

Jorge Chen Sham (*)

De las guerras de religión a las políticas en el *Eusebio* de Montengón: la tolerancia y el humanitarismo¹

Resumen: *Los límites de la tolerancia religiosa hacia la consideración del respeto y la benevolencia del ser humano son planteados en el Bildungsroman, o novela de formación de aprendizaje. A través de las lecciones de vida que debe aprender el joven Eusebio en la novela epónima a lo largo de su viaje por tierras inglesas, observa los estragos y los desmanes de las guerras de religión y se plantea una discusión de sus repercusiones cuando el corazón y el entendimiento humanos degeneran, porque el ser humano se comporta siguiendo sus pasiones o con la violencia/saña del “animal feroz”. Todo ello tiene como base la discusión que filósofos como Locke, Hume o Voltaire hacen de las guerras de religión y de la falta de tolerancia que en estos casos se produce hacia el que practica una religión diferente.*

Palabras claves: *Pedro de Montengón. Eusebio. Tolerancia. Guerras de religión. Ilustración.*

Summary: *The limits of religious tolerance towards human respect and goodwill are questioned in the Bildungsroman, or coming-of-age novel. Young Eusebio must learn the lessons during his journey through British soil in the eponymous novel, where he observes the ravages and excesses of the wars of religion and ponders their impact when human heart and mind degenerate, because men follow their passions with the violence/anger of a “ferocious animal”. This discussion is based on the arguments philosophers like Locke, Hume, and Voltaire make regarding religious wars and the lack of tolerance that happens in these cases against those who practice a different religion.*

Key words: *Pedro de Montengón. Eusebio. Tolerance. Religion Wars. Enlightenment.*

La noción moderna de tolerancia tendrá su sello bien característico en los imperativos de ajustarse al principio de libertad religiosa, en una Europa en la que las guerras de religión, a partir de la Reforma protestante del siglo XV, plantearán esas diferencias entre pueblos y religiones, seguidas de arduos debates sobre la religión, los sistemas de gobierno y lo que llamaremos posteriormente como la conciencia individual. En esa transición del siglo XVII al XVIII, la pretensión del respeto de los seres humanos se planteará en forma de una ética universal, como muy bien señala Norbert Bilbeny, se hará transreligiosa en el siglo XVIII, “tras rechazar las premisas teológicas y disponerse al servicio de la razón y una tolerancia universales que hicieran imposible una vuelta del fanatismo religioso” (2004, 15).

1. La tolerancia religiosa según John Locke y Voltaire

Es John Locke quien primeramente planteará este debate del respeto a la libertad de culto. Se trata de uno de los pensadores más importantes que planteará el problema de la tolerancia religiosa frente a la confesionalidad de los Estados y el papel de la religión frente al gobierno civil. Claro está Locke escribe en un momento en el que, a partir de la Conventicle Act de 1664, se buscaba en Inglaterra la marginalización de todos

aquellos que no fueran anglicanos y alejarlos de los cargos públicos, así como restarles derechos. De esta manera, debemos comprender que el contexto primero en el que surge el término ‘tolerancia’ es el ámbito religioso. Por su parte, ya en la epístola-dedicatoria de su *Carta sobre la tolerancia* (1689), Locke se manifiesta categórico en cuanto a la necesidad de poner la tolerancia como principio de regulación social, porque quien practique esta virtud no puede ser parcial: “[...] demostrando que la tolerancia es equitativa y practicable, sea considerado muy oportuno para todos los hombres que tienen el espíritu generoso suficiente para preferir el verdadero interés de lo público sobre el de un partido” (2005, 20). De manera que el ser humano tolerante muestra su imparcialidad ante los asuntos de religión como distintos de los asuntos civiles, de la vida en sociedad. Por eso condena que el magistrado, es decir, el Estado se inmiscuya en la práctica de la fe, pues ésta es dominio privado y asunto personal; fustiga a quien se vale de las leyes para castigar o marginar a las personas, atacar la propiedad ajena o confiscar bienes en nombre del Estado:

Ninguna persona privada debe, en ningún caso, perjudicar o disminuir los bienes civiles de otro, porque éste se declare extraño a su religión y a sus ritos. Éste debe conservar inviolablemente todos los derechos que le corresponden como hombre y como ciudadano; estas cosas no pertenecen a la religión. Tanto al cristiano como al pagano se le debe ahorrar cualquier tipo de violencia y de injuria. Más aún, a la medida de justicia se le deben añadir los deberes impuestos por la bondad y por la caridad. Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y la sociedad que la naturaleza ha hecho posible entre los hombres (2005, 34).

Desarrollemos los argumentos de Locke en esta larga pero extremadamente significativa cita. Si la religión es del ámbito personal, todos los seres humanos conservamos los mismos derechos y deberes ante la sociedad civil de la que participamos. Por otro lado, un Estado no puede privar al ciudadano de estos por motivos religiosos, debe ser respetuoso y tolerante y, por lo tanto, debe juzgarse con bondad y caridad propias de

la benevolencia ante otro ser humano. En un discurso anterior a la *Carta sobre la tolerancia*, el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), Locke plantea el ejercicio de la libertad de conciencia en lo que atañe al dominio de la religión y esto me parece aún más significativo, porque la libre elección y la libertad de pensar desembocan aquí en esa capacidad de tolerancia religiosa:

Que yo guarde el viernes con los mahometanos o el sábado con los judíos o el domingo con los cristianos, [...] que adore a Dios con las ceremonias diferentes [...], no encuentro nada en ninguna de estas cosas, si éstas se hacen con sinceridad y dictadas por la conciencia, que pueda por sí mismo hacerme o el peor súbdito de mi príncipe o el peor vecino para quien es súbdito como yo, a menos que pretenda, por orgullo o presunción concernientes a mi creencia o porque me crea secretamente infalible [...], forzar y obligar a los demás a compartir mis ideas, o criticarles o perjudicarles, si ellos no las comparten (2005, 90).

De esta manera, Locke plantea la tolerancia en los límites de la libertad natural del ser humano, pero, como plantea Ángel Ocampo, “[n]o obstante haber levantado la individualidad y la libertad como consustancial o natural al ser humano, ese derecho, inalienable, debe ganarse primero; debe hacerse merecedor del derecho a la individualidad y, una vez que lo logre, sí se le reconocerá como inalienable, consustancial y eterno a su naturaleza” (2002, 78), de manera que el ser humano debe ganarse y luchar por ese derecho en el marco de la sociedad para que pueda ser aplicado al ámbito de las libertades civiles y, de ahí, hacia una determinada concepción del respeto y consideración humanas.

También Voltaire se dedicará al mismo problema en su *Tratado de la tolerancia*. El caso de Jean Calas, negociante de 42 años y asesinado en Toulouse el 9 de marzo de 1762 a manos del fanatismo religioso ante la muerte extraña de uno de sus hijos, le sirve de motivo para plantear cómo la superstición y el odio se apoderaron de “aquellos que no profesaban su misma religión” (1976, 15). Como Locke, remite Voltaire a las guerras de religión en el marco de los Estados y

a sus potestades de expulsar y de perseguir a los contrarios, para sostener que la intolerancia produce las guerras y las carnicerías y la necesidad de que dicha cuestión se plantee con miras al “bien físico y moral de la sociedad” (1976, 37). Para Voltaire, la tolerancia es un derecho natural, puesto que se trata del respeto al otro en el marco de la convivencia social, de manera que sería aberrante propugnar “Cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás” (1976, 42). Se trata del respeto a la opinión diferente y al que piensa de manera distinta, lo cual supone, como indica Ocampo, “un contrato de reciprocidad igualitaria, [para lo cual] tiene sentido admitir que todo lo que se haga le será devuelto en igual medida, por ello deberá abstenerse de no hacer al otro lo que no se desea en lo propio” (Ocampo, 2002, 72). De esta manera, la tolerancia se transforma en primer principio de comunidad y el valor primordial “que lo establece a la vez, como primera ley de la naturaleza y como acervo humano” (Ocampo, 2002, 74).

Por lo tanto, encontramos en Locke y en Voltaire que no solo la elección del culto religioso es expresión de la libertad de conciencia, también la diferencia de culto pone a prueba mi capacidad de tolerar y respetar a mi semejante. De ahí que podemos pasar, como lo hacen estos dos pensadores en tanto que la tolerancia es principio máximo que rige nuestra vida en sociedad, del terreno religioso al ámbito de las ideas y de las diferencias raciales, pues, si nos detenemos con atención, pasamos de un nivel a otro cuando se trata de comprender con quién se disiente o quién se percibe diferente en materia diferente de la religión, o se siente diferente de nosotros.² Y en el lenguaje del siglo XVIII, quien es capaz de tolerar y enfrentarse a la opinión del extranjero se ubica en el ámbito del principio humanitario, el ser cosmopolita o ciudadano del mundo (la filantropía universal en su sentido etimológico). Ahora bien, ¿cómo se planteará esa transición hacia una tolerancia cultural en el siglo XVIII? Con ello no estoy planteando que ya en el siglo XVIII haya conciencia en la mentalidad ilustrada para plantear este debate con claridad, pero sí creo que hay, en algunos textos literarios, un deslizamiento posible de las guerras de religión hacia este humanismo y respeto a otras

diferencias. Mi interés radica en analizar cómo se plantea el problema de las guerras de religión y las consideraciones sobre la tolerancia en una novela como el *Eusebio* del español Pedro de Montengón (1745-1824), en donde el personaje epónimo es instruido y recibe las enseñanzas de sus maestros en ese camino de aprendizaje que representa la existencia misma.

2. De la tolerancia y los principios humanitarios en el *Eusebio*

No pretendemos realizar una mera transposición de la problemática sobre la experiencia de la guerra y de la tolerancia, a textos de ficción del siglo XVIII. Como planteó lúcidamente Rinaldo Frolí en 1984, se trata de valorar la significación de lo literario más allá de una estrecha historiografía de carácter lineal y de lógica acumulativa (Frolí, 1984, 59), de manera que podamos comprender, en este caso, que la novela de formación de personaje del XVIII no es ajena a los estímulos socio-culturales y a los grandes debates filosóficos. En su sucinto estudio sobre el *Bildungsroman* europeo, Florence Bancaud-Maënen relaciona la toma de conciencia del individuo con el desarrollo de una forma novelesca, capaz de representar la educación y el desarrollo individual del protagonista; para ello es necesario que la formación pedagógica esté al servicio de la transmisión y confrontación del conocimiento (1998).

Por esa razón, los grandes tratados filosóficos de la época, ya mencionados anteriormente, se preocupan por plantear una reflexión sobre las operaciones, los mecanismos y las partes del organismo humano que desencadenan y mueven el proceso de conocimiento. Se trata de privilegiar la necesidad heurística de que el entendimiento humano sea entendido en tanto órgano y actividad y dejar en claro cuáles son las funciones de la percepción (impresiones e ideas) y de las sensaciones en el conocimiento humano. Así estas inquietudes filosóficas están en “l’origine de la littérature du XVIII^e siècle, attachée à enregistrer les réactions du sujet face aux phénomènes et à rendre compte le plus finement possible de la complexité psychologique” (Bancaud-Maënen,

1998, 23). La primacía de la experiencia en tanto que ella es el fundamento de todo conocimiento desemboca, al mismo tiempo, en la afirmación de que solamente se puede formar el juicio y ejercer las facultades de razonamiento a partir de las sensaciones que el individuo pueda experimentar en su doble acepción de comprobar y ensayar por un lado, y por otro, de sentir y ser afectado.

El programa ético que se deriva de esta forma de aprehender la experiencia se encuentra formulado en esa oposición que, a veces, queremos hacer dicotomía, entre razón y emoción,³ o entre la enseñanza y el deleite. Se nos olvida y eso lo subraya con mucha atención Florence Bancaud-Maënen, que las nuevas formas de promoción de lo escrito y de la lectura, a partir de finales del siglo XVII, se definen tanto por su carácter instructivo como de entretenimiento con el objetivo de interpelar al individuo y formar una sensibilidad moral y estética (1998, 19). He ahí las razones por las cuales la necesidad de educar y de entretener se tejen en un fundamento eminentemente ético del aprendizaje y de la formación del individuo, que debe aprender a través de experiencias concretas y de lecciones que aunque estén en los libros, es mejor experimentarlas *in situ*, en sus peripecias y aventuras, como se dice muy en lenguaje novelesco.

De esta manera, en la “Segunda Parte” del *Eusebio* (1786), luego de que Eusebio, con sus maestros Hardyl y Gil Altano se embarca para Inglaterra y deja esa utopía de convivencia autárquica que significaba la Pennsylvania cuáquera, el joven protagonista se verá enfrentado desde el momento en que pisa tierras inglesas a los horrores de la guerra y del irrespeto de los seres humanos; la impresión y el choque nos lo describe la instancia narrativa con esa imagen del nuevo mundo por descubrir:

Un nuevo mundo parecía que se presentaba a los ojos de Eusebio; hombres de diversa especie que aquellos que dejó en Pensilvania. El boato, la confusión, la ostentación, el lujo en el trato, traje y porte de los moradores y forasteros, le hacían mucha impresión, cotejándolos con la quietud, circunspección y modestia de los cuáqueros, entre quienes había pasado su vida. Hardyl, que siempre le

acompañaba, le hacía notar esta diferencia y todo lo que podía contribuir para que su alma no se disipase con la primera impresión de los objetos opuestos que recibían sus ojos, pudiéndole enajenar el corazón (1998, 316-317).

La focalización interna con la que Montengón apuesta en esta escena tiene el objetivo de describir la turbación inicial del joven Eusebio y se describe en lenguaje de la filosofía sensorial; esa “primera impresión” que los sentidos perciben y llevan al entendimiento debe ser ponderada, porque las “diferencias” observadas, si bien es cierto que le causan extrañeza y mucha fuerza interior, han de ser puestas en el escrutinio de la razón; de lo contrario, pueden causar la reacción contraria y perder el equilibrio. El verbo utilizado por Montengón es inequívoco en este lenguaje filosófico, pues la expresión ‘enajenar el corazón’ viene a expresar esa situación exotópica en la que se encuentra el joven. Tiene razón, en este contexto de la novela de aprendizaje, en subrayar Montengón que “un nuevo mundo” se le abre ante los ojos a Eusebio, pero para eso tiene la guía acertada de sus maestros para insertarse en él. Y el propio Hardyl de nuevo le responde en lenguaje filosófico, cuando le previene que ahora se enfrentará a “la malicia, los engaños y las perversas pasiones de los hombres, sobre los riesgos y los accidentes temibles que ocurren con su trato” (1998, 317), no desde una perspectiva de meros conceptos, enseñados en los libros y en las lecciones de elocuencia moral, sino desde la mejor lección de vida y le recuerda lo siguiente: “veréis cuánto más os enseñará la experiencia. Esta es la gran maestra del mundo, por cuya enseñanza debéis pasar. Basta que os sepáis aprovechar de ella, pues no todos saben hacerlo, aunque reciban en sí mismos su más funestas lecciones” (1998, 317). Precaución y recordatorio que debería servirle al joven inexperto ante su ingenuidad, mientras que el lenguaje de Hardyl aquí se vale de algunas de esas metáforas acuñadas por la filosofía de la Ilustración y de amplia resonancia, al valorar “la escuela de la virtud” (1998, 318) en la que ahora debe ejercitarse en su largo recorrido por esta etapa de su aprendizaje, que Hardyl denomina con pertinencia como un “nuevo teatro que no conocéis” (1998, 318), en referencia

al tópic humanista del “teatro del mundo”. Desde este punto de vista de las pruebas a las que se somete al aprendiz/discípulo en su viaje hacia Londres, Montengón sigue esta lección práctica y empírica en el episodio de la compra de los caballos y del coche, cuyo sobreprecio es la consecuencia de la adulación en la que cae Montengón y que Eusebio aprende cuando se da cuenta de que lo han embaucado y de que se ha dejado llevar por las apariencias y la falta de moderación (1998, 322), para luego pasar a una puesta en escena sobre las consecuencias de la guerra en su camino hacia la capital londinense. El día se presenta hermoso en la campiña inglesa, por lo cual los viajeros deciden caminar como buen ejercicio y en el camino se encuentran a un pastor que los saluda y reconoce el atuendo cuáquero que portan tanto Eusebio como Hardyl. La identificación y el reconocimiento conducen a un diálogo sobre las consecuencias del fanatismo y de la intolerancia:

Aunque lo parecemos, dijo Hardyl, no lo somos; bien sí venimos de la Pensilvania. ¡Buena gente!, exclamó el viejo, ¡buena gente! Me acuerdo todavía del origen de esa secta. Si todas las que fueron naciendo en Inglaterra hubieran tenido el mismo espíritu, a buen seguro que no hubiera sido este país el más sangriento teatro del furioso fanatismo; porque, ¿de qué horrores no fui testigo?

¿Conocisteis pues, a Jorge Fox, le pregunta Hardyl. No sólo lo conocí, dijo el viejo, sino que también lo oí predicar, siendo yo muchachuelo, en la plaza de la ciudad de Lancastro. Iba vestido con una media casaca de vaqueta y la cabeza cubierta de un ruín sombrero que no se quitaba a ninguno. Vi también atormentar en Londres a otros cuáqueros, sus discípulos, perseguidos de Cromwell, y os aseguro que era espectáculo digno de admiración la paciencia y constancia con que sufrían todo género de injurias y malos tratamientos, aunque después Cromwell, cuando le pareció que le podría traer cuenta, los favoreció (1998, 327-328).

La cita es extremadamente larga pero difícil de cortar en relación con lo que hemos venido planteando. Si bien es cierto que Montengón

pone la niñez de Eusebio bajo los principios de una moralidad y de justicia y de igualdad, conforme a ese contrato social de una comunidad en donde la felicidad y la prosperidad sean del dominio de la *res publica* y animen los corazones de los seres humanos, esta comunidad ideal se concreta en el espíritu ilustrado dentro de la comunidad cuáquera de Pennsylvania, muy distinta de la idea en boga que hace de América del Norte otra realización del exótico El Dorado (Boerner, 1976, 325). Esa sociedad perfecta es la que desarrolló Voltaire en las primeras cuatro cartas de sus *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises* (publicadas por primera vez en 1733 en inglés, y en 1734 en francés); pero principalmente en el artículo “Quakers” de sus *Questions sur l'Encyclopédie* (1771-1772), en donde como indica Raymond Naves, Voltaire retoma la cuarta carta y la desarrolla (1964, 184).

Volviendo al texto de Montengón, señala precisamente lo que aparece como el desencadenante de la intolerancia, las guerras de religión, de lo que en palabras del viejo pastor se trata del “más sangriento teatro del furioso fanatismo” (1998, 327) y a las que Locke se refiere en su análisis sobre la tolerancia religiosa dentro de este periodo de turbulencias político-religiosas que abarca la restauración de la monarquía con Carlos II en 1660 y la oposición parlamentaria a este mismo rey y que culmina con la disolución del Parlamento en 1681.⁴ La persecución y las exacciones se manifiestan en la posición que asume Lord Cromwell en contra de los cuáqueros durante su gobernación: los persigue por razones políticas en boca del viejo pastor que no tiene en reparos para acusarlo de cínico político. En su estudio con el título de *Voltaire and Protestantism*, Graham Gargett es contundente en el retrato que Voltaire ha realizado en su obra sobre el hábil Lord Protector: “Voltaire’s description of Cromwell in some detail, for it provides virtually the only instance where he is able to give an example of the absolute religious hypocrite” (Gargett, 1980, 405). Y la hipocresía riñe con la libertad de conciencia, con la virtud del comportamiento y el seguimiento de las palabras. Según Voltaire en su “Carta IV”, todo radica en “la liberté de conscience” (*Lettres philosophiques*, 1964, 20) que el cuáquero posee y lo conduce a una ética de benevolencia y de

amor fraterno, tal y como lo enuncia el cuáquero al que Voltaire visita concluyendo su exposición sobre los principios de su conducta y convivencia, emanados del horror a la guerra:

Nous n'allons jamais à la guerre; ce n'est pas que nous craignons la mort, au contraire nous bénissons le moment qui nous unit à l'Être des Êtres; mais c'est que nous ne sommes ni loups, ni tigres, ni dogues, mais hommes, mais Chrétiens. Notre Dieu, qui nous a ordonné d'aimer nos ennemis et de souffrir sans murmure, ne veut pas sans doute que nous passions la mer pour aller égorger nos frères, parce que des meurtriers vêtus de rouge, avec un bonnet haut de deux pieds, enrôlent des Citoyens en faisant du bruit avec deux petit bâtons sur une peau d'âne bien tendue [...]. (Voltaire, *Lettres philosophiques*, 1964, 6)

El ejemplo posee un gran interés en la manera en que los ilustrados vienen planteando el concepto de la guerra en relación con las disensiones en materia de religión. Lo hace también el anciano cuáquero en el texto de Voltaire al fundamentar su rechazo a la guerra en el principio cristiano del amor y de la fraternidad universal, apartándola de la barbarie que significa su comparación con todos estos animales feroces y carnívoros. Pero por otro lado, también el ejemplo siguiente del cuáquero debe llamar la atención porque se asocia con las guerras de religión y con la intolerancia que significa el retrato caricaturesco de los disciplinantes (Naves, en una nota al texto de Voltaire, 1964, 178) y que culmina con el escenario triunfante de festejos públicos, de tedeums y fuegos artificiales que cantan las victorias bélicas.⁵ Con esta teatralización de la religión hacia el consenso público, Voltaire relaciona este aspecto de iluminación y de ánimos empujados con la furia y la turbación del fanatismo. De manera que, en este cuadro final, la turbación y la enajenación causados por tanta luz y espíritus “inflamados”, ya no deja ver la razón ni el entendimiento reina ya. La libertad de conciencia es aquí libertad de culto, mientras que Cromwell pasa por un hombre cegado por la intolerancia y la ambición de poder en este retrato que perfectamente cabe para él. Su hipocresía se

basa, precisamente, en esta mezcla que hace de la política y de la religión, pues Voltaire “had realised his error and used religion to establish his political ascendancy over the madmen among whom he lived” (Gargett, 1980, 406).

A la luz de lo anterior, las palabras del viejo pastor, en tanto testigo del fanatismo de las guerras de religión, sirve de ejemplo empírico, es decir, de experiencia, no de comentario referido, para que Eusebio haga frente ahora a lo que David Hume analizaba como el tránsito del trato de las familias a la convivencia de las naciones. En la medida en que, en su origen, el ser humano se mostraba violento cuando defendía a la fuerza su propiedad, “una guerra perpetua de todos contra todos era el resultado del egoísmo indomable y de la barbarie de los hombres” (Hume, 2006, 59). Contra esto, indica Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), se encuentra el principio de justicia que se opondría a cualquier desigualdad y falta de norma humanitaria, ahí en donde no hay trato y convivencia: “Allí donde la mutua consideración y la tolerancia no sirvieran para propósito alguno, no podrían dirigir la conducta de ningún hombre razonable. El atolondrado impulso de las pasiones no sería controlado por ninguna reflexión acerca de las consecuencias futuras” (2005, 63). Por lo anterior, las guerras comienzan ahí en donde los ánimos se descontrolan y se deja dominar el ser humano por la “pasión”. Ante el temor al otro y donde las diferencias con el extraño se imponen, el ser humano se vuelve “animal feroz”, como ya señalaba Voltaire por ejemplo más arriba.

Ahora bien, volviendo a la novela de Montegón, el camino hacia Londres se ha alargado, porque antes de entrar a las ciudades, tenían la prescripción los cocheros de parar media legua (1998, 330) antes de llegar a cualesquiera de ellas, para que el ejercicio de la caminata y la conversación entre maestro y discípulo atemperen el espíritu del joven Eusebio y, de este modo, se suceda el recorrido bien dirigido desde el punto de vista de la novela de aprendizaje, de limpiar a Eusebio de cualquier “residuo de vanidad” (1998, 332). La estancia en el albergue de Datford no habría pasado inadvertida si no es por el malentendido generado con Altano y Taydor, quienes llevaban el dinero y las cédulas de cambio con ellos, y al

verse desprovistos de ellos porque han continuado el viaje, Hardyl y Eusebio deciden acomodarse a las nuevas circunstancias como indica el texto (1998, 335) y pagar una habitación más sencilla en casa de “una pobre viuda que alquila camas a pordioseros” (1998, 336). Una nueva lección de humildad y de virtud le espera a Eusebio; de “desengaño” (1998, 336) la califica el propio Hardyl cuando ya el criado del mesón los trata de una manera displicente y con desdén al observar que sus huéspedes no son lo que parecen; por eso Hardyl concluye dando la enseñanza moral: “¿Pues qué esperáis en el mundo?, respondió Hardyl. Sólo el dinero es el bien venido y el acatado en la tierra” (1998, 336).

La impresión del lugar no se hace esperar en Eusebio, la pobreza y el estado de la casa son focalizados por la instancia narrativa, para que la vista sea el órgano del conocimiento sensorial de un lugar desagradable y desarreglado a los ojos humanos (por ello se utiliza la palabra ‘cachivaches’ para marcar el desorden y poco valor de los objetos), para pasar luego al oído que retiene ahora las palabras de la vieja despertando así la curiosidad de los dos: “Eusebio, que extendía los ojos por las desmesuradas y negras paredes de la cocina y por los rotos cachivaches que yacían en los rincones, oyendo decir a la vieja que su marido había nacido rico y noble, volvió hacia ella toda su atención, como buscando compañeros en su desgracia” (1998, 338). La “mudanza de estado” (1998, 338), como la clasifica Hardyl, es el punto de partida para un relato de tipo testimonial, que tiene como telón de fondo las guerras de sucesión a Carlos II y que enfrentan al partido que apoya al hermano católico del rey, Jacobo II, contra el duque de Monmouth, hijo ilegítimo del primero, “que era protestante y popular entre los disidentes, o sea, todos aquéllos que no seguían los preceptos de la Iglesia Anglicana” (Montes, 2005, 8). Interesado está Hardyl por escuchar el relato del viejo combatiente y la instancia narrativa nos recuerda la aprensión que posee el maestro contra los conflictos bélicos y sobre todo esos en los que se mezclan política y religión, que califica de “sucesos atroces del fanatismo y las maldades a que había inducido los ánimos de los ingleses y escoceses” (1998, 339). A este respecto, Leonidas Montes nos recuerda este contexto de

guerras en las que aparecen tanto el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y la *Carta sobre la tolerancia* (hacia 1685), con el fin de sopesar cómo el protagonismo político de Locke en la sedición en contra de Carlos II y su posterior exilio en los Países Bajos (Montes, 2005, 8-9) aparecen como motores ideológicos de su reflexión sobre la tolerancia y la guerra. Ello no es casual, desde entonces estarán indisolublemente unidos ambos conceptos y Montengón lo hace también en la primera cita que hemos analizado, la del viejo pastor que fue testigo de las exacciones de Cromwell. Sin embargo, ahora, como sucede también en los tratados filosóficos, la guerra se lleva al terreno de los conflictos entre las naciones o lo que David Hume denomina como “sociedades políticas” (2006, 80) en las que las reglas de justicia y de observancia del respeto deben imperar en el trato humano y en la asociación de los individuos:

Las reglas de la justicia, tal y como se aplican entre los individuos, no quedan totalmente suspendidas en las sociedades políticas. Todos los príncipes dicen tener en consideración los derechos de otros príncipes; y algunos, sin duda, lo dicen sin hipocresía. Cada día se firman alianzas y tratados entre Estados independientes; y ello sería un inútil gasto de pergamino si no se supiera por experiencia que tienen *alguna* influencia y autoridad. Pero aquí está la diferencia entre los reinos y los individuos: la naturaleza humana no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de los individuos; y esa asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de equidad y la justicia. El desorden, la confusión y la guerra de todos contra todos serían las consecuencias de conducta tan licenciosa (2006, 80, la cursiva es del texto).

En las sociedades se firman tratados y alianzas para que se respeten los derechos de los Estados, esto es lo que rige el principio de convivencia entre las naciones civilizadas; la guerra sería, entonces, el rompimiento de ese estado ideal en el que la lucha y las armas son la expresión del caos y del desorden social. En este contexto en el que las guerras de religión se trasladan al terreno de las guerras civiles; las facciones en pugna

desde un punto de vista de político, partidos en su sentido etimológico, permiten la analogía con los grupos religiosos también en conflicto. Con el marido de la posadera, Montengón nos lleva al espacio de las guerras políticas o civiles, en las que las lágrimas del viejo militar nos preparan como anticipo para la historia que se narrará y que tiene como telón de fondo la lucha de los bandos en contienda por el poder en la Inglaterra de finales del siglo XVII. Los huéspedes se sientan en torno a la mesa, porque en la sociabilidad propia del Antiguo Régimen la escucha y la conversación se imponen como demandas cognoscitivas y afectivas:

Hardyl y Eusebio se sientan; se sienta también el viejo en el poyo que había dejado su mujer, preguntándoles si tenían noticia de la batalla de Segdemoor. ¿No es, dijo Hardyl, la que perdió el duque de Monmouth? Esa misma, dijo el viejo; y Eusebio que no tenía de ella noticia, los interrumpe diciendo: Yo no sé qué batalla es esa. Oídla pues, hijo mío, dijo el viejo, que comenzó a decir así: Después que el duque de Monmouth, hijo natural de Carlos segundo, intentó quitar la vida y la corona a su padre, haciéndose para ello cabeza de una conjuración que fue descubierta; perdonado de su padre, se ausentó de Inglaterra hasta que, habiendo fallecido éste y sido coronado su hijo el duque de York, volvió a ella el duque, esperando atraer gente a su partido para hacerle guerra y quitarle la corona (1998, 339-340).

El relato histórico aquí sirve de introducción a la narración particular que tiene los visos de una confesión catártica por parte del viejo y que atañe propiamente también a su familia; los datos expuestos son auténticos y se basan en fuentes fiables según analiza el editor Fernando García Lara en su nota de la página 328, para que el odio y el ansia de poder se entremezclen con el derecho por la corona y se enfrenten, como en este caso, dos hermanos. Conjuración y exilio son los resultados visibles de una lucha por el poder que no termina ahí, pues el duque de Monmouth es vencido otra vez y ejecutado en la plaza de Londres, mientras que se desata la persecución por parte de los vencedores: “Irritado el rey

contra todos los que habían seguido el bando del duque, mandó a Jeffreyes y a Kirke persiguiesen de muerte a los rebeldes, sin perdonar a ninguno, para hacer sentir a todos el furor de su venganza” (1998, 340). Ajusticiamientos y escarnios públicos deben servir para que se muestre el castigo a los que se han rebelado en contra del rey legítimo, mientras que el viejo narra la manera en que 50 ciudadanos de Bridgewater son despedazados corporalmente en vida, lo cual lo conduce a lamentarse de la siguiente manera: “¡Ah!, pase-mos por encima de otras horribles crueldades que mandó ejecutar ese cruel tigre, para venir a la que obró conmigo y mi familia. ¡Cielos! ¡Dadme esfuerzo para acabarla!” (1998, 340). La zoomorfización no es inocente en este contexto en el que ‘el tigre’ representará la bestialidad y se asocie este animal a “las ideas de potencia y de ferocidad; lo que no implica más que signos negativos” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, 995).

Déspota, engendrador del terror, el coronel Kirke aparece no solo como el brazo ejecutor del rey que busca venganza en el asunto de Guillermo y de Lady Lisle, su tía, a los cuales juzga y condena sin ningún miramiento ni compasión. Es ahí donde interviene la hija del viejo, Elena, quien viendo la tristeza desoladora de sus padres ante tan amargo destino, decide implorarle clemencia a Kirke y la intervención del soberano; el coronel la recibe y mientras que aquella suplica la mira de una forma lasciva: “Kirke, que en vez de dar atención a la súplica de Elena, devoraba con los ojos sus gracias y su hermosura, comenzó a concebir en su infame pecho deseos de gozarla, bien ajeno de rendirse a la piedad, que no conocía” (1998, 342). El verbo utilizado es sintomático, ‘devorar’ se relaciona con la fuerza y con la desmedida, propio de los animales para diferenciarlo de la acción de comer, lo cual enfatiza el deseo de la carne y lo que realizan las fieras cuando destazan a sus víctimas. El contexto es claro, en este sentido, y Elena entra en las fauces del tigre como inocente presa. Los adjetivos que califican también; su padre pondera “su inocencia” (1998, 343) en tanto que Kirke está deslumbrado por su “hermosura” (1998, 344). Por otra parte, Kirke es sancionado por “su modo truhanesco e indecoroso” (1998, 343), al querer seducir y violentar al pobre ángel que tiene ante sí. Presa y depredador

entran en un juego en el que el más astuto ganará si sabe utilizar las palabras y el teatro de la seducción para acabar con su víctima; en este juego de exacerbación propio de la pasión amorosa, en la que Kirke casi la toma a la fuerza, la engaña aparentando enmienda y corrección de su parte al fingir su arrepentimiento: “Luego, como si se hubiese arrepentido de lo pasado, rompe el silencio, diciendo: Me propasé, lo veo. Soy una bestia, un monstruo, un impío; lo confieso, lo debo confesar. ¡Oh hermosa Elena!, perdóname; aquí a tus pies quedaré de rodillas hasta que perdones mis locos, mis furiosos desvaríos” (1998, 346). Estamos ante esa monstruosidad que se les confiere a los seres humanos y que evoca no solamente el exceso, sino también la transgresión de los límites “de l'ordre social par les sombres passions qu'il abrite et par son indétermination proprement monstrueuse” (Díaz, 2009, 272), porque lo monstruoso no está tanto en alguna deformación física o su apariencia extraña (Alvarado, 2009, 259), como en el “caractère excessif” que cuestiona todos los códigos sociales y mente y se obsesiona para satisfacer sus vicios más sórdidos.

Ganarse la confianza de la víctima, mostrarse contrito es parte de la celada que monta Kirke para ganarse la confianza de su presa, pidiéndole un falso consentimiento para casarse, finge ministro y ceremonia en lo que se describe como “cruel engaño” (1998, 348) y “execrable ceremonial” (1998, 348), para terminar en esta frase que resume la consumación del ultraje por parte de quien ahora se ve como un demonio concupiscente que sacia su apetito. De esta manera, “los caprichos” serían “as faculty and product, but never in the context of uncontrolled passion or demented imagination” (Illie, 1976, 241-242): “¡Ah! poco fue que saciase aquel feroz bruto todos los caprichos de su abominable lujuria en aquel casto y virginal cuerpo... ¡Oh cielos! El corazón se me despedaza” (1998, 349), mientras que se repite ese calificativo que el propio Kirke había espetado en su contra y que ahora el padre retoma con toda su severidad para contrastar la situación demencial y sin benevolencia del despiadado: “aquel infernal monstruo de Kirke” (1998, 349), que le confiesa a Elena con gran sadismo que su sacrificio, “su pérdida virginidad, con la idea de verse esposa de Kirke y con la esperanza de la libertad de

su hermano y tía” (1998, 349) han sido en vano, porque todo fue orquestrado como una vil patraña por parte del coronel Kirke. Engaño y violación para “la desventurada Elena” (1998, 350), indica el narrador, ya que termina sus días en locura (1998, 351); ejecución ominosa de la sentencia para la tía y el sobrino; confiscación de los bienes como parte de la venganza del rey, he ahí cómo la tragedia invade la vida de esta familia a la que la guerra ha dejado unas secuelas terribles y cuyo trauma es harto evidente en la narración catártica del viejo.

4. Conclusiones

A la luz de lo que venimos de plantear con el *Eusebio*, la depravación del género humano se alía con esas pasiones que deberían haberse controlado cuando se llevan al terreno de afectos desregulados o desmedidos, es decir, sin control, en materia de lo que es el ámbito personal; la guerra las exagera, desnaturaliza todo, sangra al ser humano y a la sociedad, por lo que es necesario controlar las pasiones. Esto explica ese rechazo que la filosofía de la Ilustración hace de las guerras y de cualquier carencia de comprensión con pretensiones universalistas. En estos dos ejemplos que nos ofrece el *Eusebio*, Montengón pone las dos esferas en las que la guerra (la religión y la política) ha conducido a los seres humanos a su destrucción y a la incomprensión, aunque este último ejemplo es aún más llamativo a causa de sus consecuencias en las vidas personales, arrastrando al deshonor y a la marginalidad social de la familia de quien únicamente sabemos su apellido al final del relato, Bridway (1998, 356). Si el desarrollo de la tolerancia humana es clave para entender su reflexión, no es lo menos su relación con un ejercicio de la moral. Puesto que deriva de una puesta en escena de la benevolencia humana como motor de un nuevo entendimiento social. Ejemplo de ello se encuentra en esa insistencia en que toda educación debe valorar la caridad cristiana y la virtud ejemplar, en un ambiente propicio para la práctica de las virtudes sociales, como nos lo recuerda David Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral*.

Hume explica que toda enseñanza en la moral debe partir de la experiencia, de los hechos y las observaciones basados sobre dos principios, la benevolencia y la justicia (2006, 41). Así, la benevolencia es aquella disposición de simpatía y de amistad donde se codean “la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie” (2006, 44). De esta manera, la felicidad de la humanidad depende de este apoyo mutuo entre amigos, de la amistad entre pueblos, del trato afable entre congéneres, los cuales deben siempre regirse por “las reglas de la equidad y la Justicia” (Hume, 2006, 55). Ya sean los problemas que se derivan de la propiedad privada, ya sean las fronteras entre las naciones, para Hume están en juego los intereses de uno(s) frente a los del prójimo, por lo que la discusión de la justicia desemboca en el rechazo de las tácticas de la guerra cuando dice lo siguiente:

La rabia y la violencia de la guerra abierta, ¿qué es sino una suspensión de la Justicia entre las partes beligerantes, las cuales perciben que esta virtud no tiene ahora ningún uso o ventaja para ellas? Las leyes de la guerra, que entonces suceden a las de la equidad y la Justicia, son reglas calculadas para ventaja y utilidad de ese estado particular en que los hombres se encuentran ahora (Hume, 2006, 57).

En este contexto de guerra, ni la benevolencia ni la justicia son útiles, porque se impone un freno a la observancia de conductas equitativas y se destruye cualquier aspiración al humanitarismo, como hemos visto en el caso del coronel Kirke. Para Hume, se trata del rechazo absoluto y categórico “del egoísmo indomable y de la barbarie de los hombres” según ya indicábamos anteriormente en su pensamiento (Hume, 2006, 59), cuya especie visible será este monstruo de sus pasiones y de sus vicios que presenta Montengón en su novela. Si las guerras, ya sean las de religión, ya sean las civiles, acarrearán las miserias humanas, si hacen salir la bestialidad del ser humano, es porque se ha olvidado de que, como

diría Kant, los principios prácticos deben subordinarse a aquel “del amor propio o del bienestar personal” (*Crítica de la razón práctica*, 2004, 41) y estas a su vez, al uso que se haga de la razón y del entendimiento, para que domine la regla práctica. Precisa Kant al inicio de su tratado:

La regla práctica es siempre producto de la razón, puesto que prescribe la acción como medio de llegar a un efecto propuesto como un fin. Pero, para un ser en quien la razón no es el único principio determinante de la voluntad, esta regla es un imperativo, o una regla que se traduce en un debe ser, el cual designa la necesidad objetiva de la acción; es decir, que, si la razón determinase completamente la voluntad, la acción sería conforme a esta regla (38).

Así, cuando la regla de la tolerancia (y por añadidura, el respeto) se viola o se olvida el ser humano de practicarla, se inclina hacia ese estado natural de animalidad que se desencadena “donde en la relación con otros hombres [se] entra en conflicto” (González Fisac, 2012, 139). Por ello no puede controlar, como indica el texto de Montengón, las bajas pasiones humanas y se comporta con ferocidad y violencia. El joven Eusebio observa los estragos y los desmanes de la guerra *in situ*, para que de su experiencia desarrolle Montengón sus implicaciones en el recorrido por un país como Inglaterra, el cual ha vivido estas guerras de religión y donde filósofos como Locke y Hume poseen casos concretos para reafirmar la tolerancia religiosa y pregonar la necesidad de acabar con este tipo de fanatismo.⁶

Notas

1. Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Relato de formación y etapas de aprendizaje en la novela ilustrada: Isla, Montengón y Fernández de Lizardi, número 021-A5-164, realizado en la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura.
2. Todo ello a pesar de que la tendencia a lo “intercultural” precisamente enfoca la diversidad y la toma de conciencia de los otros; Bilbeny la desarrolla en el libro citado con gran prolijidad. Al respecto,

retomando la crítica hecha por el antropólogo Claude Lévi-Strauss, indica Todorov lo siguiente: “Ce que Lévi-Strauss reproche á l’humanisme de la Renaissance [y de las Luces agreguemos], qui n’est du reste rien d’autre que l’aboutissement de l’humanisme chrétien, n’est donc pas simplement d’avoir restreint l’échantillon de l’humain aux seules cultures européennes, ignoré ou méprisé les cultures des autres continents; un tel reproche demeurerait compatible avec le projet de l’humanisme lui-même, car il montrerait simplement que les réalisations de celui-ci n’ont pas été á la hauteur de ses ambitions initiales. Les humanistes de la Renaissance ou du XVIIIè siècle se croyaient universalistes, alors qu’en réalité leur horizon s’arrêtait aux confins de l’Europe; mais on peut repousser ces limites sans changer de projet fondamental” (Todorov, 1989, 101-102).

3. Véase el artículo de Guillermo Carnero para un desarrollo de esta oposición.
4. A esto mismo volveremos más adelante, ya que Montengón se refiere explícitamente a estos hechos.
5. Observemos cómo termina Voltaire la cita que comentamos: “et lorsque après des batailles gagnées tout Londres brille d’illuminations, que le Ciel est enflammé de fusées, que l’air retentit du bruit des actions de grâces, des cloches, des orgues, des canons, nous gémissons en silence sur ces meurtres qui causent la publique allégresse” (*Lettres philosophiques*, 1964, 7).
6. Este artículo se escribió en la primera mitad del año 2014. La realidad social y los eventos que acaban de suceder en el mundo globalizado con la amenaza de DAESH y en Francia más recientemente con los atentados a Charlie Hebdo, durante este enero del 2015, permiten observar que las guerras de religión y la intolerancia por este motivo están de nuevo al orden del día y que el primer sentido en el que se aplicaba la tolerancia aún no ha sido superado. En este sentido, la importancia de los dos filósofos ingleses citados o de Voltaire también en Francia, en relación con las guerras y la convivencia pacífica, rebasa siempre lo que se puede plantear en un artículo y requiere ser revisado en relación con ese contrato de convivencia y de desarrollo de la ética y del conocimiento, que la filosofía de la Ilustración pondera.

Referencias

Alvarado Teodorika, Tatiana. (2009). “El monstruo en la comedia mitológica de Calderón”. Francis

Desvois (Ed.). *Le monstre: Espagne & Amérique Latine*. París: L’Harmattan, 253-270.

Bancaud-Maënen, Florence. (1998). *Le roman de formation au XVIIIè siècle en Europe*. París: Éditions Nathan.

Billbeny, Norbert. (2004). *Ética intercultural: La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural*. Barcelona: Editorial Ariel.

Boerner, Peter. (1976). “The images of America in eighteenth century Europe”. *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, 151 (1976), 323-332.

Cadalso, José. (1983). *Cartas Marruecas — Noches lúgubres*. Séptima edición. Madrid: Ediciones Cátedra.

Carnero, Guillermo. (1983). *La cara oscura del Siglo de las Luces*. Madrid: Fundación Juan March/ Editorial Cátedra.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Segunda edición. Barcelona: Editorial Herder.

Diaz, Jean-Antoine. (2009). “Un destin si funeste: Don Álvaro ou la monstruosité du héros romantique”. Francis Desvois (Ed.). *Le monstre: Espagne & Amérique Latine*. París: L’Harmattan, 271-278.

Froldi, Rinaldo. (1984). “Apuntaciones críticas sobre la historiografía de la cultura y de la literatura españolas del siglo XVIII”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33.1 (1984), 59-72.

Gargett, Graham. (1980). “Voltaire and Protestantism”. *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, 188 (1980), 1-532.

González Fisac, Jesús. (2012). “Física y derecho. A propósito del mecanismo de la guerra en Kant”. *La furia de Marte. Ideología, pensamiento y representación. XIV Encuentro de Romanticismo. España, Europa y América (1750-1850)*. Juan Ramón Cirici Narváez y Alberto Ramos Santana (Eds.). Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 135-145.

Hume, David. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Ilie, Paul. (1976). “Capricho/Caprichoso: A Glossary of Eighteenth-Century Usages”. *Hispanic Review*, 44.3 (1976), 239-255.

Kant, Immanuel. (2004). “Teoría y práctica: En torno al tópico: ‘eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica’”. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 179-240.

———. (2004). *Crítica de la razón práctica*. Segunda edición. Madrid: Mestas Ediciones.

- Locke, John. (2005). *Cartas sobre la tolerancia*. Segunda edición. Madrid: Mestas Ediciones.
- Montengón, Pedro. (1998). *Eusebio*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Montes, Leonidas. (2005). "Introducción". *Cartas sobre la tolerancia*. Segunda edición. Madrid: Mestas Ediciones, 5-16.
- Ocampo, Ángel. (2002). *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal: De Paradojas y bandidos*. San José: Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Todorov, Tzvetan. (1989). *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. París: Éditions du Seuil.
- Voltaire. (1976). *Tratado de la tolerancia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- . (1964). *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal*. Notas y edición de Raymond Naves. París: Garnier Éditions.
- (*) Jorge Chen Sham.**
 Docente e investigador de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura de la Universidad de Costa Rica.
 Miembro de la Academia Nicaragüense de la Lengua.
 Miembro de la Academia Norteamericana de la Lengua Española.
- Recibido: el lunes 24 de marzo de 2014.
 Aprobado: el viernes 4 de julio de 2014.