente distinta para poder dar cuenta del tipo de naturaleza humana que ellos conciben. Su táctica principal para llevar a cabo sus respectivos propósitos consistirá acudir al inconsciente. Este último será utilizado como básico armamento para poder derribar las afirmaciones ilusorias del idealismo optimista. Sin embargo, este concepto no posee el significado actualmente establecido. En efecto, cuando el jansenismo apela al inconsciente, lo hace a partir de esa vieja obsesión con respecto al demonio y lo oscuramente diabólico. Dicho de otra manera, el inconsciente sería entonces

cuya resolución, a final de cuentas, apunta a darse cuenta de que aquello que oscurece nuestra humana percepción de la realidad proviene de uno mismo. Anodos, por ejemplo, se da cuenta que todo lo que ve es bello y bueno. Sin embargo, cuanto más se acerca a esta manifestación, de inmediato pierde todo su anterior brillo. El motivo de tal eclipsamiento es finalmente comprendido: es la sombra de uno mismo la que entenebrece la vitalidad de todo lo real. George Mcdonald. *Fantastes*. España: Atalanta, 2014.

ese conjunto de desviaciones puestas por el diablo en lo más profundo de nuestra humanidad.

En síntesis, el jansenismo pretenderá “negar toda posible prolongación heroica o divina de nuestra naturaleza”.³² Lo cual, por supuesto, conduce de modo casi inevitable a romper todo punto de contacto, no sólo entre el hombre y Dios, sino también con respecto al posible contacto del ser humano consigo mismo. Queda claro que la moral sombría es tal porque rompe todo contacto con alguna fuente —por muy mínima que sea— de luminosidad en el ser humano. Incluso la posibilidad humana de una necesaria y hasta benéfica aclaración interior se anula por completo. Lo único que queda en pie dentro de tal planteamiento es un fondo sumamente sombrío de carencia dolorosa y amarga, una especie de abismo por completo oscuro y escabroso.

De hecho, “la excelencia del hombre, viciada hasta en su mismo principio, no se manifiesta más que en el sentimiento que tiene de su propia degradación”.³³ La única grandeza moral del ser humano, según el jansenismo, consiste en que éste experimente su propia miseria y decadencia, es decir, su insuperable degradación. Estamos ante un posicionamiento moral que, más que cordura, engendra y promueve una terrible y espantosa tortura en tanto apela a un tipo de sentimiento basado en la propia corrupción y decadencia. La Rochefoucauld, por ejemplo, insistirá una y otra vez en la inherente falsedad de todas las

³² P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, *op. cit.*, p. 93.

³³ *Ídem*, p. 94.

virtudes humanas, ya que, según él, detrás de todas ellas puede descubrirse una manifestación oculta de amor propio, es decir, de egoísmo orgulloso basado en el interés personal y sostendrá que las virtudes son más bien engaños y falsas apariencias.

Es, pues, el amor propio aquello que gobierna por completo la conducta humana y, de paso, ofusca la razón del ser humano para que éste no logre descubrir el terrible engaño que lo envuelve. De ahí que La Rochefoucauld conciba el mundo en su conjunto como una especie de jungla conflictiva en la que cada uno lucha por sí mismo y para sí mismo, a la manera en que éste aparece en la obra de Maquiavelo o de Hobbes.³⁴ A final de cuentas, puede decirse que La Rochefoucauld estaba convencido que el amor propio es la más grande habilidad que engaña a todo el mundo a través del ropaje moral que se le atribuye a la virtud.

Por su parte, el también jansenista Pascal se esforzará en su momento para destacar el carácter intolerable e inaceptable de nuestra condición humana real. Una condición que, según él, es tanto monstruosa como incomprensible. Monstruosa por estar degradada e incomprensible por estar en principio basada en una oscuridad total. Por decirlo en una sola palabra, la estrategia argumentativa del movimiento jansenista y de su mayor representante, Pascal, se basa ante todo en una total “descalificación” del ser humano como tal.³⁵ Por cierto, apelar a tal descalificación de la condición

³⁴ Véase “La Rochefoucauld” en *Moralistas franceses...*, *op. cit.*, pp. 393–465.

³⁵ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, *op.cit.*,

humana real sigue siendo la principal estrategia combativa, tanto del movimiento transhumanista en general, como de otros planteamientos más o menos actuales como la llamada *deep ecology*, el posthumanismo cibernético, entre otros.³⁶

Ahora bien, aunque la moral heroica parece estar en principio en las antípodas del posicionamiento de Port-Royal (lo mismo que la *deep ecology* y el posthumanismo cibernético), ambas posturas están en realidad mucho más cerca de lo que pudiera llegar a suponerse; por ejemplo, Pascal, hará algo mucho más atrevido que negar la naturaleza humanamente sublimada al insistir en la obligación que el ser humano tiene, por así decirlo, de anularse a sí mismo en tanto éste ahonda dentro de su propia miseria constitutiva.

Así, pues, puede decirse que mientras que la moral heroica hace desaparecer al ser humano mediante una exigencia desdeñosa hacia lo más elevado, la suposición jansenista pretende eliminarlo a través de su respectivo hundimiento. En el primer caso, resulta claro que una excesiva exaltación de la condición humana hace desaparecer lo humanamente real y coloca en su lugar una extraña figura sobrehumana, es decir, el héroe. En cambio, la posición jansenista apelará a una obstinada humillación de la condición humana hasta

p. 97. Según Pascal, esta necesaria descalificación debería conducir hacia el abandono total en la gracia divina, en tanto fuente por completo distinta a uno mismo.

³⁶ Véase Luc Ferry. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.

que aparezca una fantasmagoría más bien infrahumana que, al final, ya nada tendría que ver con lo humanamente real.

En consecuencia, en ambos casos se acude a una anulación tajante del ser humano real y concreto. Ya sea por intentar estirarlo hasta quedar desgarrado y por completo deshecho según las exigencias idealizadas de lo elevado y superior, o ya sea por medio de aplastarlo hasta el extremo de hundirlo y rebajarlo mucho más allá de sus connotaciones humanamente reconocibles, el ser humano real será cualquier cosa menos una sincera realidad humana. Y algo similar es lo que ocurre, aunque por vías distintas, tanto en la *deep ecology* como en el posthumanismo cibernético, ya que, en el primer caso, la ecología profunda sostiene la integración total de la persona-en-naturaleza, es decir, que el ser humano no está ni por encima ni fuera de la naturaleza y, por ende, sería algo enteramente ambiental sin privilegio alguno.

Por su parte, el posthumanismo cibernético defiende y promueve la aparición de un híbrido más bien sustentado en los avances tecnológicos de la bioingeniería que, en todo caso, logrará superar —y erradicar— la imperfección e insuficiencia de la realidad humana.³⁷

Pues bien, lo que habría entonces que destacar en nuestro caso es que tanto la moral heroica como la moral sombría producen una lamentable desaparición del ser humano. Ambos posicionamientos parecen ser, por decirlo de alguna manera,

³⁷ Véanse, por ejemplo, los siguientes sitios en Internet: www.deepecology.org/deepecology.htm y cyborganthropology.com/A_Cyborg_Manifesto.

los acérrimos enemigos que, desde bandos contrarios, están como empeñados en lograr la anulación total de nuestra humana condición. Es como si la buscarán destruir por medio de jalarla de la cabeza o de los pies hasta poder arrancarle su valor intrínseco. Así, pues, tanto la moral heroica como la moral sombría llevan hasta el extremo sus respectivos posicionamientos.

Dicho brevemente, el enemigo que ataca desde lo alto, es decir, la moral heroica, quisiera que el ser humano fuera algo más que humano. Por su parte, el enemigo que jala desde abajo, es decir, la moral sombría, quisiera que éste sea algo menos que un humano. De fondo, tal parece que la exagerada grandeza de una y la extremada bajeza de otra parecen no corresponder para nada con la naturalidad propia de nuestro humano acontecer. Se habla de esa humana naturalidad que, dicho sea de paso, suele atravesar y sobrepasar tanto los abismos como las elevaciones de manera eventual y, por así decirlo, esporádica sin incurrir necesariamente en los máximos extremos de pura grandeza o pura maldad (por ejemplo, diabólica). Por supuesto, es posible detectar una mayor inclinación hacia uno de estos dos bandos. Sin embargo, tal tipo de acercamiento no suele acabar en una plena consumación: ni ángel ni demonio, el ser humano atraviesa el mundo como tambaleándose, es decir, expuesto como está a la equivocación, pero de igual manera quizá dispuesto también a llevar a cabo una moral rectificación.

Pero más allá de lo anterior, lo más importante de todo consiste en darnos cuenta de que, entre la ingeniosa exigen-

cia de ser héroes superiores, o bien, monstruos aborrecibles e inferiores, se hace presente la disolución extravagante y caprichosa, quizá maniática, de la realidad humana tal y como es. Resulta innegable suponer que la virtud moral, si es que la hay, ya no se sostiene si no es a partir de la derrota contundente de nuestra debida estimación.

A final de cuentas, todo parece depender de una profunda decepción de lo que somos en términos meramente humanos.

De hecho, tal descalificación y decepción son los dos postulados por demás centrales de la *deep ecology* y el posthumanismo cibernético. En efecto, en el primer caso se afirma que somos mucho peores que cualquier animal, y por eso deberíamos desaparecer; en el segundo caso, se nos echa en cara que no seamos lo suficientemente perfectos como lo es un dispositivo tecnológico, y por eso resultamos obsoletos e insostenibles. No obstante, el precio a pagar por alcanzar el culmen de este tipo de aspiraciones es demasiado elevado: el triunfo de la moral heroica, de la moral sombría, de la *deep ecology* o del posthumanismo cibernético, implica en todos los casos la disolución de la realidad humana tal y como es realmente.

En consecuencia, no es desacertado afirmar que, ya sea por vía del rigor, por medio de la idealización, o a través de la ecologización o de la tecnologización, el ser humano no tiene cabida alguna en la supuesta realización de cada una de estas aspiraciones en apariencia antagónicas.

Al volver de nuevo al tema de este apartado, queda claro que la lección no aprendida por parte de la moral sombría es en verdad simple y consiste en lo siguiente: si no es posible

derrotar por completo al dragón, al menos no deberíamos de prescindir de san Jorge.

San Jorge, antes que otra cosa, es un humano.

Un recordatorio, si así se prefiere, de la presencia humana al interior del caos que ante todo lucha y se defiende ante la amenaza de catástrofe. Es alguien, pues, dispuesto incluso con su simple presencia, a sostener combate a muerte contra la amenaza de perdición o de disolución de su real humanidad. En todo caso, el triunfo de san Jorge es un claro recordatorio de la importancia de ese ser humano que, más que estar hundido en el reino de las sombras, se encuentra aun pisando suelo firme con sus dos pies, es decir, alejado tanto de esas alturas siniestras de desatada locura (visitadas posteriormente por Lovecraft) como de esos abismos infernales de tortura jansenista.

Es más que probable que la moral sombría sea una especie de colapso intelectual. De hecho, como dijera Chesterton, “podemos juzgar los pensamientos y las teorías modernas según tiendan o no a hacernos perder la razón”.³⁸ El posicionamiento moral de los escritores apegados al jansenismo (como Pascal y La Rochefoucauld, aunque también habría que mencionar hasta cierto punto a Jean de la Bruyère, a Nicolas de Chamfort, el Marqués de Vauvenargues y a Joseph Joubert, todos ellos impregnados en mayor o en menor medida de ese pesimismo amargo que destila la escuela de Port-Royal), parece estar como apegado a una cómica inversión de la realidad humana.

³⁸ Gilbert Chesterton. *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 17.

En efecto, cuando una enfermedad, por ejemplo, nos parece en verdad llamativa y sobresaliente, es porque son otros quienes la padecen. De hecho, “las rarezas sólo llaman la atención de la gente normal”.³⁹

Y es justo la gente normal la que se ve como sorprendida por la descripción moral jansenista. Las personas normales pueden afirmar —y con razón— que viven en un mundo de locos. Es, pues, la rareza la que ocupa un lugar específico dentro de dicho mundo. Y tal tipo de rareza es algo tan específico y limitado, que incluso se han inventado para ello los manicomios. No obstante, la postura aprendida de Jansenio parece afirmar justo lo contrario: es la rareza —en este caso, la degradación humana— la que centraliza y deja de lado la normalidad moral. Lo enfermizo pasa, pues, a primer plano, pues el mundo que concibe el jansenismo estaría lleno de seres humanos enfermos, es decir, moralmente miserables.

En este caso, estar enfermo sí puede llegar a asustar, pero no alcanzará a sorprender de la misma manera. Sería, pues, lo más normal del mundo. En consecuencia, tal parece que la moral sombría considerará que la enfermedad es la medicina. Lo cual, indudablemente, conduce a un agotamiento intelectual. Es como si le dijéramos a una persona enferma que debe enfermarse todavía más para alcanzar la curación. En todo caso, es posible sostener que es la pura rapidez del intelecto lo que nos acerca al colapso. Los jansenistas, de hecho, corren apresuradamente hacia la perdición y, en su apresuramiento-

³⁹ *Ídem*, p. 18.

to, pretenden arrastrar tras ellos a todos los demás hacia la completa anormalidad. Es como si los herederos de Jansenio tuvieran un oscuro privilegio: una especie de lucidez extrema con respecto al mal que, de hecho, llega a tal extremo que ya no es capaz de ver algo más.

Así, pues, el profundo problema de una conciencia humana por demás apresurada es que con toda facilidad se satura de imágenes parciales y estrechas. En efecto, el jansenismo tiene una serie de imágenes muy bien definidas con respecto al mal. Sin embargo, se deja ir tan rápido por dicho caudal que, al final, no posee ninguna imagen definida del bien. Y, como lo único que queda, en términos morales, es la pura maldad, entonces será dicha maldad la fuente misma que nos aporte la luz, es decir, la comprensión moral de lo humano.

Por decirlo de alguna manera, los jansenistas parecen estar muy convencidos de que lo oscuro —como ocurre con el Satán y los demonios que concibe John Milton en *El paraíso perdido*— es lo único visible, o bien, que lo visible es la oscuridad. Eso es todo.

Por supuesto, es por demás curioso que, por así decirlo, la moral sombría denuncie la caída del género humano y, al mismo tiempo, ella incurra a su vez en una segunda caída. En efecto, “la raza humana, según la religión, cayó una vez, y al caer adquirió el conocimiento del bien y del mal. Ahora, hemos caído [con el jansenismo] por segunda vez, y sólo nos queda el conocimiento del mal”.⁴⁰

⁴⁰ Gilbert Chesterton. *Herejes*. Barcelona: Acantilado, 2007, p. 24.

Probablemente esta segunda caída se deba a esa moderna evasión que conduce a esquivar el problema fundamental en moral, a saber: qué es lo bueno. Los jansenistas, claro está, no lo saben. Es más, ni siquiera están dispuestos a decidir qué es lo bueno. Pero sí que están muy convencidos de lo bueno que resulta no saberlo. En síntesis, a través de esta astuta evasión “estamos eludiendo con éxito la cuestión del valor último de la vida”.⁴¹

Así, pues, “si el loco pudiera despreocuparse por un momento, recuperaría la cordura”. De hecho

todos los que han tenido la desgracia de hablar con personas sumidas en la locura o al borde de ella, saben que su principal característica es la horrible claridad con que ven todos los detalles y relacionan una cosa con otra en un mapa mental más complicado que un laberinto.⁴²

En efecto, la moral sombría es justo esa “horrible claridad” con respecto a la pura miseria humana. El jansenismo es, a final de cuentas, esa horrible claridad con respecto a la pura maldad. Es una moral sin descanso, es decir, un agobio intelectual. Por eso es casi seguro que, si nos ponemos a discutir con los partidarios de la moral sombría, salgamos perdiendo, pues su intelecto es mucho más rápido y veloz por la simple y sencilla razón de que no tropieza con el sano obstáculo del

⁴¹ *Ídem*, p. 26.

⁴² G. Chesterton. *Ortodoxia...*, *op. cit.*, p. 22.

buen juicio. Y no vayamos a creer que esto se debe a que el jansenista haya perdido la razón. Por el contrario, es muy probable que haya perdido todo menos la razón. He ahí la causa de su triste colapso.

En todo caso, las explicaciones que ofrece la moral sombría son, qué duda cabe, completas. Sí, son completas —al menos en un sentido puramente racional— pero no concluyentes. De hecho, se puede afirmar que “la explicación del loco es tan completa como la del cuerdo, pero no tan amplia de miras”.⁴³ El principal problema con las explicaciones jansenistas no es que éstas no sean completas, sino que son estrechas, es decir, no son lo suficientemente amplias como para poder abarcar la gran realidad moral del ser humano. Una gran realidad que, sin lugar a dudas, para nada excluye ni omite el hecho de lo humanamente bueno. Dicho a grandes rasgos, la moral sombría consiste en una tenebrosa certeza de males y de malos. Es, pues, experta en lo malo, pero desconoce por completo lo bueno.

¡Qué lejos estamos ya de esa visión moralmente amplia que un Dante, por ejemplo, nos ofrece! Lo más importante en la *Divina comedia* es que carece por completo de esa especie de morbosidad tortuosa que el jansenismo adopta como bandera representativa. La obra de Dante Alighieri, en efecto, está basada en un profundo realismo moral. Es decir, Dante fue capaz de hablar con toda claridad del mal y, al mismo tiempo, fue también capaz de hablar claramente del bien.

⁴³ *Ídem*, p. 23.

Poseía una especie de claridad devoradora. Su mirada no se extasía con el mal ni se entorpece con el bien. De hecho, en eso consiste precisamente la grandeza filosóficamente literaria de su visión moral.

Para el autor de la *Divina comedia* la realidad humana en su conjunto puede ser abordada a partir de tres dimensiones morales ciertamente distinguibles: el Paraíso, el Purgatorio y el Infierno.

El Paraíso es la visión de la perfección; el Purgatorio es la visión del mejoramiento; y el Infierno es la visión del fracaso. Pero lo más importante de todo es que Dante se adentra en cada una de estas tres dimensiones tomándose las muy en serio.⁴⁴ Los jansenistas, por el contrario, parecen no conocer más que una sola dimensión humanamente moral: la infernal que, en términos jansenistas, significa el total fracaso de la condición humana.

El jansenismo, en efecto, destruye por completo el orden moral de Dante, pues para ellos el Fracaso es el Paraíso, el Purgatorio ni siquiera existe y, lo más importante de todo, es que, si pudiera hablarse de Paraíso, éste sería el Infierno. En síntesis, el jansenismo postula una inversión que, dicho sea de paso, muchos otros autores posteriores (como Ibsen, por ejemplo) también adoptarán: sólo el malo es realmente bueno, y el bueno, en principio, siempre será algo malo. De aquí emana y se nutre el colapso mental que antes se ha mencionado.

⁴⁴ Dante Alighieri. *Comedia*. Barcelona: Acantilado, 2018.

Resulta evidente que el jansenista vive abrumado por tanta claridad con respecto al mal. Es incluso experto en detallar la maldad humana. Sin embargo, parece desconocer por completo otro hecho no menos importante en moral: el bien.

Dicho brevemente, la moral sombría depende de una postura intelectualmente basada en una perfección completa por efecto de su propia contracción. La presteza que tiene la moral sombría en señalar la maldad humana contrasta plenamente con la inhabilidad que manifiesta para señalar de igual manera algo mínimamente bueno en el ser humano. Según la moral sombría, sabemos con toda precisión por qué el ser humano es un fondo de lamentables miserias. Sin embargo, no sabemos de igual manera por qué, antes de ser, por ejemplo, malo, este ser es ante todo humano, y si eso tiene algo de bueno o no. En suma, la moral sombría no sabe nada acerca de la virtud y del bien, en el mismo sentido en que sí sabe mucho del vicio y del mal. Por supuesto, esta única obsesión, según ellos, no tendría nada de malo.

En todo caso, las teorías morales de los jansenistas, esas preciosas rarezas de nuestra humana autocomprensión explican y detallan muchas cosas, pero no con la suficiente amplitud. Y con esto quiero decir que, si tuviéramos que tratar y debatir con un fiel partidario de la moral sombría, lo mejor que podríamos hacer es echarle aire y no darle razones. O, mejor aún, deberíamos aventarlo de una resbaladilla y hacerle cosquillas hasta que emerja de su rostro una mínima señal de cordura intelectual. En síntesis, tendríamos que hacer lo humanamente posible para mostrarle con toda

claridad que “hay algo más limpio y fresco que el ahogo de un simple argumento”.⁴⁵

De hecho, el colapso intelectual no se deshace con añadidos racionales, sino con profundas ansias de normalidad. Lo cual significa que no basta con que el hombre infeliz aspire a la verdad, sino que debe aspirar asimismo a la salud moral. Y si es que no se toman en serio las explicaciones que nos ofrece la moral sombría, la curación que se puede ofrecer tendrá que ser algo más bien milagroso. En efecto, “curar a un loco no es discutir con un filósofo, sino exorcizar un demonio”.⁴⁶ Los jansenistas, por supuesto, no podrían estar más de acuerdo con nosotros en este punto.

En realidad, la cuestión principal en torno a la moral sombría y su respectiva curación remite a lo siguiente: que el infeliz deje de pensar para que pueda seguir adelante.

El jansenista requeriría que se le aplicara una amputación intelectual, es decir, una poda lo suficiente amplia como para dejarle de nuevo un espacio libre de asfixia. Con ello adquiriría un descanso, un respiro intelectualmente benéfico para recuperar las fuerzas y, en consecuencia, tendría de nuevo la posibilidad de enfocar mejor las cosas al encontrarse mucho más tranquilo, fresco y repuesto, es decir, recuperado. No vaya a ser que, debido al empeño de mantener intacto ese colapso enfermizo, nos encontremos para siempre recludos como tontos en el manicomio con el intelecto completo.

⁴⁵ G. Chesterton. *Ortodoxia...*, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ *Ídem*, p. 26.

Moral mundana

Ni sublime ni miserable. En general, así concibe Molière tanto la vida humana como el mundo en su conjunto.⁴⁷ Ciertamente, se trata de ese mundo francés condicionado por la suntuosidad de las fiestas celebradas en el interior de la corte. Un mundo, pues, donde la existencia humana se encuentra siempre como oscilando entre lo ridículo y lo odioso, es decir, lo cómico según Molière. De ahí, pues, que la nota principal que suele destacar su teatro sea una especie de vulgaridad burguesa que, de un modo u otro, se introduce y acapara ese gran espectáculo que, en su momento, ofreciera el mundo de la corte.

En principio, se suponía que este tipo de vulgaridad ponía al descubierto una cierta imagen del mundo mucho más libre de trabas, esto es, más irresponsable y separada con

⁴⁷ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés...*, op. cit., p. 163.

respecto a las posturas adoptadas por los seres cortesanos. De hecho, el talento de Molière se hace patente a través de la exhibición teatral que él hace de los seres multifacéticos que alberga la corte.

Por lo regular, su teatro se suele componer de una cierta agrupación de personajes acomodados en dúos contrastados. El contraste mencionado se establece a partir de una cierta oposición entre un superior y un inferior⁴⁸ En todo caso, los inferiores serán como la sombra —una especie de degradada réplica— de los superiores. Aunque turbulentos y hasta rebeldes de vez en cuando, los inferiores, en este caso los criados y los burgueses, están como obligados —no sin algo de cierto pesar— a seguir y a servir a sus respectivos amos. De hecho, en los inferiores quedan como unidas la malicia burlesca que provoca la inferioridad y la insuperable sumisión que comporta su humana condición. Es en este sentido que los inferiores aparecen como réplicas degradadas de aquellos a quienes sirven y obedecen. Según Molière, tales réplicas humanas imitan con mucha más frecuencia a sus superiores de lo que los maldicen. De hecho, la comedia teatral de este autor buscará hacer explícita esta humana yuxtaposición a partir de su respectiva representación escénica.

Así, pues, tal parece que superioridad e inferioridad quedan como traspuestas en el plano humano que despliega la visión de este autor. En efecto, Molière presenta un acontecer moral que ya no se caracteriza, por ejemplo, ni por la grandeza de

⁴⁸ “Un tipo de relación entre criados y amos”. *Ídem*, p. 167.

voluntad ni por la miseria de alma, sino por esa facilidad en la dicha que, en principio, no se limitaría a uno solo de los dos bandos mencionados. De hecho, la cuestión moral en Molière se confecciona a partir de este tipo de trasposición. La cual, por cierto, resulta ser la base de esa moral que, a final de cuentas, aparece como algo mucho más fácil y sencillo, más mundano en todo caso.

En efecto, en la variación moral que concibe Molière, la libertad en el placer sería lo único principal tanto para los superiores como para los inferiores. De este modo, se suelen difuminar en su obra teatral las fronteras socialmente establecidas hasta entonces. De hecho, "el Olimpo celeste y los Olimpos de la tierra", esto es, los seres superiores y los seres inferiores de este mundo, cortesanos y burgueses, ahora ya como mezclados y traspuestos, comparten y disfrutan su secreto más profundo y esencial: "la ley omnipotente del placer".⁴⁹

En la obra de Molière se hace presente algo por demás importante, a saber: por una parte "la sobrehumanidad se resuelve en disipación" y, por otra, "el desdén de la moral se disuelve en complacencia".⁵⁰ Disipación y complacencia constituyen, de fondo, el núcleo central de la propuesta moral que este autor concibe y elabora. En realidad, puede decirse que es de ahí de donde surge ese particular tono de comedia y de cierta mundana ligereza que, de fondo, impregna, recorre y adorna toda la obra teatral de Molière.

⁴⁹ *Ídem*, p. 170.

⁵⁰ *Ídem*, p. 171.

En principio, se supone que este tipo de complacencia sería algo moralmente accesible para todo ser humano. De hecho, tal complacencia sería unpreciado y valioso privilegio moral. En la visión que ofrece Molière, “la ley omnipotente del placer” es aquello que conduce a establecer el mayor privilegio moral que cualquier humano puede llegar a disfrutar. No importa, pues, qué papel desempeñen los seres humanos dentro de la sociedad, sino el hecho de que éstos pueden y deben consagrarse al cumplimiento de su supremo privilegio.

El conflicto social creado por la amoralidad aristocrática acaba por desaparecer del panorama habitual. Y es justo tal obra de desaparición la que lleva a cabo la representación literaria que desarrolla la comedia de este autor francés al intentar replantear la cuestión moral según el artificio de la trasposición antes mencionada.

Por eso su Don Juan, por ejemplo, aparece como un gran señor a quien todo le es debido. Un señor que, además, exige y toma todo aquello que le agrada (un dinero prestado jamás devuelto, una campesina previamente seducida por él y a quien incluso abofetea a la menor protesta, etcétera), puesto que su comportamiento se debe al cumplimiento cabal de su privilegio moralmente complaciente. De hecho, en eso consistiría su mayor triunfo moral. Además, la grandeza de Don Juan no es algo meramente terreno, es decir, humano, pues además de desafiar y desdeñar el nivel usualmente adjudicado a la divinidad, asimismo pretende incluso rebasar la medida humana más aceptable y común.

No obstante, qué interesante sería poder ver que un pana-

dero, por ejemplo, hiciera un pedido de panes para ese Don Juan, pero usando arena y ceniza en lugar de harina según "la ley omnipotente del placer"; o bien, que una costurera hiciera un traje de fiesta para el mismo personaje, pero usando cartón y papel en vez de tela fina y duradera. En tal caso, dudo mucho que Don Juan aplaudiera y elogiara sinceramente el privilegio moral que estos dos artesanos han decidido también adoptar según el principio supremo de su humana complacencia. Y eso que la libertad en el placer, como se ha mencionado, es lo único supuestamente primordial, tanto para los superiores como para los inferiores.

Por otra parte, asimismo es posible darse cuenta de que la inconstancia vital del Don Juan se basa en una especie de insatisfacción esencial. De fondo, esta insatisfacción significa una clara "repugnancia por un placer limitado".⁵¹ En efecto, lo que este Don Juan experimenta es más bien una suerte de ambición siempre insatisfecha que, de hecho, le conduce a ir siempre más allá de las victorias y triunfos ya obtenidos. Lo cual, evidentemente, es de hecho la regla de oro del placer supuestamente moral. Por eso Don Juan se encuentra siempre y a cada momento como tambaleándose entre los terrenos auténticos de la broma y de la grandeza despótica. Su vida entera es, pues, un rechazo constante ante la limitación inherente a todo tipo de placer, es decir, un frenético avanzar hacia ninguna parte. Don Juan, puede decirse, se pasea entonces por el mundo saturado de repugnancia, ya que todo placer es, a

⁵¹ *Ídem*, p. 174.

final de cuentas, algo siempre limitado, tan limitado y estrecho como el propio mundo que el propio Don Juan recorre.

En todo caso, lo más relevante de tal personaje consiste en ese constante y frenético cambio que va de un placer ganado a uno todavía no conseguido. Esto es, por supuesto, el carácter más específico de la moral mundana en tanto disipación permanente. De ahí que, como afirma el propio Don Juan, “no hay nada que pueda detener la impetuosidad de mis deseos”.⁵² En consecuencia, puede decirse que Molière hace emerger una exigencia vital ilimitada que, a final de cuentas, termina coincidiendo con aquello que descarta, esto es, la moral heroica, pues en ambos casos se trata de llevar a cabo un rechazo tajante de toda posible limitación moral. Unos, claro está, lo harán siguiendo las elevadas expectativas que supone la superioridad del heroísmo; otros, en cambio, lo harán por mero placer, es decir, por una complacencia mundana que, en principio, se presenta sin aparente motivación de grandeza. No obstante, en estas dos posturas se expresa una especie de amoralidad soberana que, a final de cuentas, queda por completo exenta de toda suposición de falta humanamente moral en tanto mundanidad.⁵³

⁵² *Don Juan*, I, 2, citado por *Ídem*, p. 175.

⁵³ Don Juan, en efecto, no conoce ni la ansiedad ni la culpa. Más bien, fue el Romanticismo, para bien o para mal, el que ligó la angustia con las ambiciones, los deseos y las aspiraciones de este personaje. En todo caso, el mérito moral que Molière atribuye a su Don Juan consiste precisamente en la complacencia que posee su respectiva ambición, es decir, en la ausencia de escándalo o autoreprobación ante todo lo que hace.

En suma, al parecer nos encontramos de nuevo ante la figura renovada del héroe pagano. De hecho, el Don Juan que concibe y retrata Molière exhibe sus principales cualidades: carencia de escrúpulos, de remordimientos, de culpa, de angustia, etcétera. Incluso la divinidad no representaría amenaza alguna para su comportamiento mundano. En efecto, su supuesta fortuna no depende de los designios divinos, sino de la postura asumida. A primera vista, pareciera entonces que Molière establece en su obra un divorcio no conocido hasta entonces entre la mentalidad noble y el cristianismo. No es casual que sean Francia e Inglaterra los países seleccionados por Molière para que su personaje adquiera el pronto olvido de sus raíces cristianas de origen.

Naturalmente, puede decirse que, a través de Don Juan, Molière más bien buscara resolver “la agravación moderna del conflicto entre la aspiración noble a la sobrehumanidad y la ley cristiana”.⁵⁴

No obstante, la solución que ofrece Molière ante tal agravamiento consistió, por extraño que parezca, en el restablecimiento de otra vieja religión: una religión del placer por demás dispuesta a perder el sentido de responsabilidad tanto moral como social.⁵⁵ Don Juan aparecerá como un tipo de caballero más bien mundano que, en tanto ser escandaloso

⁵⁴ *Ídem*, p. 176.

⁵⁵ Esta religión del placer tuvo como principales adeptos y exponentes a los llamados “escritores libertinos” tales como Crébillon, Servigné, Boufflers, Denon, entre otros más. *Cuentos y relatos libertinos*. México: FCE, 2010.

y presuntamente subversivo, pretende desafiar con su comportamiento la necedad temblorosa de los seres humanos religiosos y creyentes. Dicho de otra manera, este simpático caballero buscará siempre obtener ventaja moral en todo tipo de situación humana a partir del mero placer mundano que, de fondo, lo motiva e inspira por completo.

Evidentemente, “el conflicto entre un personaje semejante y el cristianismo no es más que un aspecto particularmente definido de su oposición general a todo lo que existe: a la necesidad social, a los escrúpulos comunes, a las leyes del amor, de la familia, de la sociedad, encarnada en Elvira, en el Padre, en el Pobre”.⁵⁶ A través de Don Juan, Molière buscará entonces hacer vana no sólo la convicción cristiana, sino también la pretensión aristocrática acostumbrada. En efecto, se supone que el Don Juan intimida y transgrede todas las reglas sociales. No obstante, de igual manera pretenderá establecer un criterio más bien mundano y pretencioso de autocomplacencia general. La inferioridad por demás cuestionable del nuevo burgués se verá por tanto como invertida, es decir, traspuesta: quizá no nacido para el amor sublime ni para el éxito social en la corte, dicho burgués superará su fracaso a través de la ley suprema del placer. Su complacencia de placer se traducirá por tanto en una forma de existencia moral que, a pesar de su propia condición socialmente cuestionada, ya no defrauda, según Molière, la realización moral del ser humano en cuanto tal.

⁵⁶ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés... ,op. cit.,* p. 177.

Por decirlo de alguna manera, Molière expone una postura moral cuyo eje central radica en la obtención humana de un placer complaciente en sociedad y, por ende, ante el mundo. Los fieles amigos del lujo y del progreso social acabarán convertidos en los más firmes enemigos del orden moralmente establecido. En consecuencia, aquellos que realizan el ideal de la perfección cortesana serán por tanto sustituidos por los exponentes de la moral mundana que defiende Molière. Una moral mundana que, sin ser agresivamente pesimista, tampoco es del todo aristocrática. He ahí la subversión radicalmente mundana que lleva a cabo la obra de Molière, es decir, ese giro peculiar que, a final de cuentas, marcará el tono literario fundamental del siglo posterior. El siglo XVIII, en efecto, será el siglo que adopte y ostente un perfil marcadamente mundano tanto en literatura como en sociedad.

Nos estamos refiriendo, en efecto, a ese tono burlón y hasta sarcástico que, por ejemplo, tendrá como uno de sus principales objetivos al “santo personaje”. Un santo personaje que, a partir de entonces, quedará ya relacionado con la figura caricaturesca del ser humano santurrón. El *Tartufo*, por ejemplo, deja de lado las bellezas eternas para ensalzar más bien el apego a las cosas temporales. En esta obra, Molière evocará y depreciará una y otra vez al no mundano que, en este caso, corresponde a la figura del santurrón creyente.

El santurrón, según Molière, es esa “doble mancha” en tanto fanático e hipócrita.⁵⁷ Así, pues, a través del “santo personaje”

⁵⁷ *Ídem*, p. 213.

se pretende destacar esa situación social de simulación, por supuesto, inaceptable. Es a través del santurrón que Molière buscará exponer una de sus convicciones morales más importantes: la sinceridad verdadera no existe. Para Molière, socialmente hablando, todo es obra tanto de la exageración como del embuste. En consecuencia, los seres humanos piadosos representan un tipo de hipocresía ciertamente condeñable. Y dicha piedad es algo todavía más censurable en tanto los seres piadosos pretenden encauzar la vida de los demás.

En todo caso, Tartufo aparece como un destacado censor de las costumbres habituales. Pero asimismo se le considera alguien hipócrita en la medida en que pretende dirigir la vida de los otros seres humanos. Evidentemente, “no puede negarse que sea una forma de pensar muy poco edificante la de atribuir todos los vicios a cualquiera que hace profesión de censurar el vicio”.⁵⁸ En todo caso, el reproche que hace Molière al censor del vicio, es decir, el santurrón, no lo destruye, sino que más bien lo confirma como alguien que no es de este mundo. Y por eso será duramente atacado, esto es, en tanto no se ajusta al convencionalismo social que inaugura el mundano.

Puede decirse que lo que está juego en esta obra es una profunda incompatibilidad entre la filosofía mundana que expone Tartufo y el orden moral cristiano. Por supuesto, la no censura del vicio no era algo nuevo. De hecho, la monarquía era solidaria de cierta plenitud de la vida. Una plenitud de vida que, eso sí, estaba por completo reservada a las clases

⁵⁸ *Ídem*, p. 214.

altas. Como siempre, las clases altas, es decir, las clases adineradas, serán las que se atribuyan ese raro privilegio de no ser nunca censuradas en sus actos. Por cierto, toda oposición a dicho privilegio será algo siempre condenable hasta la fecha. Es como si las clases altas fueran las únicas que pueden ostentar la marca exclusiva de toda humana extravagancia y moral desviación.

En realidad, lo novedoso de la moral mundana que fuera sostenida por Molière consiste en que tal privilegio, el menos en teoría, ya no debe estar referido de manera exclusiva a las clases altas. De hecho, “la separación de lo bajo y de lo sublime se borra, disipando así la ansiedad o el escrúpulo”.⁵⁹ ¿Qué significa, pues, tal difuminación entre lo bajo y lo sublime? Se trata del momento justo en que la mundanidad, basada sobre todo en la duda arrojada sobre las jerarquías de la moral establecida y, en general, de la sociedad en su conjunto, aparece como algo capaz de subvertir los valores hasta entonces aceptados.

Resulta que tal novedosa mundanidad contiene todos aquellos rasgos que Molière más destaca a todo lo largo de su obra, por ejemplo, la malicia, el disimulo, la envidia, la astucia, el cinismo, la burla, la hipocresía, etcétera, que, en conjunto, manifestarían el verdadero carácter moral —insincero— del ser humano. La gran novedad moral de Molière consiste en que “el placer hace burla de la dignidad”.⁶⁰ A esto se reduce

⁵⁹ *Ídem*, p. 215.

⁶⁰ *Ídem*, p. 216.

el núcleo central de la moral mundana, pues mundanidad e irrespetuosidad se toman de la mano.

La moral mundana apunta al establecimiento de un orden moral por completo distinto, en el sentido de que adopta unos criterios de validación basados en principios morales que, en todo caso, se reducen a las reglas mundanas de la acomodación social.

En efecto, atravesar sin mayor escrúpulo la ley social e igualitaria del amor, o echar por tierra toda posible jerarquía en el universo, o estar siempre como entretenido en un deseo exento de toda angustia, o llevar a cabo una libre mezcla entre diversos propósitos es, al menos para Molière, no una simple broma, sino el signo más destacado de una libertad en verdad moral que, justo por ser tal, sería algo asimismo sobresaliente. Tal parece que la moral mundana no acepta todo aquello que se oponga al placer obtenido por medio de dicha libertad. De hecho, los usos imperantes dentro de una sociedad, eso que por lo regular se suele llamar sensatez, no sería otra cosa sino ese sentido de humana conformidad por demás inaceptable. Burlarse entonces de la dignidad social por medio del placer será la regla de oro para el nuevo mundano.

No obstante, este nuevo mundano es más bien un raro mundano. Alguien tan raro que, como ocurre casi siempre, parece no estar igualmente dispuesto a que también se burlen de él. En efecto, pasar de una ostentación sarcástica al hecho de sentirse profundamente ofendido, o bien, presenciar el hecho de pasar incluso demasiado rápido de la burla a los golpes, es un espectáculo por demás frecuente en este mundo

que, a pesar de que se anuncia como algo placentero, puede fácilmente sentirse por completo quebrantado. En definitiva, el mundano es experto en burlarse de los demás, pero no sabe de igual manera atravesar la misma suerte. Su supuesta libertad moral, puede decirse, no da para tanto. En síntesis, el mundano es un ser como enfermizo en tanto poseedor de un frágil y endeble privilegio, ya que suele desmoronarse y sentirse sumamente contrariado a la menor provocación.

Por otro lado, también cabe destacar que, en ese intento de negar todo tipo de humana conformidad, Molière intentará asimismo superar esa especie de resignación habitual por medio de un posicionamiento moral que vaya por encima de los hábitos y usos regulares de la sociedad. En consecuencia, tal parece que rebeldía y atrevimiento serían dos postulados más de la moral mundana. Una moral mundana que, al definir así la libertad de vivir, entrará de manera inevitable en un grave conflicto con la miseria jansenista. No obstante, el placer, según Molière, sería aquello que logre afianzar la legitimidad de tal rebeldía en tanto burla de la convención humana.

Pero no se vaya a suponer que en verdad se trata de un posicionamiento moral de aspiración superior, pues ocurre justamente lo contrario. En efecto, “toda la moral de Molière consiste en saber inclinarse ante cierto número de hechos”,⁶¹ y, por supuesto, ante cierto tipo de personas. Sería entonces la característica más esencial del ser humano mundano. Tal inclinación es, de hecho, algo literal en la moral mundana,

⁶¹ *Ídem*, p. 222.

ya que el arraigo de los usos y costumbres en el gran mundo de la corte que retrata Molière, al final termina desafiando y doblegando la fuerza de los deseos humanos, en el sentido de que termina colocándolos en una situación más bien degradada de mundana conveniencia. Dicho, pues, de otra manera, tal parece que la supremacía de las circunstancias apunta más bien a una especie de *servil flexibilidad moral*. Para Molière, en efecto, la moral no sería otra cosa sino ese tipo de acomodación discreta, hábil y sutil que, en todo caso, finalmente se reduce a un comportamiento mundanamente conveniente.

Dicho comportamiento conveniente, flexible, según las humanas circunstancias, o bien, ese quedar siempre como acomodado y hasta agachado por pura conveniencia, será el principal gesto decorativo de esa dicha placentera que defiende la moral mundana. Puede decirse que Molière logra conjugar la moral con las condiciones de vida dominantes según los ricos y poderosos de este mundo. Lo cual, evidentemente, no resulta ser algo muy moralizador.⁶²

⁶² Como dijera el gran escritor J. G. Ballard, “es ciertamente difícil llegar a ser un rebelde auténtico, ¿no?”. En efecto, “casi al mismo tiempo que estallan, las rebeliones son asimiladas, y enseguida empiezan a comercializarse y a pregonarse por los caminos del Rey o por las calles de Carnaby. Es lo que pasó con el punk, y es lo que pasa en todas las áreas”, incluida, por supuesto, la moral. La moral mundana no se comercializó, sino que más bien se normalizó a partir de entonces. James Ballard. *Por una autopsia de la vida cotidiana. Conversaciones*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015, p. 26.

Molière tiene entonces razón en considerar que el mundo no es ni sublime ni miserable, puesto que es más bien algo mediocre. Por lo visto, la moral mundana promueve un tipo de comportamiento desmoralizador que, a final de cuentas, consiste en aprender a inclinarse y, probablemente, quizá hasta implique doblegarse ante los ricos y poderosos para no perder nada del respectivo goce que nos ofrece la obtención de privilegios. El mundano será a partir de entonces el ser humano más flexible —por no decir convenenciero— de todos.

De hecho, el adepto a la moral mundana ya no pretenderá corregir el mundo, sino que sabrá doblegarse ante todos aquellos que, de una u otra manera, lo dominan y someten. Es, pues, alguien tan pero tan flexible que la docilidad adoptada por él será incluso reconocida como su más excelso y precioso atributo. En pocas palabras, estamos ubicados por tanto en esa mundana “tendencia a la facilidad que va unida a la sumisión”.⁶³ La sumisión será a partir de entonces la principal regla moral para poder obtener y disfrutar cualquier tipo de privilegio y beneficio en el mundo.

La revolución social que encabeza Molière es, paradójicamente, la gran promoción de la sumisión humana. De hecho, el mundo que éste nos presenta es un mundo mediocre lleno hasta el tope de seres igualmente mediocres, es decir, moralmente flexibles. Y dicha flexibilidad puede llegar a tal extremo que, sin lugar a duda, estos seres aprovecharán cualquier oportunidad para alcanzar y lamer incluso el suelo.

⁶³ P. Bénichou. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés... op. cit.*, p. 224.

Algo que, dicho sea de paso, parece dárselos con gran facilidad en términos de un posicionamiento moralmente mundano.

En consecuencia, la moral mundana parece sugerir que los seres humanos deben permanecer inclinados y doblegados ante los ricos y poderosos de este mundo para no perder nada de sus raquíticos beneficios y ridículas recompensas. En eso consiste y se basa su mundano éxito en sociedad. De otro modo perderán de inmediato no sólo sus cabezas, sino también la adquisición de sus mediocres privilegios. La moral mundana que presenta Molière no es otra cosa sino “la regla de la acomodación social”.⁶⁴ Naturalmente, esta regla de acomodación social se basa en ese disimulo hipócrita y servil, es decir, mediocre que la gente debe siempre asumir para ser aceptado, reconocido y alabado en este mundo. De ahí, pues, que los valores ya no se considerarán importantes, sino que serán sustituidos por una preocupación constante y obsesiva por mantener la postura más conveniente, es decir, según la hábil inclinación—sumisión adoptada ante los demás. Especialmente, claro está, ante todos aquellos que de una forma u otra representen cierta fuente de ventajas y beneficios para uno mismo.

En consecuencia, perder la propia dignidad ya no será visto como algo moralmente humillante, sino que será asumido como algo benéfico y casi obligatorio siempre y cuando se obtenga el éxito deseado. La conciencia humana queda entonces como postrada ante el falso brillo que emana de aquello

⁶⁴ *Ídem*, p. 225.

que, con toda razón, aún llamamos vanagloria. La vanagloria, en tanto pérdida de la propia dignidad, será desde entonces la regla fundamental para poder reorganizar por completo el tejido fundamental de todas las relaciones humanas. De hecho, puede decirse que la moral mundana promueve el surgimiento de seres humanamente doblegados, es decir, quebrantados en su humana dignidad.

Y si la acomodación social es la regla a seguir, dicha regla no será otra cosa sino esa permanente inclinación humana que, según la moral mundana, no debe quedar limitada al espacio teatral de un escenario. En efecto, a partir de la variación moral que desarrolla Molière, el mundo entero quedará como convertido en un gran teatro donde los espectadores pasan a ser los personajes principales. Dicho brevemente, el mundo se transforma en el gran escenario de la acomodación social. Nuestro humano destino resulta ser entonces algo inseparable de esa capacidad humanamente flexible que la moral mundana tanto promueve. Ni héroes ni monstruos, los seres humanos serán más bien convocados al privilegio humano de la mediocre conveniencia.

¡Qué gran espectáculo de múltiples inclinaciones-sumisiones vemos ejecutados con gran convencimiento y maestría por todas partes y en cualquier momento! Pero esto no debería de extrañarnos. En efecto, si la sinceridad verdadera no existe, todo se reduce a un mundano escenario donde abundan esos raros personajes engendrados por la moral mundana. Tales personajes no conocen otra cosa sino el denigrante privilegio de su mediocre conveniencia. Una conveniencia por demás

mediocre que incluso no sabe hacer otra cosa sino acomodarse lo mejor posible según las circunstancias para sacar el mejor provecho aun a costa de perder su humana dignidad.

Por decirlo brevemente, tal parece que en la obra de Molière moralidad y mediocridad se funden y confunden. Quedan como traspuestas. El burgués gentilhomme, por ejemplo, aparece como el más moral, es decir, como el más mediocre, flexible, inclinado y agachado: el que mejor instalado se mantiene en este mundo. Y mientras más inclinación (acomodación) sostenga, más ovación y reconocimiento obtendrá según la delicia que le aporta su mundano placer. Un dulce placer que, como el propio Molière sugiere, ni los dioses mismos tienen.⁶⁵ A final de cuentas, la moral mundana establece una ridícula semejanza de inclinación ampliamente compartida en todos los ámbitos. A eso precisamente se reduce el mérito moral mundano en tanto gesto que, además de distintivo, resulta ser incluso alabado y hasta celebrado como algo gentil en tanto se trata del rasgo más humanamente aceptable y recomendable, es decir, moral y conveniente.

De ahí que no sea descabellado afirmar que con la obra teatral de Molière aparece una especie de decadencia moral sumamente frecuente. Dicha decadencia mundana será incluso aquello que marque de manera profunda y perdurable el

⁶⁵ Su obra *El burgués gentilhomme* termina precisamente resaltando con aplausos, danza y música lo anterior con estos versos: “Qué deliciosos espectáculos, qué placeres tenemos / Ni los Dioses mismos, los Dioses, los tienen más dulces”. Jean-Baptiste Molière. *El misántropo. El burgués gentilhomme*. Madrid: Alianza, 2015, p. 368.

acontecer humano a partir de entonces. De hecho, el acontecer humano parece estar como dominado por un perfil mundano por demás malsano. En efecto, la peor señal de decadencia humana consiste en “la exaltación de pequeñísimas y secundarias normas de conducta a expensas de las grandísimas y primarias”.⁶⁶ Naturalmente, la moral mundana lleva a cabo esa malsana exaltación, ya que pone en primer lugar el mundano y mediocre *quedar bien*, en lugar de destacar por encima de todo esto el gran suceso moral de *hacer el bien*. Tal parece que la moral mundana no lleva a cabo la moderna debilitación de la gran moral, sino que se empeña en establecer y fortificar la pequeña y por demás estrecha moral de lo humanamente conveniente.

De hecho, la moral mundana es en exceso pequeña y malsana, esto es, estrecha. En efecto, ésta suele quejarse, por ejemplo, de que un ser humano no sepa guardar las composturas, es decir, que no sea capaz de acomodarse a las exigencias circunstanciales. Eso sí que es considerado algo en verdad injurioso y ofensivo en tanto falta de inclinación. Sin embargo, no suele haber queja alguna ante el hecho de que el ser humano tenga, por ejemplo, unos principios moralmente retorcidos. Eso, por supuesto, no importa. En todo caso lo único esencial es quedar siempre bien. Por dar un ejemplo, es como si al alquilar un departamento estuviéramos únicamente preocupados por la paga del alquiler, sin importar en lo absoluto si el ingreso que recibimos proviene de cuestionables y tenebrosos negocios. Esto último no importa. Lo que ciertamente alabamos

⁶⁶ Gilbert Chesterton. *Enormes minucias*. Sevilla: Espuela de Plata, 2011, p. 72.

es que nuestro inquilino sea siempre alguien cumplido con su respectivo pago. Todo aquello que no se ajuste a nuestras mundanas exigencias será considerado, qué duda cabe, una grave ofensa, un inaceptable insulto.

En todo caso, al carecer de principios moralmente firmes e inquebrantables la moral mundana sólo verá en el comportamiento humano una amplia gama de oportunidades que no se pueden desaprovechar. A eso se reduce la flexibilidad moral. Por tanto, resulta evidente que el oportunismo y la mediocridad serán la base principal de nuestras buenas y sanas costumbres. Lo cual, naturalmente, pone de manifiesto un excesivo énfasis en un tipo de comportamiento convencional más bien programado y moralmente controlado, es decir, esencialmente mundano pero normalizado.

Y no está por demás mencionar algo relevante en este asunto. Se trata del hecho de que el mundano es un optimista convenientemente humillado. En efecto, en su humano desvarío, éste se inclina como verdadero derrotado ante el mundo; por su parte, el mundo aprovecha el gesto y lo aplasta con su peso; al final, el mundano queda bastante satisfecho con su hazaña. Hasta se podría afirmar sin temor a equivocarnos que incluso queda sumamente complacido con su cómoda mediocridad.⁶⁷

⁶⁷ Cuán diferente sería la situación moral del mundano si optara por dirigir y consagrar su gesto de inclinación hacia los más pobres y necesitados de este mundo. En efecto, sería gracias a ellos que no sólo recobraría su humana dignidad, sino que asimismo la enderezaría y elevaría hasta alcanzar ciertos tintes de santidad, tal y como

En definitiva, resulta claro que para la moral mundana nuestra humana naturaleza se reduce a una mezquina y malsana contorsión moral. De hecho, toda su propuesta se limita a lo siguiente: hagamos lo que más nos convenga y acomode; seamos lo suficientemente flexibles como para no tener que desperdiciar oportunidad alguna en este mundo. La humana dignidad ya no importa. Al fin y al cabo, ¿qué importancia puede tener el hecho de estar o no en lo correcto? Lo único que debe importar es quedar siempre bien para no tener que descuidar nuestros mundanos asuntos.

Lo más probable es que esta moral haya perdido la cordura a tal grado que, en su delirio placentero, se olvidó por completo de esa básica y elemental preocupación moral que consiste en saber si uno está o no en lo correcto.⁶⁸ De ahí que la filosofía no puede quedar separada —por mínimo que sea— de la literatura, ya que nos recuerda oportunamente que nunca hay que perder de vista lo fundamental en cada caso. Por supuesto, no puedo decir si he conseguido mostrar esto de manera clara y adecuada. No obstante, es eso justamente lo que he intentado ensayar hasta el momento, según un tipo

ocurre, por ejemplo, con Teresa de Calcuta y muchos otros de sus santos compañeros, esos “santos personajes” que dignifican nuestra humana condición. De hecho, nada impide abordar la santidad como experiencia humanamente moral.

⁶⁸ La única explicación ciertamente aceptable para poder entender el enorme impacto que ha tenido la moral mundana hasta nuestros días la ofrece Chesterton: “a la gente ya no le preocupa tanto estar filosóficamente en lo correcto”. Gilbert Chesterton. *Herejes*. Barcelona: Acantilado, 2007, p. 9.

de comprensión filosóficamente más acertada con respecto al acontecer moral.

Por cierto, estoy profundamente convencido de que a pesar de que las variaciones morales que hemos abordado a partir de la literatura posean, al menos hasta cierto punto, un nivel de incorrección filosófica, éstas pueden, no obstante, contribuir al mejoramiento moral de la humanidad actual. En efecto, incluso las equivocaciones cometidas en este campo son importantes. Lo son en el sentido de que pueden propiciar un gesto de corrección y rectificación por demás urgente y necesario. Lo cual me pone de buen humor. Algo que, dicho sea de paso, resulta indispensable para aclarar las propias ideas y, por supuesto, también las ajenas en lo referente a la naturaleza de nuestra insólita y compleja realidad humana. Poco importa, pues, que nos encontremos de frente con múltiples desacuerdos —algo más que probable— al momento de abordar nuestra humana condición moral. Sí, poco importa, pues es algo de lo más común entre filósofos.

Bibliohemerografía

- ALIGHIERI, Dante. *Comedia*; tr. José María Micó. Barcelona: Acantilado, 2018.
- BAJTÍN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Doštoievski*; tr. directa del ruso de Tatiana Bobnova. México: FCE, 2017.
- BALLARD, James Graham. *Por una autopsia de la vida cotidiana. Conversaciones*; tr. Walter Cassara. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015.
- BÉNICHOU, Paul. *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*; tr. Aurelio Garzón del Camino. México: FCE, 2018.
- CHESTERTON, Gilbert. *El hombre corriente*; tr. Abelardo Linares Crespo. España: Editorial Renacimiento, 2013.
- *Enormes minucias*; tr. Vicente Corbi. Sevilla: Espuela de Plata, 2011.
- *Herejes*; tr. Stella Mastrangelo. Barcelona: Acantilado, 2007.
- *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*; tr. María Raquel Bengolea. Madrid: El Buey Mudo, 2010.

- *Ortodoxia*; tr. Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Cuentos y relatos libertinos*; ed. Mauro Armiño. México: FCE, 2010.
- FERRY, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecno-medicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*; tr. Alicia Martorell Linares. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- GROSSMAN, Vasili. *Vida y destino*; tr. Marta-Ingrid Rebón Rodríguez. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.
- MACDONALD, George. *Fantastes*; tr. Juan José Llanos. España: Ediciones Atalanta, 2014.
- MOLIÉRE, Jean-Baptiste Poquelin. *El misántropo. El burgués gentilhombre*; tr Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Moralistas franceses*; ed. José Antonio Millán-Alba; tr. Salustiano Masó y José Antonio Millán Alba. España: Editorial Almuzara, 2008.
- TAYLOR, Charles. *Imaginario sociales modernos*; tr. Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós, 2006.
- TOLSTÓI, León. *Guerra y paz*; tr. Irene y Laura Andresco. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

PÁGINAS de Internet

cyborganthropology.com/A_Cyborg_Manifesto.
deepecology.org/deepecology.htm.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria
Secretario Administrativo

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa
Secretario de Desarrollo Institucional

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo
*Secretario de Prevención,
Atención y Seguridad Universitaria*

Dra. Mónica González Contró
Abogada General

Mtro. Néstor Martínez Cristo
Director General de Comunicación Social



COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
Director General

Mtra. Silvia Velasco Ruiz
Secretaria General

Lic. María Elena Juárez Sánchez
Secretaria Académica

Lic. Rocío Carrillo Camargo
Secretaria Administrativa

Mtra. Patricia García Pavón
Secretaria de Servicios de Apoyo al Aprendizaje

Lic. Miguel Ortega del Valle
Secretario de Planeación

Lic. Mayra Monsalvo Carmona
Secretaria Estudiantil

Lic. Víctor Manuel Sandoval González
Secretario de Programas Institucionales

Lic. Héctor Baca Espinoza
Secretario de Comunicación Institucional

Ing. Armando Rodríguez Arguijo
Secretario de Informática

EI

clasicismo francés

Variaciones morales en la literatura

se terminó de imprimir el 12 de junio de 2020 en los talleres de la Imprenta del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia N. 1,002 colonia Portales Sur, CP 03300, Alcaldía Benito Juárez, CDMX.

La edición consta de 500 ejemplares con impresión offset sobre papel bond ahuesado de 90 grs. para los interiores y cartulina sulfatada de 12 pts. para los forros. En su composición se utilizó la familia tipográfica Minion Pro.



Alfonso Reyes veía en el ensayo al “Centauro de los géneros”; tipo de escrito que ampara el rigor de la reflexión científica con el pensamiento lírico del poeta.

El ensayo es un producto legítimo de la modernidad renacentista y en él convergen dos líneas de sentido que caracterizan nuestro devenir histórico: la urgencia de la razón y el culto a las emociones.

En su origen el ensayo tuvo dos padres: Francis Bacon que le dio el intelecto y Michel de Montaigne la vertiente subjetiva. Desde entonces, el ensayo es un texto de bellas contradicciones, texto donde opera el saber imaginativo por la gracia de las palabras.

La presente Colección Ensayos sobre Ciencias y Humanidades es reflejo de esta doble tensión.

Benjamín Barajas Sánchez

