

## «FELICIDAD, POLITICA Y MORAL: CLASICOS DEL SIGLO XVIII»

### ■ Conferencias de Carmen Iglesias

«Si bien la felicidad ha sido sueño fugitivo de todos los hombres en todas las edades, sólo en el siglo de la Ilustración se la coloca en el centro del pensamiento y en la finalidad *fundamental* para todos los hombres». Repasar aquellos principios que han constituido la base sobre la que se ha edificado el mundo político y moral moderno fue el objetivo del ciclo de conferencias que impartió en la Fundación Juan March Carmen Iglesias, catedrática de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas en la Universidad Complutense, del 24 de marzo al 2 de abril pasados. A dos de las conferencias asistieron la Reina doña Sofía y su hija, la Infanta Cristina. Ofrecemos seguidamente un extracto de las cuatro sesiones del ciclo.

La idea de felicidad —ha escrito Mauzi— pertenece a la vez a la reflexión, a la experiencia y al sueño. El siglo XVIII la busca en la propia naturaleza humana. La justificación de la existencia humana está en esa *felicidad*, que afecta a todos los ámbitos de la vida del hombre, ya que la primera de las leyes naturales —en lo que estarán de acuerdo todos los filósofos ilustrados— es la *búsqueda de la felicidad*. Tal búsqueda supone la construcción de una *ciencia de la felicidad*. De pura vivencia, la idea de felicidad se ha convertido en una *categoría*, instrumento y objeto de análisis a la vez. Pero



CARMEN IGLESIAS es catedrática de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas en la Universidad Complutense. En 1980 obtuvo el Premio Especial del Centro de Investigaciones Sociológicas para tesis doctorales de carácter social y político, y en 1985, el Premio Montesquieu de la Academia francesa Montesquieu por su obra *El pensamiento de Montesquieu: Política y Ciencia Natural*. Fue becaria de la Fundación Juan March en 1979.

el intento de desentrañar el mundo humano a través de ese *naturalismo* presentaría un buen número de dificultades.

En términos generales, puede seguirse a lo largo del siglo la curva de inflexión de una concepción estática de la naturaleza a una segunda más dinámica.

La naturaleza exige que el hombre desee la felicidad, pero la libertad le impide paradójicamente conseguirla. ¿Qué es ese «instinto natural y oscuro» que

hace que, a fuerza de amarnos y conservarnos, acaba sin embargo destruyéndonos? Es el resultado de las *pasiones*, esos apetitos vehementes de alguna cosa —o persona— que se levantan en el alma de los hombres; esas perturbaciones o afectos desordenados del alma que, al tiempo, constituyen el motor de la acción humana, el necesario contrapunto a la tendencia natural al *reposo* que siente el hombre. Al igual que en la naturaleza física, en la naturaleza humana *reposo* y *movimiento* son elementos imprescindibles para, a través de un equilibrio compensatorio, obtener la felicidad.

El racionalismo moral del siglo XVIII, claramente continuador del siglo anterior, se diferencia fundamentalmente de éste en la solución que intenta dar a ese «enigma pascaliano» que es el hombre. Frente a la dualidad, frente al «misterio» de cada individuo, los ilustrados oponen la «rehabilitación de la naturaleza humana», la afirmación de la *felicidad* como *búsqueda de equilibrios*, como compromiso entre el reposo y el movimiento, entre el individuo y la comunidad, entre la moral y la política, entre el hombre y el ciudadano.

En primer lugar, la felicidad comienza siempre por el propio sentimiento de existencia: estar en el mundo es ya una fuente de maravilla y de felicidad. Basta recordar las «Ensoñaciones de un paseante solitario», de Rousseau. El sueño del reposo, de una vida tranquila, relativamente solitaria, de la retirada al campo, del repliegue sobre sí mismo, es un sueño de evasión que atraviesa todo el siglo, de Montesquieu y Voltaire a Diderot y Rousseau.

Por otra parte, el amor a la

vida es amor de sí, amor al propio cuerpo. Frente a la afirmación religiosa del «paso fugaz» por este mundo, los ilustrados naturalizan al hombre y su materialidad.

El propio sentimiento de existencia exige la variedad y el cambio, y también la permanencia y la continuidad. El estilo de vida a partir del XVIII está orientado a huir perpetuamente del tedio, del vacío, de «*l'ennui*». Los ilustrados insisten en la necesidad de no confundir la felicidad con el deseo; de oponer la felicidad como estado interior, al choque con el objeto del deseo, que es exterior. Y al tiempo, insisten en la revalorización del deseo, de los placeres, que es otro de los grandes descubrimientos del siglo. Pero el deseo es insaciable y además se agota en la posesión. ¿Cómo mantener el juego equilibrado entre deseo, esperanza y posesión?

Desde luego, el XVIII vuelve legítimo el placer, lo despoja de toda adherencia de culpabilidad, aunque lo modera, pues hay dos cosas que le sirven de límite: por un lado, no alterar la felicidad que proporciona el reposo; por otro, la propia ley moral. La oposición entre el *sentimiento*, como algo en lo que interviene la voluntad y la razón, y la *pasión*, como algo que nos posee y nos arrastra, se hace cada vez más nítida. En la tradición antigua, tanto en la griega como en la cristiana, por diferentes motivos, las pasiones eran la raíz y fuente de todas las desdichas que conducían a la *hybris* y a la destrucción. El XVIII, en líneas generales, apuesta por una solución de equilibrio, aceptando las pasiones dentro de una filosofía de la naturaleza en perpetuo cambio y movi-

miento, y controlándolas por medio de la razón y de la voluntad. Pero ya, muy a finales, en 1796, Mme. de Staël liquida la paradoja. La pasión es un imposible gozo, una nostalgia metafísica, una búsqueda de lo absoluto que, como tal, resulta inalcanzable, y por eso sólo produce dolor y melancolía. Se la recusa no en nombre de la virtud, sino de la felicidad.

### **Individuo y política: ¿libertad civil o liberación?**

Si la felicidad es el asunto principal del hombre es porque es una *felicidad social*. La felicidad del ilustrado es un asunto público. No puede reivindicarse la felicidad de uno sin reconocer el derecho a la misma de todos los demás.

La virtud concebida como *felicidad social* difiere profundamente de la moral cristiana de la salvación personal. La dialéctica cristiana se afirmaba en una virtud que era más gratuita (porque exigía el sacrificio del egoísmo no a una realidad visible, sino a una promesa) y más interesada (porque la recompensa suponía la salvación para sí, no para los otros). La dialéctica ilustrada realiza el enorme esfuerzo de situar la virtud y la felicidad *en esta tierra*, en una realidad visible e inmediata. Esta virtud tiene también una connotación *económica*. La felicidad concebida *socialmente* va unida a los primeros vislumbres de una teoría económica del bienestar. La idea de felicidad se convierte en «el punto de unión entre moral y economía».

La idea clave del siglo XVIII es, pues, la de que la felicidad afecta a *todos* los hombres y, además, a *todos* los ámbitos de

la vida del hombre. Esta distinta contextualización y sentido vienen determinados por el diferente papel que las categorías de *hombre* y *ciudadano* representan en el universo político de la modernidad, por el diferente juego que desempeña la libertad del individuo en ellas.

En la filosofía política de la modernidad se parte de que *todos* los hombres son libres e iguales *por naturaleza*. Lo decisivo es la nueva legitimación de la sociedad y del poder, legitimación que es consecuencia y, al mismo tiempo, impulsora de los grandes cambios de la Europa occidental desde el Renacimiento. Lo decisivo es que la sociedad política se instituye para la *seguridad* de los individuos. Lo que el individualismo moderno instituye es la legitimación de la *autonomía moral* del individuo; el individuo no sólo como medio sino sobre todo como fin. Si el individuo adquiere una valoración específica como centro de autonomía moral, también se transforma la valoración de la propia vida y de lo que hace en ella. Individuo y Estado —Estado centralizado moderno— nacen *al tiempo*, como aliados forzados en la práctica y, al tiempo, como enemigos irreconciliables.

El individuo tiene derecho a su libertad e igualdad, a su vida, y como extensión de ésta, como producto activo de la misma, a su *propiedad*. Es decir, y éste es uno de los puntos básicos de la modernidad, la propiedad no se legitima ya, como en la Edad Media, por línea de nacimiento, por pertenecer a un estrato social poderoso del que se heredan las riquezas, sino que se legitima tan sólo en función del propio trabajo del hombre. El *valor-*

Fundación Juan March

CURSOS UNIVERSITARIOS 1986/87

*Felicidad, política y moral:  
Clásicos del siglo XVIII*

M.ª CARMEN IGLESIAS



MARZO 1987

*Martes, 24.*  
ARMONIA DE LA NATURALEZA Y PASIONES  
DE LOS HOMBRES

*Jueves, 26.*  
INDIVIDUO Y POLÍTICA: LIBERTAD CIVIL  
O LIBERACION

*Martes, 31.*  
POLÍTICA Y UTOPIA: MITOS SOCIALES  
Y MORAL DE LA FELICIDAD

ABRIL 1987

*Jueves, 7.*  
FELICIDAD SOCIAL Y VIDA PRIVADA

© 1987 by Fundación Juan March, S.A. All Rights Reserved. Printed in Spain. Fundación Juan March, Calle 17, 28014 Madrid, España, S.A.

trabajo es el que establece distinciones en lo que no era más que un valor bruto, indiferenciado. Este nuevo concepto de la vida y de la propiedad del individuo va a ser el punto de partida de la filosofía política del siglo XVIII. Pero la Justicia colectiva y la Felicidad individual no parece que se puedan acomodar fácilmente.

*El Espíritu de las Leyes*, de Montesquieu, y el *Contrato Social*, de Rousseau, representan, indudablemente, los dos tratados políticos más significativos de todo el siglo. ¿Cómo articular moral y política, virtud individual y bienestar público? Montesquieu y Rousseau intentan dar respuesta a estos dilemas. Manifiestan un mismo fin: la felicidad del individuo y, con la de éste, la felicidad social. Pero

los medios y estrategias para alcanzar tal fin divergen de tal manera que se constituyen en dos opciones políticas inconciliables en la práctica.

Para Montesquieu no hay una forma de gobierno mejor que las otras. El pone al descubierto, como ya lo había hecho Maquiavelo, el relativismo del sentido de justicia de cada pueblo y la imposibilidad de identificar la virtud con la política. La garantía para salvaguardar la libertad y la seguridad de todos, esto es, la libertad política, estriba en que exista un *régimen moderado*. La moderación es el verdadero límite al abuso de poder. Y esto se da por el juego inteligente de unos *límites institucionales*, por los cuales *el poder pare siempre al poder*. Es sabedor de que «cada nación tiene su ciencia» y que ni siquiera la felicidad es un concepto unívoco para todos. La *política*, y esto es decisivo, no es en la construcción de Montesquieu más que un *segmento* en la vida de los individuos; un instrumento para su seguridad; a veces, un mal menor, pero siempre algo limitado. Por ello, la *libertad civil*, la libertad de tipo *negativo* («nadie puede ser obligado a hacer una cosa que la ley no ordena», se dice en la Enciclopedia) es, para Montesquieu, la que garantiza los derechos individuales.

Frente a esta concepción se apunta otro modelo, el del *Contrato Social* rousseauiano, donde se verifica *idealmente* la unión de *hombre* y *ciudadano*, donde se libera al individuo de sus pasiones egoístas y de sus dualidades internas para fundirle —sin perder su individualidad— en el océano amoroso y solidario de los otros. La finalidad de

ese gran símbolo racional que es el *Contrato Social* es precisamente *unificar al hombre*, la autorrealización del yo, de manera que el *yo auténtico*, el *yo comunal* y el *yo independiente* se fundan en una armonía que haga posible la reconciliación del hombre consigo mismo y con los otros. Y para conseguir esta autorrealización, para hacer al hombre uno y solidario, Rousseau es consciente de que *hay que obligar a ser libre*. Ningún poder intermediario debe interponerse entre el individuo y el todo comunitario que es el soberano, puesto que el propio individuo es sujeto y objeto de la soberanía. El «hombre universal» en que se transforma el individuo del *Contrato* sólo alcanza la verdad, reconocida por el sentimiento auténtico del yo, en comunión con los otros. El porqué no se ha conseguido ya se debe no al hombre, sino a las estructuras exteriores, sociales, que acaban ahogando la verdadera naturaleza del hombre. Cambiemos esas estructuras y el verdadero ser del hombre podrá resurgir y realizarse.

### **Política y utopía: mitos sociales y moral de la felicidad**

Pero si la búsqueda de ese *yo comunitario* representa la búsqueda de lo absoluto, de totalidad, de sed de perfección, su puesta en práctica produce efectos contrarios; produce la aparición del *otro*, que no es simplemente un adversario político, sino un enemigo de lo absoluto, el *enemigo de Dios*, al que hay que obligar y, si es preciso, exterminar, expulsar de la ciudad paradisiaca. Y, además, hacerlo con la buena con-

ciencia del deber cumplido, de estar contribuyendo al bienestar más o menos futuro de la humanidad, *por amor a los hombres*.

De esa *igualdad a la felicidad* que resulta a veces difícil de conciliar con las condiciones sociales reales de los diferentes hombres, a la *felicidad de la igualdad*, que subsume a los individuos en el Leviatán feliz, la separación de libertad e igualdad representa un fracaso para las Luces. La segunda paradoja —O te conviertes en mi hermano o te mato— sigue surgiendo una y otra vez en los programas políticos que pretenden la realización de una sociedad perfecta y definitivamente justa por medios violentos. Pero con independencia de este igualitarismo extremo, a los grandes clásicos del XVIII debemos la fijación paradigmática de la igualdad de naturaleza del hombre, expresada en términos laicos, y la conquista del mérito individual por encima de los lazos de la herencia y de la sangre.

Felicidad e igualdad —como felicidad y libertad— son en cualquier caso un binomio inseparable para los ilustrados. En conjunto, el perfil del siglo viene marcado por un ideal de justo medio, por la apología del equilibrio, o lo que en términos del XVIII se llamará el ideal de *mediocridad*, como trasposición social de una idea de reposo en el ámbito individual.

La dificultad para lograr una *igualdad de felicidad* en todos los hombres hace que, insensiblemente, a lo largo del siglo, se entrecrucen el antiguo mito del paraíso perdido, del jardín edénico, con el proyecto utópico de una *felicidad de la igualdad*, a realizar en el futuro. Proyecto en donde se va perfir-

lando otro gran mito, que estallará en el siglo siguiente, el del *progreso natural de la felicidad de los hombres*. Para ello, siempre se da un carácter prioritario al *poder político*, como instrumento para conseguir esa sociedad feliz e igualitaria y poder mantenerla.

### Felicidad social y vida privada

Todo un estilo de vida se inaugura a partir del siglo XVIII: se busca huir continuamente del tedio, del vacío, del aburrimiento, multiplicando para ello sensaciones y pensamientos. Todo el siglo XVII francés había emprendido una lucha consciente contra la «moda melancólica» que había invadido las clases cultas europeas a partir del Renacimiento: la creencia, cada vez más interiorizada, de que la mayor consciencia de sí del individuo lleva forzosamente a un ánimo melancólico, aunque sólo sea ante la contemplación del abismo entre deseos y realidades; al tiempo que esa comprensión de sí, unida a la imaginación y al entendimiento, permite estar por encima del nivel común. Todo ello hace que la melancolía, la tristeza —en una palabra, la infelicidad—, goce de un prestigio intelectual y emocional en nuestra cultura moderna.

A los ilustrados, el dilema entre la misantropía a que está abocado el melancólico, la necesidad de soledad y la justificación del individuo por los otros, por la sociedad, les conduce, a veces, a situaciones de difícil salida. La única manera de ser feliz, dirá Montesquieu, es «no querer serlo más que los otros». Pero los hombres son inquietos porque son desiguales, dice

Rousseau. La comparación de unos con otros, la propia vida social, el convivir bajo la mirada de los demás, hace imposible evitar la rivalidad y la comparación. Además, la historia avanza porque el hombre es curioso e inquieto por naturaleza. Es decir, al lado del amor al orden, hace falta la variedad, el cambio, la ruptura de la uniformidad. Nada produce más tedio en el siglo XVIII que el jardín francés, con sus avenidas simétricas y perfectamente orientadas. El siglo XVIII reivindica el jardín-sorpresa, el inglés o el chino, cuya legitimación opera en zig-zag. Pero frente a esa sinuosidad del jardín se extienden esas *fachadas neoclásicas*, que «hablan» el lenguaje de la razón.

Amor al orden e inquietud, reposo o movimiento encuentran expresión histórica concreta en la *vida privada* y en la *pública*. Es precisamente en el XVIII cuando comienza a configurarse un *espacio familiar* concreto que tiende cada vez más a convertirse en un refugio afectivo y moral, *separado* de la vida pública. La estructuración de este espacio privado corre paralela con el establecimiento de lo que, con Norbert Elias, podríamos llamar una sociedad profesional-burguesa, regida por un código de comportamiento muy diferente del del Antiguo Régimen. En éste lo que importa fundamentalmente no es la familia sino la *Casa*, el mantenimiento del rango de ésta; lo cual se traduce en las propias estructuras habitacionales de la época: dos alas separadas e idénticas, que corresponden a los apartamentos del marido y la mujer, con espacios amplios donde desarrollar una actividad social intensa y donde no existen

espacios *privados* en el sentido actual burgués. Sólo en la sociedad profesional-burguesa los espacios irán especializándose. Ya no se vivirá en una gran sala, como prácticamente venía haciéndose desde la Edad Media, sino que se parcelan habitaciones para comer, dormir, conversar, para separar señores de criados; en definitiva, para crear intimidad. La mujer y el niño sólo se constituyen en «centro del hogar» a partir de los valores nuevos de la sociedad profesional-burguesa. La sociedad del Antiguo Régimen era una sociedad basada en el *consumo de prestigio*, donde la opinión social fundamentaba la existencia. De ese «mercado de opiniones» dependía la propia identidad. De ahí la importancia de la etiqueta, de las normas de cortesía. Se vive ante los ojos de los demás. A partir del siglo XVIII, el arte de gustar no será simplemente la cortesía del XVII, sino que implicará el tener que estar siempre *seduciendo* a los otros.

El siglo XVIII está a caballo entre dos mundos. Como perteneciente al Antiguo Régimen, depende de esa opinión social que fundamenta la existencia; de ahí la importancia de los *salones*. El XVIII hace explícito que la relación social es una especie de comedia, un juego, una convención, aunque bastante seria, en la que de alguna forma la apuesta es la propia vida. Dos códigos de comportamiento conviven y están en pugna: el que se basa todavía en una concepción del hombre como *persona*, que implica una estrategia de máscaras y juegos alternativos, que se implica totalmente en su relación con los otros; y el basado en una concepción del hombre como indi-

viduo, dependiente de un sistema de normas universales que se aplica *por igual* a todos los miembros; son las reglas del mercado y del dinero las que se desarrollarán en la sociedad profesional-burguesa. Mercado y dinero como códigos absolutos del intercambio social.

Otra estructura, otra racionalización del espacio y del tiempo, del trabajo y del hombre se está abriendo camino en el XVIII. Poco a poco, lo que en la sociedad del Antiguo Régimen se valoraba en primer lugar (la danza, los matices del saludo, las formas de sociabilidad, la red de relaciones personales) pasa a formar parte de lo que en la contemporaneidad llamaremos *vida privada*. Como en la vida pública el eje de la sociedad profesional-burguesa es precisamente la *profesión*, el éxito profesional acaba siendo más importante que el social.

La presencia de la mujer es innegable en todos los órdenes del siglo XVIII; incluso se ha dicho que es el siglo «afeminado» por excelencia, el único en que el hombre occidental se viste al estilo femenino. Hay una estrategia del amor y de la amistad como «refugios» contra el tedio y la melancolía: el amor *como sentimiento*, contrapuesto al *amor-pasión*, dentro del ideal de control de las pasiones del siglo XVIII. Es un siglo con reputación libertina (Casanova), pero también de grandes fidelidades, éstas generalmente más en el amor extraconyugal que dentro del matrimonio. Pero el siglo XVIII rinde verdadero culto al placer de la amistad, que puede coexistir con el amor.

Lo que me parece nuevo de la Ilustración, lo que introduce

un cambio que afecta de lleno a nuestra contemporaneidad, es lo que podríamos llamar *el método* para conseguir la felicidad. A partir del XVIII cambian las estrategias en nuestra cultura con respecto a las vías antiguas. Los ilustrados proponen una *solución colectiva* al problema de la felicidad. Ser feliz en esta vida y con los otros: todo un programa de vida. También se homogeniza la felicidad, comenzando por una igualación de bienestar material para todos.

En los Antiguos, la solución es básicamente una solución *individual*. La estrategia implicaba un esfuerzo individual y, además, no existían garantías absolutas de lograrla. Eso sí, la gloria y el mérito acompañaban al que lo conseguía. Pero con el método nuevo todo cambia. El individuo no necesita caminos ascéticos, ni martirios, ni esfuerzos problemáticos. El método nuevo une y sumerge la felicidad individual en la social y pública; esta última garantiza la primera. Se ha pasado del misterio y la oscuridad a la luz; pero, eso sí, una luz obligatoria: el «obligar a ser libres» rousseauiano parecería la con-

signa del nuevo *optimismo metodológico*, generalizado para todos. Robespierre será sensible a la lección de Rousseau y de las Luces: el Estado es el garante de la felicidad de los individuos. Todo desviacionismo debe ser eliminado; si es preciso, como se vio, con la guillotina.

Así pues, el método se revela como una política: la *Política de la Felicidad*. Qué duda cabe que, en el paso de esa felicidad de algunos a la de todos, ha habido progresos importantes; varios de ellos se dibujaron cuando hablamos de libertad y pluralismo. Pero también peligros importantes: la homogeneización y posibilidad intercambiable de los individuos es uno de ellos. El método se revela a la postre con tendencia al *autoritarismo político*, y ese autoritarismo es interiorizado por el ciudadano contemporáneo, incluso en el mundo libre de Occidente, con una fatal fascinación. Esa fascinación es quizás la que debemos combatir en cada uno de nosotros, diaria y constantemente, como hubieran querido los ilustrados, para que esa felicidad del todo no ahogue la nuestra individual. ■



La Reina Doña Sofía y la Infanta Doña Cristina con la profesora Carmen Iglesias, al término de una de las conferencias.