

La necesidad ético-política de lo ajeno

Julio Seoane: *Canallas ilustrados. Enseñanzas de la Ilustración poco ortodoxa*. Madrid, Gedisa, 2019, 168 pp.

Marta García-Alonso
UNED (España)

Pensar que admito lo que el otro hace, incluso aunque no lo entienda o me cause perjuicio, porque me complace vivir con él y deseo procurar sus alegrías, resulta lo más estúpido del mundo, pero si damos este paso bajo la convicción de que el otro hará lo mismo conmigo, quizá no sea mala manera de comenzar a entender nuestra misma democracia (p. 161).

El libro que tenemos en nuestras manos no es un texto de historia de las ideas, tal y como el autor se encarga de recordar en su presentación (p. 28). Pretende ser una forma de escuchar una palabra ajena, que no entendemos a la primera (p. 14). Aspira a recuperar ideas olvidadas o mal comprendidas que interesan al autor del libro, no porque hayan sido dichas por filósofos malditos, sino por la idea misma intemporal que defienden. Por esa razón, Seoane nos introduce en el debate sobre la posibilidad de entender, de escuchar, de filosofar desde un yo universal, no situado, no particular, no atado a un contexto y a una tradición específica. Un yo que pueda eliminar, como Rawls con su *velo de la ignorancia*, cualquier aspecto privativo e individual que nos impida ponernos en el lugar del otro para comprenderlo, para penetrar en sus propuestas de modo no prejuicioso. Un yo que pueda ser empático al escuchar algunas de las ideas de los tomados por locos por la tradición. Un yo agradecido de formar parte de la convivencia democrática.

Ahora bien, ese otro por el que se interesa Seoane no es el Otro con mayúsculas (analizado, entre otros, por Horkheimer), ni tampoco por la irracionalidad que atraviesa los relatos góticos, en los que se conjugan los pactos demoníacos, el mundo sobrenatural o los desafíos al dios y a la moral cristiana. Las propuestas filosóficas que se agrupan en este volumen se presentan como *poco ortodoxas* y, por lo tanto, deberían ser comprendidas únicamente en negativo, como espejo de la ortodoxia del momento, representada por el *canon*

establecido. El mundo que nos retrata Seoane, el mundo en el habita ese otro, no es imaginario, no es un lugar más allá de la razón, sino que está poblado por figuras que rechazan la racionalidad impuesta por la ortodoxia del momento. Si nos parecen mundos extraños es únicamente por no ser usualmente recorridos por la mayoría y que, por esa misma razón, resultan misteriosos o singulares al lector. Se trata de filosofías minoritarias pero no irracionales; no hablan en los márgenes de la razón, sino en los márgenes de la tradición, aquella que se entiende a sí misma como coherente y sistemática. Ese es el sentido de la locura de estos filósofos. Es para esas otras formas de vivir y entender lo que nos rodea que Seoane nos pide empatía, un acercamiento amable y paciente.

Si la filosofía preilustrada y la teología pensaron la identidad de modo cerrado, mostrando un principio y un final claro y definido en el proceso de construcción del yo y del mundo –cuyo presente se comprendía únicamente a la luz de esos dos extremos–, la identidad ilustrada que presentan estos heterodoxos está, por el contrario, en permanente construcción y supone un constante contarse y vivirse, en un proceso sin cierre aparente y siempre vinculada a la acción. *El sobrino de Rameau* de Diderot es un claro ejemplo de ello. En su análisis, Seoane muestra cómo la conversación entre el Yo (Diderot) y Él (el sobrino de Rameau) nos coloca ante una realidad que no implica ir de un sitio a otro, sino un devenir donde nuestras convicciones sobre nosotros mismos y el mundo no son estables sino que pueden cambiar (y lo hacen) a medida que la vida pasa:

Ya que quizás el camino que presenta no sea el de la tranquilidad, el de estar a gusto con nosotros mismos, sino en el de la continua experimentalidad, el que se impugna continuamente a sí mismo y apuesta, como única vida posible, por deshacerse en el deseo de dejar de ser lo que se es. Así es la vida, nos enseña Diderot en este librito, e intentar perpetuarla en una identidad que se puede contar con una historia fija (fijada y determinada) es sencillamente tratar de engañar a la mayoría de edad que en algún momento se ofreció como esencia de la Modernidad (p. 106).

Esta reivindicación del presente, de la acción, de la vida y una absoluta indiferencia hacia la coherencia y el sistematismo serán expresadas de modo distinto tanto en la forma como en el contenido. La forma no es la propia del tratado, sino que las diferentes opiniones se exponen a través de fábulas (Mandeville), sátiras (Sade), conversaciones (Diderot) o parodias (Fougeret). Y es que la filosofía se dice de muchas maneras y no todas tienen por qué ser dichas en forma de sistema. En cuanto al contenido, este otro, en tanto incomprensible y vivido al margen de la razón defendida por la tradición y su sentido común, podrá ser entendido también de manera diversa. Por ejemplo, Mandeville lo comprende como un ser que actúa únicamente en interés propio.

Paradójicamente, es el egoísmo el que ofrece los mejores y más duraderos mimbres de la política, pues apela a las verdaderas pasiones del ser humano, según el autor. Siguiendo la estela de Bayle y su propuesta de una *sociedad de ateos* ajena a todo fundamento religioso de la moral y la política, Mandeville en su célebre fórmula *vicios privados, virtudes públicas*, muestra la facilidad con la que se puede explicar el vínculo social apelando únicamente al orgullo y la vanidad (pp. 31-52). Estas pasiones innatas suponen que “somos seres que se construyen ante la mirada –y la escucha– del otro” (p. 46), pues solo ante terceros cobran sentido. Según Seoane, el *hábil político* será una metáfora que apela a las fuerzas sociales que contraponen y combinan pasiones, cuya finalidad será alcanzar la riqueza conjunta de la nación (p. 41). No actuamos moralmente por el hecho de alcanzar la virtud, como decía Spinoza, sino para conseguir ser alabados, por puro egoísmo. Está inscrito en nuestra naturaleza que debemos ser sociales en razón de nuestro interés (p. 41).

Si Mandeville edificaba su propuesta apelando a la universalidad de la naturaleza egoísta, Sade dará un paso más al articular su filosofía en torno a la desnaturalización del hombre (apelando a atributos sexuales exagerados e imposibles, por ejemplo). No otra cosa es su propuesta de una sexualidad que rompe no solo tabúes morales y religiosos, sino que llega a ir contra los mismos dictados de la propia naturaleza, a los que la moralidad resulta absolutamente indiferente: “la naturaleza se autoorganiza y nada sabe de crueldad o injusticia pues simplemente es necesaria” (p. 63). Y una de las formas prioritarias de esta organización es la destrucción. De ahí que Sade niegue que seamos libres de elegir seguir nuestros impulsos, incluso cuando éstos sean destructivos para nosotros o para terceros (p. 66). Esa idea de naturaleza indiferente implica un cambio radical en el propio concepto de temporalidad sadeana, según Seoane. El tiempo biográfico no estaría ya unificado en un relato que le da sentido, sino que se vincula al momento que vive el personaje. Por esa razón, el libertino no para de hablar, de hacer. Ese constante discurrir entre palabra y acción, sin principio ni fin, llama a la fragmentación, a la incompletud. Por eso, dice Seoane, nunca se cierra el cuento, sino que fluye de modo interminable, como los cuadros sadeanos: “Que la vida sea una placentera relación sexual (tan compleja como los cuadros sadeanos, tan volátil y frágil como el sexo sadeano, tan contingente como los libertinos sadeanos, tan social como los relatos sadeanos) es la lección que tomar de Sade” (p. 85).

Y así, si Agustín de Hipona en sus *Confesiones* obró la traslación de la Teología de la Historia en autobiografía (con los procesos de Encarnación, Caída y Redención aplicados a la vida humana), estos libertinos ilustrados habrían obrado la renovación de la historia no lineal, en constante devenir, sin implicación teleológica alguna, en una clara referencia al mundo greco-romano –aniquilado por el cristianismo–, mundo al que también apelará Nietzsche con

la muerte de dios. La crítica a la moral y la teología de la historia cristiana son los horizontes contra los que escribirán estos libertinos. El caso de Fougueret de Monbron, un *ateo social*, un descreído de la universalidad humana y que pone en duda que pueda incluso existir un sistema político más justo o apropiado que otro, no es sino un paso más en este itinerario crítico. No obstante, a través de los ojos de Seoane, vemos que el misántropo se convierte en un hombre sensible cuando se le retrata al lado de quienes le acompañan en sus numerosos viajes. Su desprecio únicamente tendrá por objeto a aquellos que bloquean su independencia, a quienes se saben en situación de imponer una verdad y un modo de vida a los demás: la sociedad parisina de su tiempo (p. 122):

El cosmopolita lo que realmente nos plantea es que el mundo que podemos concebir es mucho más que el mundo que se puede encerrar entre fronteras; el viaje plantea que no hay definiciones, que no hay un saber último que pueda quedar establecido sin posibilidad de ser impugnado por el azar que lo lleva de un sitio a otro” (p. 123). E igual que ese mundo, la identidad del viajero se vuelve fluctuante y siempre incompleta y necesitada de lo diferente para seguir viajando, creciendo, viviendo. Porque viajar es conversar y conocer otras gentes y contextos; disfrutar o detestar esas otras compañías pero, sobre todo, sin perder de vista que “el viaje únicamente sirve para viajar y no para construirnos o hacernos mejores (p.135).

Pero Seoane no termina su libro reivindicando el cosmopolitismo sino que va más allá, recuperando la empatía en su dimensión filosófica más amplia. Para ello, nos lleva de la mano de Hutcheson y Hume.

El enorme interés de la escuela escocesa, como nos recuerda el autor, es el descubrimiento del sentido moral y su equiparación al resto de los sentidos. Se trata de un sentido interno que reacciona en términos de placer/aceptación o dolor/desaprobación. Ahora bien, como explica Seoane, que se trate de un sentido interno no implica que el sentimiento moral sea una experiencia subjetiva. Lo bueno da placer porque estamos hechos de modo que una acción cumple con el esquema formal de los actos morales que llevamos integrado biológicamente, por eso podemos juzgar de modo constante (y lo hacemos) sobre todo lo que nos gusta o nos disgusta moralmente. Por esa razón, para Hutcheson cualquier acción que sea placentera de modo universal no necesita ninguna justificación racional o teológica, ya que supone que el sentido moral está anclado en nuestra misma biología, guiándonos hacia la virtud, sin necesidad de la creencia en una instancia superior: “para la virtud nos sirve lo que llevamos incorporado en nuestra naturaleza humana, una inclinación natural a complacernos con la benevolencia” (p. 144).

No obstante, aunque esta respuesta sea automática, dicho automatismo puede verse ralentizado por cierto sosiego que serviría para calmar pasiones desbocadas que nos hagan decidir de modo erróneo muy rápidamente. Como señala Seoane:

la respuesta por parte del sentido moral ante una acción siempre es tan automática como pasional, el placer o el displacer, pero cabe que nuestras pasiones se sosieguen, y aun respondiendo sin contar con la razón puedan acceder a sus razonamientos, sus historias, sus cuentos, etc., y de tal modo afinarse y conducirse de mejor modo (p. 146).

La solución, por tanto, vendrá de educar el sentido del gusto y el sentido moral para que se dirijan hacia unos objetivos y descarten otros. Una buena compañía o un buen relato harán esa función a la perfección. Y, entre todos los objetivos, el bien común será el que mayor guía requiera. El bien público ha de guiarse hacia la benevolencia que, a su vez, constituye el sentido mismo de lo público, puesto que la sociedad es el lugar mismo donde se enseña la benevolencia, donde aprendemos los elementos fundamentales en los que consiste el vínculo social:

Aquí cabe el interés, por supuesto, pero sobre todo cabe el gozo que da el bien público; y cabe también pensar que Hutcheson vive en la inopia pues pensar que tenemos sociedad porque nos da gusto tenerla no parece lo más realista del mundo. Como tampoco lo es pensar que el mundo moral que forman sentido moral y benevolencia se justifica por ser un sitio donde se comparten juicios con los demás. Y compartir juicios es formar parte de una comunidad amable, que merece ser amada, en la cual nos agrada vivir. Nuestro placer, nuestra felicidad, aparece en la vida virtuosa. Es evidente, el sentido moral y la benevolencia que le complace hacen más complejo el apego a sí de Mandeville y paradójicamente, ya metidos en el mundo del placer, repite el mismo esquema de argumentación sadeano (p. 148).

La crítica de tal propuesta vendrá de la mano de Hume, quien señala la dificultad de aplicar semejante perspectiva teórica a sociedades complejas y diversas, donde la ausencia de benevolencia es un hecho extendido. No hay que olvidar que Hume no aceptaba la idea de que hubiera una inclinación natural a obrar bien. Menos aún que sintiéramos inclinación natural por aquellos que son virtuosos, sino que nos gustan o disgustan los otros no tanto porque obren bien como por lo mucho que nos gustan (o disgustan) ciertas cualidades que esas personas poseen. El mecanismo moral que permite que el sentido moral sea efectivo no sería, en ese caso, la benevolencia sino la simpatía, que Seoane traduce por empatía.

En virtud de la empatía, que permite que nos pongamos en lugar del otro, adquirimos la facultad de poder comprender cómo siente el que tenemos en frente. Por eso Hume puede decir que la empatía/simpatía implica una impresión, pues llegamos a percibir en nosotros mismos las emociones del otro: “la simpatía nos hace sentir como inicialmente no sentimos y nos permite salir de nuestras primeras impresiones proporcionando un medio para sentir como propia la “desgracia” del extranjero, del que no somos nosotros, para sentir los sentimientos morales que los demás sienten, aunque *de hecho* no los sintamos propiamente” (p. 152).

En ese sentido, frente a la benevolencia que supone cierto contexto social compartido, la empatía es únicamente un mecanismo que permite compartir sentimientos morales entre individuos y presupone que la experiencia ajena es, de algún modo, participada. Ahora bien, ese mundo moral compartido a través de la empatía no tiene por qué conducir al bien público, según Hume, pero sí supone la base misma de la sociabilidad humana. El contagio emocional puede servir o no al vínculo político pero es imposible explicar el vínculo social sin él. Por tanto, la empatía:

no es un mecanismo que se ponga en marcha cuando alguien apriete un botón, es más bien una mecánica, un *proceso* de comunicación y en este punto la imaginación es un elemento que introduce la posibilidad de algún manejo razonable de la situación moral: el contagio no es inmediato desde el placer o displacer ajeno, sino que lo imagino y la empatía es capaz de dar vida a tal imaginación (p. 155).

La imaginación es fundamental, dice Seoane, para que la empatía se convierta en sentimiento. Pero esta imaginación requiere esfuerzo, acostumbrarse a sobreponernos a ciertos prejuicios iniciales, para elaborar prácticas y comparaciones que permitan experiencias distintas, con el fin de ejercitar el “músculo” de la empatía. Supone, por tanto, trabajar en el carácter moral de cada cual para “refinar el proceso y los motivos de la simpatía, lo cual se hace de modo semejante a como se agudiza y afina el gusto” (p. 157). Efectivamente, si el gusto estético se cultiva y afina en contacto con obras de arte, con diferentes puntos de vista sobre lo bello, acercándonos con delicadeza y apertura de miras, es decir, si educamos el gusto estético proporcionando ideas que nos permitan elaborar juicios estéticos, del mismo modo deberíamos educarnos a la hora de elaborar juicios morales.

Como vemos, se trata de ideas enormemente sugerentes, que nos abren a mundos poco conocidos pero que pertenecen a nuestro horizonte ilustrado. Lo que Seoane le pide al lector es que se acerque a ellos con cierta predisposición escéptica, que intente no buscar una coherencia que ellos mismos no buscan. Solo desde ahí podremos lograr sensibilizarnos ante opciones que han sido

eludidas, ignoradas, incluso perseguidas política y filosóficamente. Porque si los caminos de la filosofía son múltiples, también son múltiples los modos de contarse uno y de construir una identidad no cerrada, que quiere ser escuchada por sí misma, sin necesidad de ser engullida en sistemas monolíticos. Una identidad forjada políticamente en el cuidado del otro y sostenido en la empatía.

No es la primera vez que Julio Seoane dedica su atención a autores marginales a la tradición filosófica. Ya lo hizo anteriormente en *La ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamann* (Fundamentos, 1998); en su epílogo a la edición española de *Memoria contra la religión* de Meslier (Laetoli, 2010); o en su dedicación a la figura del libertino en numerosos artículos. Esta sensibilidad ante lo diferente, lo incomprendido y lo que está en los márgenes académicos, y la empatía como elemento articulador del cuidado y la aceptación de lo ajeno, es algo que define la mirada filosófica de Seoane. Esa sensibilidad permea cada uno de sus trabajos, lo que hace resulten tan sugerentes y tan gratificantes al lector.

