

SHAFTESBURY: *SENSUS COMMUNIS* Y HUMOR EN LA FILOSOFÍA

ADRIANA MARÍA URREA RESTREPO*

RESUMEN

El presente ensayo aborda el concepto de humor y *sensus communis*, desarrollados por Shaftesbury en su *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*. El humor, en tanto arma de la razón, se torna criterio de verdad. El *sensus communis*, por su parte, al ser inclinación natural, se caracteriza por la inmediatez, lo cual permite juzgar las acciones de bellas o feas, así como a las obras de arte de buenas o malas. De esta manera el *sensus communis* permite trasladar el criterio de belleza de la forma y las reglas intrínsecas a la obra de arte al efecto que ésta tenía sobre el espectador y su capacidad de juzgarla. Abre así Shaftesbury el camino de la para la autonomía de la estética como disciplina

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

SHAFTESBURY: *SENSUS COMMUNIS* AND HUMOUR IN PHILOSOPHY

ADRIANA MARÍA URREA RESTREPO*

ABSTRACT

This paper deals with the concepts of humour and *sensus communis*, as proposed by Shaftesbury's *Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour*. As a sort of weapon of reason, humour becomes a truth criterion. As a natural feeling, *sensus communis*, distinguishes itself for its immediacy. This quality allows us to judge both, actions and works of art, as good or bad, beautiful or ugly. Thus, by *sensus communis* the beauty criterion is shifted from the form and intrinsic rules of the works of art to the effects these have on the spectator and his/her ability to judge them. By these turnover, Shaftesbury opens the way to Aesthetics as an autonomous discipline.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

1. INTRODUCCIÓN

SENSUS COMMUNIS. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor fue publicado en 1709, poco años antes de la muerte de Shaftesbury y forma parte, como *Los moralistas*, del segundo tratado de lo que él denominó, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Este ensayo, escrito en forma de carta, reproduce una conversación de club, a la cual asistió Shaftesbury, pero de la cual estuvo ausente el amigo a quien éste dirige la carta. Escandalizado por los rumores que le llegaron sobre la intromisión del humor en una conversación de temas 'tan' serios como la moral, la religión y la política, el amigo pide a Shaftesbury una explicación sobre el asunto. *Sensus Communis* da respuesta al malestar del amigo y expone su concepción del *sensus communis* que reúne la propuesta ética-estética de Shaftesbury, en la que se encuentran algunas de las simientes de las apuestas filosóficas humeanas y kantianas.

2. EL HUMOR, ARMA DE LA RAZÓN

SHAFTESBURY, aristócrata de ideas liberales, defensor acérrimo de las "buenas maneras", aborrecía el fanatismo religioso y político que caracterizaba su época, por considerar que no era sino la manifestación del bajo nivel espiritual y el mal gusto de una sociedad y una época. Consideraba que el humor, en tanto arma primordial de la razón, constituía la mejor manera de combatir dicho fanatismo, lo sometía al hazmerreír, más eficaz para aniquilar el fanatismo que las armas o la represión o un fanatismo contrario. Ahora bien, definir el humor más fino, según Shaftesbury, es tan difícil como tratar de definir la buena educación¹, y, sin embargo,

1. Cfr. SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, Tercer Conde de, "Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour", Treatise II of the *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Ed. Wolfram Benda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uehlein & Erwin Wolff, Frommann-Holzboog, 9-10. Esta excelente edición no sólo sigue la primera edición de las *Characteristicks* (1711), revisada por Shaftesbury, sino que también tiene en cuenta la edición príncipe (1709) de este texto. Existe traducción al español. *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu, Pre-textos, Valencia, 1995. Usaremos las citas de la edición española, a menos que se indique lo contrario. En adelante se hará

Shaftesbury tiene claro que su capacidad para demoler certezas lo hace imprescindible para combatir cualquier tipo de dogmatismo que amenace la convivencia pacífica y virtuosa entre los hombres. El humor, no sólo es más eficaz que la seriedad y el dogmatismo, sino que es el uso privilegiado de la razón, pues permite una mirada prísmica de las situaciones, lo cual disuelve cualquier fanatismo².

El uso del humor en una conversación equivale a una agnóstica intelectual que de ninguna manera puede ser perjudicial para la verdad y para los participantes en ella. En cualquier caso, es preferible el humor al miedo y la represión. El humor no sólo combate el dogmatismo y el fanatismo, sino que pone a prueba la verdad, ya que ésta es inmune a la ironía y sale incólumne al ser sometida a su tribunal. La verdad de una creencia o la validez de un gusto se mide por su capacidad de resistencia a la sátira: el humor es demoledor con aquello que es falso, malo o feo y deja en pie aquello que es verdadero, bueno y bello. Así, el humor se convierte en criterio de verdad.

Hay que suponer que la verdad puede soportar todas las luces; y una de esas principales luces o medios naturales a cuya luz hay que ver las cosas para verificar un reconocimiento completo es el ridículo, o sea, ese modo de prueba mediante el cual discernimos cuanto en un asunto está expuesto a la justa chanza³.

referencia a esta obra como *Sensus Communis*. La numeración corresponde, en primer lugar, a la página correspondiente a la edición en español, y, entre paréntesis, a la página y líneas de la edición alemana.

2. La tesis sobre el humor que se expone en *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, ya había esbozado en su *Carta sobre el entusiasmo*, escrita a raíz de la llegada de los protestantes franceses, campesinos de Cevenas, a Inglaterra. Venían huyendo de la persecución en su país a los protestantes y su fanatismo religioso les valió el apodo de "profetas franceses". Cualquier posición extrema era una amenaza para el orden social: Hobbes había expulsado a Dios del universo y había degradado al hombre a la condición de bestia y los puritanos habían escindido de tal manera el orden natural del divino, que el hombre vivía en un estado de corrupción permanente en la tierra.

3. *Sensus Communis*, pp. 132-133, (p. 18, l 8-12). For that which can be shewn only in a certain Light, is questionable. Truth 'tis suppos'd, may bear all Lights: and one of those principal Lights or Natural Mediums, by which Things are to be view'd, in order to a thorow Recognition, is Ridicule itself, or that Manner of Proof by which we discern whatever is liable to just Raillery in any Subject.

Es de un sabio antiguo el dicho que dice que "el humor es la única prueba de seriedad; y la seriedad, del humor. Pues un asunto que no aguanta la chanza no es de fiar, y una broma que no aguanta un examen serio es, sin ningún género de duda, de falso ingenio"⁴.

Ahora bien, la tesis de que la burla sólo se aplica a lo imperfecto, de que la ironía constituye un tribunal de lo malo, es problemática y sólo puede ser comprendida a la luz del espíritu clásico, para el cual la verdad, la honestidad y la relación belleza-moral constituyen un pilar sobre el cual se sostiene toda su estructura. Desde esta perspectiva, el humor es una crítica contundente a todas las cosas de la vida pues epone al desnudo el ridículo que en ellas hay. Permite que las nociones generales sobre la naturaleza de las cosas sean miradas desde varios puntos de vista, sin el peso de la autoridad que determine cuál es el punto de vista verdadero. De esta manera, no puede considerarse al humor como enemigo ni de la sociedad. Por el contrario, apela al *sensus communis*⁵; socializa, más que aísla. La virtud no sufre por ser rebatida, sino por ser traicionada: no son sus antagonistas quienes la matan, sino sus enfermeras⁶.

Si de lo que se trata es de la verdad, las opiniones personales, la de los otros y los asuntos más importantes, a saber, la religión, la política y la moral, ha de ser sometido al filtro del humor, que se hace imprescindible para restaurar la verdad, la belleza y la bondad en el orden social. Ahora bien, al reconocer Shaftesbury la eficacia del humor como arma, insiste en que debe ser empleada entre iguales: así como los duelos exigen que los rivales se enfrenten con armas iguales, el humor, que es un duelo de la razón, exige el enfrentamiento entre pares. El humor genera su propio lenguaje y, en aras de la buena educación, sólo debe hacerse uso del mismo entre quienes están en capacidad de comprenderlo. Por esta razón, la libertad en el uso del humor está restringido a los clubes, donde se manejan ciertos códigos y símbolos idiosincráticos que reducen

4. *Ibidem*, pp. 144-145, (p. 36, 6-10). That Humour was the only Test of Gravity; and Gravity of Humour. For a Subject that would not bear Raillery, was suspicious; and a Jest that wou'd not bear a serious Examination, was certainly false Wit.

5. Cfr. *Ibidem*, pp. 163-164. (p. 64, 1-25).

6. *Ibidem*.

la posibilidad de comprensión del mismo. Fuera de los clubes, el humor es una afrenta y una manifestación de superioridad contra aquellos que no pertenecen a esta comunidad de iguales. El humor que conduce al desconcierto es burdo y es propio de los ámbitos que carecen de libertad de expresión (*Freedom of Conversation*); en tanto que el humor que esclarece es inteligente y se da en lugares donde predomina esta libertad y la buena compañía, a saber, los clubes que permiten una colisión amigable (*amicable Collision*) entre sus miembros. El club es para Shaftesbury, como para Addison, el lugar que permite estrechar vínculos en una sociedad tan imbricada como la que le toca vivir y en la que la cohesión social se ve cada vez más amenazada por la desintegración del sentimiento de humanidad que fundamenta la sociedad moral.

Toda forma de cortesía es debida a la libertad. Nos afinamos los unos a los otros, limamos nuestros ángulos y lados ásperos, mediante una suerte de *colisión amigable*. Restringirla es inevitablemente como oxidar la inteligencia humana. Es destruir la civilidad, la buena crianza y la caridad misma, bajo el pretexto de conservarla⁷.

Si bien, como veremos más adelante, Shaftesbury acepta los defectos en el orden natural, considera que es preciso erradicarlos de la sociedad, pues desequilibran el orden y la armonía que debe prevalecer en ella. El ridiculizar estos defectos permite encontrar el orden necesario. El humor torna grotesco lo feo, desproporciona lo feo y lo malo de una sociedad, que ya eran, de hecho, una desproporción en el ámbito social. Al poner de relieve los vicios de un hombre, de una sociedad o de un dogma, el humor y la risa aguzan mejor que la razón discursiva la percepción hacia el mal y la injusticia⁸.

7. *Ibidem*, p. 136, (p. 22, 22-27). All Politenes is owing to Liberty. We polish one another, and rub off our Corners and rough Sides by a sort of amicable Collision. To restrain this, is inevitably to bring a Rust upon Mens Understandings. 'Tis a destroying of Civility, Good Breeding and (...) even Charity itself, under pretence of maintaining it.,

8. En el Reino Unido, Dryden y Swift, en la literatura; y Hogarth en las artes plásticas, comparten este punto de vista.

3. UNA FILOSOFÍA OPTIMISTA

ESTA OPCIÓN HUMORÍSTICA de Shaftesbury se inscribe en una "filosofía del optimismo", que se opone ferozmente a la mecanización del universo, a la bestialización del hombre, al relativismo de los juicios morales y estéticos y la existencia final e independiente del mal. Para fundamentar esta filosofía, Shaftesbury propone un concepto de naturaleza muy diferente al planteado por los mecanicistas: a la analogía entre naturaleza y máquina de estos, contrapone una analogía entre naturaleza y cuerpo. Así como éste es animado y gobernado por el alma, la naturaleza es la morada de un poder espiritual, que le impone su voluntad. De esta manera, la naturaleza es obra de Dios y el orden natural revela su bondad, razón por la cual todo en él es bello y tiene una razón de ser. La naturaleza es entonces objeto de contemplación⁹.

Es ésta una visión que se opone a la de Hobbes que considera que la naturaleza es una máquina movida exclusivamente por el egoísmo a ultranza, excluyendo a Dios como motor de la misma. Shaftesbury, quien, como vimos no comparte la idea mecanicista de la naturaleza, considera que además que Hobbes tiene una visión muy limitada de las posibilidades de una máquina, ya que ésta tendría un mecanismo demasiado complejo como para ser impulsado por un solo motor. Sin compartir la metáfora del reloj propuesta por Hobbes, Shaftesbury pretende, no obstante, enriquecerla. Por ello propone otros posibles motores del mecanismo natural: afecciones distintas al egoísmo como la generosidad, la honestidad, la amistad, el afecto natural o social -y las posibles combinaciones que entre ellas se puedan dar, sin que implique el desvanecimiento total de sus propias cualidades-, podrían, según él, imprimir movimiento a la máquina.

Shaftesbury le hace estas objeciones a Hobbes, no porque le interese la visión mecanicista de la naturaleza, sino para mostrar las limitaciones de la misma. Opone a la metáfora del reloj, la del

9. En esta concepción de la naturaleza encontramos la influencia de los platónicos de Cambridge, para quienes el mundo natural se perfila como un principio de crecimiento generado por Dios.

edificio. La diferencia entre las metáforas es evidente: aunque una máquina requiere de operarios, está diseñada para funcionar sola, a partir de un motor; un orden arquitectónico, por el contrario, requiere de una voluntad que la cree y la organice. Tras el orden natural propuesto por Shaftesbury, hay un creador, que le impone orden al todo sistemático en el que debe reinar la armonía entre las partes, subordinadas a una totalidad. De esta manera, lo natural es todo aquello que promueva la cohesión de las partes. En el ámbito de lo humano, el gregarismo resulta entonces tan natural como lo son los apetitos y los sentidos. Lo público se forma porque existe una afección natural entre los sexos, entre los hijos que se conciben, y entre los descendientes. El amor por los otros es natural y de él se deriva el sentimiento de placer que se suscita en la compañía y la conversación. Carecer de amor por la patria, por la comunidad, o por cualquier cosa común, equivale, entonces, a ser indiferente a la autopreservación y placer individual; es violentar la naturaleza. En esta concepción de lo natural como un "instinto" de preservación de la especie, basado a su vez en un concepto teleológico de naturaleza, fundamenta Shaftesbury su concepción del gobierno civil como producto natural, y no convencional o artificial. como lo pretende Hobbes: "Yo no sé cómo se las arregla el ingenio humano para embrollar este asunto y hacer que el gobierno civil y la sociedad aparezcan como una suerte de invento y caricatura del arte, no lo sé"¹⁰.

Esta concepción de la naturaleza como un todo coherente, artificio de Dios, le es precisa para fundamentar la virtud en un sentimiento natural, o inclinación natural, hacia el bien; en lo que Shaftesbury llama *sensus communis*. El espíritu de lo público sólo nace de un sentimiento de pertenencia a la humanidad, del que se desprenden necesariamente las nociones de ley e igualdad universales. De esta manera, moral y política van de la mano. La tiranía es inmoral porque desconoce las nociones de lo bueno o lo justo como naturales o universales y las reduce a la arbitrariedad de la voluntad y el poder. Sin embargo, ni siquiera la tiranía escapa

10. *Ibidem*, p. 78; 26-28. How the Wit of man shou'd so puzzle this Cause, as to make Civil Government and Society appear a kind of Invention, and Creature of Art, I know not.

al principio de lo público, ya que ni el más bárbaro de los hombres puede evitar el sentimiento de afecto hacia lo común.

Así pues, es ridículo pensar que no existe un estado natural (*State of Nature*) que incline al hombre hacia la sociabilidad y la honestidad y que si el hombre actúa de forma sociable u honesta lo hace obligado por una fuerza exterior a él, llámese terror al castigo, o interés hacia la recompensa. Cualquier posible contrato social que se haga, debe estar basado en la promesa que surge de una inclinación natural hacia ella. De no ser así, no podría siquiera existir la posibilidad de la promesa, de la fe, la justicia, la honestidad o la virtud. Esto implica que no es posible formar una confederación o una sociedad, sin nociones *a priori*, no racionales, de lo que es el bien o el mal. La virtud debe valer por sí misma, no por las consecuencias que tenga. No existe virtud, dice Shaftesbury movida por el interés personal o por el terror. Se anticipa así Shaftesbury a la filosofía moral de Kant. La palabra virtud sólo tiene sentido si ésta tiene un valor intrínseco, de no ser así, es imposible hablar siquiera del bien o de la virtud.

Y si la virtud no es realmente estimable en sí misma, no veo nada de estimable en que se la practique en razón de un *trato*.

Si el amor del bien obrar no es ya de suyo una inclinación *buena y correcta*, no sé cómo será posible que haya algo así como una *bondad* o *virtud*. Si la inclinación es (ya de suyo) *correcta*, entonces se la pervierte al dirigirla solamentea por el *premio* y al hacer que concibamos todas esas maravillas de la gracia y el favor que alcanzaremos con la virtud, cuando se ha mostrado tan poco mérito intrínseco o valor de la cosa misma¹¹.

La virtud es absolutamente desinteresada, a pesar de lo que digan la religiones cristianas. La amistad y el amor por la patria, no son virtudes que no pueden ser sometidas a deliberación. Al ser producto de un sentimiento moral, son ajenas a la relación medio-

11. *Ibidem*, p. 165, p. 66; 8-17. And if Virtue be not really (...) estimable in it-self, I can see nothing estimable in following it for the sake of Bargain. If the Love of doing Good, be not, of it-self, a *good* and *right* Inclination; I know not how there can possibly be such a thing as *Goodness* or *Virtue*. If the Inclination be right; 'tis a perverting of it, to apply it solely to *the Reward*, and make us conceive such Wonders of the Grace and Favour that is to attend Virtue; when there is so little shewn in the intrinsic Worth of Value of the Thing it-self.

finés. La moral no pertenece al orden deliberativo, discursivo, sino al ámbito de los sentimientos, está más allá de cualquier cálculo sobre el castigo y la recompensa como el cristianismo ha querido establecer. Si la virtud es desinteresada, no puede, por ende, ser espectáculo¹². No puede estar supeditada al ojo externo de la comunidad. Para Shaftesbury tanto la 'higiene' física como moral son asunto del *sensus communis* que apela a la virtud por su valor intrínseco. En una sociedad que tiende al anonimato, el control deja de ser social, para tornarse individual. Pero esto individual, no es aleatorio ni arbitrario, sino que forma parte de la constitución de la especie. Lo común es ese sentimiento natural hacia la higiene física y la virtud (higiene) moral. Es el 'ojo interior' el que censura las acciones de los hombres. Así Shaftesbury traslada la responsabilidad de la cohesión social al individuo, responsabilidad necesaria en una sociedad cada vez más compleja.

La concepción orgánica de la naturaleza, tras la cual hay un creador y un mundo ideal de donde surge este sentimiento natural y necesario hacia el gregarismo, sostiene toda la argumentación shaftesburiana. Le permite dar cuenta de los problemas que se generan en sociedades complejas, que, por su tamaño han abandonado los vínculos naturales tan claros en las tribus y en los clanes. Ahora bien, es interesante anotar cómo para Shaftesbury el gregarismo no sólo cohesionaba sino que también es causa de los desórdenes propios de las sociedades complejas. No es, pues, el principio individual y egoísta el que genera las guerras y las sediciones, como podría pensarse al leer el *Leviatán*. No. Es el conflicto que surge cuando este gregarismo se ve abocado a vivir en sociedades tan desmedidas que los hombres pierden el sentido natural de asociarse; cuando el bien se torna tan universal, el mundo tan general, los intereses son nacionales y el cuerpo político se torna pueblo; cuando un sentimiento natural se convierte en remoto tema filosófico; y mundo y bien se debaten y no se viven¹³. En grupos sociales reducidos, los hombres son más propensos a la conversación y a la discusión. Se facilitan las rela-

12. Aquí Hume se aparta de Shaftesbury.

13. Cfr. *Ibidem*, p. 177, p. 80; 1-5.

ciones personales y es más clara la noción de común. Pueden *saborearse* los vínculos sociales y vivirse el bien y el interés comunes. Se tienen más claros los fines para los cuales se asocia y se *conspira* en la medida en que todos los hombres tienen esta inclinación natural hacia la asociación

Al crecer la sociedad, este gregarismo debe ser canalizado de otro modo surgen las guerras y las sediciones, ya que la noción abstracta de bienestar común, de *Commonwealth*, no permite cohesionar el cuerpo social. La inclinación natural al gregarismo, desencadena guerras y sediciones, ante las cuales están más inclinados aquellos en los cuales está más vivo y más despierto el gregarismo, que Shaftesbury denomina genio. Se genera en la guerra tal ambiente de solidaridad, de compañerismo al compartir todos los miembros un peligro común y al tener definidos los bandos, que cohesionan la laxitud de los vínculos sociales propia de sociedades demasiado complejas.

Es evidente que Shaftesbury asiste a la complejización de la sociedad, y al surgimiento de la cosmópolis como patrón de convivencia humana. Se le podría tildar de conservador, al pretender negar el "progreso de las ciudades" y evitar el crecimiento concomitante de las mismas. Sin embargo, Shaftesbury previene del anonimato que necesariamente surge de este entorno demasiado grande para ser abarcado por la experiencia personal, abocada a ser comprendida sólo por ideas y conceptos. Por su puesto, esto genera problemas morales, al desvirtuar las relaciones naturales entre los hombres, que son de mutuo reconocimiento y ayuda. Ante esta molición, los hombres prefieren la guerra, con límites claros y bandos definidos, al anonimato. La ironía radica en que, motivados por su inclinación natural al bien, a la filantropía, los hombres se tornan vengadores. Esto indica un deterioro profundo en el orden de la naturaleza, donde de lo bueno debe surgir algo bueno y no sus contrario.

Esta malformación de las sociedades complejas tiene consecuencias funestas en tiempos de paz. Dividir es un principio natural cuando las sociedades crecen hasta la deformidad, como es el caso de los imperios. Generan éstos una centralización de poder, en el que los asuntos de muchos pasan a las manos de unos pocos,

lo cual desensibiliza la relación entre gobernados y gobernantes, al estar la cabeza demasiado alejada de las antípodas del cuerpo. Es en los imperios, donde con mayor razón, surge la sedición, que permite reducir y cerrar la esfera de actividad social y política. La homogenización en la heterogeneidad de los imperios es consecuencia lógica del instinto natural de los hombres a unirse con sus semejante. Si las semejanzas no son naturales, se las inventa, con tal de evitar la indefinición propia de los estados que exceden sus límites naturales. Surgen entonces, sectas religiosas, órdenes secretas, con líderes propios a quienes se sirve con absoluta devoción y fanatismo. Lo que estaba destinado a preservar se torna en un principio de destrucción. De nuevo, una deformidad, una aberración, un abuso del principio natural del gregarismo, del amor social y el afecto común. En este caso, es mejor lo opuesto de la sociabilidad, el egoísmo consumado, que el abuso de la sociabilidad. Y esto se debe a que el egoísta evita tomar partido, lo cual le permite ser un hombre moderado en espacios donde la polarización lleva a los enfrentamientos de las miles de facciones y partidos en los que se puede dividir un imperio o un cuerpo amorfo o deforme. El egoísta mantiene una posición crítica ante el horror de lo antinatural: humor y egoísmo serían entonces semejantes¹⁴.

4. *SENSUS COMMUNIS* Y GUSTO La relación moral-belleza

DEL SENTIMIENTO DE AFECTO hacia lo público que hemos tratado antes, deduce Shaftesbury que todos los hombres, por naturaleza son buenos. Pensadores como Hobbes o Epicuro, tan contrarios a esta visión de mundo y de hombre, son una manifestación de esta bondad natural de la especie, al divulgar con tanto ahínco sus respectivas obras. ¿Qué otra cosa, más que el deseo de hacer el bien, podía motivar a estos hombres a publicar sus pensamientos? Con fina ironía le pregunta a Hobbes

«Señor, la filosofía que se ha dignado revelarnos Vd., es de lo más extraordinaria. Le estamos obligados por habérsela enseñado.

14. Cfr. *Ibidem*, pp.178-180, (pp.82-84).

Pero, por favor, ¿de dónde (le) viene ese celo en beneficio nuestro? ¿Qué somos *nosotros* para usted? ¿Es usted nuestro *padre*? O, si lo fuera, ¿por qué esa preocupación por nosotros? ¿Es que hay algo así como una afección natural? Y si no lo hay, ¿por qué tomarse todos esos trabajos, por qué correr todos esos riesgos por causa nuestra? ¿Por qué no mantiene eso en secreto para sí mismo? ¿Qué ventaja representa para Vd. el liberarnos a nosotros del engaño? ¡Cuántos más caigan en éste, tanto mejor! Va directamente en contra de su interés, (señor), el sacarnos del engaño y darnos a conocer que le gobierna sólo el interés privado y que no hay nada más noble o de índole más amplia que nos gobierne a nosotros, con quienes Vd. conversa. Déjenos estar, déjenos (aterrarnos) a ese notable *artificio* por el que somos felizmente sumisos y se nos vuelve mansos y *pusilánimes*. No es conveniente que sepamos que por naturaleza todos somos lobos. ¿Sería posible que alguien, que descubre efectivamente ser tal, se tome tantos trabajos para comunicarnos semejante descubrimiento?»¹⁵.

Hobbes está lejos de ser un impostor como lo fueron los magos de Persia o los templarios; no es un hipócrita, sino un defensor de la honestidad común, aunque considere que la naturaleza humana es traidora y salvaje, que la virtud es tan mercenaria que sólo aparece cuando hay recompensas que la conmuevan, Precisamente porque la opinión de Hobbes es pública, Hobbes no representa ningún peligro. Los hipócratas, por el contrario, alaban la naturaleza humana, porque así la hacen más dócil y dúctil a sus abusos y más vulnerables a la traiciones del poder. Como alquimistas convierten los principios naturales de paz y amor a la humanidad, en los mejores corrosivos para aniquilar a la humanidad. Son más sospechosos quienes le endulzan el oído a la humanidad –los hipócritas– que quienes la fustigan como Hobbes, quien, al prevenir a los hombres contra sus congéneres, los hace más fuertes contra los atropellos del poder y del mal, pues, genera

15. *Ibidem*, pp. 160-161, (pp. 58 21-35 y 60 1-3).

Sir! The Philosophy you have condescended to reveal to us, is most extraordinary. We are beholden to you for your Instruction. But, pray, whence is this Zeal in your behalf? What are *We* to *You*? Are you our *Father*? Or if *You* were, why this Concern for us? Is there such a thing as *natural Affection*? If not; why all these pains, why all this danger on our account? (...) Leave us to our-selves, and to that notable Art by which we are happily tam'd, and render'd thus mild and sheepish. It is not fit we shou'd know that *by Nature* we are all *Wolves*. Is it possible that one who has really discover'd himself such, shou'd take pains to communicate such a Discovery?

todo lo contrario de lo que esperaba: un equilibrio del poder, y la imposición de leyes y limitaciones, para prevenir que surja el lobo que todos llevamos dentro.

Como vemos, la honestidad surge de un sentimiento natural hacia lo común. Desde esta perspectiva tiene poco que ganar de la filosofía y de cualquier tipo de especulación, y le va mejor si se apega al *sensus communis*, que es en verdad el sentimiento natural o común¹⁶. En este sentimiento también basa Shaftesbury la reflexión sobre lo bello. El pensamiento de Shaftesbury se gesta en una época que creía que la poesía debía imitar a la naturaleza. En Shaftesbury, imitación no implica ni copia ni identificación, sino la representación natural de un mundo sobrenatural. De ahí que la armonía, el orden y la simetría de la naturaleza sean producto de la armonía, la simetría y el orden propios del espíritu creador que la anima. Gracias al *sensus communis*, los hombres no sólo están preparados para ser buenos, para ver lo bueno en otros, sino también para contemplar la belleza de la naturaleza, de las acciones y de las obras de arte. Los hombres todos poseen la capacidad de ver con ese sentido lo que es invisible para los ojos e incomprendible para la razón discursiva, de ahí la naturaleza subjetiva de la apreciación estética. Ésta aspiraba a evaluar las obras de arte y de la naturaleza no según las reglas de composición, como lo pretendía la antigüedad, sino en términos de la emoción que provocaran. Desde esta perspectiva, un artista no alcanzaba la belleza de una obra con la mera aplicación de las reglas de composición. Surgió así la necesidad de elevar el gusto por encima del simple agrado y desagrado, ya que la carencia de una norma que regulase al gusto podía conducir a la anarquía. Se suscitó entonces una polémica entre antiguos y modernos, en la que los últimos juzgaban las obras de arte según criterios personales y práctico, por considerar que el criterio de corrección formal de las obras con el que los antiguos juzgaban las mismas no agotaba el criterio de belleza.

Es significativo que en este contexto no se apelara a ningún principio racional *a priori*, que estableciera las normas del buen

16. Cfr. *Ibidem*, pp. 193-194, (p. 106;30-34-p.108; 1-9).

gusto; y, lo que es más sorprendente, tampoco se eligió como árbitro supremo al consenso de la opinión a través de la historia, ni se recurrió a la experiencia del hombre. La única forma, se creía, de establecer una norma de buen gusto o criterio de apreciación era basarlos en la sensibilidad artística. Esto implicaba que era preciso educar la sensibilidad para apreciar el *je ne sais quoi* propio de las obras de arte, irreductible a un análisis formal. Sólo las personas de cultura liberal, de gran sensibilidad, podían desarrollar la calidad perceptiva, requerida para intuir el efecto de la obra de arte. Despojados de la rigidez formal que proponía la crítica aristotélica, los críticos del gusto empezaron a indagar por su propia actividad y a buscar nuevos fundamentos para su oficio. Es de esta búsqueda de donde surge la teoría estética inglesa. ¿Qué podía reemplazar a la forma y las reglas intrínsecas en la obra de arte como criterios de belleza?: el efecto que ésta tenía sobre el espectador.

Ahora bien, la dificultad de la introducción del gusto en la apreciación de la obra de arte, no es sólo de orden meramente estético, sino que abre dificultades en el orden de la lógica. Si el juicio estético debe ser universal, ¿cómo puede conciliarse con el placer estético que sólo puede ser individual e "intransferible"? En otras palabras, ¿cómo pueden las emociones y los sentimientos que son individuales, producto del efecto que una obra tenga sobre el individuo, determinar un juicio estético que debe ser universal? ¿Cómo pasar de lo particular a lo universal, máxime cuando el término medio, en este caso, las reglas formales de la obra, que se interpone entre las emociones y la razón del mismo sujeto, ya no son criterio de juicio? ¿Cómo reconciliar razón y sentimiento?

El *sensus communis*, que opera no por leyes, sino por inclinación natural hacia el bien y lo bello permite, según Shaftesbury superar esta escisión. En la medida que se caracteriza por la inmediatez, éste permite juzgar las acciones de bellas o feas, así como a las obras de arte de buenas o malas. No bien los ojos perciben una figura, o el oído un sonido, en seguida la belleza se perfila, y la gracia y la armonía se conocen y se proclaman. No bien una acción se considera, y los efectos y pasiones humanas se manifiestan (y la mayoría de ellos se perciben en el mismo momento de sentirse), en seguida la visión interna las distingue, separando lo her-

moso y bien proporcionado, lo amable y admirable de lo deformado, lo que es vil, odioso o despreciable.

La veracidad de los juicios morales y de los productos de la imaginación no puede ni necesita ser verificada, sólo requiere ser aceptada como veraz. Esto es posible si se admite que al percibir el bien de las acciones y la belleza de la naturaleza y de las obras de arte se tiene acceso a otro mundo y a su creador. Este sentido moral y estético intenta recalcar la inmediatez de los juicios morales y estéticos, su independencia de un proceso de razonamiento científico. El sentido del bien y de la belleza y de sus contrarios es, según Shaftesbury, anterior a la reflexión que sobre ellos se haga, ya que en el hombre existe una capacidad innata para la bondad y la belleza. No implica ésta que los hombres nazcan con ideas claras acerca del bien y el mal, sino que existe en ellos un sentido *a priori* de la obligación y una capacidad creadora de la mente que les permite hacer juicios inmediatos, pero universales, sobre las acciones y el gusto.

En la medida que la naturaleza y la obra de arte son creación de una mente, deben, ambas, ser una unidad planificada. No se permite ni el desorden ni la incoherencia en la concepción de naturaleza y de la obra de arte. Un pintor que tenga algo de genialidad, comprende la totalidad, la verdad y la unidad del diseño. Su obra, siempre una imitación particular de la naturaleza, debe someterse al diseño general de la naturaleza. Un artista odia la minuciosidad y le teme a la singularidad, que le imprimiría un carácter caprichoso y fantástico a sus imágenes y personajes. El mero retratista, tiene poco en común con el poeta, pero mucho con el mero historiador. Como él, copia cuanto ve y traza cada rasgo y cicatriz del modelo. Otra cosa ocurre con los poetas y verdaderos artistas, quienes van tras la totalidad y la uniformidad de la naturaleza, no tras el detalle. "La criatura de su cerebro ha de ser como las que forma la Naturaleza"¹⁷. En el arte debe entonces primar la verdad, porque "toda belleza es verdad"¹⁸ y aquella se aprehende

17. *Ibidem*, p. 205, (p. 122; 28-29). The Creature of their Brain must be like one of Nature's Formation.

18. *Ibidem*, p. 202, (p. 120; 10). For all Beauty is Truth. Shaftesbury reconoce varios tipos de verdad: verdad gráfica o plástica, la verdad narrativa o histórica, la

por el *sensus communis* que determina el juicio de gusto sobre las obras de la naturaleza, las obras de arte y las acciones morales.

Ahora bien, si Shaftesbury introduce el *sensus communis* como condición de posibilidad del juicio de gusto, la universalización del juicio de gusto le corresponderá a Kant, porque no obstante en Shaftesbury el sentido estético hace trascender el juicio estético de lo meramente sensorial, y por ende individual, no permite acceder a una norma de universal de gusto, a menos que estemos dispuestos a aceptar que la educación puede llegar a afinarnos el *sensus communis*, de tal manera que nos permita contemplar lo invisible, el espíritu que anima la obra de arte. Tendríamos que acogernos a una visión platónica de la filosofía y de la educación, según la cual todos estamos en capacidad de acceder a contemplar las ideas. Surge entonces un problema: ¿Cómo puede un espectador de la belleza natural reconocer el espíritu divino que expresa cuando aparecen los elementos horrendos de la naturaleza, muy lejanos de la armonía y del sentimiento de agrado que ésta debe suscitar? ¿Cómo hacer concordar el gusto con el sentimiento de temor y de horror? ¿Cómo educar una sensibilidad para hacer convivir el placer y el temor? Serán algunos sucesores ingleses de Shaftesbury –Addison y Burke– y Kant quienes tematizarán el concepto de sublime, que se vislumbra en el concepto de naturaleza shaftesburiano, según el cual algún mal contingente en el universo natural contribuyen al bien y la belleza totales. Así como las sombras en los cuadros y las disonancias en una composición musical pueden ser necesarias a una obra de arte, así lo terrible en la naturaleza. Aunque Aristóteles y Horacio habían sostenido el principio de coexistencia de las imperfecciones en una obra de arte en aras de la excelencia de la misma, la filosofía optimista de Shaftesbury le asegura un lugar en la estética, al proporcionarle un fundamento metafísico: los defectos son necesarios a la excelencia. Se le otorga así un lugar a lo horrendo y grotesco en la contem-

verdad moral o filosófica y la verdad crítica. Al contrario de lo que ocurre con la verdad histórica que presupone la verdad crítica, las verdades morales y filosóficas, son tan evidentes en sí mismas, que sería más fácil imaginar que la mitad de la humanidad pierde el juicio que admitir como verdad una cosa que pudiese atentar contra el conocimiento natural, la razón fundamental y el *sensus communis*.

plación estética de la naturaleza y de la obra de arte, preparando así el terreno para el concepto de lo sublime y la apreciación romántica de la naturaleza. Es en un concepto tan clásico como es el de armonía, donde se gesta un concepto tan romántico, como el de sublime.

5. EPÍLOGO

QUIZÁ PARA TERMINAR e ilustrar mejor la estrecha relación entre estética y ética en Shaftesbury, heredada del neoclasicismo, podríamos traer a colación la diferencia cartesiana entre persuasión y convicción. La noción de *sensus communis* que plantea Shaftesbury, en la medida en que es inmediato, no discursivo y natural, permite no sólo confundir lo bello con lo bueno en el orden estético, sino que induce a juzgar estéticamente un comportamiento. Así, el juicio es convincente, por ser plástico. El juicio moral, que no se apoye en imágenes, requiere de un trabajo de persuasión, que apela a la razón reflexiva, que lo hace menos eficaz, para construir una sociedad más humana y menos bárbara.

Esta relación belleza-moral parece comenzar a fraccionarse con Kant. Aunque en principio parece ser indudable esta afirmación, cabe preguntarse por qué tienden a disociarse ambas esferas. Tal como Shaftesbury plantea el *sensus communis*, natural, basado en el sentimiento, ¿qué necesidad de deshacer una unión que parecía ser tan eficaz para cohesionar una sociedad en proceso de complejización? Si bien el sentimiento estético-moral de Shaftesbury estaba fundado en un canon de naturaleza platónico, ¿es posible pensar que el introducir la posibilidad de lo terrible en la naturaleza, que desborda toda armonía natural, haya obligado al pensamiento a separar las esferas, para dar cabida a los excesos en el orden natural y artístico, pero impedir que se apropiasen de la esfera de la moral? Si bien la ética kantiana contempla como necesaria la conmoción ética, ésta debe provenir de la razón que se mantiene dentro de unos límites y se rige por reglas. El sentimiento de lo sublime ya no se suscita exclusivamente por los excesos de la naturaleza, sino por los límites de la razón. Así, lo sublime se torna en símbolo de moralidad.