

Discurso entusiasta y subjetividad política moderna

Martín Rodríguez Baigorria¹

Recibido: 9 de junio de 2018 / Aceptado: 29 de septiembre de 2018

Resumen. En su libro *La Revolución de los Santos* (2008 [1965]), Michael Walzer propone una caracterización de la subjetividad política moderna a partir del estudio de la actividad del puritanismo calvinista en Europa durante el siglo XVII. En el presente trabajo nos proponemos esbozar una breve historia del término “entusiasmo” (*Enthusiasm, Enthusiasmus, Schwärmerei*) con el fin de mostrar hasta qué punto dichas características se hallaban ya presentes en los usos y connotaciones de este término. Esta reconstrucción pondrá así en evidencia hasta qué punto las cada vez más sofisticadas prevenciones teóricas en torno al entusiasmo religioso constituirán también una reacción ante una serie de peculiaridades discursivas luego predominantes en las prácticas políticas modernas. Nuestra tesis es que estas conceptualizaciones hacen visibles una serie de rasgos inherentes a los lenguajes sociales que, entre los siglos XVI y XVIII, fueron trasladándose paulatinamente desde el ámbito religioso al dominio secular. **Palabras clave:** entusiasmo; subjetividad política; modernidad; lenguajes sociales; revolución.

[en] Enthusiasm and Modern Political Subjectivity

Abstract. In *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics*, Michael Walzer describes modern political subjectivity based on the analysis of puritan calvinism throughout the 17th century. In this article we propose a brief history of the term “Enthusiasm” (*Enthusiasmus, Schwärmerei*) in order to show in which ways the theoretical precautions elaborated on religious enthusiasm constitutes a reaction against some key discursive peculiarities also present in modern political practices. According to our thesis, these conceptualizations reflect a number of features inherent to social languages that between 17th and 18th centuries moved from the religious sphere to our modern secular realm.

Keywords: enthusiasm, political subject, modernity, social speech, revolution

Sumario: Introducción. La crítica teológica. La melancolía o la secularización del entusiasmo. Shaftesbury y la rehabilitación del entusiasmo. La politización estética. Entusiasmo y revolución. Conclusiones. Bibliografía

Cómo citar: Rodríguez Baigorria, M. (2018). Discurso entusiasta y subjetividad política moderna, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 12, 83-100.

¹ martin.rodriguezbaigorria@gmail.com

Introducción

En su libro *La Revolución de los Santos* (2008 [1965]), Michael Walzer propone una caracterización de la subjetividad política moderna a partir del estudio de la actividad de las sectas hugonotes en Europa durante el siglo XVII. De dicha caracterización nos interesa subrayar los siguientes aspectos: i. la búsqueda de un cambio social basado en un “nuevo orden” tendente a dejar atrás los principios jerárquicos y corporativos tradicionales; ii. el surgimiento inevitable de un enfrentamiento irreconciliable entre los promotores de dicha transformación social y los defensores del antiguo orden; iii. la unidad incondicional, no exenta de aspectos místicos y carismáticos, entre aquellos convertidos a la nueva causa; iv. la adscripción a un ideario universalista. Según Walzer, estas concepciones puestas en práctica por las sectas puritanas habrían reemergido más tarde en 1789 en el marco de la acción política jacobina². Nos hallamos así ante una tesis sobre el proceso de secularización tendente a establecer un vínculo causal efectivo entre la religiosidad puritana y las prácticas políticas modernas. En relación a este planteamiento de Walzer, nuestro propósito es ofrecer aquí un marco histórico-intelectual más amplio que nos permita abordar dicha hipótesis desde la óptica de las diversas connotaciones atribuidas al discurso entusiasta a lo largo de la modernidad temprana. En los comienzos de la Europa moderna, el término “entusiasmo” fue un vocablo de alcance general utilizado para denotar la creencia errónea en una inspiración de origen exclusivamente personal; tal como señala el historiador J. G. A. Pocock, “entusiasmo” e “inspiración” eran dos términos intercambiables desde el punto de vista lingüístico, al expresar ambos la idea de una presencia inmediata del espíritu en la carne o en la mente del creyente³. El término podía referirse así a una secta específica o un determinado rasgo presente en la doctrina o en el comportamiento de uno de esos grupos y solía apuntar a todos aquellos movimientos e individuos radicalizados que se oponían al orden eclesiástico vigente, entre los cuales solían hallarse los quackers ingleses, los colegiantes holandeses, los hugonotes franceses o las sectas pietistas en Alemania. Durante el siglo XVII se volvió evidente que este tipo de subjetividad representaba una amenaza para el orden estatal en ciernes, convirtiéndose así el discurso entusiasta un objeto de control y regulación sistemática. En el marco de esta batalla aparecieron desplegados los motivos fundamentales de la crítica ilustrada a la religión: tal como sostienen Koselleck y otros autores, para intelectuales tan distintos como Hobbes, Locke y Voltaire, se trataba ante todo de desarticular las pretensiones de legitimidad invocadas por las sectas protestantes y sus caudillos visionarios⁴. Pero los peligros del “entusiasmo” ya no provenían solamente de los excesos religiosos sino que, cada vez más, su origen comenzó a ser asociado con otras preocupaciones seculares, como la melancolía, los desvíos de la imaginación, el intelectualismo de los filósofos o las pasiones políticas.

² W, Michael (2008): *La revolución de los santos*, trad. de S. Villegas, Buenos Aires, Katz Editores, 334-337 [1965].

³ J. Pocock, (1989): «Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter Revolution», en Francois Furet and Mona Ozouf (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: Vol. 3*, Oxford, Pergamon, 19-43.

⁴ R. Koselleck, (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Barcelona, Paidós. Otra perspectiva sobre el tema puede hallarse en Pocock, John G. A. (1998): «Enthusiasm: The antiself of Enlightenment», en Lawrence E. Klein y Anthony J. La Vopa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino, California, Huntington Library, 7-29.

Este proceso se vio además acompañado por un cambio de perspectiva de signo diametralmente opuesto: a principios del siglo XVIII la experiencia entusiasta pasó a ocupar un lugar importante en el repertorio de virtudes morales reivindicadas por la Ilustración, mientras que —para los románticos— sus tópicos y fuentes literarias sirvieron para definir una nueva concepción de la subjetividad creadora, convirtiéndose luego en un aspecto central del discurso revolucionario. De este modo, el término religioso —con todas sus connotaciones peyorativas a cuestas— se había convertido en un lenguaje por derecho propio: el significante privilegiado de la nueva virtud política. En este proceso de secularización las teorizaciones en torno al discurso *entusiasta* cumplieron un rol protagónico; de hecho —esta es nuestra tesis— muchos aspectos de la acción política moderna se hallan comprendidos en dichas caracterizaciones: el antagonismo como momento constitutivo de la política, una aspiración igualitaria y universalista, la distancia entre la idea y la realidad y la conciencia de una transformación temporal en el plano colectivo. En los siguientes apartados haremos un breve recorrido por los momentos más importantes de dicho proceso histórico-cultural.

La crítica teológica

Desde sus orígenes, la Reforma iniciada por Martín Lutero en 1517 se vio acompañada por una singular expectativa apocalíptica, un cambio centrado en la espera de un gran acontecimiento espiritual. Durante los años siguientes, innumerables eventos de fervor místico y revuelta social se multiplicaron por los territorios de habla alemana; todos ellos combinaban un cuestionamiento abierto a la autoridad religiosa, irreverentes escenas de misticismo medieval, así como demandas sociales y económicas en las cuales participaban clérigos, estudiantes, artesanos y campesinos. Figuras como Thomas Müntzer, Gabriel Zwilling, Andreas Karlstadt, o los “profetas de Wittemberg” (Stübner, Storch, Drechsel) tuvieron un rol protagónico en esta sucesión de revueltas mediante la prédica radicalizada y el reclutamiento de milicias improvisadas. Tomando como modelo a las comunidades del cristianismo primitivo, dichas corrientes se proclamaban depositarias de una inspiración directamente proveniente de Dios o el Espíritu Santo y reclamaban para sí atributos de autoridad excepcionales, con el fin de introducir cambios drásticos en el ámbito del culto y la doctrina.

Como es sabido, estas exigencias democratizadoras e igualitaristas alertaron a Lutero. Ya en su escrito *Contra los profetas celestiales* (1525) el teólogo atacaba a aquellos que promovían la destrucción de imágenes y la eliminación de los sacramentos, así como toda otra “insurrección” (“*Aufbruch*”) tendiente a promover reformas en el culto y la organización de la iglesia. En el marco de esta polémica, la acusación de “entusiasmo” (“*Schwärmerei*”, “*Schwärmertum*”) era utilizada como una denominación general con implicancias teológicas específicas y podía estar dirigida tanto a un grupo como a un rasgo particular de su doctrina. El término servía así para denunciar toda forma de autoridad espiritual auto-instituida y condenar a aquellos que afirmaran ser instrumentos de la voluntad divina a partir de la obtención de visiones o la comunicación secreta con Dios. Recurriendo a la explicación demonológica usual en la tradición medieval, Lutero les atribuía a los “entusiastas” ser instrumentos de la manipulación diabólica, cuyo conjuro los habría llevado a con-

fundir las seducciones de la carne con el llamado de una “voz” o una “luz” interior⁵.

En su literatura polémica, Lutero daba preeminencia al uso del término “Schwärmerei” dejando en segundo lugar el latinismo “Enthusiasmus”. Esta preferencia obedecía a una razón particular y no deja de ser significativa para la posterior comprensión semántica del fenómeno: mientras el término “entusiasmo” conservaba connotaciones positivas (vinculadas a las ideas de inspiración divina y redención interior), el término “Schwärmer” y sus derivados poseían una carga netamente peyorativa. Proveniente del verbo “schwärmen” (“zumar”), la palabra podía denotar el zumbido insistente de un enjambre de abejas o los aullidos de una jauría extraviada. Lutero evocaba así una imagen amorfa de la comunidad, sumida en un estado de excitación y ebullición continua, opuesta al orden vigente. En el contexto de una cultura confesional cuyas manifestaciones se volvían cada vez más polémicas, la ortodoxia luterana desarrolló así una imagen peculiar de la desviación religiosa: el “*Schwärmer*” era el habitante extraño agazapado en el propio territorio, su prédica representaba una amenaza directa a la autoridad de la Iglesia y al “*Publicus consensus*”⁶.

Pero estas connotaciones negativas poseían además una dimensión discursiva de segundo grado, ya que la noción de “zumbido” no dejaba de remitir a la idea de un discurso incomprensible, capaz de penetrar en el fuero interno del creyente con su murmullo agudo y repetitivo: el entusiasta poseía un lenguaje disruptivo y caótico, a la vez que contagioso e incontrolable. Para Lutero, el peligro esencial asociado al lenguaje de las sectas era su fácil transmisibilidad, capaz de desdibujar por igual tanto las jerarquías sociales como las prerrogativas de la autoridad espiritual. Por lo que, ya desde el inicio de la temprana modernidad, dos elementos esencialmente democratizadores caracterizaban a las conceptualizaciones elaboradas en torno al lenguaje entusiasta que luego reaparecerán constantemente en las posteriores irrupciones del fenómeno: la idea de una iluminación directa y personal, ajena a toda mediación institucional, y la fácil transmisibilidad de dichas visiones, cuyo carácter violento y apocalíptico solía cautivar la atención de sus potenciales seguidores.

La melancolía o la secularización del entusiasmo

Siguiendo la tendencia inaugurada por Lutero y sus seguidores, durante los siglos siguientes las sospechas asociadas a este vocablo no harán más que acrecentarse, incorporando nuevos significados estigmatizadores. Así, en el caso de la Inglaterra del siglo XVII, puede verse con claridad una problemática que ya estaba presente en la Alemania reformista: el vínculo constante entre el escándalo de la inspiración personal, las reivindicaciones igualitaristas y la crítica radical de las jerarquías político-eclesiásticas; nexos que preocupará particularmente al pensamiento contractualista inglés. En dicho país, la crisis política de la década de 1640 había desatado las fuerzas del puritanismo sectario; predicadores y propagandistas que durante las décadas previas habían debido actuar en secreto emergían ahora para reafirmar el credo protestante frente a la homogeneización de la liturgia instaurada por el ar-

⁵ W. Maurer, (1970): *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte*. Bd. 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

⁶ W. Maurer, *Kirche und Geschichte*, 193-194; Zedler, Johann H. (1743, 1795): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 35, Leipzig/Halle.

zobispo de Canterbury William Laud. Esto llevó a un proceso de hibridización y experimentación; los sectores populares combinaron diversos retazos y aspectos de la doctrina puritana para recrear nuevas formas de religiosidad. Muchas de estas corrientes buscaron llevar a la práctica la doctrina de Hechos 10:34: de acuerdo a la enseñanza de Pedro, el estatus o los saberes terrenales no eran tenidos en consideración por el Señor; los hombres debían en consecuencia verse como iguales entre sí⁷. Sectas radicales como los *Levellers*, *Quackers*, *Diggers* y *Ranters* exigían aumentar su participación en el gobierno y alcanzar mayor justicia económica para las clases más pobres. Tras la derrota de los *Levellers*, estos grupos profundizaron sus concepciones milenaristas: solían equiparar el caos y las matanzas de la guerra con el fin del reinado pecaminoso de la “carne”, mientras que libros y panfletos como a *Glimpse of Sion’s Glory* (1641)⁸ y *The Personall Reign of Christ* de John Archer (1642) correlacionaban los acontecimientos políticos con las esperanzas milenaristas⁹. También los soldados de origen humilde buscaban la gracia divina en la literatura panfletaria distribuida entre ellos por las sectas; todo hombre enrolado en el ejército del parlamento poseía una copia de la *Soldiers’ Bible*, un compendio de pasajes tomados de las Escrituras en las cuales se instaba a los soldados a emprender “la batalla del Señor” subrayando constantemente la importancia del compromiso espiritual en la conflagración civil¹⁰. Aquella peligrosa expansión del lenguaje entusiasta –tan temida por Lutero– se había vuelto finalmente realidad. Para el futuro obispo de Rochester, Thomas Sprat (1635-1713), la guerra civil era así un tiempo caracterizado por un “incremento extraordinario” “de todos los lenguajes” al tratarse de “un periodo activo y ocupado”; en el cual los “nuevos pensamientos que llegan a la cabeza de los hombres (...) deben hallar su significado y variedad por medio de nuevas expresiones”, “términos fantásticos” que según el obispo eran introducidos por las “sectas religiosas”.¹¹

Esta heterodoxia religiosa y discursiva cayó rápidamente bajo el escrutinio y los intentos de control de la nueva autoridad espiritual de origen presbiteriano. La heresiografía floreció durante los tiempos de la revolución inglesa. Un testimonio paradigmático de este afán disciplinador lo constituye el libro de Thomas Edwards, *Gangraena: Or a Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this Time...* (1646), donde –al igual que en Alemania– se caracterizaba al sectarismo como una “hidra de muchas cabezas”. Edwards estaba convencido de que “las actitudes subversivas de las multitudes no letradas e irreligiosas son expresadas a través de las doctrinas entusiastas”¹²,

⁷ “Entonces Pedro tomó la palabra y dijo: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas / sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato”. Hechos 10: 34-35 (Reina Valera 1960).

⁸ Atribuido a Jeremiah Burroughes (1600-1646).

⁹ D. Como, (2008): «Radical Puritanism c. 1558-1660», en Coffey, John y Lim, Paul C. H. (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 241-258.

¹⁰ S. Barber, (1989): *Regicide and Republicanism: Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 96-97.

¹¹ T. Sprat, (1667): *The History of the Royal Society of London, for the improving of natural knowledge*, Londres. Citado por Singer, Milton (2012): *Semiotics of cities, selves and cultures: explorations in semiotic anthropology*, Berlin, De Gruyter, 76. La reforma de lenguaje propuesta por Sprat en esta obra sería luego parodiada por Swift en su “Voyage to Laputa”.

¹² T. Edwards, (1646): *The first and second part of Gangraena, or, A catalogue and Discovery of many of the errors, heresies, blasphemies, and pernicious practices of the sectaries of this time, vented and acted in England*

evidenciándose la preocupación existente ante aquel peculiar lenguaje plebeyo e igualitarista. También en 1646 el parlamento inglés ordenaba publicar la traducción del tratado de Friedrich Spanheim contra el sectarismo anabaptista bajo el título *Englands VVarning by Germanies Woe*. Su autor lamentaba el debilitamiento de la autoridad eclesiástica a causa de las actitudes “licenciosas” de aquellos que “daban rienda suelta a sus propios sueños y visiones”¹³. Según Spanheim, tolerar las elecciones religiosas adoptadas por la “multitud grosera” significaba ceder una prerrogativa que debía hallarse bajo el control de la iglesia.

El carácter infructuoso de estos castigos llevó a los hombres de la iglesia a buscar nuevas herramientas explicativas, dirigidas a socavar la legitimidad de las visiones entusiastas. A lo largo del siglo XVI la explicación médica había ocupado un lugar marginal y apenas era tenida en cuenta por la teología. Los casos de falsos profetas, magos, brujas o eremitas eran explicados en términos morales y demonológicos, como impostores o agentes de Satán. Sin embargo, a fines del siglo XVII aquellos que se declaraban poseedores de una revelación divina, comenzaron a ser vistos como fenómenos pertenecientes al ámbito de la medicina. Mediante este cambio de énfasis teórico, la discusión doctrinal en torno al carácter verdadero o falaz de los “entusiastas” cedió su lugar a una discusión sobre el estado físico o mental de dichos individuos. Los conceptos de la polémica religiosa fueron así antropologizados; según esta nueva perspectiva, aquello que podía ser explicado en términos racionales, a partir del “buen sentido” y las leyes de la naturaleza, no debía ser aceptado como revelación divina. De este modo, entre los siglos XVII y XVIII, se produjo una extensión de las representaciones y asociaciones negativas asociadas al “entusiasmo”: sus causas se hallaban por igual en los locos y los melancólicos, mientras que la consiguiente multiplicación de sus síntomas –euforia, depresión, aislamiento, introspección intelectual, el influjo de lo corporal sobre lo mental, la confusión de fantasía y realidad– se convirtieron en parte del arsenal polémico contra los excesos del sectarismo religioso. Correspondería entonces a los filósofos y hombres de letras separar en el terreno intelectual los dominios de la moral religiosa y la razón, para poner en práctica una crítica secular del fenómeno que buscaba dejar atrás el marco teológico dentro del cual dicho fenómeno había sido concebido¹⁴. Cada vez más, el “entusiasmo” pasaría a ser observado como una experiencia subjetiva perteneciente al fuero moral interno.

La obra de Robert Burton, *Anatomy of Melancholy* (1621), el *Treatise Concerning Enthusiasme* (1655) de Méric Casaubon y el *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) de Henry More se inscriben en este marco de preocupaciones. More afirmaba por ejemplo que la “bilis negra” (“black humour”, “schwarze Galle”) alimentaba una imaginación inquieta, llenándola de imágenes fantásticas que trastornaban los nervios y la mente para dar lugar a toda clase de fantasías extravagantes. Cuando los sentidos externos y la razón se debilitaban, la imaginación podía convencer al alma de que sus imágenes eran verdaderas; fenómeno que solía acontecer en el sueño y también era la causa de los casos de locura y melancolía. Los temblores y espas-

in these four last years also a particular narration of divers stories, corollaries from all the fore-named premisses, Londres, 13.

¹³ Citado por M. Heyd, (1995): *Be sober and reasonable: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden, E. J. Brill.

¹⁴ H, Michael (1995): *Be sober and reasonable*, 44-63.

mos de los cuáqueros eran así explicados por More a partir de la tendencia de los melancólicos a recaer en frecuentes estados de epilepsia. Significativamente, More tampoco perdía de vista los aspectos discursivos del fenómeno: otro de los efectos que el mal melancólico producía en estos individuos era el uso de metáforas audaces (“*stylus mysticus*”), un lenguaje extravagante también utilizado por los “falsos mesías” durante la guerra civil: al carecer de títulos de honor, su poder se basaba más bien en su “elocuencia popular”, una “rapsodia de palabras suaves y diestras”¹⁵. Tal como ya había indicado Casaubon, una cierta *abstracción* se apoderaba así de las víctimas de este lenguaje místico: esta “imaginación es tan extravagante que para ella es mucho más fácil delirar por ahí y buscar algún extraño concepto distorsionado traído de algún remoto rincón, que pensar en aquello que es más cercano e inteligible en términos ordinarios”¹⁶.

No casualmente, estos planteamientos repercutieron profundamente en el pensamiento político de la época. Así, por ejemplo, en su *Leviathan* Thomas Hobbes buscaba desarticular la autoridad de los entusiastas poniendo en un mismo plano la inspiración profética y la experiencia onírica mundana: “proclamar que Él [Dios] le ha hablado en un sueño, no es más que afirmar que ha soñado que Dios habló con él [...] Decir que él habla gracias a una inspiración sobrenatural, es decir que él posee un ardiente deseo de hablar, o que tiene una gran opinión de él mismo” sin “ninguna razón natural o suficiente”¹⁷. La inspiración divina se reducía así a un mero “deseo de hablar”, una ilocución caprichosa que ponía en cuestión la autoridad del soberano. El objetivo de Hobbes era salvaguardar la legitimidad del poder estatal frente a cualquier revelación individual, evitando a su vez que los miembros de las iglesias en pugna utilicen la referencia a la voluntad divina como argumento de autoridad en el plano político. El filósofo sostenía así que el soberano debe ser el profeta supremo; esto sin embargo no suponía atribuirse a sí mismo una condición divina ni tampoco permitir que otros lo hicieran; en última instancia, las propias Escrituras exigían a cada individuo examinar a través de la razón los dichos de los profetas¹⁸.

Shaftesbury y la rehabilitación del entusiasmo

Pero las consecuencias intelectuales del modelo naturalista iban más allá de la crítica médica; ella propiciará una relectura de la problemática entusiasta cuyos alcances marcarán buena parte de las discusiones a los largo del siglo XVIII. Un punto de inflexión de estas nuevas lecturas será la *Letter Concerning Enthusiasm* (1708) de Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, compuesta en el verano de 1707, y

¹⁵ T. More, (1662): *Enthusiasmus Triumphatus: Or, a Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, Londres. Citado por Schings, Hans-Jürgen (1977): *Aufklärung und Melancholie. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 160.

¹⁶ H, Michael (1995): *Be sober and reasonable*, 92-108.

¹⁷ T. Hobbes, (2010): *Leviathan-Revised Edition*, Battiste et al. (eds.), Ontario, Broadview Press, 317.

¹⁸ K. Hoestra, (2004): «Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power», en *Rivista di Storia Della Filosofia*, 59, 97-153; Galimidi, José Luis (2005): «“A people greedy of prophets”. Hobbes y el profetismo bíblico», en *Deus Mortalis*, (4), 165-203; Weber, Dominique: «Hobbes, l’inspiration enthousiaste et la vocation prophétique», en *Revue de métaphysique et de morale*, 59, 295-308. Perspectivas similares a la de Hobbes pueden hallarse en el capítulo “Of Enthusiasm” incluido por John Locke en su *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

publicada anónimamente durante el pico de la polémica desatada por los “profetas franceses” (camisards)¹⁹. En dicha obra, Shaftesbury proponía un giro en el seno de la polémica teológica al responsabilizar a la opresión eclesiástica por los raptos de melancolía y entusiasmo visibles en los disturbios protagonizados por los hugonotes. Frente a los excesos de los “fanáticos”, el autor abogaba por una estrategia de crítica moral alternativa: el individuo “iluminado” debía enfrentar, no ya el tradicional “examen del espíritu”, sino la “prueba del humor” (“test of ridicule”). Como puede verse, Shaftesbury jugaba intencionadamente con la ambigüedad de la palabra “test” (prueba), utilizada también por la tradición cristiana para decidir la veracidad de las revelaciones proféticas²⁰. A tono con la patogénesis naturalista, se trataba de una terapia dirigida a eliminar aquellos “vapores”, “humores esplénicos” (“splenetic humours”) o “cóleras” (“spleen”), que provocaban un estado de frenesí en el individuo. El entusiasmo era así una “pasión natural” de carácter eminentemente social y comunicativo: “tal es la fuerza de la vida en sociedad, por igual en las pasiones enfermas o buenas; y mucho más fuerte es cualquier emoción por el mero hecho de poseer un carácter social y comunicativo”²¹.

De acuerdo a esta caracterización, las derivaciones violentas o melancólicas de dicha afección debían ser aliviados por medio del “buen humor” (“good-humour”) y el “ingenio libre” (“liberty of wit”), tolerante y exento de prejuicios²². Si dichas “iluminaciones” lograran ser objeto de un humor virtuoso y flemático, evitando despertar toda clase de ira irracional, ellas podrían ser vistas como integrantes legítimas de la moralidad pública. La exposición crítica al ridículo suponía además una prueba de doble alcance dirigida a ambos interlocutores. Ya que si la burla ante el sentimiento inspirado no se sostenía, ella se volvía contra sus propios jueces: “No importa de dónde haya salido la ocurrencia humorística. Si no es natural, no podrá sostenerse por mucho tiempo, y el ridículo fuera de lugar recaerá sobre quien más lo merezca”²³. La discusión estética y los dominios intelectuales del wit podían ser así el ámbito propicio para desarticular las visiones extremistas del fanático. Este es un importante aspecto retórico y discursivo de la operación secularizadora puesta en marcha por Shaftesbury: la experiencia entusiasta podía ser así convertida en un “juego de lenguaje” ya no solamente perteneciente al fuero moral interno y sus expresiones patológicas, sino también integrante por derecho propio de una conversación civilizada, situada en el plano de vida pública. Se trataba en definitiva de establecer una convivencia entre la esfera social y la privada.

Pero al mismo tiempo, frente al “entusiasmo” fanático o melancólico (siempre “asocial”) el ensayista inglés reivindicaba otra clase de “entusiasmo” filosófico basado en un sentimiento de alegría trascendental. Tal como ya lo había hecho apenas cuatro años antes Johnatan Swift en su *Tale of a Tub* (1704), en el argumento de Shaftesbury los escritores jugaban un rol destacado: “Ningún poeta (...) puede hacer nada grande sin la imaginación o la suposición de una presencia, capaz

¹⁹ L. Klein, (1994): *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 160-164.

²⁰ Especialmente por Pablo de Tarso. Cfr. 1 Jn 4: 1-3, 1 Ts 5:21, 1 Co 12:10 (Reina Valera 1960).

²¹ A. Cooper, [Conde de Shaftesbury] (2001 [1708]), “A Letter Concerning Enthusiasm”, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. V. I*, Indianapolis, Liberty Fund, 1-36, 11. Las citas en español son versión propia.

²² A. Cooper [Conde de Shaftesbury], (2001 [1708]): “A Letter Concerning Enthusiasm”, 20.

²³ A. Cooper [Conde de Shaftesbury], (2001 [1708]): “A Letter Concerning Enthusiasm”, 19.

de elevarlo hasta aquel tipo de pasión al cual aquí nos referimos”²⁴. La influencia del platonismo de Cambridge²⁵ era evidente: el tópico de los “grandes hechos”, ya presente en la *Problemata XXX.1*²⁶, aparecía invocado a la hora de justificar la posibilidad de un “entusiasmo” noble, capaz de impulsar al hombre a la realización de sus objetivos. Dándole un giro psicologista a la antigua concepción platónica, Shaftesbury introducía un peculiar cambio en el sentido etimológico de la palabra griega ἐνθουσιασμός al definir la “presencia divina” como un “transporte dentro de la mente” donde aparecía expresado “todo aquello sublime en las pasiones humanas”. Estas nuevas premisas tendrán consecuencias duraderas a lo largo de todo el siglo XVIII: en tanto producto de las pasiones suscitadas por la contemplación de un hecho o representación supra-natural, el “entusiasmo” era una aprehensión activa de lo “divino” por parte del individuo, antes que una influencia divina dirigida a poseer el espíritu del hombre, situada más allá de su voluntad. Dicho estatuto “divino” tendrá además un estatuto peculiar al ser definido como “amor al público”, “estudio del bienestar universal” y “promoción del interés general”. En este mismo sentido, también la propia patogénesis de Swift había llamado la atención sobre los efectos del lengua entusiasta en el plano de la acción colectiva: cuando el cerebro de un individuo cedía a la influencia de estos vapores, su principal objetivo era “someter a multitudes a su poder, sus razones o visiones” residiendo allí el origen de sus “más grandes acciones” (“greatest Actions”)²⁷.

Por otro lado, Shaftesbury invertía además el interrogante original de la *Problemata* imprimiéndole un peculiar sesgo democratizador: las grandes acciones de los “héroes, hombres de estado, poetas, oradores, músicos, e incluso filósofos” ya no eran hechos de rara aparición o limitados a unos pocos individuos sino que, según la “Carta...”, “casi todos” los hombres conocían algún aspecto de este “principio”; dicho fenómeno existía en otras versiones menos elevadas en la vida de los hombres, pero en todos los casos su función era conducir al hombre al reconocimiento de entes más grandes que él mismo²⁸. La base de esta reformulación pluralista se hallaba en la propia concepción médica del fenómeno: su causa era un “espíritu” físico-orgánico, un “vapor” cuyas “partículas heterogéneas” actuaban siempre de la misma forma en todos los cuerpos y de allí entonces las numerosas posibilidades de su “contagio”. De este modo la explicación médica, antes utilizada para aislar

²⁴ A. A. Cooper [Conde de Shaftesbury], (2001 [1708]): “A Letter Concerning Enthusiasm”, 33.

²⁵ Ubicados entre la ortodoxia y el deísmo, el grupo de Cambridge afirmaba que la religión natural era una preparación necesaria para la religión revelada. Sus figuras más prominentes fueron Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth, Nathaniel Culverwell, Peter Sterry, y de particular relevancia para este estudio, Henry More. Patrides, Constantinos A. (1980): *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press, 42-61.

²⁶ La *Problemata Physica XXX.1*, atribuida a Aristóteles pero muy probablemente basada en las notas de su discípulo Teofrasto (371 a. C. – 287 a. C), partía del siguiente interrogante: “¿por qué todos aquellos individuos de reputación eminente en la filosofía, la política, la poesía o las artes poseen un temperamento mórbido, a un punto tal que algunos de ellos se hallan enfermos a causa de la bilis negra...?”. La “bilis negra” era un humor corporal presente en todo hombre, susceptible de manifestarse a través de malestares físicos o peculiaridades del carácter. Klibanski, Raymond, Erwin Panofsky, Friedrich Saxl (1964), *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York, Basic Books, 3-4; Peretó Rivas, Ruben (2012): «Aristóteles y la melancolía. En torno a *Problemata XXX.1*», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (XVII) 2012, 213-227; Mayhew, Robert (ed.) (2015): *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations*, Boston, Brill.

²⁷ J. Swift, (2000 [1704]): *Cuento de una barrica*, Madrid, Cátedra, 514-515.

²⁸ A. Cooper [Conde de Shaftesbury], (2001 [1708]): “A Letter Concerning Enthusiasm”, 34.

al “entusiasta”, se convertía ahora en una premisa clave a la hora de reivindicar la universalidad del fenómeno; Shaftesbury reconocía así que, en última instancia, el “entusiasmo” poseía una lógica ubicua, imposible de contener mediante terapias o doctrinas estigmatizadoras.

Gracias a los autores anglosajones (Swift, Shaftesbury, Hume), la rehabilitación estética y política había sido puesta en marcha. No sorprende entonces que una concepción muy similar fuera formulada veinte años más tarde en Alemania. Esto puede verse en las “Reflexiones sobre el valor de los sentimientos en el cristianismo”²⁹ (1761), primer trabajo del teólogo Johann Joachim Spalding quien dentro de la cultura protestante, como traductor de Shaftesbury y de otros autores de lengua inglesa (Hutcheson, Butler), tuvo un rol importante en la recepción del neo-platonismo de Cambridge y el empirismo racionalista. Si Hume reivindicaba las virtudes éticas asociadas a ciertas sectas religiosas, nos encontramos aquí con una figura clave de la teología racional que buscaba revalorizar la religiosidad exaltada con las herramientas del empirismo deísta. En el marco de su discusión con el pietismo, Spalding ofrecía una caracterización secular del “entusiasmo” atenta a sus usos y posibilidades en el campo de las prácticas religiosas de su tiempo. Era necesario en primer lugar reconocer que los “impulsos propulsores” (“*Treiben*”) provenientes de las “emociones” (“*Rührungen*”) y los “sentimientos” (“*Gefühle*”) podían provocar “grandes y notables transformaciones”: “Regiones enteras han sido puestas en movimiento. Se escucha hablar de hombres renacidos y de nuevos individuos instruidos en la doctrina”³⁰. Aquello que según el teólogo demuestra esta experiencia es que las “resoluciones” más “activas” y “audaces” de los individuos combinan un cierto “entusiasmo” (“*Enthusiasmus*”) y una imaginación en “estado de furia” (“*aufgebrachte Einbildungskraft*”) y “representaciones sensibles” capaces de “capturar el ánimo” (“*das Gemüth einnehmen*”). Reaparecía entonces en el centro de este análisis racional el tópico de los “grandes hechos”. Para Spalding, era además evidente que esta clase de individuos habían emprendido un nuevo modo de actuar y de vivir “totalmente distinto a las formas del pasado”. Estos pueden hablar de su “misión” con menos timidez y mayor profusión; y eran también los más activos a la hora de propagar sus creencias, “ganar otros para su causa” exhortándolos a adoptar su modo de vida. El “entusiasmo” se hallaba ligado aquí a la acción, y más precisamente, a aquellas acciones “audaces” susceptibles de producir transformaciones importantes en el plano de la vida colectiva. Como puede verse, esta caracterización de mediados del siglo XVIII coincide notablemente con aquellos aspectos fundamentales de la subjetividad política moderna ya señalados por Walzer. Mediante esta explicación antropológica, imaginación y acción histórica han quedado fuertemente entrelazados: el correlato inevitable de los excesos de la mente eran ahora esas “acciones extraordinarias” dirigidas a cuestionar la autoridad y la tradición. El gesto crítico del lenguaje entusiasta comenzaba así a encontrar una nueva sede, no ya en el carisma individual del iluminado, sino en el ámbito de la acción subjetiva y el naciente sentimiento de autonomía moral asociado a ella. Spalding no será sin embargo el único en prestar atención a estas consecuencias imprevistas.

²⁹ Spalding (2001 [1761]), Johann Joachim: *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Kritische Ausgabe*, Bd. 2, Tübingen, Mohr-Siebeck, 389.

³⁰ “größere und merklichere Veränderungen veranlassen”. J. J. Spalding, (2001 [1761]): *Gedanken*, 390.

La politización estética

Entre otros escritos y autores, estos nuevos intereses políticos y estéticos pueden hallarse en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1755-1781) de Jean-Jacques Rousseau, donde no casualmente veremos aparecer una mirada muy cercana a los comentarios apologeticos de Spalding sobre las sectas. Rousseau veía así en Mahoma a un legislador con un lenguaje ardiente y apasionado; como en el caso del Pseudo-Longino, un discurso capaz de elevar a los hombres en pos de una gran causa, cuyo auténtico “entusiasmo” lograba “seducir el oído con el corazón” obteniendo nuevos prosélitos dispuestos a morir por el Profeta. Este era un rasgo de las lenguas del Sur: en comparación con las del Norte, las primeras poseían un grado más alto de melodía, energía y elocuencia, virtudes que sin embargo estaban ausentes en la época moderna. Por eso el “fanatismo” entusiasta se había vuelto incomprensible para el mundo civilizado; no había un lenguaje a través del cual pudiera hacerse entender o ser escuchado: en lugar de eufónicas “inflexiones para los inspirados”, sólo quedaban “gritos para los “poseídos por el diablo”. A la luz de estas reflexiones sin duda se comprende mejor la apología del “fanatismo” hecha en la *Profesión de fe del vicario saboyano* (1762): dicho sentimiento no es la pasión furiosa y sanguinaria denunciada por los filósofos, sino más bien una energía que debe ser recuperada en pos de un buen fin: elevar al hombre más allá de sus tendencias egoístas y hacerlo capaz de grandes sacrificios. El *entusiasmo* sería así una pasión comparable al fervor patriótico de los antiguos romanos, al coraje de Bruto o a la *virtù* del Renacimiento italiano, aquellas cualidades positivas perdidas por el hombre a causa de los progresos de la civilización³¹. En la primera versión del *Contrato Social* (1755-1761) este sentimiento debía ser un atributo natural del “Legislador” encargado de instaurar las leyes del “Cuerpo político”: “La grandeza de las cosas dichas en su nombre debe sostenerse con una elocuencia y una firmeza más que humanas. El fuego del entusiasmo debe unirse a las profundidades de la sabiduría y a la constancia de la virtud”³². Sin esta combinación de cualidades, se corría el riesgo de caer en la charlatanería, la cual nunca tenía efectos duraderos en términos políticos³³. Y también a la hora de explicar su ideal de “religión civil” aparecían explicitadas las implicaciones secularizadoras de esta concepción³⁴:

“Ningún pueblo ha subsistido ni subsistirá sin religión y si no se le diera una, por sí mismo se la inventaría o sería destruido en poco tiempo. En todo Estado que pueda exigir a sus miembros el sacrificio de su vida, aquel que no cree en una vida futura es necesariamente un cobarde o un loco. Pero de sobra se sabe hasta qué punto la esperanza de la vida futura puede llevar a un fanático a despreciar el presente.

³¹ R. Trousson, (2009): «Tolérance et fanatisme selon Voltaire et Rousseau», en *Rousseau and l'Infâme. Religion, Toleration, and Fanaticism*. Ourida Mostefai, John T. Scott (ed.), Amsterdam, New York, Rodopi, 23-66.

³² J.-J. Rousseau (2004 [1754-1761]): «Manuscrito de Ginebra. Primera versión del Contrato social», en *Deus Mortalis*, (3), 2004, Vera Waksman trad., 549-608.

³³ “(...) Todo hombre puede (...) fingir un comercio secreto con alguna divinidad, amaestrar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar algún otro medio grosero de imponerse al pueblo. El que no sepa más que esto podrá inclusive reunir por azar a un ejército de insensatos, pero nunca fundará un imperio y su extravagante obra perecerá pronto con él”. J.J. Rousseau (2004[1754-1761]): «Manuscrito de Ginebra», 582-583.

³⁴ Nos referimos aquí al “Manuscrito de Ginebra o Ensayo sobre la forma de la República”, editado póstumamente.

Quitad las visiones a ese fanático y otorgadle esa misma esperanza como premio a la virtud y tendréis a un verdadero ciudadano”³⁵.

La operación secularizadora se ha vuelto aquí explícita. De manera enfática, Rousseau buscaba apropiarse de la expectativa de futuro asociada al *entusiasmo* religioso: tras la eliminación de las visiones propias del “fanático” surgiría entonces aquella “vitalidad prodigiosa” que llevaría al ciudadano a comprometer su vida por el porvenir de su patria³⁶, quedando así las energías psíquicas del inspirado a disposición del Estado³⁷. Mediante la referencia a la imaginería entusiasta, la conciencia temporal del cambio histórico aparecía así inevitablemente asociada a un sentimiento altruista y desinteresado capaz de vincular la acción individual a un *ethos* comunitario; de allí debía surgir la virtud del ciudadano. En el caso de Rousseau, se trata de una operación secularizadora por lo demás frecuente en sus textos. Vale la pena atender al inicio de la *Nouvelle Heloise* (1761): “El entusiasmo es el último grado de la pasión. Cuando llega a su punto culminante, ve su objeto perfecto, hace de él su ídolo, lo coloca en el cielo, e igual que el entusiasmo de la devoción toma prestado el lenguaje del amor, el entusiasmo del amor emplea el lenguaje de la devoción”³⁸. En esta construcción quiasmática, el lenguaje de la devoción contiene ya en sí mismo los atributos propios del lenguaje del amor. Y no casualmente, las distintas formas de religión romántica –desde el *Sturm und Drang* hasta los autores *Frühromantik*– serán concebidas en función de este intercambio recíproco de propiedades mediante el cual los sentimientos piadosos y expansivos de la religión cristiana aparecerán resituados en el plano de la experiencia intersubjetiva.

Sin embargo, frente a la estetización romántica defendida por Herder, Hamman, Lavater y Jacobi y ante la proliferación de personajes esotéricos como Mesmer, Clagliostro o Swedenborg, la cultura letrada alemana se encontró de pronto con un dilema imprevisto: mientras los ideales de la Ilustración parecían adquirir voz propia, las fronteras entre la superstición, el ateísmo, y el fanatismo espiritualista comenzaban de pronto a desdibujarse, confluyendo todas estas tendencias dentro de una vasta moda de fraudes y fetichismo intelectual. La voluntad de saber (“*Sapere aude!*”), reivindicada por Kant en su célebre ensayo (“*Was ist Aufklärung?*”, 1784), no parecía avanzar siempre por un sendero virtuoso, sino más bien bifurcarse por vías inesperadas. En uno de los aforismos de su *Educación del Género Humano* (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780), el propio Lessing ya advertía sobre los peligros del “entusiasta ilustrado” (“aufgeklärte Schwärmer”); aquel individuo poseído por el convencimiento de una inminente consumación de los “derechos de la humanidad” cuyo discurso, dirigido a anunciar la llegada inminente de un futuro emancipado, invocaba para ello la inevitable abreviación apocalíptica del tiempo histórico:

“El fanático ilustrado tiene a menudo una visión acertada del futuro: pero él no puede esperar ese futuro. El desea acelerarlo, y que sea acelerado por medio de él. Aquello que toma siglos para la Naturaleza, debe madurar en cambio durante el

³⁵ J.-J. Rousseau, (2004 [1754-1761]): «Manuscrito de Ginebra», 598.

³⁶ R. Trousson, (2009): «Tolérance et fanatisme», 47.

³⁷ Z. Trachtenberg (2009): «Civic fanaticism and the dynamics of pity», en *Rousseau and l'Infâme. Religion, Tolerantism, and Fanaticism*, Ourida Mostefai, John T. Scott (ed.), Amsterdam, New York, Rodopi, 203-223, 215.

³⁸ J.-J. Rousseau, (2013): *La nueva Eloísa*, Madrid, Cátedra, 125.

momento de su existencia. Pues ¿qué va a obtener él de todo ello, si lo que considera mejor no se convierte ya en lo mejor durante el tiempo de su vida? [...]”³⁹.

Lessing vinculaba así explícitamente el discurso entusiasta del misticismo medieval con los pronósticos optimistas de la Ilustración. Con su retórica, estos intelectuales buscaban “acelerar” (“übereilten”) “la educación universal del género” pretendiendo llevar a la mayoría de edad racional a individuos sin ninguna clase de “preparación” o “ilustración”; les hacían creer que ellos eran dignos –aquí y ahora– de ese “Último Reino”. El autor de *Nathan...* caracterizaba así a un nuevo tipo de subjetividad autónoma, capaz de servirse del lenguaje apocalíptico para realizar sus aspiraciones emancipatorias dentro de su presente histórico⁴⁰. Tal como hemos visto, una caracterización cuyos esbozos originales se hallaban en las reflexiones de Swift, Shaftesbury, Spalding, y Rousseau, sólo que en este caso particular la acción autónoma aparecía a priori inscrita en ese *continuum* lineal configurado por la historia universal de la humanidad. Dentro de ese horizonte de progreso inmanente, la figura del “entusiasta ilustrado” representaba a la vez un momento necesario y sospechoso: un vocero de “los derechos de la humanidad” cuya propia radicalidad ponía en crisis ese proceso de maduración paulatina defendido por una porción significativa de la cultura ilustrada.

En este sentido, también en el caso de un autor como Friedrich Schiller (1759-1802), las suspicacias ante el discurso “entusiasta” provenían del tipo particular de temporalidad histórica asociadas a dicha retórica. Estas sospechas ya aparecían sugeridas en su carta al futuro simpatizante jacobino Ludwig F. Huber (1764-1804), del 5 de octubre de 1785: “Entusiasmo e ideales han caído profundamente ante mis ojos. A menudo cometemos el error de calcular los hechos del futuro según la fuerza de un sentimiento momentáneo, para darle a las cosas circundantes los colores de nuestras horas más creativas”⁴¹. Tanto el “entusiasmo” como los ideales emancipatorios –forma y contenido respectivamente– se hallaban asociados, no ya a una representación de la plenitud divina, sino a un momento utópico situado en el futuro. Dicha representación ideal, surgida en las “horas de creación”, contaminaba a su vez la percepción del presente imponiéndose aquí también, como en Lessing, la experiencia de la abreviación temporal. Con mirada suspicaz, Schiller aludía así a aquella retórica apocalíptica particularmente presente en poetas como Klopstock, Stolberg, Schubart, Bürger; autores cuya fama era particularmente destacada en el mundo cultural suabo. Tal como recuerda uno de estos autores –Johann H. Voss– en su correspondencia:

“Ayer por la tarde, vino el conde Stolberg [...]. Inmediatamente tras el llegó Hahn; y los tres permanecimos en mi habitación a oscuras, hablando de Alemania, Klopstock, la libertad, los grandes hechos y de la venganza contra Wieland [...]. Precisamente en ese momento apareció una tormenta en el cielo, y los rayos y truenos hicieron de nuestro diálogo ya violento un intercambio tan furioso y festivo

³⁹ G. Lessing, 2005 [1780]: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart, Reclam, 29. Versión propia.

⁴⁰ R. Koselleck, (2003): «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pretextos, 54-57.

⁴¹ F. Schiller, (1989): *Friedrich Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 24*, Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 25. Versión propia.

que en aquel momento no sé bien qué tipo de gran acción habríamos sido capaces de realizar, por no decir incluso el asesinato de un príncipe”⁴².

El ideal de “libertad”, los signos de la “tormenta”, los “grandes hechos” aquí vislumbrados durante esas “horas de creación” –luego puestas bajo sospecha por Schiller– producían un diálogo “furioso y festivo”. Y por ingenua o fantástica que pueda parecer nos la evocación de estos anhelos, esta conexión intrínseca entre retórica entusiasta y acción política adquirirá una realidad cruda e imprevista a partir de 1789.

Entusiasmo y revolución

Todo esto explica por qué Kant se referiría al sentimiento del “entusiasmo” despertado por la Revolución Francesa como prueba moral del constante progreso del género humano. Como hemos visto, la politización del “entusiasmo” se hallaba ya presente desde la segunda mitad del siglo XVIII; esta era la clase de pasión sin el cual no era posible alcanzar los grandes ideales de “patriotismo” y “libertad”; mediante el “entusiasmo” los ciudadanos franceses expresaban su compromiso con la Revolución y alentaban a sus compatriotas a realizar nuevos sacrificios por la causa. Tal como afirmaba Robespierre: “Es necesario exaltar el entusiasmo republicano con todos los medios posibles”⁴³. Dicha exaltación retórica se correspondía con el ideal democrático de una comunión inmediata entre los ciudadanos, capaz de trascender las antiguas distinciones sociales: “(...) nadie mandaba (...) Los elementos más insignificantes de la Nación tenían la esperanza de convertirse (...) en los hombres más poderosos y se imponía la idea de que todos debían ser iguales”⁴⁴. Así caracterizaba el ensayista alemán Friedrich Gentz la “falsa libertad” provocada por el entusiasmo revolucionario. Fiel al tópico de los “grandes hechos” este último no podía evitar referirse a “un sentimiento capaz de poner en movimiento todos los deseos y esperanzas y hasta de favorecer todas las empresas, incluso las más delirantes”⁴⁵. Tal como señalan Michel Gilot y Marie-Françoise Luna en un ensayo sobre el vocabulario de la Revolución Francesa, Gentz llama aquí la atención sobre un conjunto de términos que “parecían caracterizar a un hombre nuevo, dotado de dinamismo, y capaz de tomar su destino con sus propias manos”⁴⁶.

Sin embargo, para otros observadores contemporáneos la laxa apelación al pueblo presente en este discurso no dejaba de provocar zozobras: cuando se volvía masivo y generalizado, aquel “entusiasmo” emancipatorio podía también llevar a conductas obtusas e intransigentes, ya que era en “las clases más bajas” donde “el entusiasmo

⁴² Carta de Johann Heinrich Voß (1751-1826) a Ernestine Boie (1756-1834), 16 de junio de 1773. En A. Kellertat, (ed.) (1967): *Der Göttinger Hain*, Stuttgart, Reclam, 353.

⁴³ Citado por E. Cabet, (1840) : *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830. T. 3*, Paris, Pagneure editeur, 1840, 421; N. Mariot, (2008): «Qu'est-ce qu'un 'enthousiasme civique'? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 113-139.

⁴⁴ F. Gentz, (1801): *Ueber den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution*, Berlin, Heinrich Frölich, 17. Versión propia.

⁴⁵ F. Gentz, (1801): *Ueber den Ursprung...*, 17.

⁴⁶ M. Gilot; M-F. Luna, (1989): «Mots-forces, mots-problèmes. L'ambiguïté de 1788», en Pierre Retát (ed.) *La Révolution du journal. 1788-1794*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 61-76.

se incubaba más acaloradamente”⁴⁷. Dichas sospechas serán inicialmente articuladas en Francia por Jacques Mallet du Pan y en Inglaterra por Edmund Burke. En las *Reflections on the French Revolution* (1790) este último ilustraba a la perfección en qué medida, dentro de la cultura protestante, buena parte de los fenómenos político-sociales más controversiales del siglo XVIII eran captados y procesados ideológicamente a través del complejo haz de connotaciones ofrecidos por la retórica “entusiasta”. En este punto, si Burke acusaba fundamentalmente a la filosofía de las luces como principal responsable del “caos” revolucionario, lo hacía atribuyéndole los peores vicios de aquella praxis discursiva típica de las sectas radicalizadas. Para el autor inglés, el discurso filosófico de las luces poseía una doble faz: era lo suficientemente frío como para imponer sistemáticamente sus abstracciones universalistas frente a sus adversarios y tenía el fervor necesario para atizar el fervor entusiasta de la “turba”. Dicha retórica excesiva era la que ahora volvía en boca de los entusiastas de la Revolución⁴⁸. En este mismo sentido, en el caso de Alemania, a partir de la difusión de la obra de Burke por parte de autores como Gentz y August W. Rehberg, la crítica racional de la “*Schwärmerei*” recurrirá nuevamente al leitmotiv estigmatizador del “enjambre contagioso” para denunciar la retórica celebratoria de los simpatizantes de la Revolución. La asociación entre las palabras “*Schwärmerei*” y “fanatismo” recobrará así un vigor similar al de los tiempos de la polémica confesional: el *Schwärmer* revolucionario era un sujeto ciego, exaltado por el modo atávico e incondicional con que, aferrado a sus divisas emancipadoras, no podía distinguir los contornos reales dentro de los cuales llevar sus ideales a la práctica, la función de dicha retórica era acelerar los cambios sociales asociados al “horizonte de expectativas” revolucionario. El uso dado por los jacobinos al lenguaje universalista de los filósofos terminaba así parangonado con la utopía ecuménica de las sectas; esas mismas que en el pasado habían conducido a toda clase de disturbios y excesos. Para estos críticos, en los “vicios” fundamentales de la ideología jacobina podían hallarse una serie de rasgos ajenos a la “tradicición” y el “sentido común”, inherentes a aquello que podríamos denominar una subjetividad política específicamente moderna; la idea de una conciencia crítica y transformadora o –según la célebre definición de Kant– aquel “profeta” capaz de “causar y preparar los acontecimientos que presagia”⁴⁹. Pero en este punto, las críticas de Burke no se refieren a contenidos teológicos específicos sino a un modo de funcionamiento de los lenguajes sociales. Como hemos visto, las “abstracciones” de la retórica entusiasta ya eran denunciadas en el siglo XVII por autores como Burton, More o Casaubon. Se trata del mismo dispositivo hermenéutico, dirigido en ambos casos a alertar sobre un uso democratizador del lenguaje ya no condicionado por las prerrogativas de la élite o las normas de la tradición. La psicologización de dicho dispositivo crítico había transferido las visiones utópicas de las sectas al ámbito de la subjetividad y, al hacer esto, puso en evidencia la lógica discursiva subyacente tras los “excesos” de la retórica religiosa. Dichos “excesos” contenían en sí mismos una serie de aspectos definitorios para la subjetividad política moderna; parafraseando

⁴⁷ J. Schlosser, (1781): «Schreiben über das Recht des Stärkern», en *Deutsches Museum*, T. 1, 70-84. Citado por H-W. Jäger, (1970): *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 45.

⁴⁸ E. Burke, (1998): *Reflections on the Revolution in France*, en L. G. Mitchell, William B. Todd (eds.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, Oxford-New York, Oxford University Press.

⁴⁹ I. Kant, (2004 [1794]): *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 110.

los términos utilizados por Reinhart Koselleck: el antagonismo, la democratización, la temporalización radical de la experiencia social y su correlativa ideologización⁵⁰.

Conclusiones

A lo largo de este recorrido hemos visto hasta qué punto los distintos posicionamientos en torno al “entusiasmo” revolucionario condensan las connotaciones ideológicas de aquel proceso de secularización iniciado con la Reforma y dinamizado violentamente a partir de 1789: desde el ideal de emancipación racional y el universalismo de un nuevo culto laico hasta el faccionalismo “sectario” y los riesgos del “fanatismo” jacobino; desde el ardor subjetivo, la elocuencia y la doctrina de los “grandes hechos” hasta la esperanza apocalíptica, la ceguera y la acción precipitada. En estas versiones del “entusiasmo” puede reconocerse el modo en que una nueva subjetividad política comenzó a verse a sí misma como artífice de la Historia. Pero vale aquí el señalamiento hecho por Lessing: pese a presentarse como una conciencia esclarecida, su propio lenguaje se hallaba atravesado por toda una serie de tensiones ideológicas que se remontaban a los tiempos de la Reforma. Desde esta perspectiva, la herencia secular del “entusiasmo” no puede ser reducida ni a la ilusiones omnipotentes de un sujeto redentor, ni tampoco a las “creencias escatológicas”, a la “búsqueda de la salvación por la historia” o a los “sacrificios por tiempos mejores”. Tal como hemos visto en Spalding, en Rousseau o en la propia polémica revolucionaria, esa serie de rasgos –heredados en un principio de la tradición cristiana– se autonomizaron gracias a la crítica secular y adquirieron una forma inmanente: sus aspectos más determinantes pueden ser reconocidos en nuestras ideas de asociación y acción colectiva, en la noción de un futuro común, así como también en las sospechas recurrentes frente a los riesgos del antagonismo y las referencias a una serie de valores universales –“ideologías”– que invariablemente llevan al vocabulario político a entrar en conflicto con sus propias circunstancias. El recorrido histórico realizado por el fenómeno “entusiasta” termina demostrando así que la subjetividad política no es una esencia o sustancia sino un conjunto de rasgos discursivos cuya actualización es condición de posibilidad para su propia emergencia. “Lo político”, tal como es entendido en las discusiones contemporáneas, se hallaría así atravesado por este conjunto de elementos ya presentes en la querrela “entusiasta”: incluso hoy en día, las distintas caracterizaciones de la experiencia democrática oscilan permanentemente entre ellos, subrayando siempre uno de sus aspectos para negar a los otros: así, por ejemplo, frente a los riesgos del conflicto político se invoca la primacía de un futuro común o la “ceguera” excesiva de los discursos ideologizados; lo cual hace evidente que el carácter secular e inmanente de la política moderna –lejos de eliminar las contradicciones de la experiencia entusiasta– las ha vuelto aún más profundas.

⁵⁰ R. Koselleck, (1972): «*Einleitung*», en Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bde. 1*, Stuttgart, Klett-Cotta, XVII-XVIII.

Bibliografía

- Barber, Sarah (1998): *Regicide and Republicanism: Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- Burke, Edmund (1998): *Reflections on the Revolution in France*, en L. G. Mitchell, William B. Todd (eds.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- Cabet, Étienne. (1840): *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830. T. 3*, Paris, Pagneurre editeur.
- Como, David (2008): “Radical Puritanism c. 1558-1660”, en Coffey, John y Lim, Paul C. H. (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 241-258.
- Galimidi, José Luis (2005): «“A people greedy of prophets”. Hobbes y el profetismo bíblico», en *Deus Mortalis*, 4, 165-203.
- Gentz, Friedrich (1801): *Ueber den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution*, Berlin, Heinrich Frölich.
- Gilot, Michel, Luna, Marie-Francoise (1989): «Mots-forces, mots-problèmes. L’ambiguïté de 1788», en Pierre Retát (ed.) *La Révolution du journal. 1788-1794*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 61-76.
- Heyd, Michael (1995): *Be sober and reasonable: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden, E. J. Brill.
- Hobbes, Thomas (2010): *Leviathan-Revised Edition*, A. P. Martinich, Brian Battiste (eds.), Ontario, Broadview Press.
- Hoekstra, Kinch, (2004): «Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power», en *Rivista di Storia Della Filosofia*, 59, 97-153.
- Jäger, Hans-Wolf (1970): *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Kelletat, Alfred (ed.) (1967): *Der Göttinger Hain*, Stuttgart, Reclam.
- Kant, Immanuel (2004): *El conflicto de las facultades*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada.
- Klein, Lawrence, E. (1994): *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Klibanski, Raymond, Erwin Panofsky, Friedrich Saxl (1964): *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York, Basic Books.
- Koselleck, Reinhart (1972): «Einleitung» en Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bde. I*, Stuttgart, Klett-Cotta, XVII-XVIII.
- Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Barcelona, Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Aceleración, Prognosis y Secularización*, trad. de Faustino Oncina Coves, Pre-textos, Valencia.
- Lessing, Gottfried Ephraim (2005): *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart, Reclam.
- Maurer, Wilhelm (1970): *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Grundsatfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte. Bd. 2*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Mariot, Nicolas (2008): «Qu’est-ce qu’un ‘enthousiasme civique’? Sur l’historiographie des

- fêtes politiques en France après 1789», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (1), 113-139.
- Mayhew (ed.), Robert (2015): *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations*, Boston, Brill.
- Patrides, Constantinos Apostolos (1980): *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peretó Rivas, Rubén (2012): «Aristóteles y la melancolía. En torno a Problemata XXX,1», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (XVII), 213-227.
- Pocock, John G. A. (1989): «Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter Revolution», en Francois Furet and Mona Ozouf (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: Vol. 3*, Oxford, Pergamon, 19-43.
- Pocock, John G. A. (1998): «Enthusiasm: The antiself of Enlightenment», en Lawrence E. Klein y Anthony J. La Vopa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino, California, Huntington Library, 7-29.
- Rousseau, Jean-Jacques (2004): «Manuscrito de Ginebra. Primera versión del Contrato social», trad. de Vera Waksman, en *Deus Mortalis*, (3), 549-608.
- Shaftesbury, (2001): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Douglas den Uyl (ed.) Indianapolis, Liberty Fund.
- Schiller, Friedrich (1989): *Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 24*, Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Schings, Hans-Jürgen (1977): *Aufklärung und Melancholie. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler.
- Spalding, Johann J. (2001): *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Kritische Ausgabe. Bd. 2*, Tübingen, Mohr-Siebeck.
- Sprat, Thomas (1667): *The History of the Royal Society of London, for the improving of natural knowledge*, Londres.
- Swift, Jonathan (2000): *Cuento de una barrica*, trad. de Emilio Lorenzo, Madrid, Cátedra.
- Trachtenberg, Zven (2009): «Civic fanaticism and the dynamics of pity», en Ourida Mostefai, John T. Scott (ed.) *Rousseau and l'Infâme. Religion, Tolerarion, and Fanaticism*, Amsterdam, New York, Rodopi, 203-223.
- Trousseau, Raymond (2009): «Tolérance et fanatisme selon Voltaire et Rousseau», en *Rousseau and l'Infâme. Religion, Tolerarion, and Fanaticism*. Ourida Mostefai, John T. Scott (eds.), Amsterdam, New York, Rodopi, 23-66.
- Weber, Dominique (2008): «Hobbes, l'inspiration enthousiaste et la vocation prophétique», *Revue de métaphysique et de morale*, 59, 295-308.
- Walzer, Michael (1965): *The revolution of the saints. A study in the Origins of radical politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Walzer, Michael (2008): *La revolución de los santos*, trad. de S. Villegas, Buenos Aires, Katz Editores.
- Zedler, Johann Heinrich (1743): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 35, Leipzig/Halle.