

A los victorianos no les parecía una pequeña virtud conservar las apariencias, la costumbre, de una buena conducta incluso cuando violaban algún precepto básico de la moralidad.

Las costumbres como moral

Gertrude Himmelfarb

Tomado de *The American Scholar*, primavera 1988

“Costumbres y moral”, la expresión es peculiar, inconfundiblemente victoriana. No son “las costumbres” solas: en el siglo XVII Lord Chesterfield se enorgullecía al sermonear a su hijo con la importancia suprema de las costumbres —las costumbres como algo distinto, opuesto de ser necesario, a la moral. Y no “la moral” sola: los filósofos siempre habían considerado esto como su especial provincia —de hecho la habían convertido en un tema de tal altura que tenía muy poco que ver con algo tan mundano como las costumbres.

Fueron los victorianos los que combinaron estas dos palabras de tal forma que salieran de la lengua como una sola palabra. Las costumbres se santificaban y moralizaban, por así decirlo, mientras que la moral se secularizaba y domesticaba. Thackeray, al principio del siglo, o luego Trollope, protestaron porque las costumbres estaban sustituyendo a la moral, porque “la forma en que hoy vivimos” —en el memorable título de una de las últimas novelas de Trollope— animaba el cultivo de las costumbres a expensas de la moral, y protestaron porque ellos mismos conferían muchísima importancia no sólo a la moral sino al *continuum* de las costumbres y la moral.

Dicen que Margaret Thatcher dijo que a ella le encantaría restaurar todas las virtudes victorianas con excepción de la hipocresía. Si en realidad dijo eso, acusó una seria incomprensión de las virtudes victorianas. La hipocresía, como dijo memorablemente La Rochefoucauld, es “el homenaje que el vicio le rinde a la virtud”. También es el homenaje que las costumbres le rinden a la moral. A los victorianos no les parecía una pequeña virtud conservar las apariencias, la costumbre, de una buena conducta incluso cuando violaban algún precepto básico de la moralidad.

De hecho, esto fue lo que hicieron los victorianos distinguidos cada vez que se sentían obligados a realizar alguna transgresión. No se tomaban a la ligera la moralidad convencional; por el contrario, cuando menos trataban de mantenerse dentro de la costumbre. George Eliot, viviendo con un hombre con el cual ella no se podía casar ya que él no logró divorciarse legalmente de su esposa, reprodujo en su relación todas las formas de la propiedad. Vivieron juntos en una relación perfectamente doméstica, monogámica, como si estuvieran casados. Ciertamente ella se llamaba a sí misma “Sra. Lewes”, e insistía en que así le dijeran los demás, y tuvo la enorme satisfacción de escuchar a la verdadera Sra. Lewes llamarla así voluntariamente. Y cuando George Lewes murió, después de veinticuatro años de este pseudomatrimonio —no lo podríamos llamar *affaire*—, casi de inmediato aprovechó la ocasión de contraer matrimonio, real y legal, con John Cross —con todas las de la ley: un vestido adecuado, una boda formal en una iglesia, la luna de miel. Todo esto impresio-

nó más a sus amigos que su anterior pseudomatrimonio porque éste les parecía un verdadero equívoco; su nuevo esposo era veinte años menor que ella y bastante menos inteligente.

Y lo mismo sucedió con otras “irregularidades” notorias, como delicadamente las llamaban los victorianos: las relaciones extramaritales —como la de John Stuart Mill y Harriet Taylor—, o las relaciones maritales sin consumir —los Carlyle y los Ruskin—, o las relaciones homosexuales —como las que se daban por hecho en el Movimiento de Oxford. Los victorianos inmiscuidos en alguna situación irregular de este tipo trataban de “regularizarla”, en la medida de lo humanamente posible, de contenerla dentro de las formas convencionales, de domesticarla y de normalizarla. Cuando no lo lograban —o hasta cuando sí lo lograban— se ponían a agonizar en diarios y en cartas —los cuales conservaron cuidadosamente, por lo cual ahora sabemos tanto sobre estos escándalos. Al igual que el “asesino fastidioso” en *El hombre rebelde* de Camus, quien renuncia deliberadamente a su vida al asumir la vida del tirano, así los victorianos insistieron en pagar por sus indiscreciones. En el proceso se atormentaban a sí mismos, es la impresión que uno tiene, más de lo que disfrutaban.

Así que, cuando menos, no fue sino hasta el final del siglo que las certezas morales empezaron a flaquear. “Para los ingleses”, escribió Nietzsche en 1899, “la moralidad no es todavía un problema”. No era todavía un problema, pensaba, porque los ingleses aún tenían la ilusión de que podían mantener cierta moralidad en ausencia de la religión; no se daban cuenta qué tan firmemente estaba enraizada su moral en el cristianismo. Cuando el cristianismo perdiera su ascendencia, como sucedió inevitablemente, predijo Nietzsche, los ingleses habrían de descubrir cuán tenue, problemática, era su moral.

Las palabras de Nietzsche fueron proféticas —pero no, ciertamente, para los ingleses en su conjunto. Pero entonces Nietzsche no se refería a los ingleses en su conjunto —las masas, o la “clase esclava”, como él llamaba a las masas, quienes inopinadamente seguían las costumbres y la moral que les imponía la “clase sacerdotal”. Nietzsche se refería a la clase sacerdotal, a la aristocracia intelectual, en donde muchos eran ateos y algunos llegaron a creerse “almas libres”, liberados tanto de la religión como de la moral.

Nietzsche acababa de hacer ese pronunciamiento cuando su confirmación pública comenzó a verse en el movimiento de *fin de siècle* celebrado por “estetas” y “decadentes”, como se describían orgullosamente a sí mismos, del tipo de Oscar Wilde y Aubrey Beardsley. Es interesante que el movimiento se conociera desde el principio bajo esa etiqueta francesa, como si la cosa fuera sugerir lo ajeno que era a Inglaterra —muy al estilo del “catarro francés” o de la “viruela francesa”. Un personaje en una novela de la época señala, con un acento lamentable: “Se debe al *fang-de-seeaycle*, querida, y a la educación, y a leer en francés”.

El movimiento tuvo un buen nombre; no sobrevivió al *siècle*. El *Yellow Book* expiró en 1897, Beardsley se murió al año si-

. . . no fue sino hasta el final del siglo que las certezas morales empezaron a flaquear. “Para los ingleses”, escribió Nietzsche en 1899, “la moralidad no es todavía un problema”.



53. Atribuido a Beardsley. Al trazar y al mal hacer
la posición de la aristocracia comienza.

. . . el carácter del artista —o del escritor, o de cualquier otra persona de sensibilidad superior— era visto como algo igual de autónomo, autocontenido, no sujeto al juicio de otros ni sujeto por ninguna idea de “obligación con otros”.

guiente y Wilde murió en el exilio —adecuadamente en Francia— en 1900. En la última, y tal vez la mejor, de sus numerosas obras de teatro, *La importancia de ser severo*, Wilde se propinó una de esas frases ingeniosas que tal vez salió más sincera de lo que sabía el autor. “Espero”, dice una joven, “que no hayas estado viviendo una vida doble, pretendiendo que eras perverso cuando en realidad eras bueno todo el tiempo. Eso sería una hipocresía”.

Fue un agradable accidente de la historia que la Reina Victoria muriera en enero de 1901, de manera que el final de un reinado coincidiera con el inicio de un nuevo siglo. El final de un reinado y, para un influyente grupo de intelectuales —la nueva clase sacerdotal—, el final del victorianismo. Los solemnes sacerdotes de Bloomsbury no eran hipócritas cuando pretendían ser más perversos de lo que eran. Su única hipocresía, según lo demuestran las recientes investigaciones académicas, consistió en ocultar al público las perversiones de las que flaqueaban en privado. Después de la muerte de Leslie Stephen —el paterfamilias victoriano de Bloomsbury—, sus hijos se mudaron del respetable Kensington a lo que se convertiría en la nueva bohemia, Bloomsbury. “Todo iba a ser nuevo”, anunció su hija. “Todo iba a ser diferente. Todo estaba en juicio”. Posteriormente, Virginia Stephen —Virginia Woolf, como ahora la conocemos— le asignó una fecha diferente a esa nueva época. “En o por diciembre de 1910”, dijo con especial seguridad, “cambió el carácter humano”. Diciembre de 1910 fue la fecha de la exhibición postimpresionista —organizada por otro miembro del clan, Roger Fry— que alteró tan dramáticamente la sensibilidad artística de su generación. También fue el tiempo, tal y como lo vio Virginia Woolf, en el que empezó a emerger una ética nueva para complementar la nueva estética. Del mismo modo en que ahora se aprecia al arte como algo autónomo, sin dependencia de ninguna realidad exterior sino tan sólo con la visión y la imaginación del artista, así el carácter del artista —o del escritor, o de cualquier otra persona de sensibilidad superior— era visto como algo igual de autónomo, autocontenido, no sujeto al juicio de otros ni sujeto por ninguna idea de “obligación con otros”. La idea convencional, declaró Virginia Woolf, de “vivir para otros, no para nosotros mismos”, era para las “naturalezas tímidas que no se atreven a dejar que sus almas jueguen en libertad”. Bloomsbury estaba hecho de una materia más seria. Luego uno de sus padres fundadores se encargó de descubrir su tono básico. “Repudiábamos por completo”, escribió Maynard Keynes, “la moral convencional, las convenciones y la sabiduría tradicional. Eramos, por así decirlo, en la estricta aceptación del término, unos inmorales.”

“Todo estaba en juicio”, había dicho Virginia Woolf. Sobre todo estaban en juicio la moral y las costumbres victorianas. Otro miembro de Bloomsbury, Lytton Strachey, su miembro más estridente, tuvo la audaz idea de enjuiciar a algunos de los victorianos más distinguidos —y por implicación, al victorianismo como tal. *Eminent Victorians* de Strachey se publicó en

1918. Medio siglo antes el título se podía haber usado y tomado con toda sinceridad. Cuando Strachey lo usó, todo el mundo entendió su propósito satírico. Strachey no ocultaba su propósito o su método. La historia común, explicó en el prefacio, procedía por “el método directo de una narración escrupulosa”. El historiador de la época victoriana tenía que adoptar una “estrategia más sutil”.

El historiador habrá de abordar su tema por lugares inesperados; llegará por un flanco, o por la retaguardia; arrojará un haz de luz repentino, revelador, sobre las zonas oscuras, hasta entonces no adivinadas. Habrá de remar sobre ese gran océano de material, sumergiéndose, aquí y allá, un pequeño recipiente que sacará a la luz del día algunos especímenes característicos, de aquellas distantes profundidades, para examinarlos con cuidadosa curiosidad.

Strachey terminaba su prefacio con el adagio familiar: “*Je n’impose rien; je ne propose rien; j’expose*”.

Los victorianos distinguidos que Strachey eligió mostrar eran distinguidos en distintos campos. El cardenal Manning fue un eclesiástico distinguido; Florence Nightingale una reformadora social distinguida; el Dr. Arnold fue un educador distinguido; el general Gordon un soldado y patriota distinguido. Todos ellos fueron eminencias y, más que eso, héroes. El propósito de Strachey era rebajarlos y desacreditarlos: “desmitificarlos”, decimos hoy, pero sería más exacto decir “desheroizarlos”. En cada caso lo que los victorianos entendían por heroísmo Strachey lo interpretó como megalomanía, un impulso sin escrúpulos por autoengrandecerse. Es interesante que al buscar los defectos que contradecían el heroísmo de estos victorianos distinguidos —al introducir su recipiente en las profundidades de este mar oscuro— Strachey jamás llegara a los dos “secretos sucios” que un biógrafo con ánimo de desacreditar buscaría hoy: el dinero y el sexo. Ebriedad, sí, y vanidad, y voluntarismo, e irracionalidad, y defectos físicos, pero no provecho financiero ni malas conductas sexuales. Si en ellos hubo algo que fuera sexualmente escandaloso, sugirió Strachey, fue su celibato, como en el caso de Manning y Nightingale, o su conspicua normalidad, como en el caso del Dr. Arnold, quien realizó sus deberes maritales con demasiada fidelidad, según lo testifica la existencia de sus diez hijos. (No es sorprendente que no se mencione la conocida homosexualidad de Gordon; eso le habría exigido a Strachey presentarlo bajo una luz más favorable.)

Además de la megalomanía, el defecto que tenían en común, desde el punto de vista de Strachey, era su debilidad por la religión. Todos fueron religiosos hasta el error. Al cardenal Manning se le puede perdonar esto; su trabajo, después de todo, era ser religioso, aunque hizo más de lo que debía al creer en lo que predicaba. Los otros no sólo profesaban creer cuando no tenían ninguna obligación de hacerlo; creían en serio. Con frecuencia se cita el maligno comentario de Strachey sobre Florence Nigh-

En cada caso lo que los victorianos entendían por heroísmo Strachey lo interpretó como megalomanía, un impulso sin escrúpulos por autoengrandecerse.

...el problema consistía en que no eran hipócritas; eran creyentes verdaderos.

tingale: "Sentía por El (Dios) lo que pudo haber sentido por un ingeniero sanitario glorificado (. . .) pareciera dificultársele distinguir entre la Deidad y los drenajes." Pero a Strachey le molestaban bastante más sus verdaderos sentimientos religiosos, sus "misteriosos estados de ánimo de misticismo", sus "anhelos mórbidos" por hallar la paz en el Señor. Así, también, le molestaba el Dr. Arnold no sólo por su vulgar concepto de la educación —la escuela pública como criadero de caballeros ingleses—, sino también por su hábito de comunicarse con el "mundo invisible" y su decisión de luchar contra el "malvado". Algunos lectores de Strachey protestaron de que difamara al general Gordon en la famosa escena en la que el general aparece sentado junto a una mesa "sobre la cual tenía abiertas una Biblia y una botella de brandy"; lo que les ofendió fue su botella abierta de brandy. Pero a Strachey le molestaba más la Biblia abierta: el primer párrafo de su ensayo muestra a Gordon paseando en Jerusalem con una Biblia bajo el brazo, y el último párrafo lo muestra "en algún remoto Nirvana" pasando nerviosamente las páginas de una "Biblia fantasmal".

"Exponer" las proclividades religiosas de estos victorianos distinguidos, como lo veía Strachey, era exponer, y minar, los mismos cimientos de su moralidad. También era exponerlos como fraudes: no en el sentido de que fueran hipócritas en cuanto a su religión; el problema consistía en que no eran hipócritas; eran creyentes verdaderos. Lo fraudulento, sugirió Strachey, era que se decían —o decían de ellos— héroes. Los héroes no podían ser religiosos, igual que las heroínas no podían aparecer —como mostró Strachey a Florence Nightingale— poniendo la pata herida de un perro entre dos tablillas.

De hecho, en la estructura de Strachey no había héroes, porque las virtudes heroicas eran tan sospechosas como todas las otras virtudes. Y no tan sólo las virtudes heroicas sino las actitudes heroicas —las costumbres y la moral, por así decirlo, del heroísmo. Para Strachey, la religión, el servicio público, la educación cívica y el patriotismo eran absurdos en sí mismos. Pero eran mucho más absurdos en el modo de buscarlos: en el modo apasionado, extravagante en que se suponía que los héroes iban tras eso. Y todavía eran más absurdos por el modo en que se les recibía, en el respeto que les tenía un público crédulo y deferente.

Al principio del reinado de Victoria, otro victoriano distinguido —no satirizado por Strachey, aunque lo pudo haber hecho— escribió la defensa clásica del heroísmo. "La sociedad", escribió Carlyle, "se basa en el Culto del Héroe. . . reverencia y obediencia a los hombres realmente grandes y sabios". Al igual que Nietzsche anticipó el tiempo en el que la moralidad se convertiría en "un problema" en Inglaterra, así Carlyle anticipó el tiempo en el que las virtudes heroicas serían problemáticas. Ciertamente Carlyle pensaba que ese tiempo ya había llegado. "Mostrad a nuestros críticos", escribió en 1840, "un gran hombre, un Lutero; inmediatamente comienzan a *explicarlo*, como dicen, no a venerarlo, sino a *medirlo*, acabando por empequeñecerlo." No está claro qué críticos tenía en mente Carlyle cuando escribió

eso —tal vez Mill o Bentham, esos quisquillosos racionalistas, “secos como el polvo”. Pero sus palabras se aplican mejor a Strachey.

Tomémonos la libertad —escribió Carlyle— de negar el dicho del ingenioso francés: *No hay grande hombre para su ayuda de cámara*, y de ser así, al que hay que censurar es al ayuda de cámara, no al grande hombre, afirmando que su espíritu es mediocre espíritu de lacayo... El lacayo no reconoce al Héroe cuando está ante él; para reconocerlo hay que ser una especie de *Héroe*.

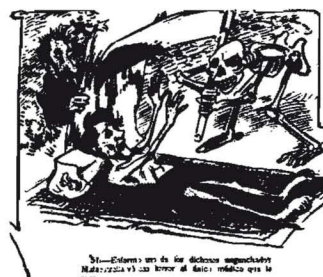
No es que Carlyle no viera defectos en su héroe; por el contrario, Carlyle esperaba que los defectos, los vicios del héroe fueran tan grandes, tan heroicos, como sus virtudes. Cuando algunos reseñistas criticaron al biógrafo de Sir Walter Scott que lo mostrara —como decían los críticos— sin heroísmo, Carlyle salió en defensa del biógrafo. Aprovechó la ocasión para burlarse de la convencional biografía mojigata. “Cuán delicada, honesta, es la biografía inglesa, bendita sea su pálida boca.”

Al burlarse de la biografía de pálida boca, Carlyle no quería condonar el tipo de biografía de Strachey que ningunea o maltrata a su tema, reduciendo a su héroe a una figura “empequeñecida”. Menos pasaría al actual género de historia que desdén cualquier tipo de heroísmo o distinción, que lee la historia “desde abajo”, como se dice, celebrando no a los héroes individuales, no a los hombres importantes —o incluso a las mujeres importantes—, sino más bien a *le petit-peuple*, los “hombres comunes”, las “masas anónimas”.

Una de las paradojas de este nuevo tipo de historia es que profesa celebrar al hombre común al mismo tiempo que rebaja las virtudes que por lo general se asocian con el hombre común. Si en la actualidad no se le tiene aprecio a *Eminent Victorians* de Strachey, no es tanto porque sea un libro de historia no académico sino porque es historia “elitista”. Muestra las costumbres y la moral de los victorianos distinguidos, pero no dice una palabra sobre las costumbres y la moral de los victorianos comunes y corrientes. No es suficientemente “crítica”, diría un marxista; “desmitifica” las virtudes heroicas pero no las virtudes burguesas. Al igual que Marx exhortaba a los filósofos a que dejaran de atender las “formas sagradas” de la alienación por las “formas profanas” —el mundo ilusorio de la religión por el mundo real de la explotación—, así el historiador nuevo tiene más interés en exponer las virtudes burguesas profanas que las más exaltadas virtudes heroicas sagradas.

Estas virtudes burguesas son las que presumiblemente trata de restaurar Margaret Thatcher; o más bien los “valores” burgueses como dicen mal que dice la Thatcher, en tanto que *virtudes* suena demasiado moralista, demasiado victoriana ciertamente, una palabra para nuestra ilustrada época. Estas virtudes —frugalidad, prudencia, diligencia, templanza, autoconfianza— eran virtudes burguesas ciertamente. Pero también eran las virtudes clásicas; no eran desconocidas para los griegos. También eran virtudes religio-

Una de las paradojas de este nuevo tipo de historia es que profesa celebrar al hombre común al mismo tiempo que rebaja las virtudes que por lo general se asocian con el hombre común.



Si... El hombre es de las virtudes sagradas
Materia es el terror al hecho místico que le
da

Estos valores "ajenos", dice el argumento, los impuso una clase media que disfrutaba una "hegemonía" cultural, económica y política, y los aceptó una clase obrera engañada por una "falsa conciencia" e incapaz de percibir sus propios valores e intereses "nativos".

sas; después de todo, los puritanos las sacaron de los judíos y de los cristianos. Y también eran virtudes de la clase obrera. Cuando menos eran las virtudes a las que aspiraban —no siempre con éxito, pero lo mismo todos nos quedamos cortos en cuanto a nuestras aspiraciones— los de la respetable clase obrera victoriana.

"Respetable" es otra palabra victoriana que nos incomoda, que no podemos decir sin las audibles comillas que la rodean. Una influyente escuela de historiadores en la actualidad interpreta la idea de respetabilidad, así como todas las virtudes relacionadas con ella, como instrumentos de "control social", recursos con los que la clase media trató de dominar a la clase obrera —un medio sutil y oculto de conducir la lucha de clases.

Algunas de las primeras aplicaciones de la tesis del control social eran plausibles, como la idea de que el reloj moderno hizo que fueran posibles hábitos útiles para la "disciplina de trabajo" o "disciplina de tiempo" de una economía industrial, capitalista, como la presteza, la regularidad, la conformidad, la racionalidad. Pero ya aquí, sin embargo, la tesis se amplió tanto que a veces parece decir que al reloj lo inventaron con ese propósito —un par de siglos antes del surgimiento de la industrialización y del capitalismo— y que la economía rural no conoce otra forma de "disciplina de trabajo", ningún imperativo temporal —como si la naturaleza no tuviera sus propios ritmos tan obligatorios y opresivos.

Pero en el corazón de esta tesis hay un defecto más serio. Este es el supuesto de que la "ética puritana" —todos esos valores que invoca Margaret Thatcher— era poco más que una "ética de trabajo" diseñada para "moralizar" y "socializar" al nuevo proletariado industrial, para imbuirle "valores de la clase media" que lo hiciera un miembro más productivo de la fuerza de trabajo y un miembro más dócil de la sociedad. Estos valores "ajenos", dice el argumento, los impuso una clase media que disfrutaba una "hegemonía" cultural, económica y política, y los aceptó una clase obrera engañada por una "falsa conciencia" e incapaz de percibir sus propios valores e intereses "nativos".

No es claro qué eran estos valores nativos —presumiblemente comunales, más que individuales, y cooperativos más que competitivos. Un historiador dijo que la idea de la "autoayuda", por ejemplo, puede entenderse sólo a través de "los lentes deformantes de las aspiraciones nobiliarias de la clase media". Pero ¿quiere decir esto que esta idea —el valor de la autoestima y la independencia— era extraño para los obreros victorianos? ¿Debemos entender entonces que la dependencia congeniaba más con ellos? ¿Y qué con los otros valores de la clase media ajenos que supuestamente se les impusieron? ¿Hay que asumir que los obreros eran naturalmente indolentes más que trabajadores, o despilfarradores más que frugales, o ebrios más que sobrios? Y si estos valores de la clase media reflejaban los intereses de una sociedad capitalista, ¿significa esto que una sociedad socialista abrazaría un conjunto de valores proletarios, la indolencia, tal vez, o el despilfarro, o la falta de templanza?

Hay que recordar que la tesis del control social no la desarrollaron historiadores reaccionarios sino historiadores radicales re-

conocidamente favorables a la clase obrera, quienes, como E.P. Thompson dice en un pasaje que se cita con frecuencia, quieren rescatar a los pobres y a los oprimidos de "la enorme condescendencia de la posteridad". Sin embargo, uno se pregunta qué es más condescendiente: atribuir a la clase obrera victoriana un conjunto de valores radicalmente distinto a los que profesaba el resto de la sociedad, o asumir que la mayoría de los obreros compartía esencialmente estos llamados valores de la clase media, y que si a veces no les era fiel se debía a las difíciles circunstancias de la vida o a la debilidad natural de la condición humana. ¿Es más condescendiente describir a estos obreros como víctimas de una "falsa conciencia" o acreditarlos con una conciencia real de sus valores e intereses? La falsa conciencia es una parte esencial de la tesis del control social, ya que el historiador radical tiene que tomar en cuenta el inconveniente hecho de que un gran número de obreros parecía ver su vida a través de los "lentes deformantes" de los valores de la clase media. No fue únicamente la llamada "aristocracia obrera", como a veces se sostiene, la que padeció esta miopía; también sucedió a obreros menos calificados y a obreros sin ninguna calificación, tal vez porque ellos tenían más que perder si perdían su respetabilidad.

Más aún, estos valores los compartían —y de manera consciente— los obreros más radicales. Las memorias de los cartistas dan testimonio exacto de sus esfuerzos por mantenerse dentro de una línea de trabajo duro, sobrios, frugales, limpios —en breve, respetables— a pesar de todas las tentaciones en contra. Entre los cartistas hubo grupos que hicieron de esto una preocupación principal —los cartistas Mesurados y los cartistas Educados, como les decían. Ciertamente, el principio central del cartismo, el sufragio universal, se basaba en esta pretensión de respetabilidad. El argumento en favor de la igualdad política dependía del argumento en favor de la igualdad natural, una naturaleza humana común: valores, aspiraciones y capacidades comunes.

En cuanto a los reformistas, educadores, economistas políticos y políticos de clase media, ¿qué tan condescendientes eran ellos? ¿Eran condescendientes al darle al pobre los valores que ellos tasaban tan alto para sí, y no tan sólo los valores sino la posibilidad y la voluntad para la realización de estos valores? ¿Estaban imponiéndose a los pobres al aplicarles una sola medida de valores en lugar de la medida doble que había prevalecido durante tanto tiempo —una medida doble, por cierto, implícita en la tesis del control social? En tanto que mantenía a la clase obrera en una condición de inferioridad y servidumbre, la medida sencilla de valores era una invitación al mejoramiento económico, al avance social y, finalmente, a la igualdad política. También fue un esfuerzo por tender un puente sobre la barrera de las "dos naciones" que dramatizó Disraeli. Una sola medida de valores conducía hacia una sola cultura, a una sola sociedad, a un solo estado y a una sola nación.

En la medida en que los victorianos lograron "aburguesar" el ethos, también lo democratizaron. El ethos, a decir verdad, no

¿Es más condescendiente describir a estos obreros como víctimas de una "falsa conciencia" o acreditarlos con una conciencia real de sus valores e intereses?

Mientras fuera más fuerte el ejercicio voluntario de la moral de parte de cada persona —mientras más interiorizada estuviera esa moral—, más débiles tenían que ser los instrumentos externos, coercitivos, del estado.

era exaltado o heroico. El trabajo duro, la sobriedad, la frugalidad, la previsión eran modestas, mundanas virtudes, hasta bajas. Pero eran virtudes al alcance de todos; no asumían la necesidad de cierta educación especial, o status, o talento, o valor, o gracia, o hasta dinero. Eran virtudes comunes y corrientes al alcance de la gente común y corriente. Eran, por decirlo así, virtudes democráticas.

También eran virtudes liberales. Al premiar las virtudes ordinarias al alcance de cualquier persona, este ethos victoriano colocó la responsabilidad y la autoridad dentro de cada individuo. Dejó de ser sólo el excepcional, heroico individuo el dueño de su destino; todas las personas podían ser sus propios amos. Como promovía el control social, el ethos tuvo el efecto de promover el autocontrol. De hecho, esto estuvo en el centro de la moral victoriana: autocontrol, autoayuda, autoestima, autodisciplina. Una sociedad liberal, creían los victorianos, dependía de una ciudadanía moral. Mientras fuera más fuerte el ejercicio voluntario de la moral de parte de cada persona —mientras más interiorizada estuviera esa moral—, más débiles tenían que ser los instrumentos externos, coercitivos, del estado. Para los victorianos, la moral servía como sustituto de la ley, del mismo modo en que la ley era un sustituto de la fuerza.

Y así también, en cierto sentido, las costumbres eran un sustituto de la moral. O quizá no un sustituto exactamente; eso es decirlo muy burdamente. Los victorianos no eran utopistas. Eran muy conscientes de las debilidades de la naturaleza humana, y por tanto de la necesidad de los estímulos o sanciones —sociales, religiosos, legales, hasta físicos— que hicieran falta para animar a la virtud y desalentar al vicio. Una mejor imagen es la de *continuum*. Las costumbres se colocaron en un *continuum* con la moral, como la moral lo era de las leyes, y las leyes, como último recurso, de la fuerza. Fue ese gran realista, y moralista, Maquiavelo, quien dijo: “Así como las leyes son necesarias para conservar las buenas costumbres, así también hacen falta buenas costumbres para mantener las leyes”. Y fue otro gran realista y moralista, el mentor de tantos victorianos distinguidos, Edmund Burke, quien escribió:

Las costumbres son más importantes que las leyes. De ellas, en gran medida, dependen las leyes. La ley sólo nos toca aquí y allá, y una que otra vez. Las costumbres irritan o tranquilizan, corrompen o purifican, exaltan o devalúan, incivilizan o nos refinan, por medio de una operación constante, sostenida, uniforme, insensible, como la del aire que respiramos. Las costumbres le dan su forma cabal y el color a nuestras vidas. Según su calidad, las costumbres auxilian a la moral, la alimentan, o la destruyen por completo.